

Elizabete Olinda Guerra

O FENÔMENO DA VONTADE EM HANNAH ARENDT

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutora em Filosofia.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Claudia P. Drucker

Florianópolis

2013

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Guerra, Elizabete Olinda
O FENÔMENO DA VONTADE EM HANNAH ARENDT / Elizabete
Olinda Guerra ; orientador, Claudia Drucker -
Florianópolis, SC, 2013.
221 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, . Programa de Pós-Graduação em .

Inclui referências

1. . 2. Filosofia. 3. Fenomenologia. 4. Hannah Arendt.
5. Filosofia política contemporânea. I. Drucker, Claudia.
II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em . III. Título.

Elizabete Olinda Guerra

O FENÔMENO DA VONTADE EM HANNAH ARENDT

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de doutora em Filosofia, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, fevereiro de 2013.

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFSC

Banca examinadora:

Profª. Drª. Claudia Pellegrini Drucker

Presidente - UFSC

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Membro - UFSC

Prof. Dr. Selvino José Assmann

Membro - UFSC

Profª. Drª. Jeanine Nicolazzi Phillippi

Membro - CCJ / UFSC

Profª. Drª. Maria Theresa Calvet de Magalhães

Membro - UNIPAC/UFMG

Profª. Drª. Sônia Maria Schio

Membro - UFPel/RS

Ao meu pai, Armindo Antônio Guerra, com quem aprendi a
prestar atenção ao mundo e à sua política necessária;
à minha mãe, Célia T. Mosena Guerra, pela oportunidade de
fazer parte desse mundo;
e ao meu esposo, Manoel Gonzaga de Oliveira Neto, por estar
ao meu lado e por seu cuidado atento e carinhoso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a todas as pessoas que participaram da realização desta pesquisa, e também as que me acompanharam durante todo o período em que estive "filosoficamente" envolvida, em especial:

À prof^ª. Dr^ª. Claudia Drucker, pela orientação durante o curso de doutorado, por ter me iniciado no universo arendtiano ainda nos anos da graduação e por todo este tempo de diálogo, e de aprendizado.

Ao prof. Dr. Alessandro Pinzani, por ter me ensinado os caminhos da pesquisa acadêmica, por sempre ter acolhido minhas dúvidas e inseguranças, e por sua tamanha generosidade.

Ao prof. Dr. Selvino Assmann, por ter transmitido seu amor e sua dedicação à Filosofia, e pelo incentivo, desde sempre.

Ao prof. Dr. Valério Rohden (*in memoriam*), por ter localizado minha questão dentro da complexa obra kantiana.

Ao prof. Dr. Simon Critchley, por ter possibilitado o período de estágio na New School for Social Research.

Ao prof. Jerome Kohn, curador dos arquivos do Centro Hannah Arendt em Nova York, pela atenção aos meus contatos, pela gentileza e pelas dicas.

Aos meus pais, Armindo Antonio Guerra e Célia Mosena Guerra, e à minha família, pelo amor e pela força de toda vida...

Aos amigos e amigas da "Colônia", pela bela e duradoura amizade e pela compreensão de todas as vezes em que não pude estar presente...

Aos amigos e amigas da Filosofia, especialmente, Patrícia Rosa, Amauri Carboni Bitencourt, Idete Teles, Jonas Becker Arenhart, Cristina Foroni Consani e Kleberon Jasper, pelo apoio em momentos cruciais e por tudo o que vivenciamos juntos...

E ao Manoel, por ter cuidado de tudo o mais enquanto eu me dedicava à pesquisa...

*"A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da
condição humana.*

Seu órgão espiritual é a vontade."

Arendt, 2002a.

*"Ainda que eu falasse a língua dos homens,
que falasse a língua dos anjos,
se não tivesse amor, seria como o metal que soa ou o sino que
tine.*

*E ainda que tivesse o dom da profecia,
e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência,
e ainda que tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse
os montes,
e não tivesse amor,
nada seria".*

Coríntios, 1,13.

"[...]E nada amamos senão pela vontade".

Santo Agostinho, *De Trinitate*, XV, 12.

RESUMO

Neste trabalho tratamos da faculdade espiritual da vontade sob a perspectiva fenomenológica de Hannah Arendt. Tomamos como base as últimas reflexões arendtianas, que compõem sua obra *A vida do espírito*, e seguimos seu percurso pela História da vontade com a pretensão de identificar o que de mais significativo Arendt encontrou nos pensadores que escolheu para dialogar, e que a auxiliaram a compor sua própria concepção sobre a vontade. Procuramos mostrar as motivações que a levaram a se ocupar com questões relativas à vida interior ao mesmo tempo em que reconhecemos não apenas que a ação pode ser considerada o mote norteador de toda a sua obra, mas também o fato de que a Filosofia sempre fora o fundamento sólido de suas análises; e para tanto, elencamos as principais características de sua metodologia com o intuito de evidenciar que além de teoria ou ciência política o que Arendt exercitou ao longo de sua existência foi a reflexão filosófica. Identificamos as falácias metafísicas encontradas por ela em seus escritos sobre as atividades mentais, por considerar que sejam o seu ponto de partida no movimento que realizou de desconstrução da metafísica. Mostramos a importância de pensadores da Tradição judaico-cristã, como São Paulo, Santo Agostinho e Duns Scotus, imprescindíveis para que Arendt identificasse tanto a descoberta da vontade como uma faculdade espiritual quanto a noção de contingência, sobre a qual ela se apoia para fundamentar sua noção de vontade livre e causadora de atos. Por defender a ideia de que a vontade é sua própria causa, observamos que Arendt se contrapõe à concepção kantiana da causalidade pela liberdade transcendental (da vontade), e também à defesa de Kant da vontade subjugada à razão prática. Mostramos que, para Arendt, a vontade e o pensamento são atividades mentais distintas e que a coexistência entre elas não é apenas possível, mas necessária. Nesse contexto, abordamos o repúdio ao querer identificado por Arendt, principalmente, em Heidegger, por meio da leitura atenta que ele faz dos escritos nietzschianos. Após este percurso, inferimos que Arendt faz em sua última obra uma fenomenologia da vida interior, posto que tenha se ocupado em identificar as experiências que atestam e confirmam a existência das atividades mentais básicas do pensar, do querer e do julgar. Evidenciamos que o pensamento de Bergson interessa a Arendt para que ela possa fundamentar sua defesa do "eu-querer" como um "dado imediato da consciência" que confirma a existência da faculdade espiritual da vontade. Por fim, mostramos que o pensamento de Hannah Arendt, pela atitude que toma diante da Tradição, e pelo movimento que

realiza de desconstruí-la para recuperar as experiências reais das atividades espirituais que se encontram encobertas por camadas de argumentos falaciosos, insere-se no âmbito do pensamento pós-metafísico.

Palavras-chave: Ego volitivo. Contingência. Ação espontânea. Liberdade filosófica. Vida interior.

ABSTRACT

In this work we shall deal with spiritual faculty of will in Hannah Arendt's phenomenological approach. We adopt the latest arendtian reflections that composing her work *The Life of the Mind*, and we follow her journey through the history of the will with the intention of identifying the most significant of which Arendt found in thinkers that she chose to dialogue, and that helped to compose her own conception of the will. We intend to show the motivation that led her to engage with issues of inner life while we recognize not only that the action can be considered the core of all her work, but also the fact that philosophy had always been foundation for her analysis; and for that, we identify the main characteristics of Arendt methodology in order to show that besides political or science theory what she exercised through in her existence was philosophical reflexion. We identify the metaphysical fallacies in her writings on mental activities considering they are the starting point in her movement of deconstruction of metaphysics. We show the importance of Judeo-Christian thinkers, like St. Paul, St. Augustine and Duns Scotus, essential for Arendt to identify both the discovery of the will as a spiritual faculty as the notion of contingency upon which it relies to support her notion of free will and causing acts. By defende the ideia that the will is its own cause, we note that Arendt opposes the Kantian conception of causality by transcendental freedom (of will), and also the Kant's defense of will as the practical reason. We show that, for Arendt, the will and the thought are distinct mental activities and the coexistence between them is not only possible, but necessary. In this context we clarify the repudiation of wanting identified by Arendt mainly on Heidegger through his close reading of Nietzschean writings about will-to-power. After this route, we show that Arendt makes in her last work a phenomenology of inner life, since she aimed to identify the experiences that attest and confirm the existence of basic mental activities of thinking, willing and judgment. We show that the Bergson's thought is interesting to Arendt so she can support her defense of "I-want" as a "immediate data of consciousness" that confirm the existence of the spiritual faculty of will. Finally, we show that the thought of Hannah Arendt by her attitude with tradition and by the movement of deconstruct it to retrieve the actual experiences of spiritual activities that are absured by layers of fallacious arguments, can be inserted in postmetaphysical scope.

Key-words: Volitional ego. Contingency. Spontaneous action. Philosophical freedom. Inner life.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 17 |
| i. Hannah Arendt, despolitizada?..... | 24 |
| ii. Aspectos do método arendtiano..... | 31 |
| iii. Observações gerais..... | 37 |
| | |
| 1. ENTRE O MUNDO DOS FENÔMENOS E A VIDA DO ESPÍRITO | 39 |
| 1.1 As falácias metafísicas..... | 41 |
| 1.2 As atividades espirituais: considerações preliminares..... | 49 |
| 1.3 A problemática da vontade..... | 56 |
| 1.4 "Quero-mas-não-posso"..... | 60 |
| 1.5 "Quero-e-não-queiro"..... | 66 |
| 1.6 Vontade: fonte de ação..... | 73 |
| 1.7 O contingente..... | 78 |
| | |
| 2. VONTADE VERSUS CAUSALIDADE | 89 |
| 2.1 A liberdade da vontade..... | 91 |
| 2.2 A causalidade e a liberdade transcendental..... | 92 |
| 2.3 Vontade livre: razão prática..... | 100 |
| | |
| 3. A VONTADE E O PENSAMENTO: UMA COEXISTÊNCIA POSSÍVEL | 115 |
| 3.1 O pensamento: o olho invisível da alma..... | 116 |
| 3.2 Pensar versus querer..... | 122 |
| 3.3 A rejeição ao querer..... | 127 |
| 3.4 "Querer-não-querer"..... | 134 |
| 3.5 Vontade: poder da vida..... | 138 |
| 3.6 Vontade: poder de comando..... | 141 |
| | |
| 4. ARENDT: UMA FENOMENOLOGIA DA VIDA INTERIOR? | 153 |
| 4.1 Liberdade política versus liberdade filosófica..... | 161 |
| 4.2 A vontade, a liberdade e a ação..... | 166 |
| 4.3 "Eu-queiro": o fenômeno da vontade..... | 169 |
| 4.4 O juízo: a voz da consciência?..... | 177 |
| 4.5 O pensar pós-metafísico..... | 182 |

| | |
|----------------------------|------------|
| 5. CONCLUSÃO..... | 197 |
| 6. REFERÊNCIAS..... | 209 |

INTRODUÇÃO

"É sempre possível que ainda chegue a publicar um livro que tenho em minhas mãos – uma espécie de segundo volume da Vita Activa, sobre as atividades humanas não ativas: pensar, querer e julgar. Não tenho a menor ideia se ele vingará e quando estarei pronta com o trabalho. Talvez nunca."
Arendt, 2001.

De fato, Hannah Arendt não viveu o suficiente para concluir suas reflexões sobre a vida interior; o pressentimento de que não conseguiria concluir seu projeto, era, sem dúvida, decorrente da complexidade da temática com a qual se ocupava em seus últimos anos e não pelo tempo de vida que lhe faltaria. Seu último sopro vital, ocorrido em dezembro de 1975, deixou uma importante lacuna que seria preenchida pelo terceiro volume de sua *A vida do espírito*: “o julgar”, que precedido pelas outras duas faculdades espirituais, “o pensar”, e “o querer”, completaria não apenas mais uma de suas obras, mas, talvez, aquela que traria à luz o que seria sua fenomenologia da *vita contemplativa*, e a dinâmica das atividades mentais. Pois, sob sua perspectiva, cada uma das três faculdades espirituais básicas deveria exercer sua função de forma autônoma e independente, em uma relação de coexistência dinâmica e equilibrada, e de acordo com a reflexividade inerente a cada uma delas. Pode-se dizer que o esforço maior de Arendt foi no sentido de reconhecer e compreender como acontecia a ação no mundo interior, o universo do *self* privado.

Vale ressaltar que desde sua tese de doutoramento, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, até seus últimos escritos, a ação, compreendida em sentido latino do termo *agere* – iniciar processos, tomar a iniciativa, ser o primeiro, imprimir movimento a alguma coisa – fora sua constante preocupação e a grande questão que guiou suas reflexões. É certo que em muitos momentos de sua obra esta sua motivação não se mostra de forma explícita, de modo que bem cabem a ela as palavras que dirigiu a Santo Agostinho: que as profundezas de seu pensamento nem sempre se deixam aparecer claramente, e que a falta de unidade, de rigor lógico e de sistematização conferem-lhe um “encanto” e uma “espantosa riqueza” (ARENDR, 1997, p. 8). Assim, se neste seu primeiro livro Arendt procurou entender de que forma o amor é a

“ação”, por assim dizer, que aspira à vida feliz, ao longo de sua existência ela buscou compreender as ações dos homens nos Regimes Totalitários, nas revoluções, nas crises, na violência, na autoridade, na liberdade, na educação, na cultura, na História, na obediência civil, nos documentos oficiais, na esfera privada, no trabalho, na política, na religião, no mundo, e na Filosofia. Por fim, Arendt quis compreender como a ação acontecia na vida do espírito, e se a vontade poderia ser considerada sua mola propulsora, por assim dizer. Em todas essas esferas, a questão da ação, que para ela deveria ser espontânea, inusitada e refletida, guiava seu pensamento da mesma forma que a apatia, o comportamento condicionado e o agir irracional dos indivíduos a inquietava.

Em seus últimos anos, Arendt não se afastou de sua grande questão - a ação - , mas, recolhida, introspectiva, e embalada por questões de cunho mais filosófico e existencial, empenhou-se em conhecer como funcionava o universo interno do agente em potencial por meio da identificação do papel de cada uma das atividades espirituais básicas: o pensar, o querer e o julgar. Ao investigar a faculdade da vontade, Arendt deparou-se com uma complexidade maior do que a esperada, e uma das dificuldades encontradas em seu percurso foi a constatação de que o querer era a atividade espiritual mais refutada e desconsiderada ao longo da Tradição do pensamento ocidental, considerada por muitos filósofos uma mera ilusão da consciência.

Sendo assim, as dificuldades encontradas por Arendt ao tratar desta faculdade espiritual servirão de estímulo a esta pesquisa, que assume o desafio de analisar suas últimas investigações, não apenas para reconstruir aquilo que ela conquistou em sua jornada pela História da vontade, mas, sobretudo, por suspeitar que, para além do que postula a Tradição filosófica, há uma leitura propriamente arendtiana desta atividade da vida interior que subjaz às teorias e aos sistemas falaciosos de pensamento perpetuados ao longo de séculos. À luz das complexas reflexões arendtianas, o que se pretende é investigar a existência e identificar a atuação da faculdade da vontade, agora não mais encoberta por aquilo que Arendt chamou de “falácias metafísicas”. Pois, em seu percurso pela História da vontade, ela percebeu que a Tradição é falaciosa, isto é, repleta de conceitos e argumentos que não condizem com as reais experiências do ego volitivo. Desse modo, a escolha dos autores com os quais dialoga em sua investigação não é arbitrária, pois estes representam as melhores fontes para que se possa vislumbrar sua fenomenologia da vontade. Cabe ressaltar que a intenção de Arendt é extrair dessas fontes aquilo que não é falacioso e que lhe auxiliará na

compreensão desta atividade espiritual cheia de perplexidades. Vale dizer que Arendt tem toda uma proposta de separar as experiências de pensamento das falácias metafísicas, e que sua intenção é, certamente, inspirada na metodologia heideggeriana presente em *Ser e Tempo*. Nesse sentido, pode-se dizer que Arendt intenciona compreender como a vontade se manifesta e como é necessário abordá-la a partir deste seu modo de manifestação.

A vida do espírito, obra que servirá de base para esta pesquisa, é o único de seus livros que Arendt considerava “propriamente filosófico;” os dois primeiros volumes que compreendem as faculdades espirituais do *pensar* e do *querer* foram concluídos, porém não totalmente revistos e nem organizados por ela; sobre *o julgar*, o material que se tem são as indicações do que iria ser abordado, e que se encontram nos *Excertos das conferências sobre a Filosofia política de Kant*, e nas suas *Lições*. Estes escritos, Arendt os apresentou em forma de seminários em 1971, embora já lhe antecipassem o esboço geral de sua última obra sobre o pensar, o querer e o julgar. É bem provável que as análises arendtianas apresentassem maior nitidez se o plano geral de sua última obra tivesse sido levado a cabo. Vale dizer que o inacabamento de *A vida do espírito* se constitui na maior dificuldade que esta pesquisa enfrentará, pois, Arendt não conseguiu completar a imagem das relações entre as três faculdades mentais, e não teve tempo para traçar o que poderia ter sido sua “constituição para a república espiritual” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 399). Por este motivo optou-se aqui por explorar, em maior ou menor medida, os argumentos de muitos dos pensadores com os quais ela dialogou no seu movimento de “desconstrução da metafísica” em busca das experiências autênticas do *ego volitivo*, pelo menos aqueles que esta pesquisa considera que sejam imprescindíveis aos intentos arendtianos: Aristóteles, São Paulo, Santo Agostinho, Duns Scotus, Kant, Nietzsche e Heidegger; entre outros com menor destaque, mas não menos importantes, como Bergson, Santo Tomas de Aquino, e Schelling. Obviamente, a intenção não é a de abordar toda a História da Filosofia sobre a vontade, e tampouco, a de esclarecer, em instância última, se Arendt faz ou não justiça ao pensamento de cada um dos quais dialoga em suas últimas meditações; e isso, porque a originalidade pode ser considerada característica marcante de sua Filosofia, e por este motivo, as interpretações que Arendt faz da Tradição filosófica trazem os traços de sua idiossincrasia. Aliás, acredita-se que a independência e a autonomia que Arendt reivindica às faculdades espirituais podem ser atribuídas ao seu próprio pensar. Dito isso, ressalta-se que o esforço será o de explicitar o que de mais

significativo Arendt encontrou em cada um destes pensadores, tanto no sentido de entender o que objetou, quanto no intuito de identificar o que lhe serviu de auxílio para que pudesse elaborar sua própria concepção da faculdade espiritual da vontade. Pois, como bem salientou Agnes Heller, o segundo volume de *A vida do espírito* fora escrito de forma impaciente e visivelmente apressada, e certas inconsistências presentes no texto, incluindo o primeiro volume sobre o pensar, certamente, teriam sido eliminadas se Arendt tivesse tido tempo para completar sua obra. De todo modo, dentro dos limites desta pesquisa, é preciso reconhecer que “uma reconstrução de todo o projeto requer uma sensibilidade interpretativa incomum” (HELLER, 1989, p. 144); que aqui, ao invés de ser colocada como obstáculo, será considerada um estímulo, capaz de incentivar e incitar a coragem necessária a um posicionamento no sentido de completar certas lacunas deixadas por Arendt em sua Filosofia da vontade, que, de certa forma e sob alguns aspectos, possa conferir maior consistência e fluidez ao segundo volume de sua última obra.

Vale dizer que, apesar do notável tratamento filosófico conferido por Arendt a seus textos anteriores, como, por exemplo, em *A condição humana*, em que ela faz uma releitura do conceito de pólís e de ação, distinguindo de modo peculiar esta atividade da *vita ativa* do trabalho e da obra, em *A vida do espírito*, ela está assumidamente lidando com questões que pertencem ao reino da metafísica. E ainda assim, Arendt o faz protegendo-se, por assim dizer, com a declaração de que não ambiciona e nem pretende ser “um filósofo”, deixando claro, até em seus últimos tempos, seu desacordo com a Filosofia, ou com a maneira pela qual “os pensadores profissionais” tratam os assuntos políticos.

Sob esta perspectiva, abordar a questão da faculdade espiritual da vontade pelo viés fenomenológico de Hannah Arendt, em um primeiro momento, confere a esta pesquisa duas intenções distintas, mas que se relacionam entre si: a primeira delas é a de esclarecer a metodologia sob a qual a autora desenvolveu suas reflexões ao longo de sua obra, que melhor se evidencia em seus últimos anos quando ela assume seu retorno à Filosofia propriamente dita, e sem a qual seu último empreendimento filosófico não teria sido possível; e a outra, a principal delas, é a de elucidar sua concepção sobre essa faculdade do espírito, ou seja, evidenciar a maneira pela qual Arendt reconhece e situa a atividade mental do querer, partindo do pressuposto do fenômeno que confirma sua existência. Em seus últimos anos, Arendt sentiu necessidade de explorar a Filosofia da vontade e de encontrar uma

concepção desta faculdade mental que se adequasse a sua ideia de ação e de liberdade, posto que tenha admitido em vários momentos de seus escritos que apenas durante o momento em que age - e inicia processos - o homem pode ser considerado livre, nem antes, nem depois, e que abordar a questão da vontade tocaria inevitavelmente no problema da liberdade. Nesse contexto, foi preciso a Arendt diferenciar entre uma concepção política e filosófica de liberdade, e retomar a discussão acerca da vontade, entendida como a atividade mental que supostamente abrigaria a liberdade interior do indivíduo. Assim, se, por exemplo, em *Entre o passado e o futuro* ela seguia Kant ao definir a faculdade da liberdade como a capacidade de começar, em *A vida do espírito* ela fala também em termos de liberdade da espontaneidade e identifica a vontade como seu órgão espiritual. Desse modo, a vontade, entendida como o órgão autônomo da espontaneidade, passa a ser uma das condições necessárias e imprescindíveis à ação.

Arendt necessita também de uma nova abordagem do conceito de eu - *self* -, pois, grosso modo, se em *A condição humana* ela apresenta um *self* descontínuo e dividido, que na esfera privada é impregnado pela sustentação da vida e biologicamente é considerado igual a outro, e que, ao inserir-se no espaço público, adquire uma identidade singular por meio de seus atos e revela seu "quem" aos demais; em *A vida do espírito*, a noção de eu será expressa em termos de pluralidade, cujas partes - o pensar, o querer e o julgar -, muitas vezes, encontram-se em conflito umas com as outras, deixando explícito com isso que a concepção da vida interior apresentada por Arendt em sua última obra acaba refletindo a sua teoria política trabalhada e apresentada em escritos anteriores (HONIG, 1999). Pois, da mesma forma que a pluralidade é um aspecto inerente à condição humana, a multiplicidade interior de cada indivíduo também é, e não deve ser considerada uma fraqueza a ser dominada. Arendt mostra-se contrária a qualquer tentativa de eliminação dessa multiplicidade e por este motivo sente necessidade de compreender a atuação das atividades mentais e as características peculiares de cada uma delas, posto que em *A condição humana* este movimento poderia representar mais um retrocesso do que um avanço, considerando que, nessa obra, ela tenha se ocupado em retrair um percurso histórico para entender a perda do espaço público como evento coletivo e não individual.

Com um olhar atento, pode-se perceber que ao longo de sua trajetória político-filosófica Arendt ocupou-se com questões que, ao mesmo tempo em que representaram uma continuidade de seu pensamento, também promoveram uma guinada frente à Filosofia

Política. Neste contexto, inserem-se os questionamentos oriundos de sua participação como jornalista no julgamento de Adolf Eichmann, o oficial nazista julgado em Jerusalém devido à sua participação na Solução Final, isto é, na deportação dos judeus para os campos de extermínio. A partir desse evento, e guiada pela questão do “fazer-o-mal”, Arendt sentiu-se incomodada com questões relativas à vida interior e às atividades mentais: desejou compreender como o ser humano pensa, já que diagnosticou no oficial nazista a ausência de reflexão¹; ela quis saber se a faculdade de distinguir o certo e o errado está conectada à capacidade de pensar; e também quis entender a dinâmica da faculdade espiritual da vontade, se ela realmente existe, se é livre, e/ou o que a faz ativa. Este julgamento fez com que Arendt se deparasse com questões de cunho moral que a conduziram a questionar, por exemplo, o modo como são apresentados os conceitos kantianos de “vontade livre”, de “imperativo categórico” e também de “liberdade pela causalidade”, pois o caso deste oficial, em particular², mostrou a ela que a noção kantiana de dever pode ser brutalmente deturpada. Sob este viés, mostrar-se-á que ao argumento da causalidade pela liberdade da vontade, apresentado por Kant na terceira antinomia de sua *Crítica da*

¹ "Foi provavelmente porque [Eichmann] não era particularmente estúpido, nem moralmente insano (na maneira 'confusa' que lhe era própria, ele distinguia entre o certo e o errado), nem criminosamente motivado, nem ideologicamente anti-semita, nem em qualquer sentido psicologicamente 'anormal', que Arendt tornou-se apta a discernir em sua *imperturbada consciência* uma conexão entre a sua ausência de pensamento e o mal que ele perpetrava" (KOHN, 2001, p. 15, grifo do autor).

² Não é novidade o fato de que o interesse de Arendt pelas questões morais fora despertado, de forma mais efetiva, devido à sua participação como correspondente da revista *The New Yorker* no julgamento de Eichmann, ocorrido em 1961, posto que ela própria tenha admitido isto em alguns momentos de seus escritos tardios; e muito já se falou que o julgamento ocorrido no Tribunal em Jerusalém não dizia respeito a nenhum criminoso comum, mas, que se tratava de uma pessoa comum que havia, de forma entusiasmada, cometido crimes pelo simples motivo de estar obedecendo a ordens. Contudo, o aspecto a ser enfatizado é que, para Arendt, este julgamento tocou em “uma das grandes questões morais de todos os tempos”, que diz respeito à natureza e à função do juízo humano: não havia regras às quais pudessem conformar os casos particulares que apareciam, pois as máximas morais – “não matarás”, por exemplo – haviam desaparecido (ARENDR, 1999, p. 318).

razão pura, Arendt contrapõe o conceito da liberdade da vontade como espontaneidade, e como poder de começar algo novo; liberdade espontânea que considera ser absolutamente incompatível com a lei da causalidade.

Nesta pesquisa se evidenciará que uma Filosofia da vontade interessa e é necessária a Arendt para que ela possa validar sua principal questão ou seu projeto maior, que é a possibilidade da ocorrência da ação espontânea, nova e inusitada, que legitime a liberdade do indivíduo. E nesse sentido, a hipótese que norteia este estudo é a de que a relação do pensamento de Arendt sobre a vontade pode ser essencialmente caracterizada como pós-metafísica, e que de algum modo está mais "próxima às coisas". Para tanto, será preciso identificar as considerações de Arendt sobre a História da Filosofia e caracterizar a metodologia aplicada ao seu próprio movimento de superação da metafísica. Posto que ela mesma tenha anunciado que engrossaria a fileira "daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando dismantelar a metafísica e a Filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje" (ARENDDT, 2002a, p. 159; 1978a, p. 212).³

Antes de abordar a temática central desta pesquisa, e para preparar-lhe o terreno, por assim dizer, considera-se oportuno elucidar o movimento realizado por Arendt em direção à Filosofia propriamente dita; isso, na tentativa de esclarecer e de defender a hipótese de que, apesar da visível mudança de foco de suas últimas reflexões, que passam a ser mais filosóficas e existenciais do que políticas, a Filosofia sempre fora o pano de fundo das análises de Arendt, aspecto que ficará evidente por meio da caracterização de seu método, que será abordado na sequência, e que se pode apoiar nas palavras que lhe diz Jaspers: "seus maravilhosos livros políticos são Filosofia" (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 642). Ou ainda, quando ele comenta a entrevista que Arendt concedera a Günter Gaus, em que ela diz que se despedira da Filosofia: "seu adeus à Filosofia é uma piada" (Ibid., p. 572). Nesse sentido, também adquirem importância as palavras dirigidas à Arendt por Heidegger (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 109): "penso que você

³ Optou-se, neste trabalho, por fazer referência à obra arendtiana *A vida do espírito*, nas edições portuguesa e inglesa. Desse modo, sempre que se referenciar esta obra, deve-se atentar para o seguinte: o primeiro ano citado na referência, 2002a, estará indicando a edição em português; o segundo ano, 1978a, indicará o primeiro volume da edição em inglês - "Thinking" -, e o ano 1978b, indicará o segundo volume da edição inglesa - "Willing".

também permaneceu o todo tempo junto à Filosofia, apesar das múltiplas publicações diversamente orientadas." E quanto a seus leitores, teriam eles essa mesma opinião sobre Arendt, principalmente, ao se depararem com seus últimos escritos?

i. Hannah Arendt, despolitizada?

De imediato, a essa questão poderia-se-ia responder sim e não. Sim, no caso de se considerar a impressão causada nos leitores da seção “O pensar”, do *The New Yorker*, que se surpreenderam com o teor “despolitizado” dos artigos da célebre teórica política de *As origens do totalitarismo, Da revolução, Da violência, Entre o passado e o futuro*, e de outros ensaios que, à primeira vista, eram de orientação especificamente política. Com efeito, os escritos que apareciam em publicações isoladas nesse periódico, muito antes de se transformarem no primeiro capítulo de *A vida do espírito*, refletiam a convicção de Arendt de que a atividade do pensamento "exige uma retirada do mundo, sem objetivo, com 'motivos puros', com amor" (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 391-392). E também quando se considera a definição que Arendt atribui ao pensamento, em discurso proferido meses antes de sua morte em 1975:

O pensamento em si, distinguindo-se das outras atividades humanas, é não só uma atividade invisível, que não se manifesta externamente, mas também, e nisso talvez seja único, não tem a *necessidade* de aparecer e nem mesmo um impulso muito restrito de comunicar-se com os outros. O pensamento foi definido desde Platão como um diálogo sem som de mim comigo mesmo; e é o único jeito que tenho de fazer companhia a mim mesmo, contentando-me com isso. A Filosofia é uma atividade solitária, e é muito natural que ela se faça necessária em tempos de transição, quando os homens deixam de confiar na estabilidade do mundo e no papel que nele desempenham [...] (ARENDDT, 1993a, p. 173).

Palavras que Arendt escolheu também para definir a Filosofia como uma “atividade solitária”, ou o modo epicurista de “viver à sombra”.

Já a resposta negativa, ou seja, a consideração de que o pensamento arendtiano continua sendo politizado, mesmo nos momentos em que Arendt se ocupa com questões da vida interior, pode ser a mais adequada quando se constata a defesa que ela faz, em última instância, da faculdade espiritual da vontade como a responsável pelo agir humano, e imprescindível para a possibilidade que todo indivíduo tem de iniciar processos. Arendt atribui à vontade o ímpeto necessário à verdadeira ação livre, cujo resultado é imprevisível e representa um momento único, além de revelar quem somos aos outros, confirmando a singularidade ou o *principium individuationis* de cada um em meio à pluralidade. Para Arendt, a pluralidade, condição inerente à teia das relações humanas, é essencial e necessária à existência da grande política, pois demonstra a diversidade daqueles que se manifestam. Esse é um dos aspectos originais da teoria política de Arendt, e que fundamenta a crítica que ela faz à Filosofia, presente nas palavras que dirige a Jaspers: “[...] a Filosofia Ocidental nunca teve um conceito claro daquilo que constitui a política, e nem poderia ter tal conceito, porque, por necessidade, falou do homem de forma individual e tratou do fato da pluralidade tangencialmente” (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 166, tradução nossa).⁴ Tudo isso para que se possa afirmar que na Filosofia Política de Arendt encontram-se as razões do seu suposto e aparente distanciamento de outros âmbitos da Filosofia. Além do mais, de acordo com Young-Bruehl (1997, p. 236) “[na] reflexão [supracitada] encontram-se as sementes das tarefas filosóficas desenvolvidas por Arendt nos anos 1950, para seu ensaio ‘Ideologia e terror’, para a coletânea de ensaios *Entre o passado e o futuro* e para sua *A condição humana*.”

Filósofa, teórica da política “despolitizada” ou em seu momento mais filosófico, o fato é que em *A vida do espírito*, Hannah Arendt assume estar abandonando o “âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria políticas” para aventurar-se em temas “mais espantosos” (ARENDDT, 2002a, p. 5; 1978a, p. 3), que pertencem mais ao campo da Filosofia e da metafísica; aventura guiada por sua costumeira necessidade de compreender. Agora, nem tanto os acontecimentos políticos e marcantes do século XX, que perpassam toda sua obra de teoria política, mas compreender, principalmente, as questões morais que lhe inquietavam desde que concluira seu livro *A condição humana* e

⁴ “[...] that Western philosophy has never had a clear concept of what constitutes the political, and couldn’t have one, because, by necessity, it spoke of man the individual and dealt with the fact of plurality tangentially.”

que atingiram o ápice de suas reflexões após a experiência com o julgamento de Eichmann que, segundo o original diagnóstico arendtiano, apresentou “uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar” (ARENDDT, 1993a, p. 145); pois, Arendt percebeu que toda vez que este oficial era confrontado com situações que fugiam ao seu procedimento rotineiro, ele parecia simplesmente indefeso; isso, se comparado com sua atitude diante de questões as quais ele respondia por meio de “clichês, frases feitas, [e] adesão a códigos de expressão e conduta convencionais” (ARENDDT, 2002a, p. 6; 1978a, p. 4), que para Arendt, têm o poder de proteger os indivíduos da realidade.

As últimas meditações filosóficas de Arendt a levariam, sobretudo, a sentir mais de perto o “ar livre da Filosofia”, maneira pela qual Karl Jaspers definia o estar na companhia dos Filósofos. Sentimento de liberdade sinalizado pela própria Arendt, que em meio às suas investigações sobre “o pensar”, quando tentava acostumar-se a conviver com as perdas pessoais que sofrera – Jaspers, e depois Blücher –, relata à amiga Mary McCarthy que se sentia “livre como uma folha ao vento” – frei wie ein Blatt im Winde –, mesmo sentindo sobre seus ombros “todo o *peso* do passado” (ARENDDT, 1995, p. 278-279).

Nesse período, Arendt se recolhe, medita, interioriza-se e pensa; reflete sobre o pensar, o querer e o julgar; quer “pretensiosamente” compreender a dinâmica das atividades espirituais e da vida interior; reflete sobre a ausência de pensamento; medita sobre a relação entre o pensar, o julgar e o querer; pensa na moral e na ética; quer entender os assuntos da consciência e as questões morais; aventura-se na suposta quietude do modo contemplativo de vida; deseja abrir “os olhos do espírito” e dialogar consigo mesma; e exercita sua habilidade de pensar que faz brotar a Filosofia e a ela se entrega, mesmo após terem decretado o seu fim. Pois aprendera com Heidegger a investigar o passado com novos olhos e, desse modo, pretende redescobrir as faculdades espirituais até então encobertas pelo que chamou de “falácias metafísicas”, que embora tenham contribuído para encobrir a riqueza dos fenômenos espirituais que agora lhe interessam, podem lhe fornecer pistas acerca de seu significado; e que serão abordadas no primeiro capítulo deste trabalho.

Arendt chegou a não se considerar filósofa. Entretanto, acredita-se que sua postura revela mais ironia e rejeição ao afastamento do mundo daqueles que se designavam sob este título, do que sua recusa ou sua inaptidão à Filosofia. Apesar disso, em suas últimas reflexões decide movimentar-se filosoficamente neste universo metafísico, ou no âmbito do espírito, para tentar entender como o homem pensa, julga e age no

mundo à sua volta. Na análise de Young-Bruehl (2006, p. 160) se, em sua *A condição humana*, Arendt fora guiada pela questão “o que estamos fazendo”, em *A vida do espírito*, seu questionamento é sobre o que estamos fazendo quando pensamos, quando queremos e quando julgamos.

Cabe salientar, que esta “recusa” de Arendt em considerar o seu trabalho como “Filosofia Política” tem despertado maior interesse entre alguns de seus estudiosos. Exemplo disso é o texto de Anne Amiel (1997), que questiona a forma como a obra arendtiana está sendo lida; assim como atenta para as dificuldades geradas pela própria Arendt, que, rejeitando a designação de filósofa, acabou por sustentar a tendência de considerá-la apenas uma teórica da política. Segundo Amiel, o ano de 1933 foi decisivo para Arendt nesta questão devido às rupturas biográfica e filosófica sofridas por ela nesse período, que teve como consequências tanto uma recusa das Filosofias da história e das Ciências sociais, que tendem a calcular, predizer e deduzir os fatos do mundo, quanto uma ligação essencial do pensamento de Arendt com o acontecimento, que para ela ilumina retrospectivamente as condições de sua aparição. Em Arendt, grosso modo, o que distingue a Teoria política da Filosofia é a capacidade de se confrontar com uma exterioridade radical com o incalculável e com o imprevisível.

Sob esta mesma ótica, David Watson (2001, p. 127-128) propõe algumas vias por meio das quais observa que Arendt faz, no todo de sua obra, uma interpretação mais filosófica do que política. Nesse sentido, destaca-se tanto a perspectiva fenomenológica adotada por Arendt, quanto o fato de ela ter se defrontado com as catástrofes do século XX e de ter buscado um plataforma segura da qual pudesse compreender o que estava acontecendo com os indivíduos, e ainda, de ter chamado a atenção para “pensar sobre o que estamos fazendo”.

Nota-se que, tanto Amiel quanto Watson atentam para o fato de Arendt estar sendo lida de forma rápida e fragmentada, o que tem contribuído não apenas com a tendência de não considerá-la filósofa, mas também para o fato de não se fazer justiça à sua verdadeira importância na História das ideias ocidentais. Acrescenta-se a ambos a voz de Margaret Hull (2002), por acreditar que o lugar merecido por Arendt na História da Filosofia ocidental tem sido negligenciado, e que o reconhecimento de sua contribuição está atrasado, a exemplo dos Dicionários de Filosofia que simplesmente omitem seu nome. Da mesma forma que Amiel, Hull atribui este fato à insistência da própria Arendt em considerar-se uma pensadora política ao longo de sua carreira. Para Hull, a dimensão filosófica na obra de Arendt é

incontestável, e é no seu compromisso de reconhecer a humanidade como plural, em contraposição ao erro da Filosofia no ocidente de enfatizar o singular e o isolamento do indivíduo, que Hull se apoia para defender sua tese. Com isso, acaba enfocando o núcleo da crítica arendtiana à Filosofia e aos “filósofos profissionais”. Hull assinala que o leitmotiv subjacente à obra de Arendt é exatamente o compromisso filosófico político com a interação e com a pluralidade, propícios para uma Filosofia da humanidade, e uma realização que a própria Arendt considerou ser única na História da Filosofia Ocidental. Aliás, para Hull (2002, p. 2-3), por meio das várias temáticas com as quais Arendt ocupou-se em sua obra, ela é quem nos oferece uma perspectiva filosófica única, inspirada em suas experiências como judia. Pois acabou desenvolvendo uma abordagem fenomenológica pautada em sua experiência vivida como um ser marginalizado.

Embora as análises de Hull sejam pertinentes, cabe salientar que Arendt sempre evitou ser apresentada ao mundo como uma vítima do Nazismo, e que o que lhe chamou a atenção foi a forma como os outros alemães reagiram diante desse acontecimento mundial, pois se aferraram a preconceitos tradicionais para descrever uma situação inusitada. Obviamente, ter vivido o antissemitismo "na pele" conferiu à Arendt uma perspectiva diferente e traumática, que fez com que ela esperasse de seus compatriotas, ao menos, uma postura mais reflexiva. Com efeito, Arendt “sentiu-se horrorizada com a facilidade de alguns intelectuais em nadar a favor e não contra a crescente maré do nazismo, ou em abandonar totalmente a corrente (KOHN, 2008a, p. 9-10).

Ressalta-se que as questões que Arendt deseja compreender em seus últimos tempos não são novas, mas pertencem a uma seara um tanto quanto desacreditada. Contudo, ela exercita seu pensar como se esses assuntos fossem pensados pela primeira vez, não importando se o universo metafísico ao qual pertencem tenha perdido o sentido, e se já não seja mais considerada a distinção entre o sensorial e o suprassensível.

Em seus últimos anos, Arendt quer pensar por si mesma, pensar sem o auxílio de “corrimão”, como costuma dizer; quer voltar ao seu primeiro *amour* – a Filosofia, mesmo reconhecendo que o contexto moderno que anunciou as “mortes modernas – de Deus, da metafísica e da Filosofia” - teve consequências históricas consideráveis, e que são de competência política. Agora, a filósofa que se ocupava da teoria política deixa, aparentemente, de lado o aspecto político destas questões para dedicar-se apenas àquilo que basicamente define o ser humano: sua habilidade de pensar. Pois, para além das demais considerações, Arendt

lembra que “somos o que os homens sempre foram – seres pensantes” (ARENDT, 2002a, p. 11; 1978a, p. 11). Ainda em *A condição humana* ela já definia o pensar como “a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes” (ARENDT, 2010a, p. 6).

Recolhida, Arendt direciona seu esforço para compreender questões mais existenciais e menos políticas, como declara neste relato à sua amiga Mary McCarthy sobre o que vinha pensando nos últimos anos:

Toda a questão da vida interior, seu turbilhão, multiplicação, a divisão-em-duas (consciência), o fato curioso de que sou só Uma com o outro [ora penso ora sou], a importância ou não-importância que esses dados têm para o processo de pensar, o “diálogo entre [mim] e eu mesma”, etc. (ARENDT, 1995, p. 232).

E nesse sentido, ela concorda com a reflexão da escritora Nathalie Sarraute quando afirma que “dentro... não existe diferença; todos são semelhantes”. Arendt acredita que, no que tange à vida interior, todas as emoções sejam as mesmas, e que é a maneira como são expressas que faz a diferença. No turbilhão interno de cada um “todas as identidades se dissolvem”, e dependem da manifestação exterior para ser e existir, já que “só o que *aparece* do lado de fora é distinto, diferente, ou mesmo único” (Ibid. p. 233, grifo da autora).

Recolhida, sim, mas de forma alguma alheia ou afastada dos acontecimentos do mundo. Aliás, “filosoficamente, Arendt [procura] por uma compreensão de como o espírito pode se recolher do mundo sem ignorá-lo ou aviltá-lo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 384); quer entender como funciona “esse negócio de pensar”, ou o “ruído interior”, o “tique-taque”. O fato é que seu anseio por paz e tranquilidade era visível e até necessário em seus últimos tempos, tanto que seu desejo era o de se entregar aos seus “devaneios metafísicos” sem que nenhuma “vontade autocrática” pudesse interferir. Pois, da mesma forma que almejava entender a atividade do pensamento, procurava por uma concepção de vontade em que a autocracia não fosse o tom determinante.

Arendt queria compreender a dinâmica da vida interior e de suas atividades básicas: pensar, querer e julgar; desejava, de maneira plena, entender a relação entre o pensar e o agir, ou entre a Filosofia e a Política, pano de fundo que perpassa o todo de sua obra. Para além de

definir se sua postura é filosófica, ou teórico política, ou de uma historiadora-filósofa, cabe ressaltar que a ação sempre foi sua grande questão, bem como suas consequências imprevisíveis. De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 292), Arendt “formulou a pergunta sobre o significado da ação humana, vigiando as palavras e os feitos dos homens.” E em *A vida do espírito*, apresenta a “variação final” sobre o grande tema de sua existência, em uma obra inacabada, difícil e desafiadora, que pode ser considerada filosófica, mas ainda com uma abordagem política. Nas análises da psicanalista Julia Kristeva (2002), também se observa a constatação da ação como a grande questão de Arendt, e, que sua original concepção de ação política não poderia ser captada sem considerar o fato de que ela é pensada como uma atualização de um “quem”. Para Kristeva, a vivência pessoal e política de Arendt incitaram-na a ajustar sua atenção e suas críticas, na essência do homem; e as atividades mentais de “*pensar, querer e julgar*” a conduzem a meditações aparentemente filosóficas, que, de fato, desmantelam a Filosofia não menos que a própria política, e esboçam um olhar novo, especificamente arendtiano, sobre a liberdade” (KRISTEVA, 2002, p. 159). Esse movimento de desconstrução, ou desmontagem da metafísica, anunciado pela própria Arendt, para Kristeva, pode ser guiado pelas aporias do “quem” e do corpo, e assim nos levar à última revisão arendtiana da oposição entre Filosofia e política, realizada pela autora de *A vida do espírito*.

Considerando-se que sempre tenha sido filosófica a postura e a atitude reflexiva de Hannah Arendt diante dos acontecimentos políticos de seu tempo, o suposto teor despolitizado de seus escritos não deveria despertar a atenção de seus leitores mais atentos, posto que Arendt tenha definido a si própria de maneira diversa: ora como teórica da política, ou politóloga, ora como uma “espécie de fenomenóloga” ou filósofa da *Existenz*. Arendt reconhecia que viera da Filosofia alemã tradicional; afinal, fora iniciada no universo filosófico por Heidegger e por Jaspers, os fundadores e os dois maiores representantes da Filosofia da Existência na Alemanha. Com eles, Arendt vivenciou a Filosofia existencial alemã *in statu nascendi*, e apesar da grande influência que ambos exerceram em sua formação e em seu pensamento, ela acabou desenvolvendo seu próprio método e, conseqüentemente, sua própria Filosofia.

ii. Aspectos do método arendtiano

Como resultado de sua independência e originalidade, ao longo de seu percurso, Arendt elaborou uma metodologia própria no desenvolvimento de suas ideias e reflexões. Pode-se dizer que seu método, que se caracteriza como fenomenológico⁵, era tão “informal” quanto o título que lhe atribuiu: *Perlenfischerei* - pesca de pérolas. O fato é que, “quando [ela] aprendeu algumas verdades históricas, deixou de ser uma advogada da História das ideias; parou de procurar categorias de pensadores, influências históricas ou genealogias de pensamento” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 99); e passou a pensar por si mesma, e de maneira peculiar. Pois aquilo que verdadeiramente lhe interessava não estava na superfície, e sim nas profundezas do mar, por assim dizer. No ensaio que escreveu sobre Walter Benjamin, Arendt fala com admiração, e visível familiaridade, da metodologia realizada por seu amigo, como se pode observar nesta passagem:

[...] seu método [o de Benjamin, é o]de perfurar para obter o essencial em forma de citação. Como se obtém água perfurando-se até uma fonte oculta nas profundezas da terra. Esse método é como o equivalente moderno das invocações rituais, e os espíritos que agora surgem são invariavelmente aquelas essências espirituais de um passado que sofreram a “transformação marinha” shakespeariana dos olhos vivos em pérolas, dos ossos vivos em coral (ARENDDT, 2008b, p. 220).

E isso, em referência direta a alguns versos do poema *A tempestade* (I, 2), de Shakespeare: “*A cinco braças jaz teu pai/ de seus ossos fez-se coral,/ Essas são pérolas que foram seus olhos. / Nada dele desaparece/ Mas sofre uma transformação marinha/ em algo rico e*

⁵ Pode-se dizer que o método fenomenológico praticado por Arendt é inspirado em Heidegger, que assim o define no § 7 de *Ser e Tempo*: “A palavra ‘fenomenologia’ exprime uma máxina que se pode formular na expressão: ‘para as coisas elas mesmas!’ - por oposição às coisas soltas no ar, às descobertas acidentais, à administração de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes como ‘problema’ ao longo de muitas gerações. [...] Fenomenologia seria, portanto, a *ciência dos fenômenos*” (HEIDEGGER, 2007c, p. 66-67).

estranho". Pois é tarefa do historiador recuperar os fragmentos do passado e, com olhos atentos ao presente, perceber a transformação que estes sofreram pela passagem do tempo.

Sob a perspectiva arendtiana, o método de nomear em forma de citações se converteu na única forma possível e adequada para que Benjamin pudesse tratar o passado sem o auxílio da Tradição; pois, sob a forma de "fragmentos do pensamento" as citações podem desempenhar uma tarefa dupla: tanto a de interromper o fluxo da apresentação quanto a de concentrar em si o que é apresentado. Arendt observa que, para Benjamin, "citar é nomear, e o nomear antes que o falar, a palavra antes que a frase, traz a verdade à luz" (ARENDDT, 2008b, p. 220). Ela entende as razões que fizeram com que seu amigo tivesse se concentrado na Filosofia da Linguagem, mas adverte que, em Benjamin, a linguagem não era primariamente o "dom da fala" que distingue o ser humano dos outros seres vivos, mas a "essência do mundo" de onde brota a fala. Para Arendt, o movimento do pensamento teórico de Benjamin era no sentido de compreender as criações linguísticas em sua forma "cristalizada", como enunciações não intencionais e não comunicativas de uma "essência do mundo", e não no sentido de investigar suas funções utilitárias ou comunicativas. Tal como um "pescador de pérolas", que desce ao fundo do mar para extrair aquilo que é rico e estranho - as pérolas e o coral - e não para escavá-lo, Benjamin guiava seu "pensar poético" pelos "fragmentos do pensamento" não para ressuscitá-lo da forma como eram, mas para extrair aquilo que foi transformado pelo mar e que sobreviveu sob novas formas e contornos. Arendt aprendeu com Benjamin que "esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os 'fragmentos do pensamento' que consegue extorquir do passado e reunir sobre si" (Ibid., p. 222). Desse modo, tal como ele, Arendt percebeu que a ruptura da Tradição e a perda da autoridade que viu acontecer durante sua existência eram irreparáveis, e que era preciso descobrir novas formas de considerar o passado, no sentido de limpá-lo, de arrancá-lo de seu contexto e de desconstruí-lo, ou, de preservá-lo sob novas formas.

Pode-se afirmar que Arendt foi fiel à sua própria metodologia, e que as "pérolas" que procurava para compor a harmonia ou a dinâmica da vida espiritual estavam mesmo submersas e recobertas por camadas e camadas de argumentos, ou por "falácias metafísicas" que dificultam seu entendimento, ao mesmo tempo em "que são aquilo que nos faz ver o valor da descoberta" (ARENDDT, 2002a, p. 88; 1978a, p. 115), e que serão identificadas e abordadas em detalhes no primeiro capítulo desta exposição. Vale dizer, que a faculdade espiritual da vontade e sua

interrelação com as demais faculdades do espírito foi a última pérola (re)descoberta por Arendt. E que, apesar de todas as dificuldades encontradas pelo caminho, foi tarefa que ela realizou com maestria.

Young-Bruehl assinala outra definição da metodologia arendtiana ao lembrar que a própria Arendt

Chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; sua tarefa era descobrir “de onde vinham os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise lingüística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar até que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão lingüística e conceitual. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286).

O que Arendt praticava era memo uma espécie de fenomenologia. Como, por exemplo, em *A condição humana*, ela realizou o exame fenomenológico de três termos: as condições da existência humana; as atividades humanas; e os espaços em que essas atividades acontecem. E como condições, atividades, e espaços são termos constantes na experiência humana, mas sofrem transformações nos diferentes períodos históricos devido às diversas conexões que se fazem com eles, Arendt fazia sua análise conceitual, e os analisava por meio de distinções.

Mary McCarthy, que participou do seminário ocorrido em Toronto, em 1972, com o objetivo de discutir a obra arendtiana, e para o qual Arendt fora chamada como convidada de honra, mas resolveu participar das discussões, disse a respeito da sua grande amiga:

Hannah Arendt cria em sua obra um espaço no qual se pode entrar com a magnífica sensação de passar por um arco rumo a uma área que é, em grande medida, ocupada por definições. A *distinguo* está muito próxima das raízes do pensamento de Hannah Arendt (ARENDR, 2010b, p. 160, grifo da autora).

De acordo com o olhar literato de McCarthy, este método arendtiano promove a possibilidade de revigoramento e oxigenação, que combina com certo sentido de estabilidade e segurança, que ocorre pela elaboração e pelo desdobramento das distinções. Dessa forma, cada uma das obras de Arendt “é um desdobramento de definições que certamente tratam do assunto e o iluminam cada vez mais, na medida em que uma distinção é desdobrada (após a outra)” (Ibid., p. 161). A esse respeito Arendt declarou-se aristotélica, pois sempre começava alguma coisa dizendo “A e B não são iguais” (ARENDR, 2010b, p. 161).

No discurso fúnebre que proferiu em homenagem à sua amiga, McCarthy (1976, p. 2) fez referência à originalidade do pensar arendtiano, e definiu a postura de Arendt como a de uma “recicladora entusiasmada” na esfera das ideias, ou uma “conservacionista”, por não gostar de jogar fora nenhum pensamento, acreditando que poderia ser útil de alguma maneira ainda não descoberta.

Tornando evidente mais uma importante característica de sua metodologia, em *A vida do espírito*, especificamente, Arendt avisa que a “pressuposição básica” de sua investigação é a da desconstrução, e, no seu caso, foi pelo fato de ter-se detido nas falácias metafísicas, ou melhor, no movimento de separar as experiências de pensamento daquilo que é falacioso, que ela realiza um dismantelamento da Tradição. Para Arendt, essa desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da Tradição está rompido e que não é possível reatá-lo. Em termos históricos, isso significa dizer que o que se partiu foi a trindade romana, que por milhares de anos reuniu religião, autoridade e Tradição, e que o que se perdeu foi a continuidade do passado, que se apresenta fragmentado e sem sua certeza de julgamento. Com efeito, são esses fragmentos transformados pelo passar do tempo e encobertos pela Tradição falaciosa que ocupam as últimas reflexões arendtianas.

Arendt não nomeia a lista de “destruidores da metafísica” a qual se refere em *A vida do espírito*, entretanto, considerando a História da Filosofia como um todo, e mesmo sem entrar aqui no mérito desta questão, conclui-se que Kant, Nietzsche e Heidegger, certamente, figuram entre os principais nomes, e, talvez, os únicos que tenham realmente se empenhado, cada um a sua maneira, em realizar tal tarefa.

O método arendtiano também foi definido como uma “conexão fenomenológica do indivíduo com os fatos do mundo” (WATSON, 2001, p. 125). Arendt, em diversas fases de sua existência, refletiu de forma sistemática sobre problemas que ela própria havia experienciado. Fato que contribuiu para sustentar as bases de um relacionamento muito próximo com Karl Jaspers, seu professor e amigo de toda vida. Pois,

pode-se dizer que uma das características mais marcantes da Filosofia de Jaspers é que ele procurou vincular seu pensamento às questões políticas de seu tempo, e, nesse sentido, Arendt foi sua mais fiel discípula e admiradora.

Jaspers era para Arendt o seu “querido mais reverenciado” - *Lieber Verehrtester*. A relação entre eles, que no início era a de professor e aluna, ao longo dos anos passou a ser mais estreita, tornando-se uma ligação entre amigos e colaboradores, embora ela sempre fizesse questão de considerá-lo e chamá-lo de seu “mestre” – *Lehrer*. Ainda muito cedo, em 1931, Jaspers observou o descontentamento de Arendt em relação aos escritores acadêmicos, por perceber que, assim como ele, sua aluna também sentia a necessidade de considerar os assuntos mundanos e os acontecimentos correntes em suas reflexões filosóficas. Pode-se dizer que com o passar dos anos, ambos tenham desenvolvido o mesmo sentimento em relação à Filosofia, e a mesma definição: “a Filosofia deve tornar-se concreta e prática, sem esquecer por um momento sua origem” (ARENDR, 1992, p. 56). Na passagem a seguir, extraída de *A Filosofia e o mundo*, Jaspers (1965, p. 138) expõe:

Seja a Filosofia o que for, está presente em nosso mundo e a ele necessariamente se refere. Certo é que ela rompe os quadros do mundo para lançar-se ao infinito. Mas retorna ao finito para aí encontrar seu fundamento histórico sempre original. Certo é que tende aos horizontes mais remotos, a horizontes situados para além do mundo, a fim de ali conseguir, no eterno, a experiência do presente. Contudo, nem mesmo a mais profunda meditação terá sentido se não se relacionar à existência do homem, aqui e agora.

Para Jaspers, a Filosofia deve ser transformada em filosofar e deve ser comunicada, pois diz respeito ao mundo e a todos que nele se encontram. O contato com a Filosofia pensada e praticada por Jaspers foi fundamental para que Arendt tomasse consciência da importância de refletir “filosoficamente” sobre os acontecimentos de seu tempo. Aos olhos de Arendt, por se manter “tão vinculado ao mundo como sempre e seguindo os acontecimentos correntes com inalterável agudeza e capacidade de interesse” (ARENDR, 2008b, p. 87), Jaspers se mantinha renovado. Por esse motivo, ele não se recolheu em sua própria Filosofia, não negou o mundo e não caiu na melancolia após os acontecimentos

decisivos de seu tempo. Motivo de exemplo para sua mais cara aluna, que seguindo os passos de seu mestre, sempre empreendeu esforços na tentativa de compreender o mundo à sua volta, tanto como sendo a consequência das ações de tempos idos, quanto o palco de acontecimentos ímpares em toda História da Filosofia Ocidental; acontecimentos decisivos como o Holocausto, que interferiu de forma direta na vida de ambos e que se tornou o pano de fundo de suas análises filosófico políticas, além de tê-los aproximado definitivamente, e da maneira mais cordial, nobre e carinhosa possível, como revelam as palavras de Arendt sobre Jaspers, escritas em maio de 1947:

Sem sua Filosofia e sem sua existência, que para mim adquiriram uma intensidade ainda maior nos longos anos em que a loucura à solta pelo mundo nos afastou completamente, eu nunca conseguiria ter adotado uma deliberada independência de julgamento, uma distância consciente de todos os fanatismos, por mais atraentes que pudessem ser e por mais assustador que fosse o isolamento, em todos os sentidos, que poderia decorrer dessa minha posição (ARENDR, 2008a, p. 241).

Para Arendt, Jaspers distinguia-se de muitos outros filósofos pelo fato de se manter sempre em referência com o mundo; atitude que confirma “aquela mentalidade” kantiana que é política *par excellence*, e explica o fato de ele considerar a política parte essencial da Filosofia. Aliás, Arendt considerava Jaspers “o único sucessor que Kant jamais teve”, pois ele entendia o conceito de *Humanität* da mesma forma que Kant entendera. Grosso modo, segundo tal conceito, tendo o homem adquirido uma personalidade no âmbito público, esta nunca mais o abandonaria, ainda que todos os outros dons do corpo e da mente pudessem sucumbir à destrutividade do tempo. A *humanitas* não é adquirida na solidão, e só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na “aventura do âmbito público”. De acordo com Arendt, a afirmação deste âmbito por Jaspers é ímpar, “pois provém de um filósofo e brota da convicção fundamental subjacente a toda sua atividade como filósofo: que tanto a Filosofia como a política dizem respeito a todos” (Ibid., p. 83). Cabe ressaltar que a influência que Jaspers exerceu sobre o pensamento de Arendt tornou-se bastante evidente nas últimas reflexões arendtianas. Tanto que Young-Bruehl, que foi sua aluna e assistiu a seus seminários no início da década de 1970, definiu as aulas de Arendt como “conversas” dela com homens

filosóficos, vivos ou mortos, que muito a interessavam, entre os quais se destacavam: Martin Heidegger, Karl Jaspers e Heinrich Blücher. E se suas reflexões sobre o pensar e o querer envolviam longas “conversas” com Heidegger, em suas palestras sobre o julgar era com Jaspers, e depois com Blücher, que Arendt dialogava (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 162-163). Jaspers, assim como Blücher, representava para ela exemplo de homem de bom julgamento, um modelo a ser seguido. Arendt acreditava que para julgar não eram necessárias regras, mas bons exemplos. E mais do que exemplo de filósofo-cidadão, cujo pensamento sempre estivera enraizado na experiência, Jaspers foi para Arendt seu “companheiro nas coisas do espírito”, coisas que ela se esforçou por compreender quando se deixou entregue ao “ar puro”, ou ao “consolo da Filosofia”, conforme procurar-se-á mostrar ao longo deste trabalho.

iii. Observações gerais

Antes do acesso ao texto, cabe esclarecer de modo geral e de forma breve, o que se tratará em cada capítulo. Desse modo, primeiramente, serão abordadas as motivações que levaram Arendt a caminhar em direção ao mundo espiritual, tomando como viés suas inquietações em relação à *vita contemplativa*. Após evidenciar suas primeiras anotações em relação a esta temática, presentes, sobretudo, em seu *Diário do pensamento* e ainda sem uma construção lógica e sistemática, ver-se-á que Arendt, inspirada na Filosofia de Santo Agostinho, parte do pressuposto de ser a vontade a fonte de toda a ação, para então investigar como esta faculdade espiritual foi ou não considerada ao longo da Tradição filosófica desde a Antiguidade clássica até a Era Moderna. Entretanto, antes disso, serão elencadas as falácias metafísicas apontadas por Arendt ao longo de suas reflexões, que se considera o ponto de partida de suas análises filosóficas sobre o mundo interior. Em seguida, no segundo capítulo se esboçará a consideração arendtiana da vontade como fonte da ação, que só é possível se à vontade for atribuída a espontaneidade necessária e imprescindível à nova ação; argumento que acaba seguindo viés contrário ao defendido por Kant que, de acordo com a leitura de Arendt, apesar de considerar a ação espontânea uma qualidade do homem, acredita, que a ação está sujeita ao determinismo das leis naturais. Importa salientar também que um dos propósitos da especulação do uso transcendental da razão diz respeito à liberdade da vontade; problema que Kant tentou solucionar em sua terceira antinomia ao abordar a

causalidade segundo as leis da natureza e a liberdade transcendental. Entende-se que Kant, em seu projeto crítico, almejou encontrar um fundamento objetivo para a noção de ação voluntária, o que explica a introdução do elemento racional como base na determinação da vontade, que passou a ser considerada como razão prática, outro aspecto ao qual Arendt irá contrapor-se. Afastando-se, especificamente, do universo kantiano, o capítulo terceiro desta exposição será motivado pela intenção de esclarecer o "conflito básico" identificado por Arendt entre o pensar e o querer, considerado um dos aspectos responsáveis pelo repúdio dirigido à vontade por muitos filósofos modernos. Assim, o primeiro momento desse capítulo se ocupará em esclarecer a leitura que Arendt faz da atividade mental do pensar, para que se tenha a real dimensão das diferenças que ela aponta entre esta faculdade mental e a atividade do querer. E em seguida, abordar-se-á a interpretação arendtiana da "virada do pensamento heideggeriano", que ocorre quando Heidegger se ocupa em analisar os escritos de Nietzsche sobre a vontade-de-poder, e que expressa sua opção pelo "querer-não-querer", ou pelo "deixar-ser", para o qual Arendt se dirige de forma crítica.

Por fim, no último capítulo se exporá o que de mais peculiar encontrou-se nas investigações feitas por Arendt em seu percurso pela História da vontade, como resultado de seu movimento de desconstrução do Pensamento ocidental. O que se objetiva trazer à tona, tomando como viés sua hipótese do "eu-queiro" como o fenômeno que confirma a existência da faculdade espiritual da vontade, é a sua própria concepção não apenas da atividade do querer, agora não mais encoberta pela Tradição, mas da vida interior e do que ela entende que seja este universo, o do *self* privado, palco que abriga a atuação das atividades da mente. Uma pretensão? Talvez. Porém, não maior do que aquela que teve Arendt ao se lançar nesta empreitada, e ao enfrentar uma seara já desacreditada e povoada por (pré)conceitos, e pressupostos já sedimentados pela Tradição, como é o caso da metafísica.

E ainda, considerando que o pensamento filosófico de Arendt teve como base a Tradição da Filosofia da Existência alemã, como ela mesma admitiu, mas, que foi sendo modificado e adquirindo características outras à medida que ela vivenciava e refletia sobre os acontecimentos marcantes de seu tempo, é mister que seu pensamento seja situado ou inserido no interior de uma concepção filosófica que lhe seja mais pertinente e que lhe faça jus, ou seja, em uma concepção pós-metafísica.

1.ENTRE O MUNDO DOS FENÔMENOS E A VIDA DO ESPÍRITO

Desde que concluíra sua obra *A condição humana*, Arendt sentia-se incomodada, por assim dizer, com questões morais que considerava mal respondidas e com questões relativas às atividades do espírito, ou com as faculdades mentais. Prova disso é a importância que ela delega ao pensamento nos últimos parágrafos do livro, e também sua justificativa de ter omitido esta atividade entre aquelas que compõem "o interior da *vita activa*"; omissão que se deve ao fato de ter seguido, em suas considerações, as Tradições pré-moderna e moderna, que não consideram o pensar uma atividade e, tampouco, uma atividade destinada a muitos. Contudo, nas linhas finais dessa obra, Arendt (2010a, p. 406) afirma:

Se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão a experiência de se estar vivo, a nenhuma outra medida senão o alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem poderia superar a todas elas.

Tendo designado por *vita activa* a seara onde estão inseridas as atividades do trabalho, da obra e da ação, o que a perturbava era sua constatação de que o termo *vita activa* “havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo, e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida” (ARENDR, 2002a, p. 7; 1978a, p. 6)). Ciente das diferenças existentes entre estes dois modos de vida, Arendt acreditava que era possível considerar esse assunto de uma forma diferente; sua crença ficou registrada no final de sua *A condição humana*, por meio das palavras atribuídas a Catão, citadas anteriormente: “nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDR, 2010a, p. 406). Palavras que já demonstram sua preocupação com as atividades espirituais, e que a conectam com suas últimas reflexões, posto que para ela, “estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante da vida do espírito” (ARENDR, 2002a, p. 58; 1978a, p. 74).

Por acreditar que a *vita contemplativa* não é passiva e não significa o repouso das atividades espirituais é que Arendt direciona seu esforço para compreender e conhecer as atividades da mente. Para ela, o

pensamento, que passou a ser relacionado com a meditação, e depois começou a ser considerado contemplação, parecia não ser “uma espécie de estado abençoado da alma, em que o espírito não se esforçava mais por conhecer a verdade” (ARENDR, 2002a, p. 7; 1978a, p. 6), conforme pregavam as tradições da Era Cristã; e, tampouco, apenas o servo da ciência e do conhecimento organizado, como foi considerado depois do surgimento da Era Moderna. É essa noção de completa quietude da *vita contemplativa* que inquietava Arendt.⁶ E nesse sentido, as palavras de Catão, supracitadas, demonstram a real dimensão de seu incômodo acerca das atividades espirituais; tanto, que chegou a considerar o livro que não teve tempo para concluir, *A vida do espírito*, como o segundo volume da *vita ativa*, ou de sua obra *A condição humana*.

Antes de elucidar suas considerações sobre as atividades mentais, bem como sua concepção sobre a faculdade espiritual da vontade, é mister que se evidencie os argumentos falaciosos que Arendt encontrou em seu percurso, que a possibilitaram identificar não apenas as atividades da mente, mas a vida interior que as abriga. As falácias metafísicas foram reconhecidas por Arendt a cada camada de argumentos que ela descortinava em sua busca pelos fenômenos característicos tanto do ego pensante quanto do ego volitivo. Pode-se inferir que não apenas a identificação dessas falácias é importante, mas, também, que todo o movimento realizado por Arendt no sentido de esclarecê-las é imprescindível para que sejam liberadas as vias de acesso que possibilitem trazer à baila o fenômeno da vontade. Além do mais, o fato de Arendt ter enfrentado esses "impasses" metafísicos como ponto de partida de suas meditações filosóficas revela um aspecto original do seu pensamento, que até a ela própria causou estranheza.

⁶ Além disso, "[...] cedo em sua vida Arendt havia aprendido, como estudante das obras de Agostinho, que havia mais na vida mental do que pensamento, que a própria mente era 'trinitária' e agora ela era levada a questionar os 'acontecimentos e experiências' que estavam ligados ao descobrimento de diferentes atividades mentais, sua interpretação através da História e o que haviam se tornado na 'idade moderna'" (KOHN, 2001, p. 15-16).

1.1 As falácias metafísicas

Todas as falácias do pensamento se revelam no bios theoretikos, quando se tornam um modo de vida.

H. Arendt

Quando começou a ocupar-se com as faculdades espirituais básicas – pensar, querer e julgar – Arendt pode perceber aquilo que dificultava sua verdadeira compreensão, o que denominou de falácias metafísicas. Para ela, essas falácias, apesar de ocultar ou encobrir o real significado dessas faculdades, são de grande importância, pois têm origem autêntica em alguma experiência. Sendo assim, antes de descartá-las como dogmas, importava-lhe, sobretudo, saber o significado que portam. Ou seja, era necessário saber “quais são as experiências deste ego que pensa, que quer, e que julga; em outras palavras, que está ocupado com puras atividades mentais” (ARENDRT, 2010b, p. 127).

Para Arendt, as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que se tem para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que com ele se ocupam. Assim, não são de modo algum arbitrarias, e não podem ser descartadas como puro absurdo. A autora reconhece não apenas que as falácias metafísicas são importantes para descobrir o real significado das atividades mentais, mas também observa que a esse respeito, “estranhamente, existem poucos depoimentos diretos” (ARENDRT, 2002a, p. 12; 1978a, p. 12). No entanto, considerando a importância da questão e a maneira peculiar com que Arendt a trata, esta pesquisa parte de um dos poucos depoimentos feitos pela própria Arendt acerca desta temática, para uma possível identificação e elucidação dessas falácias. Afirmou Arendt (2010b, p. 127):

O principal defeito ou erro de *A condição humana* é o seguinte: eu ainda considerava o que é denominado nas tradições de *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem jamais dizer qualquer coisa genuína sobre a *vita contemplativa*. Penso agora que considerá-la a partir da *vita contemplativa* é já a primeira falácia.

Foi desta forma que Arendt identificou a primeira falácia metafísica, e depois disso, muitas outras:

a) Considerar a *vita ativa* do ponto de vista da *vita contemplativa*. Nota-se que o que é genuíno nas análises de Arendt é a sua defesa de que a *vita contemplativa* não é quietude ou repouso, mas pura atividade; o que explica o motivo de ela ter concluído sua *A condição humana* com as conhecidas palavras de Catão, que diz: “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo” (CATÃO apud ARENDT, 2002a, p. 8; 1978a, p. 8)⁷. Para Arendt, estas palavras explicitam a experiência fundamental do ego pensante, que livre de quaisquer obstáculos físicos ou corporais pode estar em atividade.

Em *A vida do espírito*, Arendt explica que desde que terminara seus estudos sobre a *vita activa*, que compõem a obra *A condição humana*, ela havia ficado perturbada com o fato de ter adotado, em suas reflexões, um termo que havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo, ou seja, homens que consideravam todos os modos de vida desta forma. Arendt infere que sob este prisma, enquanto o modo ativo de vida é laborioso, acontece em público e é devotado às necessidades do próximo, o modo contemplativo é pura quietude, ocorre no “deserto” e é direcionado à concepção da verdade. Ou seja, o pensamento visa à contemplação e não é atividade, mas passividade. E é exatamente nessa dedução que reside o desacordo de Arendt.

Seguindo por este viés, identifica-se a mais básica de todas as falácias ainda nas páginas introdutórias de *A vida do espírito*, qual seja:

b) Interpretar o sentido no modelo da verdade: por acreditar que verdade e significado sejam coisas distintas, Arendt resume: “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do sentido. E verdade e sentido não são a mesma coisa” (ARENDT, 2002a, p. 14; 1978a, p. 15. Grifos da autora). Vale lembrar que esta dedução só é possível por meio da distinção entre razão e intelecto feita por Kant após ter descoberto o “escândalo da razão”, ou seja, o fato de que nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos sobre os quais não se pôde impedir de pensar – como questões sobre Deus, liberdade e imortalidade.

A exemplo destas primeiras falácias metafísicas, que aparecem logo no início das investigações arendtianas sobre as atividades mentais,

⁷ “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.*”

ou atividades da vida interior, seguem as demais falácias citadas por Arendt ao longo de *A vida do espírito*:

c) A teoria platônica dos dois mundos: essa teoria é uma falácia metafísica, porém, Arendt assinala que ela não teria sobrevivido durante tantos séculos se não houvesse correspondido de maneira tão razoável a algumas experiências fundamentais. Em suas palavras: "A teoria dos dois mundos é uma ilusão metafísica, mas não é absolutamente arbitrária ou acidental. É a ilusão mais razoável que atormenta a experiência do pensamento" (ARENDR, 2002a, p. 84; 1978a. p. 110). Para Arendt, se é válida a afirmação de que "ser" e "aparecer" coincidem, o problema ainda não está resolvido, pois se as atividades espirituais, que são invisíveis, estão destinadas a aparecer, jamais encontrarão um lar adequado neste mundo. Arendt lembra que a falácia lógica elementar de todas as teorias que se apoiam na dicotomia entre "ser" e "aparecer" foi descoberta e resumida pelo sofista Górgias, que afirmava: "o Ser não é manifesto, já que não aparece [para nós: *dokein*]; o aparecer (para nós) é fraco, já que não consegue ser".

Cabe lembrar que as teorias que se apoiam na dicotomia entre ser e aparecer são as teorias filosóficas dualistas, que afirmam a existência de duas esferas de realidade: o mundo sensível e o mundo inteligível. Foi Platão quem defendeu a primeira versão dessa teoria, porém, "a Filosofia moderna manteve a solução dualista, mas deu-lhe uma ordenação horizontal" (JARDIM, 2011, p. 119). Nesse sentido, para os modernos, a verdade não está mais situada em um plano superior, e a relação dos fenômenos com a realidade invisível é análoga a que existe entre a coisa produzida e o seu produtor. Descartes e Kant são os representantes deste tipo de dualismo: para o primeiro, a primazia está no sujeito pensante, no *ego cogito*, "a substância espiritual que possibilita o acesso à realidade exterior, a *res extensa*" (Ibid. p. 120); e para o segundo, o sujeito transcendental não tem realidade fenomênica, apesar de ser extremamente produtivo e de ser o detentor dos meios para promover o conhecimento dos fenômenos. De acordo com Arendt, não existem dois planos de realidade, e estas teorias dualistas são uma interpretação do processo de retirada do pensamento do mundo das aparências. Nesse caso, o espírito se deslocaria do mundo aparente para a morada invisível das ideias platônicas, ou da subjetividade moderna. Arendt questiona o fato de estas teorias utilizarem ou ampliarem critérios espaciais bem delimitados para situar a atividade do pensamento e tornar possível a analogia entre a morada habitual do homem e a "morada do pensamento." De acordo com seus termos:

O pensamento sempre lida com ausências e abandona o que está presente e ao alcance da mão. Isso evidentemente não prova a existência de um mundo diferente daquele do qual fazemos parte na vida cotidiana, mas quer dizer que a realidade e a existência que só podemos conceber em termos de tempo e de espaço podem ser temporariamente suspensas (ARENDDT, 2002a, p. 150; 1978a, p. 199).

Arendt assinala que durante a atividade de pensar, o que se torna significativo são extratos, ou produtos da dessensorialização, que não são meros conceitos abstratos, e já foram chamados de essências, que não podem ser localizadas, pois são generalizadas e estão em toda parte. Ou seja, “o ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis, não se encontra, em sentido estrito, em lugar algum” (ARENDDT, 2002a, p. 150-151; 1978a, p. 199). Dito ainda de outra forma: o “em toda parte” do pensamento é, de fato, uma região do lugar nenhum. Grosso modo, a teoria dos dois mundos consiste em afirmar, em condições diversas, a supremacia do interior sobre a superfície, do Ser sobre a aparência e da causa sobre o efeito;

d) "A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito [...] encontra-se entre as mais antigas e obstinadas falácias metafísicas" (ARENDDT, 2002a, p. 21; 1978a, p. 25). Para Arendt, nossa Tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que o produz, e concedeu a esse agente um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta aos nossos olhos. Isso é um erro, mas não é arbitrário, lembra Arendt. Pois as aparências nunca revelam espontaneamente aquilo se encontra por trás delas, e também o ocultam e o protegem da exposição; por isso é que se considera que o que está por trás das aparências pode ser sua função mais importante;

e) "Concluir [...] que existem 'coisas-em-si' as quais, em sua própria esfera inteligível, *são* como nós 'somos' no mundo das aparências, é uma das falácias metafísicas" (ARENDDT, 2002a, p. 36; 1978a, p. 44. Grifo da autora). Para Arendt, isso também pode ser definido como uma das semblâncias da razão, e foi Kant o primeiro a descobri-la, e esclarecê-la. O que é relevante para Arendt é perceber a

autenticidade destas⁸ semblâncias, se são causadas por crenças dogmáticas ou pressupostos arbitrários ou se são inerentes à condição paradoxal de um ser vivo que faz parte do mundo das aparências, mas que tem a habilidade de retirar-se dele, mesmo sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo. Esta falácia apresenta semelhança óbvia com outra muito mais simples e comum, que, segundo Arendt, foi "mencionada por P. F. Strawson em um ensaio sobre Kant" (Ibid.):

f) A razão é algo que está fora do tempo, e, mesmo assim, no homem. De acordo com Arendt, esta falácia está fundamentada no fato de que todo indivíduo pode apreender verdades intemporais, lógicas e matemáticas, mas isso não significa que ele mesmo deva ser considerado intemporal;

g) Acreditar no *cogito ergo sum*: é uma falácia. E isso, de acordo com Arendt (2002a, p. 39; 1978a, p. 49), tanto no sentido observado por Nietzsche, de que do *cogito* só se pode inferir a existência de *cogitationes* – pensamentos – quanto no sentido de que o *cogito* está sujeito à mesma dúvida que o *sum* – eu. Para Arendt, o “eu-existo” está pressuposto no “eu-penso”, sendo que “o pensamento pode agarrar-se a esta pressuposição, mas não pode demonstrar se ela é falsa ou verdadeira” (Ibid.). O interesse maior de Descartes, analisa Arendt, era encontrar algo cuja realidade estivesse para além de qualquer suspeita e das ilusões sensoriais. Assim, mesmo que tudo que seja dado sejam ilusões ou sonhos, o sonhador deve ser real, daí o “penso, logo existo”. Em Descartes, a experiência do pensamento e o desejo de encontrar uma certeza eram tão fortes que ele não chegou a supor que nenhum pensamento poderia convencê-lo de sua própria realidade e de que ele teria nascido sem um corpo e sem outras criaturas que lhe assegurassem aquilo que ele percebia. Para Arendt, “a *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada, sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal” (ARENDDT, 2002a, p. 38; 1978a, p. 38), e não saberia igualmente a “distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sonhos” (Ibid.);

⁸ Arendt se refere à autenticidade das supostas “semblâncias da razão” em vários momentos de sua *A vida do espírito*, no entanto, é preciso reconhecer que ela não chega a fornecer critérios específicos que possibilitem verificar se essas semblâncias são autênticas ou inautênticas.

h) Considerar que o progresso seja ilimitado: é uma falácia básica. “Sabe-se muito bem que não foi o progresso *per se*, mas a ideia de sua não limitação que teria tornado a ciência moderna inaceitável para os antigos;” (ARENDT, 2002a, p. 44; 1978a, p. 56). Segundo Arendt, o conceito de um progresso ilimitado acompanhou o despertar da ciência na Modernidade e permaneceu como seu princípio inspirador. Ao generalizar a experiência da correção permanente na pesquisa científica, os modernos passaram a ser guiados por critérios como: “cada vez melhor”, ou “cada vez mais verdadeiro”; desse modo, o *bom* e o *verdadeiro* são inatingíveis. A negação de limites é inerente à ideia moderna de progresso. De acordo com Arendt, havia entre os gregos um preconceito contra o infinito, a ponto de Platão – no Filebo – considerar o ilimitado a causa de todos os males. Isso explicaria sua grande confiança nos números e nas medidas, que põem limites naquilo que por si não contém nem começo, nem meio e nem fim;

i) Pressupor, estoicamente, que seja possível sentir-se feliz ao ser assado no “Touro de Falera” - ou *Phalarian Bull*, de acordo com a edição americana de *A vida do espírito* (ARENDT, 1978, p. 73): essa falácia repousa, em última instância, sobre a equação entre espírito e alma, ou seja, reside em atribuir à alma e à sua passividade essencial a poderosa soberania do espírito; trata-se de uma teoria muito antiga e que teve seu clímax com a doutrina estoica de que o espírito é capaz de controlar a dor e o prazer. Porém, de acordo com Arendt, nenhum ato do espírito, nem mesmo o pensamento, contenta-se com seu objeto tal como lhe é dado, pois sempre transcende a pura imediatez do que quer que tenha despertado sua atenção;

j) Compreender a interioridade dos atos do espírito como um lugar de atividades: essa falácia nasce no contexto da reflexividade dos atos do espírito, que parecem apontar para uma interioridade. A vida do espírito, de acordo com Arendt pode ser sem som, mas jamais é silenciosa, e, pela natureza reflexiva dos atos do espírito, jamais pode esquecer completamente de si, ou seja: todo *cogitare* é um *cogito me cogitare* – eu penso que penso; toda volição é um *volo me velle* – eu quero querer; e todo juízo é um “*retour secret sur moi-même*” – um retorno secreto sobre mim mesmo. Segundo Arendt, a ideia de que essa interioridade, diferentemente da interioridade passiva da alma, só pode ser entendida como um lugar de atividades é uma falácia, cuja origem histórica é a descoberta da vontade e das experiências do ego volitivo

nos primeiros séculos da Era Cristã. Pois só é possível estar consciente das faculdades do espírito e de sua reflexividade durante sua atividade. Por exemplo, no caso do pensamento, o ego pensante, que está ativo enquanto dura sua atividade, desaparecerá tão logo o mundo real volte a se impor;

l) Identificar o espírito com o cérebro: para Arendt, é o espírito que determina a existência tanto de objetos de uso quanto das coisas-pensamento, ou seja, é o espírito que origina os pensamentos e os reifica em coisas-pensamento ou ideias; já o cérebro, de acordo com Arendt, é o instrumento do espírito, e não está sujeito a mudanças operadas pelo desenvolvimento de novas faculdades mentais. O espírito do homem, suas preocupações e faculdades é que são afetados tanto pelas transformações do mundo quanto por suas próprias atividades, que são de natureza reflexiva, sobretudo aquelas do ego volitivo. Entretanto, Arendt assinala que as atividades espirituais jamais poderiam funcionar adequadamente sem o cérebro, a imutável ferramenta da capacidade cerebral, e “o mais precioso talento de que o corpo dotou o animal humano” (ARENDDT, 2002a, p. 228; 1978b, p. 56);

m) A convicção de que "o que está dentro de nós, nossa 'vida interior', é mais relevante para o que nós 'somos' do que o que aparece externamente não passa de uma ilusão" (ARENDDT, 2002a, p. 25; 1978a, p. 30). Essa falácia será retomada mais adiante, no item 4.1 desta exposição, quando se tratará da fenomenologia da vida interior que Arendt opera em sua última obra. E por fim,

n) "Considerar que como vontade substituta do pensamento" (ARENDDT, 2002a, p. 162; 1978a, p. 215): é a última das falácias metafísicas. Segundo Arendt, a Era Moderna fez recair a ênfase na vontade como substituta do pensamento. Nesse período, a vontade, cujo tema é sempre um projeto e não um objeto, é vista como a "criadora" da pessoa, que pode ser responsabilizada por suas ações, embora tenha ficado claro que ninguém jamais tenha criado a si mesmo ou produzido sua própria existência, como fazem crer as doutrinas marxistas e existencialistas. Arendt não acreditava em uma ordem hierárquica entre as atividades espirituais, e sim em uma ordem de prioridade. Assim, não conferia primazia a nenhuma delas, e não aceitava a ideia de uma poder substituir a outra.

Vale ressaltar que Arendt não objetivou refutar os argumentos que identificou como “falácias metafísicas” como se fossem o resultado

de erro lógico ou científico, mas, procurou demonstrar sua autenticidade, derivando-as das experiências reais do ego pensante em seu conflito com o mundo das aparências. E isso, a despeito de ter observado que sempre que tentamos consertar essas falácias, "verificamos que nossa linguagem, ou ao menos, nossa terminologia, é falha" (Ibid., p. 25), e que as dificuldades em se tratar delas estão intimamente ligadas às crenças problemáticas que mantemos com referência à nossa vida psíquica e à relação entre corpo e alma. Em suas investigações, o que Arendt pretendia era entender a dinâmica da vida interior e esclarecer o *modus operandi* de cada uma das atividades espirituais básicas. Nesse sentido, "sua desconstrução da Tradição filosófica visava [...] dismantelar as falácias produzidas [pelo] privilégio que foi atribuído ao pensamento" (MAGALHÃES, 2002, p. 15).

Por intermédio de seu método de vasculhar o passado, Arendt operou uma espécie de desmontagem da metafísica e da Filosofia, e constatou que os argumentos falaciosos que encontrou em seu percurso, apesar de serem os únicos registros que se tem sobre o que o pensamento significou para aqueles que o escolheram como modo de vida, muito contribuíram para a leitura equivocada das atividades espirituais, de sua atuação e do *status* de cada uma delas na composição da vida do espírito. Nesse sentido, Taminiaux observou que se as falácias metafísicas têm a dupla função de mascarar e revelar as experiências do ego que pensa, quer e julga, é porque elas possuem esta condição paradoxal de adesão e de retirada do mundo dos fenômenos. Entretanto, não é suficiente dizer que essas falácias mascaram a adesão ao mundo dos fenômenos, é necessário notar que este mascaramento é sem sucesso. E também não é suficiente considerar que elas atestam a retirada essencial do pensar em relação ao mundo dos fenômenos, é preciso acrescentar que esta retirada está aprisionada naquilo que se retira (TAMINIAUX, 1989a, p. 125-126).

Ao se referir às falácias metafísicas, aos obstáculos ou argumentos ardilosos sob os quais a metafísica simula a atividade de pensamento, Arendt não quis denunciar o paradoxo da pertença ao mundo e da retirada do mundo, pelo contrário, sua posição consiste em reafirmar ou reconhecer este paradoxo como tal, e em fazê-lo valer (Cf. ZUBEN, 1999) É nesse sentido que Taminiaux afirma "há falácia quando o paradoxo, longe de ser reconhecido como tal, é encoberto. E esse paradoxo é aquele da condição humana, que, por um lado, pertence ao mundo das aparências, e que, por outro lado dele se retira para pensar, querer, julgar" (TAMINIAUX, 1989b, p. 94).

A cada vez que Arendt se move, na intenção de desconstruir um

argumento ou uma categoria metafísica, ela está exibindo uma figura do paradoxo. Na realidade, esse aspecto paradoxal da codição humana já está inteiramente presente nas palavras de Catão escolhidas por ela para definir a *vita contemplativa*, que sugere que o homem está ativo quando nada faz, e que não está só quando está apenas consigo mesmo.

Mais do que revelar este aspecto paradoxal da condição humana, a identificação das falácias metafísicas tem efeito liberador para os anseios que movem as últimas reflexões de Arendt. Sob esta perspectiva, se sua intenção em conhecer a vida do espírito não teria sido possível sem a distinção kantiana entre pensamento e conhecimento, que, grosso modo, liberou o pensamento de ser a via de acesso à verdade, e sem o efeito liberador da metodologia que Arendt aprendeu com Heidegger, de lançar sobre o passado um novo olhar capaz de dismantelar a Tradição e de deixar ecoar o “apelo fenomenológico de um retorno às coisas mesmas”, o objetivo desta pesquisa não seria efetivo sem este dismantelamento da metafísica realizado por Arendt. Vale dizer que seu esforço em trazer à cena as atividades que animam a vida interior revela, entre outros aspectos, que o pensamento não é o único responsável pela conduta humana, e que não é correto afirmar que a faculdade da vontade é mera ilusão ou, por outro extremo, que possui primazia sobre as demais atividades espirituais. Somente após esta desconstrução fenomenológica da Tradição realizada por Arendt é que se pode evidenciar sua leitura das faculdades espirituais, sobretudo, da faculdade espiritual da vontade.

1.2 As Atividades espirituais: considerações preliminares

Em seu *Diário do pensamento*, sob a data de outubro de 1967, quase uma década após a publicação de sua *A condição humana*, é que se encontra a primeira referência feita por Arendt sobre as três atividades ou faculdades do espírito. Nessa referência, ela argumenta que as faculdades de pensar-querer-julgar são independentes do fato do homem ser um ser condicionado, ou seja, são atividades limitadas por esse ser, mas que não têm sua origem nele, e que é por meio dessas atividades que o homem responde ao seu ser-condicionado (ARENDR, 2002b, p. 864, tradução nossa)⁹. Com este raciocínio, complexo e pouco

⁹ "Les trois facultés ou activités de l'esprit: Penser-Vouloir-Juger sont indépendantes du fait que l'homme est un être conditionné, c'est-à-dire qu'elles sont simplement limitées par cet être conditionné, mais qu'elles n'ont pas leur

esclarecedor, Arendt inclui as atividades da *vita contemplativa* no âmbito da condição humana.

Em outros momentos de suas anotações pessoais, Arendt também se reporta às faculdades espirituais, ou mentais, antes mesmo de ocupar-se inteiramente delas como conteúdo de seus seminários, proferidos no início da década de 1970, e que depois passariam a compor *A vida do espírito*. São anotações breves, em sua maioria, mas que interessam muito, pois revelam a maneira como Arendt organiza suas reflexões e como se movimenta neste universo do pensamento, já assinalando as diferenças que considera importantes entre as atividades da mente. Assim, suas notas interessam, sobretudo, porque indicam o tratamento ou a abordagem mais específica que ela conferirá a cada uma dessas faculdades ao longo de seus últimos anos.

Para Arendt, as faculdades mentais lidam com aquilo que não está presente aos sentidos empíricos. Nesse sentido, "o pensamento é a mais radical entre elas. O julgar se reporta a qualquer coisa do passado, o querer à qualquer coisa do futuro. Apenas o pensar se relaciona a qualquer coisa que está fora do tempo" (ARENDR, 2002b, p. 934, tradução nossa)¹⁰. Mais adiante, e em outras palavras, Arendt escreve de forma sintética: "o pensamento é refletido no presente, o julgamento questiona o passado e a vontade quer o que está por vir" (Ibid., p. 936, tradução nossa)¹¹.

O presente, para Arendt, atualiza-se no espaço-tempo. Desse modo, é somente no pensamento que ele escapa da natureza fugaz do agora. Sem o pensamento, o presente não existe, e sem o presente, não há passado e nem haverá futuro que se estabeleçam como tal na memória da expectativa pensante. Avançando em suas reflexões, Arendt conclui que sem o homem, o tempo não existiria, pois o homem está alinhado com o movimento cíclico e incessante do universo.

Arendt recorrerá, ao longo de sua *A vida do espírito*, à expressões relacionadas ao tempo, seja para situar as atividades mentais,

source en lui. Ce sont les activités à l'aide desquelles l'homme répond à son être-conconditionné, et non pas celles qui lui correspondent".

10 "La pensée est la plus radicale d'entre elles. Le jugement se rapporte à quelque chose de passé, le vouloir à quelque chose de futur. Seule la pensée se rapporte à quelque chose qui est hors du temps."

11 "La pensée réfléchit au présent, le jugement critique le passé, la volonté veut ce qui est à venir."

seja para diferenciar umas das outras. Desse modo, importa aqui abrir um parênteses para examinar o que ela entende que seja o estar "fora do tempo". Com esse intuito, cabe lembrar que ainda em *Entre o passado e o futuro*, Arendt vale-se de uma parábola de Kafka¹² para esclarecer o que entende que sejam o passado, o presente e o futuro. Sob a perspectiva arendtiana, essa parábola registra, com simplicidade e exatidão, um fenômeno mental ou um "evento pensamento", em que "a cena é um campo de batalha no qual se digladiam as forças do passado e do futuro; entre elas encontramos o homem [...] que para se manter em seu território, deve combater ambas" (ARENDDT, 2003, p. 36). Arendt ressalta que essa parábola não se aplica ao homem ocupado com sua vida cotidiana, mas apenas ao seu ego pensante na medida em que ao refletir se retira de sua rotina. Isso significa que a lacuna entre o tempo passado e o tempo futuro só se abre durante a atividade de pensar. É apenas no momento em que reflete que o homem é retirado da continuidade de sua vida cotidiana em um mundo de aparências; é somente enquanto pensa que o homem tem consciência do "não-mais" do passado e do "ainda-não" do futuro. Em *A vida do espírito*, Arendt retoma suas análises do texto de Kafka e esclarece que,

A localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre passado e futuro, ou seja, o presente, agora misterioso e fugidio, uma mera lacuna no tempo em direção ao qual, não obstante, passado e futuro se dirigem, à medida que indicam o que não é mais e o que ainda não é. O fato de que eles, de alguma forma, *sejam* deve-se obviamente ao homem, que instalou sua presença

¹² Valendo-se da tradução inglesa de uma História de Kafka, presente em uma série de "Notas do ano de 1920" sob o título *He*, Arendt assim analisa esta parábola kafkaniana, a qual recorreu muitas vezes ao longo de sua obra: "Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto - e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si." (ARENDDT, 2003, p. 33).

entre eles (ARENDT, 2002a, p. 157; 1978a, p. 208 Grifos da autora).

Arendt também explica o tempo presente, ou a lacuna entre o passado e o futuro, de outra forma: "a pequena e inconspícua trilha do não-tempo traçada pela atividade de pensar no espaço-tempo concedido a homens que nascem e morrem" (ARENDT, 2002a, p. 158; 1978a, p. 210). E adverte que esta atemporalidade, que brota do choque entre o passado e o futuro, é diferente da eternidade, um conceito limite que assinala o colapso de todas as dimensões temporais. Em síntese: é nessa lacuna entre o passado e o futuro que encontramos nosso lugar no tempo quando pensamos, ou seja, quando estamos distantes o suficiente tanto do passado quanto do futuro. Para Arendt, cada ser humano, quando se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobrir e traçar diligentemente a trilha do pensamento. Seguindo essa linha de raciocínio, ela acredita que o fato de grandes obras terem sobrevivido e permanecido através de milênios deve-se ao fato de estas terem nascido na "pequena e inconspícua trilha de não-tempo" que os seus autores percorreram por entre um passado e um futuro infinitos; foi pelo fato de eles terem aceito um passado e um futuro apontados para eles mesmos que eles "conquistaram para si mesmos um presente, uma espécie de tempo sem tempo" (ARENDT, 2002a, p. 159; 1978a, p. 211).

Ainda em seu *Diário do pensamento*, Arendt registra seu desacordo em relação à maneira pela qual a maioria dos filósofos, incluindo Jaspers e Heidegger, entende o pensar, ou seja, como um modo de ação. Para Arendt, pensar não é o mesmo que agir. É o resultado do pensamento que pode ser usado na ação.

Arendt lembra que Kant foi o primeiro a legitimar o pensamento, e o fez separando-o da razão, que é o órgão do pensar, do entendimento e do corpo. Em Kant, o pensamento é a necessidade da razão. Já a vontade é entendida por ele como sendo o órgão que executa a razão. Dessa forma, a vontade é o poder de fazer aquilo que sabemos que deve ser feito. Argumento ao qual Arendt irá contrapor-se ao analisar esta faculdade espiritual, e que será aqui explorado mais adiante. Por ora, e ainda no âmbito das reflexões e anotações arendtianas mais soltas e resumidas, importa ter presente o que Arendt já assinala sobre as faculdades espirituais: o pensar conversa consigo mesmo, como um amigo; o querer comanda a si mesmo, como o senhor comanda o escravo; e o julgar reflete sobre si mesmo: "isto me agrada, isto me desagradar", por exemplo. Arendt observa que apenas no que diz respeito

à vontade é que se estabelece um conflito entre eu e eu mesmo, que mais tarde será definido como o "eu-quero" e o eu-não-quero. Assim sendo, tem-se que o si mesmo do pensar é o amigo, o da vontade é o inimigo e o do julgar é a medida. Retrocedendo no tempo, e ainda pensando na ação, Arendt referencia o fragmento 68 B145 de Demócrito, para quem a palavra é a sombra da ação, uma vez que conserva sua aparência, já que a ação é passageira. Como consequência disso, de acordo com o fragmento 68 B190, ao se deixar de falar sobre um ato ruim, este cairá no esquecimento e nenhuma História poderá ser contada a partir dele (ARENDR, 2002b, p. 949, tradução nossa)¹³. Em Demócrito, a atitude de se abster de falar é própria do espírito que se acostumou a ter prazer consigo mesmo.

Para Arendt, na vida do espírito há atividade, e não pura passividade. E das três faculdades espirituais básicas, o pensar é para ela a mais prazerosa, pois não precisa ser interrompida quando se quer pensar sobre o que se está fazendo, por exemplo. Questão que colocou a si mesma ainda quando se ocupava em compreender a *vita activa*, que resultou na sua *A condição humana*.

“Onde estamos quando pensamos?” é outra questão colocada por Arendt em sua busca pela compreensão da vida interior, e que aparece nas páginas introdutórias de sua *A vida do espírito*. Entretanto, em seu *Diário do pensamento*, ela diz que esta é uma questão equivocada. Pois se valerem as palavras de Paul Valery “tantôt je pense et tantôt jê suis” – “tanto quanto penso sou” – que exerceram forte influência nas reflexões arendtianas sobre o pensar, tem-se que, ou pensamos ou somos; logo, não podemos ser e estar em algum lugar quando pensamos, pois se pensamos não somos. Em outra medida: “visto da perspectiva da vida, pensar é ser um morto vivo, e visto da perspectiva do pensamento, a vida é sem sentido” (ARENDR, 2002b, p. 955, tradução nossa)¹⁴.

¹³ "Démocrite: [...] (fragment 68 B145) - le mot est l'ombre de l'action [...]: le mot conserve dans l'apparaître l'action accomplie, qui est fugitive - mais seulement à titre d'ombre, d'où le fragment 68 B190: par conséquent on s'abstient de parler des mauvaises actions: on les laisse tomber dans l'oubli, on n'élabore aucune histoire à partir d'elles."

¹⁴ "[...] Du point de vue de la vie, penser c'est être un mort-vivant; du point de vue de la pensée, la vie est dépourvue de sens."

Vale lembrar que não foram apenas as questões morais mal respondidas, ou sem respostas, que chamaram a atenção de Arendt sobre as atividades espirituais. A questão do mal, originado da ausência de reflexão, tal qual o diagnóstico feito por ela de Eichmann, o oficial nazista julgado em Jerusalém, também despertou seu interesse para compreender como ocorrem os processos mentais. De forma breve, o mal para Arendt é um fenômeno que resulta da falta de julgamento, considerando-se que a faculdade de julgar seja proveniente da capacidade de escolha entre o bem e o mal. Nesse processo de escolha também atua a vontade. Assim sendo, a maldade pode também ser entendida como um fenômeno da vontade. Pois, por meio da faculdade da vontade é que se pode escolher entre fazer o bem ou fazer o mal, posto que qualquer ação seja impulsionada pela vontade. O pensar deve ser entendido como o conteúdo para o julgar, que por sua vez, envia o conteúdo à vontade. Nessas suas reflexões preliminares sobre as atividades mentais, Arendt assinala que o problema básico relacionado à faculdade da vontade é que o querer, em si mesmo, não fornece padrões acerca do que é o bem ou o mal como no caso do pensar, que fornece como critério o princípio da não contradição.

Para Arendt, todas as faculdades mentais possuem uma dupla intencionalidade. Nesse sentido, elas podem ser orientadas para o mundo ou para si mesmas. Esta condição explica a repetição do pensamento e do conhecimento, do querer e do desejar, do julgamento e do julgamento subsumido. Além disso, são as atividades espirituais que nos distinguem de outras espécies de animais. E embora haja diferenças entre elas, todas exigem uma retirada do mundo das aparências e um movimento em direção ao eu, à medida que se "fecha os olhos do corpo" para se "abrir os olhos do espírito", como apregoou Platão.

Arendt definiu o pensar, o querer e o julgar como sendo as três atividades espirituais básicas pelo fato de serem autônomas; o que significa dizer que cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade, embora, todas dependam de certa quietude da alma. Mesmo admitindo que possuam características em comum, Arendt acredita que essas atividades não possam ser reduzidas a um denominador comum, pois cada uma delas tem sua própria função. Assim, para a pergunta "o que nos faz pensar?", a resposta seria "o impulso interno dessa faculdade para se realizar na especulação"; o que faz a vontade querer? É a própria vontade, que não é movida nem pelo desejo, nem pela razão; e quanto ao julgar? Essa faculdade "só pode adaptar-se como uma lei de si mesmo para si mesmo" (ARENDDT, 2002a, p. 55; 1978a, p. 69). Sendo o mesmo espírito que pensa, que quer e que julga, Arendt

reconhece que a natureza autônoma entre as três atividades espirituais produz dificuldades. Além do mais, essa autonomia também implica o não condicionamento das atividades espirituais, o que significa dizer que nenhuma das condições do mundo ou da vida lhes é diretamente correspondente. Pois na vida do espírito, os homens podem transcender a qualquer uma destas condições, apesar de serem existencialmente condicionados. Nesse sentido, os indivíduos podem pensar o desconhecido, querer o impossível e julgar de forma positiva ou negativa a realidade em que nascem. A invisibilidade é a principal característica das atividades espirituais. Entretanto, mesmo sendo invisíveis, as paixões, sentimentos e emoções têm uma expressividade própria, na medida em que se cora de constrangimento ou de vergonha, se empalidece pelo medo ou se fica iluminado pela alegria. “A única manifestação externa do espírito é o alheamento em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente” (ARENDDT, 2002a, p. 57; 1978a, p. 72).

Arendt não considera correto estabelecer uma ordem hierárquica entre as três faculdades espirituais. Contudo, supõe que exista uma ordem de prioridade entre elas, pois seria impossível o espírito exercer o seu querer e o seu julgar se o poder da representação, e o esforço para dirigir a atenção do espírito para aquilo que escapa da percepção sensível, não se antecipassem e preparassem o espírito para tais atividades. Ou seja,

Aquilo que geralmente chamamos de “pensar”, embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*. (ARENDDT, 2002a, p. 60; 1078a, p. 76-77. Grifo da autora).

Essa dessensorialização ocorre quando repetimos por meio da imaginação a experiência vivenciada pelos sentidos. Sendo assim, todo ato de pensar é um repensar. Posto que a faculdade de pensar se ocupe dos dados apenas em sua forma imaterial. Em síntese: “todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado, ou mesmo coerência, sem passar pelas operações de imaginação e pensamento” (ARENDDT, 2002a, p. 68; 1978a, p. 87).

Se o pensar ocorre por meio de uma retirada radical do espírito do mundo das aparências, não se pode dizer o mesmo do querer e do julgar, que têm seu lar estabelecido neste mesmo mundo. É que seus objetos são particulares, o que deixa estas atividades mais próximas do mundo das aparências. Assim, o espírito volitivo ou o espírito judicante retiram-se apenas temporariamente do mundo das aparências, com a intenção de uma volta posterior. Isso ocorre especialmente com a vontade, que se retira em sua forma mais forte de flexibilidade, ou seja, opera uma ação sobre si mesma, o *vollo me velle* – quero querer-me. Aliás, esta flexibilidade ocorre também com o pensar, como um *cogito me cogitare* – penso em pensar-me, e com o julgar, que só é possível por meio de um *retour secret sur moi-même* – retorno secreto sobre mim mesmo. Arendt considera esta flexibilidade dos atos do espírito a pista que aponta para a existência de um mundo interior.

Estas reflexões arendtianas sobre as faculdades espirituais são autênticos “exercícios de pensamento”; são observações e indicações que fornecem pistas preciosas para seguir o caminho trilhado por Arendt, que, imbuída pela busca da compreensão e do esclarecimento da dinâmica das atividades da vida interior, revelou ser a faculdade da vontade a mais complexa, e a que lhe exigiu mais esforço, como afirma nestas palavras: “escrever sobre *O querer* é muito mais problemático para mim do que sobre *O Pensar*, [...] sempre pensei que simplesmente poderia confiar em meu instinto e em minha própria experiência” (ARENDR, 1995, p. 320).

1.3 A problemática da vontade

Envolvida com suas reflexões sobre a faculdade espiritual da vontade, Arendt escreve a Heidegger, em julho de 1974, relatando como organizara a trajetória de suas pesquisas:

Parti do fato de a Antiguidade grega não ter conhecido nem a vontade nem o problema da liberdade (enquanto problema). Começo, portanto, a própria discussão com Aristóteles (proáresis [προαίρεσις]), mas apenas para mostrar como determinados fenômenos se apresentam quando a vontade enquanto faculdade autônoma é desconhecida, e vou então de Paulo, Epiteto.

Agostinho e Tomás de Aquino até Duns Scotus (ARENDR, 2001, p. 181).¹⁵

E em outro momento, Arendt relata que seu seminário sobre a vontade partiu da carta – Epístola – do apóstolo Paulo aos Romanos até a “tranquilidade” heideggeriana, ou a *Gelassenheit*, entendida por ela como “deixar-ser”¹⁶. De acordo com Arendt (2002a, p. 320; 1978b, p. 178), o “deixar-ser” como atividade é o pensamento que obedece ao chamado do Ser.” Ela entende que “a disposição que permeia o deixar-ser do pensamento é o oposto da disposição de finalidade no querer” (Ibid.). Aspecto que será melhor esclarecido no item 3.7 desta exposição.

“Que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de constituir volições?” (ARENDR,

¹⁵ Vale lembrar que “os gregos não possuíam nem mesmo a palavra liberdade. O termo equivalente no seu idioma, *eleutería*, indicava pertença ao grupo social e ausência de submissão a outrem. Livres eram os homens da *polis* que não eram escravos e partilhavam o poder, deliberando sobre os assuntos públicos. Entretanto, a *eleutería* não era ligada à vontade. Os homens *eléuteros* (livres) não eram identificados como tais por agirem segundo atos voluntários, mas porque ocupavam um certo *status*, um certo lugar na comunidade que os definia como tais. Seriam esperados os mesmos atos de qualquer um que tivesse determinado *status*: o *eléuteros* não podia escolher entre dirigir em cultos aos deuses privados e não dirigir; entre dar as ordens em seu *oikos* e não dar; entre tomar parte nas deliberações públicas e não tomar. Era função dele fazer tudo isto, ele não fazia devido à sua vontade, da mesma forma que as mulheres e os menores tinham a submissão determinada pelo seu *status*. [...] Os romanos também desconheciam a derivação da liberdade a partir da vontade. Também em Roma as ações dos indivíduos eram determinadas pelo seu *status*. Havia uma série de funções que o *pater familias* deveria desempenhar, não por sua vontade, mas pela posição que ocupava na sociedade. Os contratos não eram frutos da vontade, mas da vinculação das partes a uma fórmula sagrada, cujo descumprimento levava à mudança de *status* para pior (*capitis demenutio*): o livre se tornava escravo do seu credor” (JESUS, 2008, p. 1-2).

¹⁶ O termo *Gelassenheit*, foi traduzido para o inglês como “letting-be”, ou seja “deixar-ser”, este, por sua vez foi entendido por Arendt como “calmness”, e traduzido para o português como “tranquilidade” ou “serenidade”. No entanto, o que esta exposição quer sugerir é que, ao traduzir o verbo alemão “lassen” por “let” (deixar), Arendt quis enfatizar mais uma atitude do que um sentimento; nesse caso, etimologicamente, a tradução que melhor expressaria o termo *Gelassenheit* poderia ser o substantivo “lassitude” ou “lassidão”, e não “serenidade”.

2002a, p. 227; 1978b, p. 55). Foi guiada por esta questão que Arendt voltou à Antiguidade clássica, e seguiu avançando ao longo dos séculos, delineando o que chamou de “História da vontade”.¹⁷

Ao investigar a Filosofia aristotélica, mais especificamente as obras *De Anima*¹⁸ e a *Ética à Nicômaco*, Arendt encontra a preocupação em saber o que origina o movimento da alma, posto que a razão por si só não mova coisa alguma, pois o homem, para realizar seus desejos, tanto pode seguir suas ordens quanto desobedecê-la. O fato é que não são apenas os desejos os responsáveis pelo movimento. Então, o que seria, se os gregos não tinham uma palavra para designar a vontade? Como resposta: a *proáiresis*¹⁹ – decisão, propósito, deliberação, escolha

¹⁷ Nesse ponto, atenta-se para a originalidade das reflexões de Arendt, pois, desde a publicação de seu *A vida do espírito*, e dentro dos limites da exposição que se quer trazer à tona aqui, encontrou-se apenas no livro de Michael Frede, *A Free Will - Origins of the Notion in Ancient Thought*, preocupação semelhante a que teve Arendt em explorar esta temática. O livro de Frede é o resultado de palestras ministradas por ele na Universidade da Califórnia, Berkeley, durante o semestre de 1997-98, e, embora tenha sido publicado a mais de duas décadas após a publicação da última obra arendtiana, não há referências às análises feitas por Arendt. Frede (2011), a exemplo de Arendt, também objetivou saber de onde vem a noção de vontade livre; isto é, quando os seres humanos foram pensados como possuidores de uma vontade livre; porque se chegou a pensá-los desta forma; e que noção de vontade livre está envolvida quando se considera os seres humanos dentro dessa concepção. E, apesar da semelhança entre as análises de Arendt e Frede, este último analisou a temática partindo da Antiguidade clássica apenas até o pensamento de Agostinho, inserido na concepção do cristianismo primitivo.

¹⁸ Em carta datada de 19 de novembro de 1973, Heidegger escreve a Arendt a seguinte orientação: “Para a difícil pergunta pela ‘vontade’ há sempre ainda o terceiro livro do *De Anima* de Aristóteles, o primeiro esclarecimento do qual se nutre toda a metafísica ulterior” (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 178).

¹⁹ A esse respeito, interessa-nos a análise de Lucas Angioni (2011, p. 306), que entende a *proáiresis* aristotélica como “o uso do raciocínio deliberativo para a determinação de propósitos”. De acordo com Angioni, “a prohairesis envolve desejo e pensamento – desejo por um fim concebido como um bem, pensamento sobre as condições apropriadas para a realização desse fim ([EN]1139a23-26). Ao ressaltar o papel da prohairesis como fator de motivação que leva à ação, Aristóteles quer abrir o caminho para elucidar de que modo a phronesis, uma virtude intelectual, é “praktike”: a phronesis é uma virtude intelectual que, acolhendo o fim correto adotado pela virtude do caráter, determina as condições

ou escolha deliberada²⁰. Este é o termo inventado por Aristóteles, que nada mais é do que o processo de escolha deliberada entre duas coisas ou mais. Desse modo, a escolha é o ponto de partida para as ações, na medida em que faz a mediação entre a razão e o desejo. A *proáiresis* é uma faculdade intermediária entre o desejo e a razão, necessária para resolver a disputa ou o antagonismo natural que há entre estes. Após sua análise, Arendt sente-se tentada a considerar a *proáiresis*, ou a faculdade da escolha deliberada, como a precursora da vontade, pois

Ela abre um primeiro espaço, pequeno e bastante restrito, para o espírito humano, que, sem ela, estava entregue a duas forças poderosas: por um lado, a força da auto-evidência, em relação à qual não somos livres para concordar ou discordar; e, por outro, a força das paixões e dos apetites, na qual é como se a natureza nos dominasse, a menos que a razão nos “obrigasse” a dela nos afastar. (ARENDR, 2002a, p. 232; 1978b, p. 62).

efetivamente apropriadas para a realização desse fim (cf. 1144a28-31), para além do propósito ou da intenção de agir bem (1144a20-22). A caracterização da *phronesis* como virtude intelectual é auxiliada por estudo bem esquemático das demais capacidades pelas quais a alma acerta a verdade: ciência, técnica, sabedoria e inteligência. O objetivo preponderante de Aristóteles parece ser caracterizar a *phronesis* como uma virtude intelectual cujo traço mais relevante – mas não exclusivo – seria a avaliação correta das circunstâncias singulares das quais depende a efetiva realização de cada ação virtuosa (cf. 1142a23-30; 1143a32-33)". Cabe ressaltar que Angioni prefere traduzir a *proáiresis* como "propósito", em detrimento de termos como "decisão", "escolha" ou "escolha deliberada", por entender que a "'phoairesis' no mais das vezes, não designa um processo ou episódio mental, mas o resultado de um processo. [...] A phroairesis ocupa uma posição intermediária: assumindo um fim acolhido pelo desejo, ela passa a desejar os modos que a deliberação julgou apropriados para realizar este fim" (ANGIONI, 2011, p. 310-311).

²⁰ Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma: "Aquilo que, no pensamento, é afirmação ou negação, no desejo, é procurar ou evitar. Consequentemente, dado que a virtude do caráter é uma habilitação relativa ao propósito, e dado que o propósito é um desejo deliberado, é preciso, por isso, que o raciocínio seja verdadeiro e que o desejo seja correto - se o princípio for virtuoso -, e que o raciocínio afirme as mesmas coisas que o desejo procura. É nisso, pois, que consiste o pensamento realizador de ação e a verdade realizadora de ação." (ARISTÓTELES, 2011, 1139a21).

Com efeito, Arendt constata que a *proáiresis* de Aristóteles é o *liberum arbitrium*, em latim. Contudo, adverte que nas discussões medievais sobre a vontade, esta faculdade de escolha não representa o poder de começar algo novo de forma espontânea, mas, uma escolha deliberada entre duas coisas que são dadas.

Como primeira e possível possibilidade de resposta à questão que orientou suas investigações, Arendt constata que as experiências de que estava a procura, e que poderiam sinalizar o momento em que o homem tomou ciência de suas volições, não eram políticas, nem relacionadas com o mundo das aparências, mas se encontravam no próprio homem: eram experiências de sua vida interior, ou ainda, para utilizar um termo contemporâneo, de sua consciência; pois ela aceita e se apoia no argumento de Henri Bergson que considera a vontade um “dato imediato da consciência”, aspecto que, nesta exposição, será desenvolvido mais adiante. Por ora, importa esclarecer que é pelas análises da literatura do apóstolo Paulo que Arendt constata que a problemática da vontade deve ser entendida e considerada uma questão da vida interior, uma vez que Paulo descobre experiências internas quando se percebe em luta consigo mesmo.

1.4 "Quero-mas-não-posso"

De acordo com Arendt, o conflito interno que Paulo relata é estabelecido entre o "querer" e o "poder", que para ele só poderá ser resolvido pela graça divina. Paulo queria a “justiça” impossível, que para ele significava “permanecer em todas as coisas que estão no livro da lei, para fazê-las,” esta era a maldição da lei. A vontade é descoberta quando o homem percebe que quer desobedecer a lei, ou seja, quando o homem quer pecar. Assim, se não houvesse o pecado, a vontade não existiria. De acordo com Arendt,

Se a vontade não tivesse a opção de dizer “Não”, ela não seria mais uma vontade; e se não houvesse uma *contra-vontade* em mim, despertada pelo próprio conteúdo do mandamento do “tu deves”, se, para usar os termos de São Paulo, “o pecado” não habitasse “em mim” (Romanos 7:20), eu não precisaria absolutamente de uma vontade (ARENDR, 2002a, p. 237; 1978b, p. 69. Grifos da autora).

Em síntese, de acordo com as análises paulinas, os que observam a lei estão sob sua maldição: "eu-queiro-mas-não-posso". Nesse caso, o "quero" será sempre rebatido por um "não-queiro", pois até mesmo quando a lei é obedecida e cumprida restará uma resistência interna. Arendt acredita que é o resultado deste conflito entre o "querer" e o "não-querer" que pode originar um ato. Neste contexto, a persuasão não influencia mais, como influenciava no conflito entre a razão e os desejos, pois o impasse agora ocorre entre o *velle* e o *nolle*, e só é resolvido pela livre escolha da vontade, aspecto que se tornará mais claro em seguida, quando se abordará os textos de Santo Agostinho.

De sua análise da Epístola de São Paulo aos Romanos, Arendt chama a atenção para esta passagem, que se encontra no capítulo sete em que Paulo enfatiza a questão da liberdade, ou o problema do livre arbítrio:

Sabemos de fato que a Lei é espiritual mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Não entendo absolutamente o que faço: pois não faço aquilo que quero mas aquilo que mais detesto. E, se faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa. Mas então não sou eu que faço e sim o pecado que mora em mim. Sei que em mim, isto é, na minha carne, não mora o bem: pois querer o bem está em mim mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero e sim o mal que não quero. Se faço o que não quero, já não sou eu que faço e sim o pecado que mora em mim. Por conseguinte encontro em mim esta Lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se encontra em mim (BÍBLIA, 1982. Cap. 7, vers. 14-22).

Arendt percebeu a ambiguidade da Lei, que possibilitava que o pecado se mostrasse e, assim, que o conflito interno se instalasse gerando uma contra-vontade, ainda entendida entre corpo - indivíduo - e espírito - a lei. Além disso, ela constata que, nas pregações de São Paulo, a ênfase recai sobre o homem interior, e não mais sobre o homem exterior que vive no mundo das aparências. Desse modo, a lei não requer mais um "não farás", mas sim um "não quererás". De acordo com a análise arendtiana,

O que levou à descoberta da vontade foi a experiência de um imperativo que exigia

submissão voluntária. E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano ou hebreu – concedera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independente de necessidade de coação, dizer “Sim”, ou “Não”. Concordar ou não com aquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e também que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer (ARENDDT, 2002a, p. 236; 1978b, p. 68).

Dessas análises, Arendt constata ainda que a vontade é paradoxal e contraditória, pois se realiza por um imperativo que diz: “tu deves querer”, para o qual o homem decide se quer ou não quer. Arendt compara a divisão do dois-em-um do pensamento com a divisão do o dois-em-um da vontade: se no primeiro caso a divisão é inerente e precisa existir para não por fim ao pensar, no segundo, a vontade precisa ser “curada” e tornar-se uma só. Nesse caso, a salvação não depende do querer ou do esforço do homem, mas da misericórdia de Deus, uma vez que a lei surgiu para que o pecado fosse identificado. Nesse sentido, para São Paulo, o pecado já existia no mundo, mas apenas passou a ser imputado pelo surgimento da lei.

Em Paulo, este conflito da vontade ocorre entre a carne e o espírito, pois o homem é tanto carnal quanto espiritual. Se o destino carnal do homem é a morte, a tarefa principal do espírito é não apenas governar os desejos e fazer com que a carne lhe obedeça, mas também mortificá-lo por meio das tentações e desejos. Arendt constata que a vontade toma ciência de si somente quando supera a resistência e, baseada nas pregações de Paulo, conclui que a “carne” é a metáfora para esta resistência interna. Para Arendt (2002a, p. 238; 1978b, p. 71),

Até mesmo neste esquema simplista, a descoberta da Vontade já terá aberto a caixa de Pandora das questões irrespondíveis, que o próprio São Paulo de modo algum ignorava e que a partir daí viriam a infestar de absurdos qualquer Filosofia rigorosamente Cristã.

De acordo com Arendt, São Paulo tinha consciência de que seria muito fácil deduzir de suas indicações que se deveria permanecer no pecado para que houvesse a abundância da Graça. Muito embora,

especula Arendt, ele “dificilmente pudesse prever quanta disciplina e rigidez de dogma seriam necessários para proteger a Igreja contra o *pecca fortiter*” (ARENDDT, 2002a, p. 239; 1978b, p. 71). São Paulo também sabia que o maior obstáculo para uma Filosofia Cristã seria a contradição entre um Deus onipresente e onisciente e a “monstruosidade” da vontade, para utilizar uma terminologia agostiniana. Ora, se Deus é onipresente e onisciente, como pode permitir a desgraça humana? Pergunta para a qual São Paulo responderia de modo não-filosófico: “Mas, quem és tu, um homem, para retrucar a Deus?” (Ibid.).

Para Arendt, este *argumentum ad hominen* de São Paulo, que respondia a todas as indagações com um “*Quem-é-você-para-perguntar?*”, acabou não sobrevivendo às primeiras fases da fé cristã, ao contrário de sua doutrina da ressurreição dos mortos. Arendt encontra nas *Confissões* de Santo Agostinho, escrita séculos mais tarde, o “eco débil deste temor fiel diante do mistério de todo o Ser”: os homens que faziam tais perguntas, de acordo com Agostinho, eram acometidos por uma enfermidade criminosa, que sentiam mais sede do que permitia sua capacidade.

Arendt constata que a descoberta do apóstolo Paulo envolve um dois-em-um, mas que não está em harmonia, como o diálogo do dois-em-um do pensamento, e sim, em conflito, ou em luta permanente. E que a lei é ambígua, “boa para que o pecado se mostrasse pecado”. Para ela, “o ponto central do problema é que este conflito interno jamais pode ser solucionado, seja em favor da obediência à lei, seja da submissão ao pecado” (ARENDDT, 2002a, p. 234; 1978b, p. 65). Pois a solução oferecida por Paulo é a Graça. Somente por meio da Graça será possível curar esta “miséria”. Cabe salientar que São Paulo foi o primeiro a tentar explicar o que seria uma Doutrina Cristã, tanto pelo fato de ter-lhe sido confiado o evangelho para os não circuncidados, quanto pelo fato de que pregava a ressurreição dos mortos por onde quer que passasse; e esta preocupação com a vida eterna marca a separação definitiva com a Antiguidade que cultuava a imortalidade. Arendt assim sintetiza as palavras de São Paulo, supracitadas:

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 São Paulo trata na Epístola aos Romanos (ARENDDT, 2002a, p. 236; 1978b, p. 68).

São Paulo não aborda a temática em termos de duas vontades, mas, em termos de duas leis: a lei do espírito, e a lei dos seus “membros”. A lei, como se fosse a voz de um senhor, exige a obediência do “tu deves” que espera um ato voluntário de submissão, ou seja, um “eu quero” como assentimento. Para Arendt (2004, p. 183), “a introdução da Lei pressupõe a vontade”; assim, desconhecida dos povos antigos, é descoberta no homem a faculdade pela qual ele pode dizer “sim” ou “não”, independente da necessidade ou da coação: a faculdade espiritual da vontade.

Importa assinalar que foi ao analisar, especificamente, esta passagem da Epístola de Paulo aos Romanos: “Não faço o bem que quero e sim o mal que não quero. Se faço o que não quero, já não sou eu que faço e sim o pecado que mora em mim” (7:19-20), que Arendt concluiu que a vontade foi descoberta na sua impotência, na experiência de que, mesmo conhecendo e consentindo com os desejos, ainda se está em uma posição em que se deve dizer: “eu não posso”. Assim, “a primeira coisa que aprendemos sobre a vontade é um “eu-”quero-mas-não-posso”” (ARENDDT, 2004, p. 184). Desse modo, a vontade aparece como um árbitro entre o espírito que conhece e a carne que deseja. Neste âmbito, a vontade precisa ser livre e decidir de forma espontânea.

Sobre a questão do pecado, atenta-se para o fato de Arendt não ter esclarecido, em maiores detalhes, como acontece a relação entre o pecado e a liberdade (da vontade); e nesse sentido, pode-se levantar algumas questões que não foram sinalizadas por ela, como por exemplo, e se não houvesse o pecado, a vontade, efetivamente, não existiria ou não seria descoberta como uma experiência interior? O pecado é considerado pela Tradição Cristã como a causa de todo o mal, e, aparentemente, Arendt aceita essa inferência, e também reconhece que o mal existe. Entretanto, do caso Eichmann ela concluiu que o mal é originado pela ausência de pensamento, o que parece ser uma solução diferente para o mesmo problema. Após ter acompanhado o julgamento deste oficial nazista, Arendt (2002a, p. 6; 1978a, p. 4-5. Grifos da autora) coloca-se questões desse tipo:

Será que a maldade [...] *não* é uma condição necessária para fazer-o-mal? [...] A ausência de pensamento com que me defrontei não provinha nem do esquecimento de boas maneiras e bons hábitos, nem da estupidez, no sentido da incapacidade para compreender - nem mesmo no

sentido de "insanidade moral", pois ela era igualmente notória nos casos que nada tinham a ver com as assim chamadas decisões éticas ou os assuntos da consciência.

Se o diagnóstico de Arendt está correto, pode-se dizer que além da ausência de pensamento, em Eichmann, também pode-se acusar ausência de julgamento, já que estas atividades "não são sinônimas e intercambiáveis" (SCHIO, 2011, p. 129)²¹. Eichmann simplesmente seguia ordens, sem refletir e também sem julgá-las, pois, aparentemente, ele não se questionava sobre suas ações. Contudo, se se considerar que as ações deste burocrata nazista deveriam ser o resultado daquilo que lhe fora trazido ao intelecto pelos sentidos, julgadas pela faculdade do juízo e afirmadas por sua vontade, poder-se-ia dizer que ele agiu daquela forma não pelo fato de não ter refletido sobre o contexto em que estava inserido mas, por exemplo, pelo fato de acreditar que a Alemanha sairia vencedora da guerra e que ele, ao cumprir seu dever, exercendo suas "qualidades especiais" de "organizar e [de] negociar" (ARENDDT, 1999, p. 57), estaria garantindo vantagens para si dentro dos quadros do Partido Nacional-Socialista? Nesse caso, se poderia pensar que Eichmann escolheu agir da forma que agiu. Outra questão que o diagnóstico arendtiano suscita, seria: a racionalidade, ou nesse caso, a vontade e o julgamento reflexivos, resultará sempre em ações consideradas boas, ou direcionadas para o bem? Questão que se coaduna com a pergunta que Arendt faz a si mesma no início de suas reflexões em *A vida do espírito*:

A questão que se impunha era: seria possível que a atividade do pensamento como tal - o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico - estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os

²¹ Schio questiona se o "mal banal" não pode ser originado da falta de julgamento, uma vez que o indivíduo comete atos maus porque não averigua os dados e não os avalia. "Em tal hipótese, o 'mal banal' ocorre devido à ausência do juízo 'reflexionante' (ou reflexivo) e da 'mentalidade alargada' kantianos, resolvendo muitas das lacunas que o mal derivado do pensamento possui, como a que exige distinguir o raciocínio do pensamento" (SCHIO, 2011, p. 127).

"condicione" contra ele? (ARENDR, 2002a, p. 6-7; 1978a, p. 5).

Sabe-se, por Arendt, que é pelo comando de sua vontade que o indivíduo tem a capacidade de escolher se quer ou não agir; e que a imprevisibilidade é uma das características da ação. Desse modo, a ação considerada má, ou que possa desencadear algo "mau", deve, necessariamente, ser considerada irrefletida? Eichmann pode ter se comportado de maneira irracional diante do tribunal, pelo fato de ficar repetindo frases feitas e clichês, mas este fato autoriza que se conclua que durante o período em que esteve à frente da "solução final" ele agia irrefletidamente?

Pode-se dizer, até aqui, que tanto essas questões que se coloca quanto aquelas que a própria Arendt colocou a si mesma, ao refletir sobre a temática do mal, ainda carecem de respostas. E que mais do que valorar se o diagnóstico arendtiano é ou não pertinente, o contexto em que está inserido, de modo geral, importa pelo impacto que teve sobre seu pensamento e sua atitude em relação ao tema, à Filosofia Política, à questão do mal político, e às questões da vida interior.

Retomando a História da Vontade e a passagem de Arendt pela Tradição Judaico-cristã, percebe-se a constatação arendtiana de que a faculdade espiritual da vontade é paradoxal em sua natureza, uma vez que o mandamento “tu deves” coloca ao indivíduo uma escolha: “eu quero” ou “eu não quero”, que em termos teológicos significam a obediência e a desobediência, respectivamente. Se a desobediência representa o "pecado mortal" por excelência, a obediência é a própria base da Ética cristã. Nesse ponto começa a ficar claro o conflito que se estabelece no ego volitivo, que mais tarde Santo Agostinho definiu nos termos “*velle*” e “*nolle*”.

1.5 "Quero-e-não-querer"

Antes de abordar o conflito que Agostinho identifica entre o querer e o não-querer - ou desquerer -, interessa abrir um parêntesis para esclarecer a importância deste pensador para as reflexões de Arendt sobre a faculdade espiritual da vontade. Para Arendt, Agostinho, pelo fato de ter-se mantido preso à Filosofia ao longo de sua vida tornou-se não apenas o primeiro filósofo cristão, mas também o "primeiro filósofo da vontade" (ARENDR, 2002a, p. 248; 1978b, p. 84). A esse respeito, a análise feita por Anthony Kenny (2008) é interessante, e sua concepção de Agostinho assemelha-se, de certo modo, à de Arendt. Kenny também

oferece uma explicação para o fato de não haver o conceito de vontade na Antiguidade clássica, que auxilia no esclarecimento daquilo que já apontara Arendt. Em sua *Filosofia Medieval*, ele localiza Agostinho como o filósofo que possui uma abordagem introspectiva da vontade, e considera este o motivo pelo qual ele tenha inventado um conceito de vontade que não existia no mundo antigo. Para Kenny (2008, p. 251),

É possível que se inicie a discussão filosófica da vontade considerando-a um fenômeno passível de introspecção, um item da consciência que produz a diferença entre ações voluntárias e involuntárias. Ou é possível iniciá-la com o comportamento observável de agentes e indagar por critérios externos pelos quais distinguimos as ações voluntárias e involuntárias dos outros. No mundo antigo, Agostinho é o destacado representante da abordagem introspectiva; Aristóteles, por outro lado, adotou uma posição extrospectiva, a qual levou filósofos da introversão a negar que ele tinha qualquer conceito de vontade.

Kenny observa consideráveis semelhanças entre Agostinho e Aristóteles: para ambos, toda escolha plenamente humana origina-se da busca pela felicidade, e para os dois filósofos, as decisões individuais são para serem vistas como a seleção de meios para esse fim. "Tanto Aristóteles quanto Agostinho imaginam a vontade [...] como uma emissora de comandos, e ambos estão vivamente interessados na possibilidade da desobediência a esses comandos, no pecado (Agostinho) ou na pessoa incontinente (Aristóteles)" (KENNY, 2008, p. 252). De acordo com Kenny, Agostinho explora esta analogia muito mais plenamente, e considera todo movimento voluntário do corpo uma obediência a um comando da vontade. E ao considerar o homem como descendente de Adão, considera também que se seja herdeiro de seu pecado, que se resume no conflito interno entre obedecer ou não às leis divinas. Para Kenny, é exatamente esta consideração de Adão que leva Agostinho a diferir de Aristóteles num ponto importante: Aristóteles admitia que um homem poderia agir contra as determinações da vontade racional, que poderia ocorrer por meio da violência da paixão animal. E Agostinho é levado a postular atos não causados pela vontade má, pois acreditava não haver causa eficiente para uma má vontade. Logo, a escolha do pecador seria guiada pela ausência do Bem.

Arendt, em sua tese de doutorado *O conceito de amor em Santo*

Agostinho, escrita sob a supervisão de Jaspers em 1928, salienta a relevância do pensamento agostiniano e o localiza na fronteira entre o fim da Antiguidade e o começo da Idade Média. De acordo com sua análise, se em sua *Cidade de Deus* Santo Agostinho legitima a Igreja como a herdeira do império romano, em suas *Confissões* ele testemunha o outro império, o Cristão. Santo Agostinho descortina o reino da interioridade para os séculos seguintes, pois a alma não havia sido pensada como interioridade pelos gregos que, apesar de considerá-la como a essência do homem, não a consideravam como os horizontes misteriosos da singularidade humana. Isso porque Agostinho, em sua conversão, levanta-se perante Deus como um ser singular, e é salvo de sua vida pecadora. Pois na Tradição grega, grosso modo, o ser é o cosmos na sua totalidade, e permanece idêntico a ele mesmo independentemente da variabilidade de suas partes.

Arendt observa que Agostinho inaugurou para os séculos futuros "o império da vida interior" (ARENDDT, 2008a, p. 55; 1978b, p. 86). E essa descoberta da vida interior individual não tem relação com a psicologia ou com o pensamento moderno, "apesar dos inúmeros detalhes psicológicos surpreendentes que Agostinho revela" (ARENDDT, 2002a, p. 56; 1978b, p. 88). No contexto cristão, a vida interior não é valiosa por ser individual e única como pensam os modernos, mas, por que era má e se tornou boa pela Graça de Deus. Agostinho anuncia ainda outro aspecto da vida que se tornou recorrente na obra de Hannah Arendt: "uma vida que não é eterna, mas a vida que acontece no e pelo nascimento. Portadora do tempo, e trazida por ele, o 'nascimento' [...] a vida entre nascimento e morte" (KRISTEVA, 2002, p. 44. Grifo da autora).

Para Arendt, ao perceber que se tornara um problema para si mesmo, Agostinho percebeu que não encontraria na Filosofia a resposta para sua questão existencial já que, da forma como estava sendo ensinada e apreendida, a Filosofia não se ocupava com estas questões. Pode-se identificar este *insight* de Agostinho, ou seja, esta atitude de voltar-se para si mesmo, ou ainda a busca pela compreensão de sua vida interior, como um dos motivos pelos quais Arendt o considera um dos maiores e mais originais pensadores, apesar de pouco sistemático e de ter deixado uma obra cheia de pensamentos repetidos e inconclusos.

Sob a perspectiva arendtiana, Agostinho de Hipona nunca abandonou seu neo-platonismo, e "nunca deixou de interpretar e apreender o mundo no modo filosófico-cosmológico" (ARENDDT, 1997, p. 174). Arendt entende que a atitude de Agostinho não foi a de abandonar a Filosofia e suas incertezas "em favor da Verdade revelada",

mas a de “descobrir as implicações filosóficas de sua nova fé” (ARENDT, 2002a, p. 250; 1978b, p. 86); e supõe que o tema mais fundamental e recorrente da obra agostiniana seja o “Livre-arbítrio da Vontade.”

Em Agostinho, o livre arbítrio da vontade é uma faculdade distinta do desejo e da razão, pois apenas a vontade é livre, posto que sua liberdade provém de uma força interior de negação ou de afirmação que não está relacionada com qualquer tipo de posse. Agostinho retira a prova da liberdade da vontade quando a confronta com os desejos e com a razão, procedimento que Arendt (2002a, p. 251; 1978b, p. 88) explica:

Qualquer coisa que a razão me diga é forçosa no que diz respeito à razão. Posso ser capaz de dizer “Não” para uma verdade a mim revelada, mas não posso de modo algum fazê-lo em termos racionais. Os apetites surgem automaticamente em meu corpo, e meus desejos são despertados por objetos que estão fora de mim; posso dizer “Não” a eles, aconselhado pela razão ou pela lei de Deus, mas a razão em si não me levaria à resistência. [...] Qualquer poder que o intelecto possa ter sobre o espírito será um poder de forçar; o que o intelecto jamais pode provar ao espírito é que este não deve simplesmente sujeitar-se a ele, mas deve também querer fazê-lo.

Cabe lembrar que, em Santo Agostinho, a faculdade de escolha é decisiva para o livre arbítrio e não se aplica à seleção deliberativa de meios para um fim, mas, aplica-se exclusivamente entre *velle* e *nolle*, ou entre “querer” e “não-querer”. Assim, toda a ação da vontade envolve um “eu-quero” e um “não-quero”, ou um “quero” e um “desquero”; isso gera impulso ao agir.

Foi analisando cuidadosamente a Epístola de São Paulo aos Romanos que Santo Agostinho constatou esta dualidade da vontade, que se divide em *velle* e *nolle*; e também que não há duas leis antagônicas entre o “querer” e o “poder” conforme os argumentos de São Paulo. Santo Agostinho constatou que “querer e poder não são o mesmo”, pois é possível ao homem querer e, mesmo na ausência de qualquer impedimento externo, ser incapaz de realizar o que lhe sugere a vontade. E isso ocorre mesmo considerando que as faculdades de poder e de querer estejam intimamente ligadas, posto que para que o poder seja produtivo, a vontade deva necessariamente estar presente: se agimos,

esta ação jamais poderá ser sem vontade, e se não agimos, o motivo pode ser a falta de vontade ou a falta de poder. Para Santo Agostinho, a lei se dirige à vontade e não ao espírito, pois o espírito não se move sem que queira ser movido. Este é um dos motivos principais que leva Santo Agostinho a acreditar que apenas a vontade seja realmente livre.

De acordo com Arendt, foi devido às experiências pessoais de Santo Agostinho, vividas antes de sua conversão e que o deixaram em uma luta ardorosa consigo mesmo, que ele percebe o equívoco de São Paulo, pois a luta interna não ocorria entre a carne e o espírito, mas na própria vontade, ou seja, o problema não estava na natureza dual do homem: encontrava-se na própria faculdade da Vontade. Ao abordar a “luta das vontades” Agostinho (1980, p. 134-135. Grifos do autor) explica:

[...] Por isso eu suspirava, atado, não pelas férreas cadeias duma vontade *alheia*, mas pelas *minhas*, também de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa: enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito, origina-se a necessidade. [...] A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal, outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma.

Como esclarecem as palavras de Agostinho, o conflito não ocorre de uma cisão entre a vontade carnal - externa - e a vontade espiritual - interna, mas, na própria vontade. Arendt constata ainda que Agostinho não elabora uma solução para este conflito da vontade, apenas salienta que se deve escolher um objetivo que possa conduzir a vontade, única e plenamente direcionada. Em *Sobre a Trindade*, obra escrita anos mais tarde, Agostinho revela que o amor é a vontade unificada e que decide a conduta do homem, e isso Arendt não mais esquecera. Em seus termos:

[...] é o amor que une, como o pai à prole, isto é, a visão existente na memória à visão derivada do pensamento informando sobre ela. [...] Memória, inteligência e amor são minhas [faculdades], não pertencem, porém a elas mesmas; pois não operam em seu próprio favor, mas sim em meu proveito. Sou eu que atuo, servindo-me delas. Sou eu que recorro pela minha memória, compreendo pela minha inteligência, e amo pelo meu amor. [...] é por minha memória que recorro, e por minha vontade que desejo, e não as faculdades por elas mesmas. (AGOSTINHO, 2008, p. 539-540).

Arendt, ao analisar a divisão do ego volitivo, ou seja, o conflito que se estabelece entre o "eu-quero" e o eu-não-quero, constata que a impotência da vontade pode surgir quando ela se torna um obstáculo para si mesma, e não por causa de algo externo que impeça seu êxito. Índícios deste conflito podem ser observados em Epiteto, para quem a primeira decisão da vontade é não querer o que não pode obter, e deixar de não querer o que não pode evitar. Isto quer dizer, não se interessar por qualquer coisa sobre a qual não tenha poder. Disso decorre que o homem é senhor de si, pois reina sobre os objetos de seu interesse dando mostras de que somente a vontade pode ser obstáculo para si mesma, e que nada do mundo exterior terá maior poder do que a vontade de obter e a vontade de evitar qualquer coisa que se apresente aos sentidos. Entretanto, Arendt observa em Epiteto o reconhecimento de que esta liberdade interior poderia ser ameaçada e limitada pela vulnerabilidade do corpo, e contra isso, a defesa da *ataraxia*. Ou seja, a invulnerabilidade seria necessária para assegurar o sentimento de liberdade, pois a realidade depende do consentimento do indivíduo para ser reconhecida como tal.

De acordo com Arendt, ao identificar a existência de “duas vontades” que não são duas leis antagônicas, Santo Agostinho operou um passo decisivo para além das formulações do apóstolo Paulo, pois compreendeu que a armadilha na qual a vontade está presa não surge da natureza dual do homem, que é carnal e espiritual, e que a vontade, sendo uma faculdade do espírito, tem poder absoluto sobre o corpo. Dessa forma, há uma vontade nova e outra antiga; uma vontade que é carnal e a outra que é espiritual. Neste caso, o livre arbítrio não significa a seleção deliberativa de meios para um fim, mas, a escolha entre *velle* – querer –, e *nolle* – desquerer –. Portanto, todo ato da vontade envolve um “eu-quero” e um “eu-não-quero”. Dito de outra forma, a todo *velle*

corresponde um *nolle*. Importa ressaltar que a única coisa que move a vontade é a própria vontade. Nenhuma causa externa tem o poder de movê-la. “A vontade é um fato que, em sua factualidade puramente contingente, não pode ser explicado em termos de causalidade” (ARENDT, 2002a, p. 252; 1978b, p. 89). Além do mais, a pergunta pela causa responsável pela vontade levaria a um regresso ao infinito. Voltaremos a este ponto mais adiante, pois este será um dos argumentos utilizados por Arendt para contrapor-se à concepção kantiana da vontade.

Com Agostinho, Arendt entende que é da natureza da vontade duplicar-se, e que esta cisão ocorre na própria vontade. Ou seja, o conflito não surge entre uma vontade corporal e uma vontade espiritual, ou entre o espírito e a vontade, mas na própria vontade que não será plena se não existir nesta forma dupla, ou dividida. Contudo, Arendt não encontra no autor das *Confissões* uma solução para este conflito do ego volitivo, no sentido de entender como a vontade, dividida contra si mesma, resolve-se e impulsiona o indivíduo a agir. Agostinho, na tentativa de resolver este problema, aborda-o de forma diferente, e passa a investigar a vontade em sua interrelação com as outras faculdades espirituais, e não mais de forma isolada. O dogma teológico do três-em-um é então admitido como um princípio filosófico geral: ser-conhecer-querer, ou memória-intelecto-vontade. Três coisas interligadas, inseparáveis e ainda assim, distintas entre si. Como a memória e o intelecto são contemplativos, ou passivos, é a vontade que os reúne e os deixa ativos. A esse respeito, Kenny (2008, p. 251) esclarece:

Agostinho apresenta sua trindade humana como consistindo da existência da mente, seu conhecimento de si mesma e seu amor a si mesma (9, 12). Mas utiliza os termos de sua trindade mental numa larga variedade de contextos, que podemos resumir como se segue. A memória é a habilidade para pensar pensamentos de todos os tipos; o intelecto (cuja atividade é *sapientia*) é a habilidade de dar assentimento a pensamentos especulativos como verdadeiros; a vontade é a habilidade de dar anuência a pensamentos como planos de ação.

A solução encontrada por Agostinho, e mais tarde também por Duns Scotus, para resolver o conflito interno da vontade surge da transformação da própria vontade em amor, que é o agente de ligação de

maior êxito, posto que propicie uma coesão entre aquele que ama e aquele ou aquilo que é amado, e tudo o que está unido pelos laços do amor é extremamente forte. Em Agostinho, a vontade transformada em amor tem o poder de negar ou afirmar, ou seja, como sintetiza Arendt (2002a, p. 263) “não há maior afirmação de algo ou alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – “*Amo: Volo ut sis*”. Segundo Agostinho (2008, p. 540): "Finalmente, meu amor, também, quando recorda e compreende o que deve apetecer e evitar, recorda pela minha [...] memória; e compreende pela minha inteligência [...] aquilo que ama inteligentemente." Ou seja, o amor é que fornece ao espírito a duração e a permanência de toda união. Desse modo, a vontade é vista em seu aspecto operatório e funcional, pois transformada em amor, ela passa a ser atividade pura. Mesmo sem ser extinto, o conflito, ou a inquietação, da vontade é abrandado pelo amor que lhe confere certa serenidade.

1.6 Vontade: fonte de ação

“O que estará em jogo aqui é a vontade como fonte de ação” (ARENDR, 2002a, p. 191; 1978b, p. 6). Com tais palavras, Arendt especifica o mote norteador de suas reflexões sobre o querer. É a questão que se coloca, antes de percorrer a História na busca pela compreensão de como esta atividade espiritual foi (des)considerada ao longo dos séculos, é a de saber

Como esta 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 dos recém-chegados no “foi” dos fatos – *fieri; factus sum*. (ARENDR, 2002a, p. 192; 1978b, p. 7).

De acordo com as análises arendtianas, desde sua descoberta num contexto religioso, a vontade tem reivindicado a honra de abrigar todas as "sementes" da ação e o poder de decidir o que fazer, e não meramente o que não fazer. É ainda em Agostinho que ela encontra, pela primeira vez, a definição da vontade como fonte de ação; inspirada, talvez, nesta passagem em que ele afirma:

Fazemos efectivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não queremos se não quisermos. [...] As nossas vontades são pois nossas; elas próprias fazem tudo o que fazemos quando queremos e que não se faria se não quiséssemos (AGOSTINHO, 1991, p. 493-494).

De acordo com Arendt, em Santo Agostinho, a vontade prepara o terreno no qual a ação pode ocorrer. Pois orienta a atenção dos sentidos, controla as imagens impressas na memória e fornece ao intelecto o material para a compreensão. Deste processo, Arendt deduz que ao ocupar-se em preparar a ocorrência da ação, a vontade deixa de se envolver com sua própria contra-vontade. Logo, é pela interrupção do conflito entre o *velle* e o *nolle* que a vontade afirma a sua liberdade e propicia o surgimento da ação. Ou seja, a vontade resolve sua contradição e passa para a vida ativa. Em outras palavras, no embate entre o quero e o não-quero há a decisão e o impulso ao agir.

Este poder da vontade de iniciar ação fica mais evidenciado quando se tem presente que é por meio da vontade que a individualidade se manifesta; e é também na Filosofia Agostiniana que Arendt encontra a consideração do homem como “começo”. Pela análise da Filosofia de Agostinho, Arendt entendeu que o homem foi criado por Deus, que é eterno e “sem começo”, para que o mundo tivesse um começo. Mais especificamente, o homem fora criado para que o tempo tivesse um começo, pois se não há criatura, cujo movimento de transformação permita a sucessão, não há o tempo. Daí entende-se que o homem é essencialmente temporal.

Agostinho, segundo Arendt, tentou responder a difícil questão da criação de coisas novas por um Deus eterno; guiado pela necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo²² defendido pelos filósofos, ele

²² Para que se tenha clareza acerca desta concepção de tempo da Antiguidade, interessa aqui evidenciar as três concepções fundamentais de tempo: 1) o tempo como ordem mensurável do movimento; 2) o tempo como movimento intuído; e 3) o tempo como estrutura de possibilidade. Em nosso contexto, vale salientar que a concepção que a Antiguidade tinha de tempo vincula-se à primeira delas que remete ao conceito cíclico do mundo e da vida do homem: os pitagóricos definiam o tempo como a esfera que tudo abrange, e o relacionam com o céu,

surpreende ao defender a necessidade da criação do homem ter sido separada de todas as outras criaturas, e acima delas. No livro XII, capítulo XIV, de sua *A cidade de Deus*, Santo Agostinho (2000, p. 1111-1112) questiona:

Mas se ela [a alma] nunca mais voltar à desgraça e caminhar para a beatitude – é porque aconteceu no tempo algo de novo que não acabará no tempo. Por que é que não há de ser assim com o Mundo? E porque não será assim também com o homem criado no Mundo? Tomando o reto caminho da sã doutrina evitar-se-iam todos estes rodeios de não sei que falsos ciclos concebidos por falsos sábios enganosos. [...] Efetivamente, houve homens antes de nós, há-os conosco e homens haverá depois de nós. Da mesma forma quanto aos animais e plantas.

Assim sendo, das palavras de Agostinho, Arendt retém que o homem representa o *começo*, um começo que jamais existira antes dele. E, além disso, o homem foi criado no singular para que pudesse propagar-se a partir de indivíduos, enquanto as demais criaturas foram criadas no plural, ou seja, como começos de espécies. Esta individualidade do homem é o que o designa como “pessoa”, e é

cujo movimento ordenado permite medi-lo perfeitamente; para Platão, que considerava o tempo a imagem móvel da eternidade, a forma dos períodos planetários, do ciclo constante das estações e das gerações vivas reproduz no movimento a imutabilidade do ser eteno; em Aristóteles, encontra-se a definição de tempo como o número do movimento segundo o antes e o depois, ou seja, o tempo identificado com a ordem mensurável do movimento; e de acordo com os estoicos, o tempo é definido como o intervalo do movimento cósmico, ou como uma propriedade que acompanha o movimento. À segunda concepção de tempo, vincula-se o pensamento de Hegel, que, grosso modo, considera o tempo um aspecto parcial ou abstrato da consciência e que se pode remeter ao raciocínio de que o tempo como intuição do devir traz em seu bojo a redução do tempo à consciência. De acordo com a terceira concepção de tempo, o passado pode ser entendido como ponto de partida ou fundamento de possibilidades vindouras, e o futuro como possibilidade de conservação ou de mudança do passado (ABBAGNANO, 2007, p. 1111-1117).

manifestada por sua vontade. Ainda referindo-se às teorias do tempo cíclico dos filósofos, Santo Agostinho argumenta:

Que admira que, perdidos nos seus ciclos, não encontram nem entrada nem saída. Ignoram quando começaram e quando devem acabar o gênero humano e a nossa condição mortal, incapazes que são de penetrar a sublimidade de Deus. Essa sublimidade de Deus – Ele próprio eterno e sem começo – fez surgir o tempo a partir de um começo, e ao homem, que ainda não tinha feito, fê-lo no tempo, em virtude, não de uma decisão nova e imprevista, mas imutável e eterna (AGOSTINHO, 2000, p. 1115).

Sintetizando a argumentação agostiniana, Arendt percebe que “o homem é posto em um mundo de mudança e movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá seu fim” (ARENDR, 2002a, p. 266; 1978b, p. 109), e como é um ser que possui um começo e que corre para seu fim, o homem pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer. Nesse ponto, Arendt especula: se Agostinho tivesse levado a cabo as suas próprias especulações teria definido os homens não como mortais, como pensavam os gregos, mas sim como “natais”, e teria definido a liberdade da vontade não como o livre arbítrio entre querer e não querer, mas como a liberdade expressa por Kant (1989, 478 B) em sua *Crítica da razão pura*, ou seja, “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”. Considerando, obviamente, que este *começo* não caísse em uma rede de causalidade e de determinismo, mas que representasse verdadeiramente algo novo, espontâneo e inusitado: um ato livre. Ao ato livre, Arendt concede uma “espontaneidade desconcertante”, pois acredita que um ato só pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o preceda, e que exija que este ato seja transformado em uma causa do que quer que venha a seguir. Se considerado desta forma, e se obtiver êxito, todo ato livre será a continuação de uma série precedente, o que para Arendt representa a negação da experiência de liberdade e novidade, ou seja, segue um caminho oposto ao que ela acredita que seja um novo começo. Arendt observou que a consideração da vontade como o impulso para começar uma ação nova e espontânea é a responsável pelas maiores objeções dirigidas a esta faculdade ao longo do tempo; já que o livre arbítrio é conhecido pela Tradição como sendo dois modos de conduta, ou a escolha entre dois ou mais objetos desejados, e já

conhecidos. Melhor dito, a escolha entre coisas possíveis e dadas como simples potencialidades. Em contrapartida, ela defende a concepção de que o poder de começar algo realmente novo não pode ser precedido por nenhuma potencialidade, pois isto figuraria como causa do objeto realizado. Para Arendt, a vontade é a faculdade espiritual da pura espontaneidade que nos impele à ação, e que arbitra entre as razões sem estar sujeita a elas. Assim, a vontade possui as funções de instigar a ação e arbitrar. Arendt (2004a, p. 197) constata que,

Todas as nossas descrições extraídas de Paulo e Agostinho sobre a dupla ruptura da vontade, sobre o "eu-queiro"-e-não-posso de Paulo, e o eu-"queiro-e-não-queiro" de Agostinho, realmente só se aplicam à vontade na medida em que ela impele à ação, e não à sua função de árbitro. Pois esta última função é de fato o mesmo que o julgamento.

Será na obra de Duns Scotus²³, que Arendt encontrará subsídios para embasar sua tese da vontade como fonte de ação, ou “produtora de atos”. Poder-se-á constatar no que segue que, além de considerar a existência da contingência, Scotus define a vontade como agente causativo e, ao contrário de Santo Tomas de Aquino²⁴, defende a primazia da vontade sobre o intelecto.

²³ Importa ressaltar que uma das únicas obras de Duns Scotus utilizadas por Hannah Arendt foi *Philosophical Writings*; pois em sua pesquisa, ela pautou suas análises da literatura scotista basicamente em obras de comentadores como: Wilhelm Kahl, Efreim Bettoni, Ernest Stadler, Ludwig Walter, Etienne Gilson, Walter Hoeres, Robert Prentice, Berard Vogt, Bernardine M. Bonansea, Arthur Hyman e James J. Walsh, Ephrem Longpré, P. Ch. Balie, conforme ela referencia, principalmente, na nota n. 38 do capítulo 3, vol. 2 de sua *A vida do espírito*. Por este motivo, no que concerne à literatura de Duns Scotus, esta pesquisa baseia-se, sempre que possível na letra scotista e, principalmente, tanto nas análises feitas pela própria Arendt como também em análises de alguns comentadores, sempre que necessário for para melhor esclarecer o pensamento de Scotus.

²⁴ De acordo com Roberto Pich (2008b, p. 13), "ao ver-se insatisfeito com as soluções tomasianas sobre a contingência no mundo, a causa da contingência e o conhecimento que Deus possui dos contingentes futuros [...], Scotus não só exemplifica o grau elevado de controvérsia entre franciscanos e dominicanos, mas também identifica o esforço de reconstrução teórica que as escolas

1.7 O contingente

De acordo com Arendt, Duns Scotus sustenta que é o intelecto que serve à vontade, fornecendo-lhe seus objetos, bem como o conhecimento necessário. Em outras palavras, o intelecto precisa da vontade para direcionar sua atenção e só pode funcionar adequadamente quando seu objeto é confirmado pela vontade. Para Scotus, a vontade é o que há nos seres humanos que os torna capazes de transcender suas próprias limitações e sua finitude absoluta; sob sua ótica, a vontade é a faculdade que capacita o espírito humano a transcender tudo o que lhe é dado. A liberdade humana, em Scotus, é assegurada pela possibilidade de resistência tanto às necessidades do desejo quanto aos ditames da razão. Esta é a autonomia da vontade, e sua independência das coisas como elas se apresentam. “Nada além da vontade é a causa da volição”. Para Scotus, a liberdade da vontade consiste em saber que uma decisão tomada poderia não ter sido a escolhida, e que uma escolha feita poderia não ter sido realizada. Esta liberdade não é acessível nem ao intelecto e nem ao desejo, mas apenas à vontade, que é capaz de querer ou não-querer o objeto que lhe é apresentado pela razão ou pelo desejo.

As análises que Kenny faz do pensamento de Scotus auxiliam esta pesquisa no esclarecimento daquilo que Arendt considera fundamental na Filosofia scotista no que diz respeito à vontade. Kenny assinala que Scotus trouxe uma inovação com sua descrição da relação existente entre o intelecto e a vontade:

Enquanto para Aquino a vontade era essencialmente um apetite racional que extraía sua liberdade da natureza flexível do raciocínio

buscavam para assuntos ligados aos 219 artigos [da *Summa* tomasiana] condenados em 1277 [...] que apontavam para um 'necessitarismo' na causalidade exercida pela primeira causa, provocando não raro acusações de inconsistência teórica."

Ressalta-se que não se entrará, aqui, em detalhes sobre a Filosofia de Tomas de Aquino, e que, em *A vida do espírito*, Arendt analisou, principalmente, as questões 9, 10, 11, 29, 75, 79, 81 e 82 de sua *Suma Teológica* para entender o confronto que Scotus estabelece com Aquino em relação à vontade. Arendt (2002a, p. 277) salienta que, para Aquino, "o intelecto é absolutamente mais alto e mais nobre do que a vontade. [...] Para ele, a primazia do intelecto sobre a vontade não está tanto na relação de primazia de seus respectivos objetos - a Verdade sobre o Bem -, mas sim no modo como as duas faculdades ocorrem dentro do espírito humano."

prático, Scotus viu a vontade como um poder soberano cuja atividade só podia ter como causa sua própria autodeterminação. A vontade era realmente um poder racional, um poder capaz de ser exercido em mais de uma maneira, mas isso não significava que seu exercício fosse dirigido pela razão. O intelecto, de modo contrastante, era um poder natural, um poder que, dadas as apropriadas condições naturais para sua operação, só podia atuar de uma maneira (KENNY, 2008, p. 110).

Kenny assinala ainda que, enquanto para a maioria dos escolásticos aristotélicos a meta fundamental dos seres humanos é uma operação intelectual, ou seja, a visão beatífica de Deus, para Scotus, a união dos santos com Deus no céu consiste essencialmente num ato livre da vontade. O fato é que, segundo Arendt, Scotus atribuí à vontade um alcance muito maior do que o fizera qualquer um de seus predecessores. Em Scotus²⁵, a vontade humana é um poder para opostos, pois pode querer ou não querer qualquer coisa que a ela se apresente.

De acordo com a análise de Kristeva (2002, p. 162-163), Scotus não apenas singulariza o poder mental, mas liberta este poder do desejo e do raciocínio conferindo ao homem singular uma liberdade inédita,

²⁵ Kenny chama a atenção para a importância de Duns Scotus na História da Filosofia, que importa aqui referenciar, para que se possa compreender o que declarou Arendt (1995, p. 293): "Tenho um seminário sobre Duns Scotus e, como tenho imenso respeito pelo cavalheiro, estou adequadamente apavorada." Nota-se, pela análise de Kenny (2008, p. 111) que: "[...] muitas [das] inovações filosóficas [de Scotus] passaram a ser aceitas como princípios inquestionáveis por pensadores das gerações posteriores que nunca haviam lido uma palavra sobre suas obras. Os debates da Reforma entre Lutero e Calvino e seus adversários católicos ocorreram contra um pano de fundo de cenário de hipóteses fundamentalmente de Scotus. A estrutura na qual Descartes dispôs os fundamentos da Filosofia moderna foi, em todos os seus aspectos essenciais, uma construção erigida em Oxford em torno do ano 1300. As duas décadas e meia que separaram a *Summa theologiae* de Aquino da *Lectura* de Scotus constituíram um dos períodos mais significativos na História da Filosofia." Kenny assinala ainda que Scotus pode ser considerado "um filósofo dos filósofos", pelo fato de não ter sido muito lido fora dos círculos profissionais.

contra qualquer causalidade que condena *a priori* as questões humanas a uma contingência desacreditada. Scotus transforma o querer em amar, concluindo assim o caminho que fora aberto por Santo Agostinho. Dessa forma, o amor é concebido como atividade. Para Kristeva (Ibid., p. 162-163) “por sua Filosofia da liberdade e por sua preferência pela contingência, Scotus oferece a Arendt a ocasião de aprofundar sua meditação sobre a singularidade do quem”.

Arendt encontra em Scotus dois tipos de vontade: a vontade natural, que segue as inclinações naturais e pode ser inspirada pela razão e pelos desejos, e a vontade livre, que busca os fins que são perseguidos por si mesmos. A vontade livre é aquela que produz seus próprios atos, e aquela que realmente interessa a Arendt. Aliás, vale dizer, que a Filosofia de Scotus é interessante para Arendt, sobretudo para fundamentar suas objeções a Kant, como se verá mais adiante, porque leva em conta a contingência. Ela acredita que os atos considerados livres são contingentes, e não elos de uma cadeia de causalidade. Para Arendt pouca coisa é mais contingente do que os atos voluntários. E apenas desta maneira, e considerando este aspecto, é que a vontade pode ser considerada como fonte da ação, posto que possa gerar o impulso necessário ao agir. Sob a ótica arendtiana, a contingência – “o preço pago de bom grado pela liberdade” – é a “quintessência” do pensamento de Duns Scotus (ARENDDT, 2002a, p. 286). Nesse sentido, ele teve poucos predecessores ou sucessores.

Para Arendt, Scotus é o único pensador para quem a palavra “contingente” não tem sentido depreciativo, pois a contingência é um modo positivo de ser, assim como a necessidade. Ludger Honnefelder (2005, p. 118) esclarece que Scotus separa a contingência do decurso do tempo e dos contextos cosmológicos e passa a entendê-la como um *modus entis*, ou seja, a contingência é “um modo de ser no qual um ente realmente está sendo, quando ele é em ato e no instante de tempo no qual ele é”. Assim, a contingência é entendida como “o modo da entidade que se atribui a um ente que pode ser, depois de ele anteriormente não ser” (Ibid.).

Em Scotus, o preço da liberdade da vontade é ser livre frente a cada objeto; é este aspecto que faz do homem um ser diferente do resto da criação. Se para os cristãos, Deus age de forma livre e contingente, Scotus chegou à mesma avaliação da contingência por meio da Filosofia, pois fora o filósofo quem definira o contingente e o acidental nos termos daquilo que poderia também não ter sido. De acordo com a letra scotista:

[...] Nos futuros contingentes não há verdade determinada; portanto, tampouco conhecibilidade, a qual requer verdade determinada. E isto é confirmado pela razão do Filósofo, porque se naqueles [futuros contingentes] houvesse verdade determinada "não seria necessário nem negociar nem deliberar", portanto, em nenhum intelecto há conhecimento certo dos contingentes [futuros] (SCOTUS, 2008, p. 91).

Vale lembrar que o "Filósofo" a quem Scotus se refere na passagem acima é Aristóteles e, mais especificamente, seu texto *Sobre a interpretação*. É oportuno esclarecer também que a passagem acima, sobre a questão da contingência, é tratada por Scotus em sua *Lectura 1, Trigésima nona distinção, Questão 1: Se Deus tem um conhecimento determinado das coisas segundo toda condição de existência, tal como segundo existência futura*.

Para Scotus, "o que é contingente provém necessariamente de uma causa indeterminada a qual só pode ser a própria vontade" (KENNY, 2008, p. 275). Ao discutir a questão *De que modo a nossa vontade é causa da contingência*, Scotus (2008b, p. 108-109) afirma:

A nossa vontade, pois, é livre para atos opostos (como para querer e para desquerer, para amar e para odiar), e, em segundo lugar, por meio de tais opostos, ela é livre para objetos opostos enquanto tende livremente para eles. Em terceiro lugar, ela é livre com relação aos efeitos que produz, seja imediatamente, seja movendo outras potências executivas.

Scotus atribui a essa liberdade da vontade algo de perfeição - a capacidade da vontade de operar acerca de objetos opostos -, e algo de imperfeição - a liberdade para opostos que é originada pela vontade receptiva e mutável. E chama de contingente "algo cujo oposto poderia ocorrer no momento em que aquilo ocorre", o que significa dizer que "algo é causado contingentemente" (SCOT, 1979, p. 293). Entretanto, Scotus assinala que a primeira contingência deve ser procurada na vontade divina, que deve ser considerada, na vontade, em três momentos distintos: quanto ao que é a liberdade da nossa vontade; de que maneira a possibilidade da contingência segue-se a essa liberdade; e sobre as distinções lógicas das proposições, de que modo a possibilidade para

opostos é expressa. De acordo com Pich (2008b, p. 53) a contingência, em Scotus, deve ser entendida como sincrônica, de acordo com a qual "a vontade é livre, não no sentido de poder querer algo e seu oposto ao mesmo tempo - uma impossibilidade lógica. Antes, é livre com respeito ao ato de querer em cada instante do tempo (da sua realização)".

Ao falar das *Propriedades absolutas de Deus*, Scotus (1979, p. 291. Grifos do autor) reflete:

Que este Ser é inteligente e volente provo-o assim: Algum agente é o primeiro agente *per se*, porque toda causa *per accidens* é precedida de alguma causa *per se*, *Física II*, onde ele [o Filósofo] se refere à natureza, na qual o caso parece menos claro. Mas todo agente *per se* age por causa de um fim.

É também nas considerações de Scotus sobre a lei da causalidade que Arendt se apoia para sustentar sua própria argumentação. A lei da causalidade na versão aristotélica, conhecida por Scotus, era o que aparentemente ia contra a liberdade da vontade de querer ou não querer. Para Aristóteles, a cadeia causal tornava o movimento inteligível e o levava a uma fonte imóvel, o “motor imóvel”, ou seja, uma causa que não é ela mesma causada. Scotus questiona a noção de cadeia de causalidade que siga uma linha contínua por meio de uma sucessão de causas suficientes e necessárias, e que chega a uma causa primeira para evitar o regresso ao infinito. Scotus rejeita a ideia de a vontade ser movida por um objeto exterior a ela, e também a ideia contrária de que a vontade é onipotente, chegando a uma posição intermediária capaz de "salvar" os fenômenos: a liberdade e a necessidade. Desse modo, os fenômenos seriam governados pela contingência. Sobre a causalidade da vontade em Scotus, Pich (2008b, p. 61) supõe que:

Scotus constrói conscientemente a argumentação contra uma concepção do *determinismo de fatos*, [então] a denominação do princípio é legítima. A *vontade*, segundo o princípio, é *indeterminada*, isto é, uma potência indeterminada com respeito ao seu exercício. *Indeterminados* são, daí, os atos imediatos da vontade, pois o querer expressa uma contingência sincrônica. Indeterminadas são as ações mediatas da vontade, isto é, as ações

externas do agente e fatos ligados a elas, que podem seguir a determinação contingente da vontade.

Em *Duns Scotus, metaphysician*, William Frank e Allan Wolter apresentam um paralelo entre a própria letra scotista e os seus comentários a respeito. Desse modo, pode-se ter acesso à palavra de Scotus, e confirmar a complexidade relatada por Arendt, que chegou a sentir-se assustada, por assim dizer, diante de sua obra. Para exemplificar: Scotus, em seu texto *Sobre a vontade - On the Will* - esclarece que há dois tipos de potência que podem determinar o ato, uma delas é chamada natureza e a outra é chamada vontade. Isto quer dizer que a primeira divisão das potências ativas ocorre entre a natureza e a vontade, que corresponde à distinção que Aristóteles tinha em mente no Livro II de sua *Física*, ao assumir que havia duas causas incidentais: causa *per accidens* e causa eficiente: causal - *chance* - que é redutível à natureza; e fortuna - *fortune* - que envolve o propósito da vontade. Scotus faz uma espécie de analogia entre as sentenças "a vontade quer" - *The Will wills* - e o "calor aquece" - *Heat heats*; e especula se alguém perguntasse pela razão de o "calor aquecer", a resposta seria: "calor aquece" porque ele é quente; e a proposição "calor aquece" não é uma proposição mediada, isto é, não é uma conclusão, mas é uma proposição primária no quarto modo de predicação *per se*, como também a proposição "calor é determinado por si mesmo a aquecer;" e as sentenças "a vontade quer" e "a vontade não quer de um modo definitivo pela razão de algumas especificações necessárias" seriam tipos similares de sentenças.

Scotus apresenta duas objeções às sentenças acima: a primeira objeção seria considerar a proposição "a vontade quer" como contingente. Se a vontade não determinar-se a si mesma a querer, como é que qualquer proposição contingente seria imediata? E como resposta a esta objeção, ele afirma que o contingente não ocorre a partir do necessário; e a segunda objeção apresentada por Scotus questiona o porquê de postular esta indeterminação na vontade se não se pode provar que ela segue da natureza ou da vontade? Neste caso "a vontade quer" seria uma conclusão e não uma proposição *per se* de quarto modo. Eis a solução de Scotus a esta objeção:

[...] a prova aqui é a posteriori, pois a pessoa que quer [algum objeto] experiencia que poderia [...] não ter querido o que ele quis, de acordo com o

que tem sido explicado detalhadamente em outro lugar sobre a liberdade da vontade (SCOTUS apud FRANK; WOLTER, 1995, p. 191, tradução nossa).²⁶

A esse respeito, Arendt constata que o caráter contingente dos processos, defendido por Duns Scotus, contrapõe-se a toda a Tradição Filosófica. Pois, esta noção de contingência corresponde às experiências do ego volitivo, que no ato da volição sabe-se livre. Pelo relato de Arendt percebe-se que Scotus tinha consciência de não haver resposta real para a questão sobre o modo de conciliar a liberdade e a necessidade. Muito embora, pelo seu modo de pensar a liberdade e a necessidade como diferentes dimensões espirituais, não havia necessidade que houvesse tal conciliação. E nesse caso, se houvesse algum conflito, seria entre o ego pensante e o ego volitivo, em que a vontade, que dirige o intelecto, faria com que o indivíduo perguntasse o “por quê?” A resposta, obviamente, seria fornecida pelo intelecto, pois a vontade é incapaz de querer de forma retroativa. Note-se que a questão é sugerida pela vontade, o que faz com que Arendt entenda a vontade como um “agente causativo”, ou a fonte de toda a ação:

Para falar em termos de causalidade, primeiro a vontade causa volições, e tais volições causam, então, certos efeitos que nenhuma vontade pode desfazer. O intelecto, tentando fornecer à vontade uma causa explanatória que lhe abrande a indignação quanto à própria fraqueza, fabricará uma História que faça com que os dados se encaixem. Sem pressupor a necessidade, faltaria à História toda a coerência (ARENDR, 2002a, p. 291; 1978b, p. 140).

Em Scotus a oposição decisiva ocorre entre liberdade e natureza, e não entre liberdade e necessidade, ou entre a vontade *ut natura* e a vontade *ut libera*. Pois, assim como o intelecto, a vontade inclina-se naturalmente para a necessidade. Entretanto, a vontade pode

²⁶ "[...] the proof here is a posteriori, for the person who wills [some object] experiences that he could have nilled or not willed what he did, according to what has been explained more at length elsewhere about will's liberty."

conseguir resistir à inclinação. Sobre a diferença entre intelecto e vontade na doutrina scotista, a abordagem de Frederick Copleston é esclarecedora: em Scotus, "o intelecto não é, como a vontade, um poder livre". Pois, em última instância, as verdades que ele apreende são conclusões advindas de princípios, lembrando que entre eles há o princípio da não-contradição. Aliás, aspecto que Arendt menciona quando faz a diferença entre o pensar e o querer, ao assinalar que o querer é mais livre do que o pensar, justamente porque este não pode escapar ao princípio da não-contradição. Grosso modo, Scotus considera o intelecto uma *potentia naturalis*, em contraposição à vontade que é considerada uma *potentia libera*. A vontade é essencialmente livre, na medida em que sua *ratio formalis* consiste mais na liberdade do que no seu caráter como apetite (COPLESTON, 1993, p. 538).

Arendt atenta para o fato de que Scotus é praticamente o único entre os filósofos que eleva o contingente e o particular a um status ontológico mais elevado do que o necessário e o universal, apesar de ele ter falhado em conectar seus argumentos da livre escolha da vontade com seus pensamentos sobre a contingência (JACOBITTI, 1988, p. 53-76).

Frank e Wolter (1995, p. 197-98), nos comentários às análises de Scotus sobre a vontade, assinalam que os comentadores da obra scotista há muito reconheceram uma tensão voluntarista no pensamento de Scotus, apesar de suas interpretações sobre o seu significado ter diferido muito. E, surpreendentemente, estes autores incluem o nome de Arendt entre estes estudiosos, lembrando que em suas "Gifford lectures" sobre a vontade, cujo conteúdo compõe o volume sobre *O Querer* de sua *A vida do espírito*, ela caracterizou o pensamento de Scotus como a mais rigorosa doutrina sobre a vontade dentro da História da Filosofia; e que a defesa feita por Scotus da contingência chamou muito a atenção da pensadora. No que concerne ao voluntarismo atribuído a Scotus, Pich (2008a, p. 132) conclui: "o máximo que o 'voluntarismo' de Scotus significa, é que a autodeterminação para realizar a ação procede exclusivamente da vontade."

As análises de Frank e Wolter (2008, p. 200) também auxiliam no esclarecimento do complexo pensamento scotista. Para os autores, Scotus utiliza a proposição "a vontade quer A" como paradigma de uma proposição contingente. Nesse caso, o sujeito (vontade) é um poder que age (quer) em relação a um objeto (A). Como um poder, a vontade tem intrínseca a ela, no momento em que quis A, a capacidade de não querê-lo ou querer B, ou não querer nada. Isso significa que o poder é indeterminado com respeito a sua ação e, como colocado por

Aristóteles, este poder está aberto a efeitos contrários.

Os esclarecimentos de Pich importam aqui e servem de auxílio para que se possa melhor entender o pensamento de Scotus. Pela análise de Pich (2008a, p. 125), na Questão 15²⁷, Scotus defende a tese de que a vontade é a potência que é estritamente racional, ou, em verdade, a única faculdade humana plenamente racional; e Scotus pretende fundamentar essa conclusão num critério aristotélico que tipifica o exercício de distinguir faculdades racionais e irracionais. De acordo com esse critério, as potências racionais ou "que são com a razão" são "de efeitos contrários", enquanto as potências irracionais são "de um único efeito". Scotus objetiva mostrar como deve ser entendido esse critério e a distinção consequente, ao se tratar da potência como princípio e como causa, e ao final, mostrar a irredutibilidade da vontade quando do ato volitivo como poder para opostos e intrínseca capacidade de autodeterminação.

Pich (2008a, p. 129) assinala que, para Scotus, a vontade como princípio causal é irredutível a qualquer outro princípio causal que não ela mesma, e que seu modo de agir lhe é estritamente próprio. A vontade é uma potência "livremente ativa", cujo modo de operação nem sequer é comparável ao modo de operação dos fenômenos da natureza, sejam racionais, que Aristóteles chamaria de "desejos" ou "*prohairesis*", ou irracionais (sem razão).

Ao falar sobre *O Caráter da Vontade - The Character of the Will* -, Terence Irwin (2007), faz um importante esclarecimento acerca da relação entre o pensamento de Aristóteles, Tomás de Aquino e Duns Scotus sobre a vontade e aponta, de forma resumida, as diferenças entre as concepções destes pensadores que, pela relevância que adquiriram nas reflexões arendtianas sobre o querer, é conveniente que seja evidenciado aqui. De acordo com Irwin, em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles distingue a parte racional da alma da parte desejanse, que é capaz de obedecer à razão e é racional por participação. Tomás de Aquino tomou esta divisão aristotélica para dividir o intelecto de toda forma de desejos, incluindo a vontade. Desse modo, ele incluiu a vontade entre os estados da alma que são racionais por participação. Scotus confirma a conclusão de Aquino de que a vontade seria racional, não essencialmente, mas sim por participação. Segundo Scotus, isto significa considerar que a vontade, assim como as paixões, não necessita

²⁷ Cabe esclarecer que as reflexões de Scotus sobre a vontade dizem respeito à questão 15 do Livro IX das questões sobre os livros da *Metafísica* de Aristóteles - *As Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* - de Duns Scotus.

seguir a decisão da razão. É mister esclarecer, que a interpretação da vontade racional "por participação" não é uma interpretação de Aquino. Em sua concepção, a vontade é necessária e essencialmente racional. Para Aquino, a vontade é racional "por participação" apenas porque é racionalmente derivada, devido a sua relação com o intelecto. Scotus, entretanto, argumenta que o termo "por participação" implica considerar que a vontade não seja, nem essencialmente, nem necessariamente racional, pois acredita que a vontade não se segue do intelecto, pois o intelecto seria a negação da vontade livre (IRWIN, 2007, p. 658).

Contra o intelectualismo de Tomás de Aquino, Scotus argumenta que se alguma coisa externa à vontade determiná-la, seria o mesmo que excluir a vontade livre; e isso implicaria considerar que a vontade por si mesma não teria a capacidade para opostos, ou seja, para querer e saber que pode não querer o que a ela se apresente. Nesse caso, Scotus apresenta uma versão plausível do voluntarismo; pois, de acordo com sua concepção, a determinação da vontade por considerações externas a ela deve ser rejeitada não porque os determinantes são intelectuais, mas porque eles são externos à vontade. Sua defesa da auto-determinação repousa em sua crença de que a vontade é uma capacidade racional, capaz por si só de seguir para direções opostas (IRWING, 2007, p. 677-678). Em última instância, e o que importa à Arendt é que, em Scotus, todo ato da vontade é livre porque é um ato contingente. Ainda no que diz respeito ao "problema da contingência", Frank e Wolter assinalam que dizer que uma entidade é contingente é dizer para um ser real, no instante em que ele se tornou ser, que ele poderia ter sido outra coisa, ou até que ele poderia não existir, já que esta oposição é realmente possível. Desse modo, "a contingência é então o modo de um ser real ser contrastado com a necessidade assim como seu oposto" (FRANK; WOLTER, 2008, p. 199, tradução nossa).²⁸ Os autores assinalam ainda que devido ao fato de o determinismo fazer uma forte afirmação nas mentes pensantes, a principal tarefa de Scotus foi mostrar que alguma coisa era contingente. É uma das razões que pode justificar a disputa entre a liberdade e o determinismo, que persiste através dos tempos, é o fato de a contingência não poder ser provada em termos de alguma coisa mais evidente para nós do que ela própria. Retomando as análises arendtianas, ressalta-se que será na Modernidade que Arendt encontrará, na Filosofia de Kant, a preocupação com a questão da liberdade e da necessidade: em Kant, a oposição é estabelecida entre a

²⁸ "Contingency is thus a mode of actual being to be contrasted with necessity as its opposite."

vontade e a natureza, posto que para ele a marca fundamental da natureza é a necessidade. Considera-se que a Filosofia kantiana, e toda sua argumentação sobre a liberdade da vontade interessa aos intentos de Arendt quando se ocupa com o volume sobre o querer, pois como ela admitiu em *A vida do espírito*, "é impossível lidar com a atividade volitiva sem tocar no problema da liberdade" (ARENDR, 2002a, p. 161; 1978b, p. 214). Além do mais, de acordo com a perspectiva arendtiana, poder-se-ia dizer que a oposição decisiva ocorre entre a vontade e a causalidade, e que este aspecto está diretamente conectado à Filosofia kantiana (da vontade).

2. VONTADE VERSUS CAUSALIDADE

De acordo com as análises de Arendt, a liberdade sem lei de que a vontade parece gozar foi a responsável por ter feito com que Kant a considerasse, ocasionalmente, não apenas como uma "simples entidade do pensamento", mas como um "fantasma do cérebro" (ARENDDT, 2002a, p. . Vale salientar que no contexto desta exposição, a complexidade encontrada por Arendt em seu percurso histórico na tentativa de compreender a faculdade espiritual da vontade não é menor que a complexidade de suas objeções ao pensamento kantiano no que concerne à vontade livre, tendo em vista que esta temática é considerada central na Filosofia kantiana.²⁹ Motivo que justifica o movimento que esta pesquisa realiza no sentido de examinar os argumentos kantianos aos quais Arendt apresentou objeções, na tentativa de esclarecê-las, sem, com isso, deixar de problematizar aquilo que se julgar pertinente, posto que a leitura arendtiana da Filosofia de Kant, em alguns aspectos, não está inserida em uma concepção mais ortodoxa, como se verá mais adiante no momento em que ela interpreta as análises da terceira antinomia kantiana.

Com efeito, as objeções arendtianas dirigidas a Kant, no que concerne à questão da vontade, referem-se principalmente a dois aspectos: ao argumento kantiano da causalidade pela liberdade (da vontade), e a sua defesa da vontade livre como instrumento da razão prática. Todavia, é preciso ter presente que para além dessas objeções, Arendt admite que seus anseios em conhecer a vida interior e as atividades mentais que a animam não seriam possíveis sem a distinção que Kant fizera entre razão e intelecto³⁰, após ele ter descoberto o

²⁹ De acordo com análise de Allen Wood (2008, p. 122), Kant tem especial interesse pelo problema da liberdade da vontade, que para ele é profundamente importante para a possibilidade da razão prática ou lei moral, haja vista que tenha abordado esta questão na terceira antinomia de sua *Crítica da razão pura* e que tenha retornado “repetidamente a esse tópico, não só acrescentando duas extraordinárias seções à primeira *Crítica* a fim de tratar disso, mas também lhe dedicando a terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e grandes partes da *Crítica da razão prática* (1788), bem como revisitando-o no primeiro livro de *A religião nos limites da simples razão* (1793-1794).”

³⁰ Nas palavras de Arendt (ARENDDT, 2002a, p. 13; 1978a, p. 13-14. Grifos da autora): "A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, 'razão' e 'intelecto'

“escândalo da razão”, que ela assim traduz: “nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação aos assuntos e questões sobre as quais, no entanto, ele mesmo não pode se impedir de pensar” (ARENDT, 2002a, p. 13; 1978a, p. 14). Kant descobriu que a necessidade da razão é diferente e mais do que a mera busca e desejo de conhecimento. Sendo assim, a distinção entre razão, cujo interesse é o significado, e intelecto, que se interessa pela cognição, coincide com a distinção entre duas faculdades espirituais, de pensar e de conhecer.

Arendt reconhece que estas descobertas de Kant tiveram um efeito liberador extraordinário sobre a Filosofia Alemã e foram responsáveis pelo desencadeamento e pela ascensão do Idealismo Alemão, muito embora também abrissem espaço para o pensamento especulativo. Com a mesma postura corajosa com que Arendt dirige suas críticas a Kant, ela constata, com ironia, que os especialistas que surgiram neste contexto agarraram-se à noção de que a tarefa da Filosofia é o “conhecimento real do que verdadeiramente é”, e baseados neste pressuposto construíram uma nova ciência, a exemplo da famosa obra hegeliana *Fenomenologia do espírito*, que tinha como título original *Ciência da experiência da consciência*. Com estas observações, Arendt tenta fazer justiça à distinção kantiana entre o intelecto e a razão, que, sob sua perspectiva, não fora devidamente reconhecida pelos novos especialistas pelo fato de estes acreditarem que suas especulações poderiam ser tão válidas quanto o resultado dos processos cognitivos.

O parágrafo acima exemplifica a importância do pensamento de Kant para Arendt, seja para estabelecer distinções entre as atividades espirituais, seja para guiar sua busca pela compreensão da faculdade de julgar, a qual também lhe atribui sua descoberta. E para além disso, pode-se considerar que foi inspirada nas três *Críticas* de Kant, que Arendt, salvaguardando sua peculiaridade, organizou a estrutura tripartite de *A vida do espírito*. A esse respeito Jerome Kohn (2001, p. 17) analisa:

A estrutura tripartite de *A vida do espírito* relembra a tríplice divisão de labor, trabalho e ação de *A condição humana*, no sentido de que

(e não 'entendimento', o que me parece uma tradução equivocada; Kant usava o alemão *Verstand* para traduzir o latim *intellectus*, e embora *Verstand* seja o substantivo de *verstehen*, o 'entendimento' das traduções usuais não tem nenhuma das conotações inerentes ao alemão *das Verstehen*), é crucial para nossa empreitada."

Arendt estava indagando a respeito do que nós estamos *fazendo* quando nos empenhamos em atividades espirituais. Mas toda tentativa para coordenar as atividades de uma vida espiritual e ativa é obstruída pela falta de simetria entre elas. Por outro lado, a relação entre a estrutura tripartite e as três *Críticas* de Kant é mais sugestiva e totalmente simétrica, mas dentro de certas estipulações: Arendt está basicamente preocupada com as limitações do conhecimento como colocado na *Crítica da razão pura*; a compreensão de Kant sobre o querer na *Crítica da razão prática* difere por completo da de Arendt apresentada em *O querer*; e a *Crítica da faculdade do juízo* é um trabalho de Filosofia estética, que o não-escrito *O julgar* certamente não teria sido em nada parecido.

Tendo presente estas diferenças, será esclarecido no que segue os motivos pelos quais Arendt chegou a dizer: "Deixei Kant provisoriamente muito de lado em meio à problemática da vontade; em contraposição ao pensar e ao julgar ele parecia-me aí antes improdutivo" (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 181).

2.1 A liberdade da vontade

Em suas investigações acerca do querer, Arendt assume como premissa a “vontade como fonte da ação”, o que significa considerar, kantianamente, a liberdade da vontade como o “poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados [sucessivos]” (ARENDDT, 2002a, p. 191; 1978b, p. 6). Para Arendt, esta capacidade de iniciar algo novo faz parte da condição humana; ideia que se torna mais compreensível por meio do argumento de Santo Agostinho, de que o homem pelo fato de ter nascido representa um novo começo. E cabe lembrar que a questão colocada por Arendt, e que guiou suas reflexões sobre a vontade, é a de saber como essa faculdade, capaz de trazer algo novo ao mundo, pode funcionar no espaço das aparências.

Com efeito, ainda em sua obra anterior – *A condição humana* –, ao falar da ação como o poder de desencadear processos e trazer um novo começo à esfera pública, Arendt referencia esta definição kantiana da liberdade (da vontade), e embora pareça concordar parcialmente com Kant, tem o cuidado de esclarecer que para este importante pensador a

ação está sujeita ao determinismo das leis naturais (ARENDR, 2010a, p. 293). Nota-se que tanto a consideração da liberdade da vontade como sendo um processo de causa e efeito – causalidade –, bem como a sujeição da vontade ao determinismo das leis naturais, e ainda a consideração da vontade livre como instrumento da razão prática, são possibilidades que já parecem incomodá-la, de tal maneira, que anos mais tarde ela retomou estas reflexões na tentativa de desvincular a vontade de tais condições.

Ao analisar o que chamou de “História da vontade”, Arendt retoma estas considerações com mais profundidade, e apresenta suas objeções a Kant ao longo do capítulo sobre “o querer”. Pode-se dizer que, se em *A condição humana* o privilégio é concedido à ação, em *A vida do espírito* a privilegiada é a vontade, imprescindível para que a ação aconteça. Cabe ressaltar que para Arendt, que nutre especial simpatia pelo querer, “a vontade [...] estaria inevitavelmente conectada a duas questões centrais da modernidade, quais sejam, liberdade e contingência” (ASSY, 2002, p.36). Desse modo, implícita ou explicitamente contrária ao pensamento de Kant, Arendt concorda com Santo Agostinho, de que nada além da vontade pode ser sua própria causa, como as palavras do célebre Bispo de Hipona esclarecem nesta passagem: “mas, enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, 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” (AGOSTINHO, 1995, p. 207). E baseada nisso, Arendt tem dificuldades para aceitar o argumento kantiano da causalidade pela liberdade.

2.2 A causalidade e a liberdade transcendental

A definição kantiana da causalidade pela liberdade transcendental (da vontade) encontra-se na *Crítica da razão pura*, em B 476, no momento em que Kant faz sua “observação sobre a terceira antinomia”³¹. Grosso modo, Kant investiga se a causalidade produtora

³¹ Cabe ressaltar que Kant utiliza o termo “antinomia” no sentido de afirmações contraditórias (ou conflitos transcendentais), definidas por tese e antítese, que são igualmente provadas como válidas pela razão. Assim sendo, a terceira antinomia apresenta como afirmações supostamente contraditórias, a tese de que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Há ainda uma causalidade por liberdade que é necessário admitir para explicá-los” com a antítese de que

dos fenômenos é segundo as leis naturais ou é proveniente da liberdade. Com efeito, a causalidade pela liberdade, apresentada por Kant no esquema teórico da terceira antinomia, parece anunciar uma preocupação em assegurar certeza ao conhecimento, bem como uma tentativa teórica de garantir uma futura teoria da moralidade. Desse modo, na solução à terceira antinomia Kant apresenta como problemas: conciliar uma causalidade por liberdade incondicionada com a causalidade da natureza, e também estabelecer aquela causalidade como causa espontânea na determinação da vontade (PERIN; MORAES, p. 15).

“Aquilo que na questão acerca da liberdade da vontade desde sempre causou um tão grande embaraço à razão especulativa” (KANT, 1989, B 476), ou seja, “o poder de começar espontaneamente uma série de coisas sucessivas ou estados”, citado por Kant, é interpretado por Arendt como sendo o reflexo das suspeitas em relação à faculdade da vontade, que refletiam uma relutância aguda em conceder aos seres humanos um poder absoluto sobre seus próprios destinos. O próprio Kant constata que esta liberdade espontânea, ou “causalidade incondicionada” é a verdadeira pedra de escândalo para a Filosofia que tem dificuldades insuperáveis para aceitá-la. Cabe ressaltar que o contexto no qual se inserem estas análises é o do período pós-medieval e o do surgimento da Era moderna, ou “Era do progresso”, momento em que os seres humanos encontravam-se desprotegidos de qualquer Providência ou orientação Divina. E, mais do que isso, momento em que o que está em jogo é uma nova concepção de natureza, que na sua essência seria regularidade, o que impossibilitaria qualquer ação incondicionada.

Este “poder para começar”, na concepção de Arendt, é distinto do livre arbítrio, ou do poder de escolha entre dois ou mais objetos dados; para ela, depois destas definições kantianas passou a ser comum equacionar “querer” e “ser”. Por “livre arbítrio”, Arendt entende que seja a decisão entre coisas possíveis e dadas como simples potencialidades, e o poder de começar algo realmente novo não pode ser precedido de qualquer potencialidade, que figuraria como uma das causas do ato realizado.

Ao refletir sobre “o problema do novo”, Arendt elenca as objeções discutidas pelos filósofos contra a faculdade da vontade, ou seja, contra a sua existência, contra a noção de liberdade que está

“não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, 1989, B 472/473).

implícita nessa faculdade e contra a contingência que adere a uma vontade livre. Arendt acredita no que apregoava Scotus: um ato livre é um ato que por definição poderia deixar de ser realizado. Desse modo, as objeções supracitadas aplicam-se mais à vontade como órgão para o futuro do que à noção de livre arbítrio. Neste ponto, encontra-se a objeção arendtiana ao exemplo utilizado por Kant para explicar a “causalidade pela liberdade” ou “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”. Kant (1989, 478 B) diz:

Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até o infinito, inicia-se absolutamente, uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente. [...] O acontecimento sucede certamente a essas ações naturais, mas não deriva delas, e deverá, portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos.

Para Arendt, a noção de começo *absoluto* é bastante problemática, pois, uma série começando no mundo pode apenas ter *relativamente* um primeiro começo, sendo sempre precedida de algum outro estado de coisas. Arendt acredita que à pessoa do pensador, isto também se aplica, “visto que eu, que penso, jamais deixo de ser uma aparência entre aparências, por mais que consiga retirar-me dessas aparências espiritualmente” (ARENDR, 2002a, p. 208; 1978b, p. 29). De acordo com Arendt, a hipótese de um começo absoluto remonta à doutrina Bíblica da criação *ex nihilo*, ou vinda do nada. E suas palavras são enfáticas:

Há algo de fundamentalmente errado no exemplo de Kant. Somente quando ele, ao levantar-se da cadeira, tem em mente algo que deseja fazer é que esse “acontecimento” começa uma “nova série”; se não é esse o caso, se ele habitualmente se levanta a essa hora ou se levanta-se para pegar alguma coisa de que precisa para sua ocupação do momento, este acontecimento é, ele mesmo, “a continuação de uma série precedente” (ARENDR, 2002a, p. 209; 1978b, p. 30).

Arendt (Ibid.) especula acerca da possibilidade de Kant ter feito uma "omissão" em seu exemplo; ele poderia ter claro para si o "poder de espontaneamente começar" e poderia estar "preocupado com uma possível reconciliação entre uma 'nova série de atos e estados' e o contínuo do tempo que esta nova série interrompe". Mesmo assim, a solução possível para a época teria sido a distinção de Aristóteles entre potência e ato, a qual Arendt também não concorda e argumenta, por exemplo, não ser possível alguém sustentar que a sinfonia produzida por um compositor fosse possível antes de ser real. Para Arendt (2002a, p. 209; 1978b, p. 30), a ideia de a sinfonia ser possível, isto é, de não ser impossível realizá-la, é bem diferente da possibilidade desta sinfonia existir em potencialidade, esperando por algum compositor que a tornasse real. Nesse ponto, é mister que se faça algumas considerações a respeito da interpretação de Arendt acerca do pensamento kantiano; pois mesmo considerando que sua leitura de Kant seja exemplo de originalidade e independência, admite-se que se trata de uma leitura idiossincrática. Por este motivo, considera-se oportuno salientar aspectos que, talvez, ela tenha negligenciado, ou que não tenha esclarecido devidamente. A princípio, atenta-se-se para o conceito de "causalidade", acerca do qual Alessandro Pinzani (2012, p. 567) assinala o seguinte aspecto:

O uso peculiar do termo *Kausalität*, [...] não indica necessariamente "causalidade" no sentido de uma cadeia de eventos ligados entre si por relações de causa e efeito, antes a capacidade de dar lugar a efeitos, isto é, certa eficácia em provocar efeitos. Por isso Kant chega a falar até em "*Kausalität der Ursache*" (A 444/B 472), isto é, "causalidade da causa", conforme a tradução portuguesa, ou "capacidade da causa de provocar efeitos", como talvez fosse melhor traduzir.

Assim, dever-se-ia afirmar que ao lado da capacidade que as leis da natureza tem de produzir efeitos necessários haveria uma capacidade de produzir efeitos por parte de uma causa que não é, por sua vez, efeito necessário de outra causa, mas que representa uma espontaneidade absoluta, independente de qualquer causa e capaz de produzir por si mesma uma série de eventos. E considerando que esta espontaneidade é entendida por Kant como a "liberdade em sentido transcendental" (A 445/B 473), não se deve tratá-la como liberdade

prática, pois o contexto da terceira antinomia é um contexto epistemológico e trata da capacidade de conhecer o mundo, e, portanto, não deve ser confundida com o livre-arbítrio.

Outro aspecto salientado por Pinzani, e que importa esclarecer, é relativo ao exemplo de Kant, questionado por Arendt, do ato de levantar da cadeira e iniciar uma nova série. Pinzani (2012 p. 570) observa:

É preciso lembrar, contudo, que quem está falando aqui, apesar da primeira pessoa do plural [...] não é Kant, mas o defensor da tese, ao qual nosso filósofo só presta voz, como fará também com o defensor da antítese. Portanto, a posição apresentada aqui não representa a posição de Kant, como às vezes se pensa, já que de maneira nenhuma ele considera demonstrada a existência da liberdade transcendental, embora reconheça a necessidade de afirmá-la.

Pinzani lembra ainda que isso se deve ao fato de que, nas antinomias, Kant está pensando em posições historicamente defendidas por filósofos que sustentavam concepções teóricas diferentes relativas ao assunto. No caso da terceira antinomia, a tese de que além da causalidade segundo as leis da natureza há uma causalidade pela liberdade, é defendida por todas aquelas teorias que desde a Antiguidade pressupunham um primeiro motor como causa de tudo, ou uma *causa incausata*; e no que diz respeito à antítese, que diz não haver liberdade, pois tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza, Kant está se referindo às posições naturalistas e materialistas que negam esta causa livre. De acordo com Pinzani (Ibid., p. 568), a tese expressaria a posição da metafísica dogmática, enquanto a antítese expressaria a posição do empirismo, o que lhe pareceria convincente, "pois responderia mais à intenção kantiana que é [...] a de não defender nem a tese, nem a antítese, mas de deixar que elas se esgotem em sua luta recíproca e inútil" (Ibid. p. 576). Pois o que Kant quer mostrar, na solução à terceira antinomia, é exatamente que a luta entre tese e antítese é um luta vã, e que sua posição difere de ambas.

O texto de Pinzani esclarece em detalhes a solução kantiana à terceira antinomia que consiste no seguinte: como a tese e a antítese estão baseadas no realismo transcendental, por meio do qual as modificações de nossa sensibilidade são consideradas coisas que subsistem por si mesmas, Kant contrapõe a esse realismo o idealismo

transcendental, por meio do qual todos os objetos de uma experiência possível são considerados apenas fenômenos, isto é, são representações que, fora do pensamento, não possuem existência fundada em si. Para Kant, o realismo transcendental representa um erro comum, pois considera os fenômenos como "coisas em si e outrossim como objetos dados ao simples entendimento" (KANT, 1989, B528). Nesse caso, Pinzani assinala que tanto a tese quanto a antítese, ao tomar o fenômeno como coisa em si, cometem a mesma falácia; o que, curiosamente, coaduna-se à posição de Arendt em relação à "coisa em si" kantiana, que ela identifica como uma das muitas falácias metafísicas encontradas ao longo de sua desmontagem da Tradição, Pinzani (2012, p. 576) adverte ainda que "à luz disso, segue-se que também a aplicação da liberdade transcendental a séries de eventos no mundo é o resultado desta falácia", aspecto que Arendt não desconsiderou.

Em busca de apoio à sua defesa da existência da vontade livre, Arendt referencia os argumentos de Henri Bergson, para o qual a maioria dos filósofos é incapaz de conceber uma novidade radical ou a imprevisibilidade, pois mesmo os poucos que acreditam no livre arbítrio, acabam reduzindo-o a uma simples escolha entre duas ou mais opções, sendo que a vontade fica restrita a realizar uma destas escolhas. Para Arendt, estes filósofos parecem nunca ter tido a noção de uma atividade que fosse inteiramente nova, como é o caso da ação livre, pois para a maioria deles o que impera é o determinismo.

Ainda apoiada em Bergson, Arendt aborda outro aspecto da questão do ato livre ao apontar que do ponto de vista da memória, ou seja, olhando-se retrospectivamente, todo ato livre perde seu teor de contingência pelo impacto da realidade. Em outras palavras, ao se tornar parte da realidade em que se vive, o ato livre passa a ser um fato realizado e inseparável desta realidade. Este ato terá o aspecto de necessidade e será impossível de ser removido do pensamento. De acordo com Arendt, a contingência irrompeu como realidade apenas nos primeiros séculos da Era Cristã por causa da Doutrina Bíblica, posto que para a Filosofia clássica tenha sido o máximo da falta de sentido. Tal Doutrina opunha a contingência à necessidade, a particularidade à universalidade e a vontade ao intelecto, assegurando desse modo um lugar para o contingente. Para Arendt, o preconceito original contra a contingência, a particularidade e a vontade sobreviveu profundamente ao desafio até a Era Moderna. Segundo Arendt, a Filosofia religiosa e medieval, assim como a secular e moderna encontraram diversas maneiras de assimilar a vontade, o órgão da liberdade e do futuro, à ordem mais antiga das coisas.

A vontade livre concebida como livre escolha, ou entendida como a liberdade de começar algo novo, na concepção de Arendt, parece ser absolutamente incompatível não apenas com a divina Providência, mas também com a lei da causalidade. Ela acredita que a liberdade da vontade não pode ser provada, mas pode ser pressuposta pela força ou fraqueza da experiência interior, ou melhor, por uma força de afirmação ou de negação. Está claro para ela que a faculdade necessária para se executar os comandos é a vontade, e que a não plausibilidade deste pressuposto deve-se às experiências externas no mundo das aparências, onde, a despeito do que defendeu Kant, raramente se começa uma nova série. Ressalta-se que apesar da crença arendtiana na espontaneidade livre, Arendt constata que os atos livres são mesmo excepcionais. Novamente é Bergson (1988, p. 100) que ela referencia, para o qual “cada um de nós tem, de facto, o conhecimento imediato, real ou ilusório, da sua livre espontaneidade,” e que embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto. Na realidade, apesar de acreditar na existência da vontade livre, que pode gerar ações espontâneas, Arendt concorda com o pensador francês e reconhece que são os hábitos que tomam conta da grande maioria dos atos cotidianos, assim como os preconceitos são responsáveis pela maioria dos juízos que são proferidos.

A definição kantiana da “faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo” (KANT, 1989, B 478) é invocada por Arendt em vários momentos de seus escritos. Isso, com o intuito de dissolver “o embaraço de Kant ao lidar com um poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos, isto é, com um ‘começo *absoluto*’, que, em virtude da inquebrantável sequência do contínuo do tempo, seguirá, entretanto, sendo sempre a ‘continuação de uma série precedente’” (ARENDRT, 2002a, p. 339; 1978b, p. 205. Grifo da autora). E como “solução” a este “embaraço” kantiano, ela sugere a palavra “revolução”³².

Cabe salientar que Arendt, teórica política sempre atenta aos acontecimentos ocorridos na esfera pública, dedicou-se com afinco à tarefa de entender as Revoluções, suas características e suas consequências; reflexões que se encontram presentes em sua obra *Da*

³² Arendt (2002a, p. 339-340; 1978b, p. 205) observa que “a palavra ‘revolução’ supostamente deveria dissolver este embaraço quando, durante as últimas décadas do século XVIII, mudou seu significado, deixando seu antigo sentido astronômico e assumindo o sentido de um acontecimento sem precedentes”.

revolução, bem como em outros escritos políticos. Contudo, seu intuito ao abordar esta temática em *A vida do espírito* é apenas o de esclarecer o que verdadeiramente entende que seja um novo começo, ou um ato novo que emerge sendo capaz de mudar a ordem estabelecida, por assim dizer. Nesse sentido, Arendt cita uma espécie de “revolução” ocorrida na França em 1793, que por um curto período representou um novo começo: foi quando os franceses decidiram que a proclamação da República ocorrida em 1792 seria um novo começo para a História humana, assim, o ano de 1793 seria considerado a inauguração do Ano II, acarretando mudanças significativas no calendário que foram extintas por volta de 1805. Mesmo tendo fracassado, esta tentativa do estabelecimento de um novo começo é significativa para Arendt, e parece vir ao encontro de sua crença na possibilidade de localização de novos começos absolutos no tempo. Outro exemplo de revolução utilizado por Arendt para ilustrar suas reflexões acerca do que entende que poderia ter sido um “novo começo”, é o da Revolução norte-americana. De acordo com sua análise, quando os homens de ação, ou os fundadores da República norte-americana que queriam mudar o mundo, tiveram consciência de que suas ações poderiam efetivamente postular uma nova ordem, começaram a vasculhar a História à procura de ajuda. Começaram, por exemplo, a repensar o Pentateuco e a Eneida, lendas fundadoras que pudessem dizer-lhes como resolver o problema do começo. Segundo Arendt, o começo seria um problema, porque sua própria natureza traz em si o elemento da arbitrariedade. Foi exatamente nesse ponto que os fundadores se depararam com o que ela chamou de “abismo da liberdade”, pois sabiam que tudo o que fizessem neste momento poderia ser deixado de fazer. Aliás, Arendt percebe que os fundadores norte-americanos estavam bem familiarizados com a Antiguidade romana e também com a Bíblia, e talvez tenham retirado destas “velhas lendas” a distinção decisiva entre a simples liberação e a verdadeira liberdade. Segundo Arendt (2002a, p. 34; 1978b, p. 207. Grifo da autora),

As lendas fundadoras com seu hiato entre a liberação e a constituição da liberdade, indicam o problema sem resolvê-lo. Apontam para o *abismo* do nada que se abre antes de qualquer ação que não pode ser explicada por uma cadeia segura de causa e efeito e que tampouco se explica pelas categorias aristotélicas de potência e ato.

Arendt atenta para o fato de que no contínuo de tempo normal, todo o efeito transforma-se imediatamente em uma causa de futuras ocorrências. Porém, quando a cadeia causal é quebrada – e isto ocorre após a liberação – não resta nada em que o iniciante possa "se agarrar", pois o pensamento de um começo absoluto elimina a sequência de temporalidade tanto quanto o pensamento de um fim absoluto. Isto significa “pensar o impensável”, conclui Arendt, uma vez que nem o exemplo bem sucedido da fundação de Roma, no qual os homens de ação buscavam referência, representava um começo absolutamente novo. Pois, de acordo com os versos de Virgílio, Roma era o ressurgimento de Tróia, e o restabelecimento de uma Cidade-Estado que a precedera. Desse modo, a linha de continuidade do tempo exigida pela Tradição nunca teria sido quebrada, e a fundação de Roma ou o renascer de Tróia, seria a primeira de uma série de renascenças que fizeram a História da cultura e da Civilização europeia. Para Arendt, a importância destas análises se deve ao fato de elas deixarem claro que os homens, ou seguiam a tutela da Igreja e acreditavam no Deus criador e responsável pela criação do céu e da terra, ou voltavam-se para a Antiguidade, fazendo com que seus primeiros passos secularizados pudessem ser guiados por um saber antigo, que considerava a fundação de Roma uma espécie de renascer e não um novo começo capaz de quebrar o contínuo do tempo. Cabe ressaltar que a atenção dirigida por Arendt aos homens de ação fora guiada pela esperança de encontrar em seus feitos a noção de liberdade, “purgada das perplexidades causadas nos espíritos humanos pela reflexividade das atividades do espírito – a inevitável repercussão do ego volitivo sobre si mesmo” (ARENDR, 2002a, p. 347; 1978b, p. 216). Entretanto, Arendt teve suas esperanças frustradas, e ao invés de encontrar exemplos de ações espontâneas, reflexos da liberdade da vontade em trazer um novo começo ao mundo, encontrou a percepção de que cada novo começo representava apenas uma “reafirmação melhorada do velho” (Ibid.). Ela constata que "o abismo de pura espontaneidade" foi coberto com o mecanismo típico da Tradição Ocidental, que considera a liberdade a razão de ser de toda política, mas adverte que a liberdade apenas sobreviveu em sua integridade original na teoria política, com suas promessas utópicas e infundadas de um “reino de liberdade”.

2.3 Vontade livre: razão prática

Em sua abordagem histórica da faculdade espiritual da vontade, Arendt (2002, p. 299; 1978b, p. 149) considera que o único grande

pensador "verdadeiramente irrelevante" neste contexto seria Kant. Embora admita que somente ele pudesse ser comparado a Duns Scotus em seu "compromisso com a liberdade", pois, de acordo com as análises de Arendt, Scotus confere primazia à faculdade da vontade, que é autônoma e pode não apenas rejeitar os ditames da razão como também resistir aos desejos e apetites mais fortes. Nesse caso, o indivíduo pode, e tem consciência de que pode querer ou não querer o objeto apresentado pela razão ou pelo desejo. Esta seria, para Scotus, a verdadeira liberdade humana, pois a vontade livre não pode ser coagida a querer uma vez que produz seu próprio ato.

Arendt (2002a, p. 299; 1978b, p. 149) constata que a concepção kantiana de vontade é “um *Vernunftwille*, que não difere muito do *nous praktikos* de Aristóteles”, isto é, para Kant a vontade “não é uma faculdade *especial* do espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática”. A vontade em Kant não é a “sua própria causa”, nem é a “liberdade de escolha”, ou livre arbítrio, “a vontade de Kant é encarregada pela razão de ser seu órgão executivo em todas as questões de conduta” (Ibid.). Desse modo, para Arendt, a espontaneidade pura que Kant chamou com frequência de “espontaneidade absoluta” só existe no pensamento.

De acordo com Arendt, Kant transformou algumas proposições presentes em sua *Crítica da razão pura* em imperativos para lhes conferir um caráter de obrigatoriedade. Embora o conteúdo seja derivado da razão, adverte Arendt, considera-se que a forma imperativa é necessária, uma vez que a proposição racional se dirige à vontade. Arendt se lembra das palavras de Kant em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “a concepção de um princípio objetivo, na medida em que coage uma vontade, é uma ordem (da razão), e a fórmula dessa ordem é chamada de imperativo”. Desse modo, ela conclui que a vontade já não seria livre, mas estaria sob o ditame da razão:

A razão só pode dizer à vontade: isso é bom, de acordo com a razão; se quiser alcançá-lo, você deve agir de acordo. O que na terminologia de Kant seria uma espécie de imperativo hipotético ou nem seria um imperativo. E essa perplexidade não se torna menor quando escutamos que “a vontade nada mais é do que razão prática” e que “infalivelmente determina a vontade”, de modo que devemos concluir que a razão determina a si mesma ou, como Kant concluiu, que “a vontade é a faculdade de escolher apenas o que a razão [...]

reconhece como [...] bom” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*) (ARENDT, 2004a, p. 135).

A conclusão a que Arendt chega é que, para Kant, a vontade não passa de um órgão executivo para a razão, o segmento da execução das faculdades humanas, o que estaria em flagrante contradição com as primeiras palavras de Kant em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser concebido como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2008, p. 21). Porém, é preciso ter presente que esta “boa vontade”, em Kant, só existe quando segue a razão prática. Arendt observa que não apenas em Kant, mas em toda a Filosofia depois da Antiguidade, existe a dificuldade de como persuadir a vontade a aceitar o ditame da razão. É evidente, para ela, que Kant pensou na boa vontade como aquela que, ao escutar a pergunta “farás?”, responderá “sim, farei!” E conclui que para descrever esta relação entre duas faculdades que claramente não são a mesma coisa, e, além disso, que não se determinam uma à outra de modo automático, ele introduziu a forma do imperativo categórico e sorratamente retomou o conceito de obediência. Sob a perspectiva arendtiana, Kant sabia que a vontade poderia dizer “não” à razão e introduziu uma obrigação.

Cabe ressaltar que a perspectiva arendtiana tem o sentido de conferir à vontade livre o seu “lugar de direito”, por assim dizer, de garantir não apenas sua existência, mas sua independência e sua autonomia diante das demais atividades espirituais, que com ela coexistem. Em Arendt, “a vontade [...] reatualiza no homem as possibilidades de renascimento sob o aspecto da espontaneidade e da liberdade” (KRISTEVA, 2002, p. 189). E sob este aspecto, é necessário ter presente a defesa feita por ela de que a liberdade da espontaneidade é inseparável da condição humana, e que a vontade é o seu órgão espiritual. Desse modo, constata-se que Arendt, contrária ao pensamento kantiano, defende a tese de que a razão não comanda a vontade; pois compreendeu, com Scotus, que apenas a vontade pode ser sua própria causa; e de suas análises da Filosofia agostiniana ela inferiu que a vontade prepara o terreno no qual a ação pode ocorrer, pois orienta a atenção dos sentidos, controla as imagens impressas na memória e fornece ao intelecto o material para a compreensão.

De acordo com as análises de Jerome Kohn, ao concentrar seu interesse mais nas atividades de pensar e agir, do que nos seus resultados, Arendt avança em direção a Kant, que em sua Filosofia

moral “localizava a liberdade em nossa motivação para agir, nossa decisão consciente não coagida de obedecer à lei moral da qual nós próprios somos o autor, a lei da liberdade e seu imperativo categórico” (KOHN, 2004a, p. 21). Porém, a autora acredita que a liberdade humana, definida por Kant como autonomia, não depende da obediência a lei, que por definição nega à liberdade, mas do aparecimento no mundo de uma pessoa ou personalidade moral que encarna a lei. A experiência da liberdade, para Arendt, se realiza no processo de iniciação, em trazer algo novo ao mundo, não importa o que isso viesse a ser, pois não é possível conhecer de antemão os resultados do que se está fazendo quando se age com os outros. Lembrando que, em Arendt, o pensar é auto-reflexivo, mas o agir acontece na presença de outros. Isto, a despeito do que Kant postulava, diferenciava estas duas atividades. Segundo Kohn (2004a, p. 22),

Arendt concordava que essa pessoa kantiana (neste ponto a palavra “moral” é redundante) é constituída por si mesma na atividade da auto-reflexão, e nisso estava o seu problema. Quando essa pessoa aparece entre seus semelhantes, ela se mantém a parte deles no sentido de que só é responsável consigo mesma: para ela toda a inclinação, de fazer o certo assim como o errado, é uma tentação a que deve resistir.

É ainda nas análises de Kohn que se pode buscar esclarecimentos para entender a atitude crítica de Arendt em relação a Kant, que, permeada de referências tanto à Arendt quanto a Kant, convém que seja destacada na íntegra:

Arendt encontrou no Imperativo Categórico de Kant a mais forte de todas as explicações sobre o fenômeno da "consciência", ela mesma uma experiência de pluralidade íntima. O próprio Kant pensava no assunto como um "compasso" indicando o certo do errado e disponível para qualquer um, "conhecimento moral" mas não "conduta moral" a ser seguido "naturalmente". Para nossas preocupações o que é mais importante é "o tema da inclinação e da tentação". Por que Kant equiparou-os? Toda a inclinação para fazer o bem como para fazer o mal é uma tentação a ser "afastada" de si próprio. Arendt coloca o assunto

numa importante metáfora, é "através da inclinação, através da ação de inclinar-me para fora de mim mesma da mesma forma que eu me inclino para fora da janela para olhar a rua, que eu estabeleço contato com o mundo". O que importa para Kant é que através da auto-reflexão, do estar comigo mesmo, estou *livre* de todos os objetos que me levam a inclinar-me. Ninguém pode me "afetar". Qualquer coisa que eu possa "desejar ou para a qual eu possa sentir uma afinidade natural" não vem de mim mesmo e uma vez que eu esteja determinado por qualquer outra coisa que não "minha razão e minha vontade", por qualquer coisa ou mesmo por qualquer pessoa "fora" de mim mesmo eu perco minha autonomia. Se eu obedeco a lei que eu dou a mim mesmo no Imperativo Categórico, eu *não posso* fazer o mal. Aqui está porque Arendt encontra em Kant, em última instância, incoerência nas noções de *lei* da liberdade, *liberdade* da vontade e de *boa* vontade. (KOHN, 2011, p. 28-29).

O imperativo categórico talvez seja realmente o relato mais convincente já apresentado da noção tradicional de consciência moral. Entretanto, Kohn adverte que para Arendt, este imperativo derivado da lei universal da razão prática pura, capaz de distinguir entre o certo e o errado, era insuficientemente político pelo fato de o agente obediente não assumir a responsabilidade por seus atos. Assim, o caso do oficial nazista Eichmann, que agiu de forma explicitamente irrefletida, mostrou a Arendt que a noção de dever de Kant pode ser distorcida. Pois, perplexa, ela acompanhou o julgamento deste oficial nazista, que ao ser interrogado pela polícia israelense respondeu que havia conduzido toda sua vida de acordo com os preceitos morais de Kant, e que havia agido segundo uma definição kantiana de dever, ao que Arendt caracterizou de "ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a Filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega" (ARENDDT, 1999, p. 153).

Vale salientar que Arendt nutria grande admiração por Kant; sob sua perspectiva, ele era um dos únicos pensadores que levava a sério os acontecimentos políticos, o que se pode atestar nestas suas palavras: "há uma espécie de aversão a toda política na narrativa dos filósofos, salvo raríssimas exceções. Kant é uma exceção" (ARENDDT, 2008a, p. 32). Pois, a preocupação de Kant, seu grande Filósofo, era com a

pluralidade humana, com o fato de que não somos um, mas muitos, e diferentes uns dos outros. Contudo, a despeito dessa admiração que Arendt nutria pela Filosofia kantiana, ela não seguiu a solução oferecida por Kant, a de apelar para uma vontade noumenal que vem à luz pela razão prática, mas, surpreendeu ao afirmar que Kant não tinha um conceito de vontade livre como tal, pois, a vontade em Kant é delegada pela razão prática para ser seu órgão executivo em todos os assuntos de conduta. Se para Kant a vontade não era uma capacidade mental distinta do pensamento, e tampouco representava a liberdade de escolha, sua noção de espontaneidade da ação existia apenas em pensamento; e se a vontade não é livre, as experiências de liberdade já relatadas não passaram de ilusão, logo, a ação livre seria impossível. Arendt reconhece que Kant está correto em definir a função da vontade como a faculdade pela qual o indivíduo pode agir livremente, e em virtude da qual pode ser moralmente responsável, bem como em definir a vontade como a capacidade de iniciar processos, “ou de começar espontaneamente uma série no tempo.” No entanto, de acordo com sua análise, o vacilo de Kant se deve ao fato de sua Filosofia não considerar a possibilidade de eventos contingentes ou de um novo começo capaz de iniciar algo inusitado no mundo, e também, ao fato de Kant, ao contrário de Santo Agostinho e Duns Scotus, ter falhado em fornecer a autonomia da vontade por submetê-la à razão (JACOBITTI, 1988, p.62).

Em sua interpretação da questão da vontade livre em Kant, Arendt mostra-se corajosa, audaciosa e muito inquieta; características que lhe são peculiares se se considerar sua obra no geral. Cabe assinalar que, para o propósito desta pesquisa, e em meio à vasta oferta de comentadores da obra kantiana, encontramos no livro de Valério Rohden, *Interesse da razão e liberdade*, escrito em 1981, uma atitude questionadora muito próxima à de Arendt na década anterior, e que está bem definida nas palavras de Gérard Lebrun (1981, p. 21) que escreve ao prefaciar o livro:

O que me interessa – e às vezes me apaixonou nesta obra – é a maneira que tem seu autor de ir diretamente às dificuldades fundamentais. Rohden não se contenta com palavras: ele preocupa-se pouco com o discurso conformista e xaroposo que as universidades francesa e alemã construíram demasiado frequentemente sobre a “moral kantiana”. Por respeitoso que seja com Kant, ele sabe interpretá-lo – e às vezes bastante rudemente. Com ele nada está decidido. [...] Rohden ousa

tranquilamente perguntar-se: “Por que a liberdade sem lei seria um absurdo, ou porque a liberdade tem ao mesmo tempo que conter uma lei que a ordene e a regule?” [...] O que o autor pede aqui a Kant é uma liberdade não escamoteada, uma liberdade para agir e para animar uma práxis histórica.

Pode-se dizer que o conceito de liberdade é considerado essencial na Filosofia de Kant; está presente em seus escritos práticos e teóricos e é reconhecidamente complexo. Sendo assim, os questionamentos de Rohden ajudam a entender a atitude crítica de Arendt para com Kant no que concerne à temática de interesse desta pesquisa. Muito embora, o parecer de Rohden seja o de que a determinação do homem pela razão somente será possível e justificável sobre a base da interconexão entre razão e liberdade.

Lebrun assinala ainda que a tese que Rohden tenta "extorquir" de Kant seria que, “sem a assunção prévia da liberdade, sem o Faktum do ‘querer-ser-livre’ a razão prática não poderia funcionar” (LEBRUN, 1981, p. 15); e Rohden vai tentar mostrar que esta tese está em Kant, ou que necessariamente deveria estar. Disso Rohden infere questões como, por exemplo: de que forma a razão pura pode motivar minha vontade? Como é possível que a razão seja prática, ou seja, como ela pode determinar minha vontade? Como conciliar racionalidade e espontaneidade? E nessa tese, mesmo sendo aqui retomada de forma bastante breve, ecoa a grande preocupação de Arendt com a vontade livre, bem como sua objeção à noção kantiana da vontade livre submetida à razão prática.

Rohden buscou entender de que maneira o sujeito kantiano consegue agir moralmente, ou seja, deixar as máximas da razão pura por si só determinar sua vontade; como esse sujeito pode tomar como lei moral este interesse que Kant chama de fato, isto é que seja fato que a moralidade apresenta um interesse, e ainda, como a razão prática se torna uma causa que produz um interesse específico e determina a vontade. O principal objetivo de Rohden (1981, p. 23) é o de “esclarecer a relação entre liberdade e universalidade na Filosofia de Kant, sob a perspectiva do conceito-chave de razão prática.” E nesse sentido ele questiona se a liberdade precisa ser determinada em conexão com a razão, e se o homem que age contra sua razão não é livre. Para Rohden, se a determinação própria da razão prática é a liberdade, a questão toda converge para a liberdade do homem. Nesse ponto, novamente se

encontra o eco das reflexões de Arendt que, ainda no início de seus estudos sobre a faculdade espiritual da vontade, está consciente de que a questão da vontade remete necessariamente ao problema da liberdade.

Ao abordar a “consciência da liberdade” Rohden situa o momento em que Kant estabelece a condição inicial para provar a razão prática: em sua *Crítica da razão prática*, o Filósofo afirma que os argumentos para demonstrar a propriedade da liberdade pertencem à vontade humana; ou seja, é somente pela vontade que é possível provar que a razão pura pode ser prática, é o que afirma Kant (1994, A30, p. 23-24):

[...] Ora, aqui intervém um conceito de causalidade justificado pela Crítica da razão pura, embora não susceptível de qualquer representação empírica, a saber, o de liberdade, e, se podemos agora encontrar razões para provar que, na realidade, esta propriedade convém à vontade humana (e também à vontade de todos os seres racionais), demonstrar-se-à não só que a razão pura pode ser prática, mas que só ela e não a razão empiricamente limitada é incondicionalmente prática.

Em outras palavras, Kant faz da vontade a condição de possibilidade da razão prática e de sua demonstração. A novidade introduzida por Kant nesta sua *Crítica* é que a consciência da liberdade como razão prática é conferida ao homem pelo “fato da razão”, que torna as leis ou imperativos cognoscíveis à nossa vontade já que não podem ser deduzidos da realidade existente. Contudo, Rohden assinala que Kant não esclarece, suficientemente, em que sentido a razão pode conter tal facticidade.

Movendo-se com intimidade na obra kantiana, Rohden faz um mapeamento dos conceitos de vontade e de razão, conforme aparecem em vários momentos do pensamento de Kant, e observa que a conexão entre vontade e razão torna-se clara a partir de algumas definições de vontade como aparecem nos escritos práticos. Assim sendo, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant define a vontade como o poder de um ente racional de agir segundo princípios, ou de acordo com a representação de leis, e ainda como uma espécie de causalidade de entes racionais, nas palavras de Kant (2008, p. 97):

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas.

Na *Crítica da razão prática*, em princípio, a vontade é um poder de determinar a causalidade da razão mediante a representação de regras, e posteriormente, a vontade aparece como um modo de relação entre o entendimento puro e a faculdade de desejar. E na *Metafísica dos costumes*, a vontade é considerada a faculdade de desejar, sendo que o arbítrio para fazer ou não fazer encontra-se na razão do sujeito. Rohden (1981, p. 126) percebe que,

Em todas essas determinações da vontade, as expressões, “ação segundo a representação de leis” ou “ação segundo princípios”, “causalidade da vontade”, “motivação ou fundamento determinante da faculdade de desejar”, indicam atividades específicas da razão. Contudo, as distinções entre vontade e vontade pura, vontade e arbítrio são manifestações do uso equívoco do conceito de vontade.

Grosso modo, Rohden adverte que esta equívocidade em relação à vontade deve ser interpretada a partir dos diversos modos como o conceito de vontade é relacionado com a razão. Nesse sentido, o principal problema advém da possibilidade do conceito de vontade vir a ser definido sem a relação com a razão, pois, o que é fundamental perceber, ressalta Rohden, é que em todos os escritos práticos, Kant determina a vontade livre exclusivamente mediante sua relação com a razão, ou seja, se este vínculo não for levado em conta, “o conceito de liberdade prática ficará comprometido” (ROHDEN, 1981, p. 127).

Rohden lembra que se nos escritos teóricos, Kant compreende a liberdade como “espontaneidade de uma causalidade peculiar”, nos escritos práticos a vontade é entendida como autonomia, definida como “o poder de uma vontade que é lei para si mesma. Cabe ressaltar que tanto a noção de espontaneidade quanto a de autonomia, tais como definidas por Kant no tocante à vontade livre, geraram as maiores

objeções de Arendt ao Filósofo.

Importa ressaltar que Rohden encontra em outros textos kantianos, como em *Reflexion*, argumentos que parecem vir ao encontro dos questionamentos que Arendt faz a Kant. Por exemplo: “a liberdade que sem lei é boa é original” (*Reflexion* 6 767); “a liberdade humana é uma espontaneidade condicionada” (*Reflexion* 6 799); “a liberdade-sem-leis subjetiva é contingente, porque mantém sempre implícitas possibilidades alternativas” (*Reflexion* 7 179); Rohden observa que Kant não deixa claro em que sentido a razão pode servir de fundamento a um poder subjetivamente a-legal, nem em que medida a liberdade que não procede segundo leis objetivas da razão seja um jogo de inclinações que necessariamente seja submetida às leis da natureza, e pergunta: “mas, por que uma lei da razão tem de pôr limites à liberdade que por natureza não os tem?” (Ibid., p. 134). E como resposta a esta questão, Rohden encontra em Kant duas justificações para a vinculação da liberdade à leis, que chamou de “argumentos exteriores” e “argumentos interiores”.

Como exemplo de “argumento exterior” para a subordinação da vontade à leis, Rohden encontra o de que como uma liberdade sem regras ela possa ser a origem de todo o mal, o que, em síntese, remete ao perigo do uso abusivo desta liberdade por aqueles que se sentem mais fortes a ponto de reivindicarem uma liberdade só para si; aliás, esta seria a justificação para o imperativo categórico. Já como “argumento interno” Rohden encontra o conceito de vontade como uma faculdade de determinar-se a si mesmo para a ação, nesse sentido, a lei não deveria contradizer a liberdade posto que seja um produto dela mesma.

Dessas análises, Rohden conclui que, em Kant, para que a vontade não se contradiga a si mesma e a liberdade tenha unidade, a conformidade com regras é considerada uma necessidade da razão; e como essa necessidade é explicada pela universalidade da liberdade, essa universalidade é a determinação essencial de uma razão prática. Para Kant, “a liberdade necessita de condições de seu uso, do qual as regras são condições formais” (*Reflexion* 6 801).

Analisando a “relação ético-política entre liberdade e razão” Rohden percebe que Kant, por ter considerado que a razão individual fosse um juiz objetivo e imparcial, e desse modo, suficiente em matéria teórica ou moral, não levou em conta o fato de que a contingência humana pudesse provar o contrário; Kant não considerou que o homem jamais é pura razão, e que precisa argumentar com seus semelhantes para juntos descobrir o que seria melhor para todos. Nesse caso, o “fato da razão” deveria ser conectado com a linguagem. De acordo com Rohden (1981, p. 134),

Se a consciência da liberdade ocorre em conexão com a consciência da sua necessidade de viver, então, a concepção subjetivista da ética de Kant é um mal-entendido, ou pelo menos é algo que pode ser superado com os próprios instrumentos teóricos oferecidos por Kant.

Nota-se que Rohden chega à mesma conclusão que Arendt: Kant não considera a possibilidade do contingente, e tampouco ações irrefletidas. E se Rohden acaba remetendo esta constatação à própria Filosofia kantiana, no sentido de tentar superá-la ou resolver seus mal-entendidos, Arendt parece não se aquietar, muito pelo contrário, com o exemplo de Eichmann, e de sua ação irrefletida, parece querer reforçar a necessidade de se rever certos conceitos, ou sistemas já consolidados e, aparentemente, imunes a questionamentos.

A análise que Allen Wood (2008) fez da Filosofia kantiana também tenta esclarecer que a liberdade é um problema para Kant, que a considera essencial para a possibilidade da razão prática, ou para a moralidade. Pois, em Kant, a validade da lei moral depende diretamente do fato de o sujeito ter liberdade prática. De acordo com Wood, o problema está em se pensar que se pode ser livres no âmbito prático, pois isso levaria a uma autocontradição teórica, já que para Kant, todas as ações, como eventos no mundo fenomênico, estão sob a lei da causalidade natural, ou seja, são determinadas causalmente por eventos naturais precedentes no tempo. Em Kant não há a possibilidade de se ser praticamente livre, a não ser que se seja apto a começar uma série de eventos no mundo natural, independentemente de qualquer causa natural que lhes poderia influenciar. É neste ponto que reside uma das críticas que Arendt dirige a Kant, pois ela acredita que é possível o começo de uma nova série, da qual não se pode prever as consequências, e que todo ser humano que nasce neste mundo é um novo começo em potencial, posto que tenha a possibilidade de agir de forma espontânea e inusitada.

Wood (2008, p. 123) observa que, como solução a este problema, Kant "apela" para a distinção do idealismo transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas, ou como fenômeno e noumeno. Nesse sentido, a determinação pela causalidade natural aplica-se à ações como parte do mundo dos fenômenos, apesar de Kant sustentar que as ações são consideradas livres quando os indivíduos são considerados como coisas em si mesmas. Pois, como o espaço e até o tempo são aspectos das coisas somente como fenômenos, as ações como eventos

no tempo podem estar sob regularidades causais que governam tais eventos e, ao mesmo tempo, elas podem estar sob uma causalidade inteligível procedente de uma escolha atemporal que se faz como membros de um mundo noumenal. Wood adverte que o objetivo de Kant ao "apelar" para esta solução pode ter sido apenas mostrar que não há autocontradição em ver as ações como eventos submetidos ao mecanismo causal da natureza e ao mesmo tempo afirmar que elas são efeitos de uma causalidade livre da razão. E para isso, Kant precisa estabelecer que não é contraditório supor que se possa exercer uma causalidade livre como seres noumenais. Posto que Kant tenha estabelecido que se pode ter a autoconsciência de que se é livre, ao mesmo tempo em que as ações são eventos na natureza, ele pode, e deve, repudiar qualquer consideração positiva de como liberdade e causalidade natural se relacionam de forma mútua. Entretanto, Wood assinala que, infelizmente, parece ser verdade que Kant considerou apropriado considerar o homem um ser livre ao mesmo tempo em que é considerado como membro de um mundo invisível que está suspenso em algum reino da natureza. Para Wood, foi esta "extravagância" que levou Kant a atribuir uma espécie de realidade positiva à teoria da ação livre como causalidade noumenal (WOOD, 2008, p. 124).

Dessas análises se pode inferir que na terceira antinomia Kant não tenta provar a realidade da liberdade, mas sua possibilidade lógica. Disso se pode também inferir que, em Kant, pode-se e deve-se rejeitar qualquer inferência da ideia de uma causalidade noumenal livre para conclusões de como a liberdade deva ser entendida ou provada empiricamente. Fato que se coaduna com a crítica de Arendt a Kant, a de que ele não possui um conceito de vontade livre. E nesse sentido, Kant é defendido por Wood que afirma que nada sobre psicologia moral, ou sobre a vida moral, ou sobre a natureza humana empírica pode ser legitimamente inferido a partir da solução crítica de Kant à questão metafísica e abstrata da liberdade da vontade. Ou seja, a solução kantiana não oferece considerações positivas para que se possa entender em que consiste nossa liberdade. Pois o que Kant quer provar, em sua *Crítica da Razão Pura*, é que a liberdade e a causalidade natural são logicamente consistentes. Contudo, Wood admite que a ausência de considerações a esse respeito nos deixa, em algum sentido, profundamente autoalienados, mas que isso não deve ser motivo que justifique "dizer mentiras consoladoras sobre nós mesmos com vistas a evitar o sentimento autoalienado" (Ibid., p. 125). Wood lembra ainda que no *Cânone da razão pura*, Kant sustenta que a liberdade prática – a capacidade de não sermos determinados de imediatos por impulsos

sensíveis, mas de escolher como e se agir incentivados por esses impulsos – pode ser provada empiricamente a medida que os seres humanos mostram a si mesmos ter essa capacidade, diferentemente dos animais. Muito embora, este aspecto empírico não elimine os fundamentos metafísicos para duvidar da liberdade da vontade, como ele abordou em sua terceira antinomia. De acordo com Wood, se há problemas em reconciliar a liberdade com nosso conhecimento dos seres humanos no âmbito empírico, sob princípios kantianos, esses problemas também podem ser resolvidos empiricamente. Todavia, Wood admite que o próprio Kant não se ocupou muito profundamente com estas questões, talvez, pelo fato de ele ter pensado que a liberdade da vontade fosse apenas uma questão de metafísica transcendente. Esta defesa metafísica de Kant é considerada inconsistente por Wood, pois parece que Kant a ligou à nossa habilidade de nos concebermos como membros de uma ordem sobrenatural de coisas, e como se o fato de nos considerarmos como partes da natureza fosse incompatível com a descoberta dos valores morais em nós mesmos. Para Wood, “Kant nunca perdeu tanto o bom senso quanto ao declarar que podemos encarar-nos desse modo somente do ponto de vista da primeira pessoa, ou ao pensar que essa bizarra declaração poderia constituir uma solução para o problema da liberdade da vontade” (WOOD, 2008, p. 126). Com efeito, as análises de Wood, e também de Rohden, mesmo que em outra medida, possibilitam a compreensão dos motivos pelos quais Arendt considera que a liberdade da vontade, em Kant, existe apenas em pensamento.

Saindo do universo kantiano, é válido lembrar que ao expor suas intenções acerca do estudo da faculdade da vontade, Arendt observou que traçar sua História seria tarefa que traria dificuldades, a começar pelo fato de a vontade ter sido ignorada pela Antiguidade grega, e de não se ter considerações sobre a faculdade da vontade até o primeiro século da Era Cristã,³³ período que apresentou dificuldades em conciliar a fé em um Deus todo-poderoso com as alegações de uma

³³ Cabe salientar que com o advento do Cristianismo, a faculdade da vontade foi considerada crucial para determinar tanto a beatitude do céu como o tormento do inferno como condições da vida futura, ou da vida eterna, de um indivíduo. Paulo era considerado por Arendt como o fundador da Religião e também da Filosofia Cristã, pelo fato de ter descoberto que o “*eu-queiro*” é diferente do *eu-posso*, ou seja, que não era possível fazer o que bem queria. Arendt constatou que durante séculos a autoridade da Igreja manteve as oscilações da vontade em suspensão, restando a ação pela ameaça da danação. (KOHN, 2004, p. 24-25).

vontade livre, e que se estendeu até a Era Moderna. Arendt percebe que na modernidade a vontade livre ou encontra-se em choque com a lei da causalidade como vimos anteriormente, ou traz dificuldades de conciliação com as leis da História.

Outro aspecto assinalado por Arendt é que a consideração da faculdade da vontade como uma mera ilusão da consciência, ou mesmo a refutação de sua existência, ocorre em vários pensadores, que sustentam o mesmo argumento partindo de pressupostos diferentes. Arendt suspeita que este fato ocorre devido àquilo que denominou de “conflito básico entre as experiências do ego pensante e as do ego volitivo” (ARENDR, 2002a, p. 190; 1978b, p. 4).

3. A VONTADE E O PENSAMENTO: UMA COEXISTÊNCIA POSSÍVEL

De acordo com as análises de Arendt, se é possível refletir sem o apoio de teorias e tradições religiosas ou seculares, "é certamente difícil escapar à conclusão de que os filósofos parecem geneticamente incapazes de aprender a lidar com certos fenômenos do espírito e com sua posição no mundo" (ARENDDT, 2002a, p. 212; 1978b, p. 34). Essas palavras revelam a atitude enfática de Arendt em acusar a hostilidade de muitos filósofos em relação à vontade, e atribui este fato ao conflito que ocorre entre duas atividades espirituais que, aparentemente, são incapazes de coexistir, como é o caso do pensar e do querer. Para Arendt, estas atividades mentais são antagônicas apenas no que afetam os estados psíquicos, pelo fato de ambas, cada uma de acordo com sua peculiaridade, tornar presente ao nosso espírito algo que está ausente; é nesse sentido que Arendt localiza a grande diferença existente entre elas e que considera suficiente para que se perceba que se trata de duas faculdades distintas entre si, ou seja, enquanto o pensamento traz aquilo que é ou que foi ao seu presente duradouro, a atividade da vontade estende-se para o futuro, para uma região de incertezas à qual nossa alma reagiria com expectativa alimentada pela esperança ou pelo medo.

Arendt acredita que a desconfiança levantada pelos filósofos em relação à faculdade da vontade não seja apenas devido à sua conexão inevitável com a liberdade, mas também se deve a não distinção entre as atividades de pensar e de querer, ou seja, a um conflito entre estas duas atividades mentais. Para Arendt, a vontade é infinitamente mais livre que o pensamento, que mesmo em sua forma especulativa, não pode escapar ao princípio da não-contradição. Esta, e outras diferenças assinaladas por ela entre a faculdade do pensar e a do querer, importam sobremaneira, pois refletem sua defesa de que cada faculdade espiritual é autônoma e independente, e que cada uma delas atua de acordo com seu próprio *modus operandi*. Além do mais, com suas análises Arendt "tinha esperança de sugerir um tratado de paz entre o pensar e o querer, um modo de apreciação mútua" (YONG-BRUEHL, 1997, p. 397), que viria ao encontro de seus intentos: identificar e esclarecer o papel que cada atividade mental desempenha na dinâmica da vida interior.

Neste contexto, antes de abordar o conflito identificado por Arendt entre o pensar e o querer, e para melhor entendê-lo, importa esclarecer a concepção arendtiana sobre o pensar.

3.1 O pensamento: o olho invisível da alma

Arendt concorda com a definição platônica do pensamento como "o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo" (ARENDR, 2002a, p. 7; 1978a, p. 6), e que abre os olhos do espírito". Porém, discorda não apenas da concepção que a Antiguidade clássica tinha da *vita contemplativa* como pura contemplação, mas também com as Tradições da Era Cristã que definia o pensamento como meditação. Para Arendt, ao se entregar ao puro pensamento, por qualquer razão que seja, o homem vive completamente no singular, e permanece ativo. Pois o pensamento, fonte da qual "brota" tanto a Filosofia quanto a poesia, é atividade e não passividade.

Theresa Calvet de Magalhães (2011, p. 7) assinala que,

No primeiro volume, *Thinking*, da obra *The Life of the Mind*, o dismantelamento da Tradição filosófica operado por Arendt consiste em situar o pensamento em relação ao mundo comum em que os homens interagem. Ela não reivindica aqui para o pensamento nenhum privilégio exclusivo. O pensador *pertence* ao mundo comum das aparências, e a retirada necessária à atividade de pensar *não* pode cortar essa ligação.

Nesse sentido, Arendt assinala que quando pensa, o homem afasta-se do mundo das aparências, mas apenas temporariamente, e não deixa de ser "uma aparência entre aparências". O mundo é de natureza fenomênica, onde há aparências e também seus receptores - seres sensíveis: homens e animais que percebem e são percebidos -, e para afirmar este aspecto Arendt (2002a, p. 17; 1978a, p. 19. Grifos da autora) afirma: "*Ser e aparecer coincidem*". Entretanto, foi necessário a ela estabelecer que são as atividades espirituais que distinguem o ser humano de outras espécies; e que o pensar, o querer e o julgar, apesar de serem faculdades distintas entre si, têm em comum o fato da "*retirada* do mundo tal como ele nos aparece, em um movimento para trás em direção ao eu" (ARENDR, 2002a, p. 19; 1978a, p. 19. Grifo da autora). Arendt reconhece que as atividades espirituais retiram-se do mundo das aparências, mas não aceita a hipótese de que essa retirada seja em direção a um mundo interior do eu ou da alma³⁴. E explica:

³⁴ É necessário esclarecer, nesse ponto, a diferenciação feita por Arendt entre alma e espírito: "o espírito é decisivamente diferente da alma, o seu principal

O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha, necessita - à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências - de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir (ARENDDT, 2002a, p. 27; 1978a, p. 32).

Para Arendt, a linguagem metafórica é a única maneira que o espírito tem de aparecer externamente para os sentidos, e o discurso metafórico conceitual é adequado para a atividade do pensamento. Entretanto, a vida da alma - a vida interior que se expressa em aparências exteriores - é melhor expressa em um gesto ou em um olhar do que em um discurso.

Ao falar da "Realidade do ego pensante", Arendt explica que a cada um dos nossos cinco sentidos corresponde uma propriedade específica do mundo e que é perceptível sensorialmente: à visão corresponde o mundo visível; à audição corresponde tudo o que é audível; ao tato diz respeito tudo o que é palpável; ao paladar corresponde tudo o que tem gosto; e ao olfato corresponde todos os odores. E nesse âmbito de correspondências, Arendt assinala que a propriedade mundana que corresponde ao nosso sexto sentido é a realidade. Entretanto, a dificuldade é que essa realidade não pode ser percebida como as demais propriedades sensoriais, seu sentido não é uma sensação, ou seja, "a realidade está lá mesmo que nunca tenhamos certeza de conhecê-la" (ARENDDT, 2002a, p. 40; 1978a, p. 51). A esse respeito Arendt declara (ibid.):

É tentador equiparar esse "sentido interno", que não pode ser fisicamente localizado, com a faculdade do pensar; porque entre as principais

competidor ao cargo de legislador do nosso interior, da nossa vida não-visível. A alma, em que surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, é um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caóticos que não encenamos ativamente, mas que sofremos (*pathein*) e que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, como a dor e o prazer; sua invisibilidade assemelha-se à dos nossos órgãos internos, cujo funcionamento ou não-funcionamento também percebemos, sem controlar. A vida do espírito, ao contrário, é pura atividade. E essa atividade, assim como qualquer outra, pode ser iniciada e paralisada à vontade" (ARENDDT, 2002a, p. 57; 1978a, p. 72).

características do pensamento, que se dá em um mundo de aparências e é realizado por um ser que aparece, está a de que ele próprio é invisível.

O pensamento não pode provar nem destruir o sentimento de realidade, que é derivado do sexto sentido. Para Arendt, ao se pensar, isto é, ao se retirar do mundo das aparências, o pensamento se retira daquilo que é sensorialmente dado, e desse modo, retira-se também do sentimento de realidade que é dado pelo senso comum. Arendt é enfática ao dizer que a História da Filosofia conta muito sobre os objetos do pensamento, mas muito pouco sobre como ocorre o processo do próprio pensar. De acordo com sua análise,

Toda a História da Filosofia [...] está imbuída de uma luta interna entre o senso comum do homem, esse sexto sentido muito elevado que ajusta nossos cinco sentidos a um mundo comum e nos torna capazes de nos orientarmos neste mundo, e a faculdade humana de pensar, pela qual ele se afasta voluntariamente de tal mundo (ARENDR, 2004a, p. 233).

Nesse ponto, interessa salientar a importância que Arendt atribui à distinção feita por Kant entre pensar e conhecer, que ela julgou imprescindível para suas reflexões sobre as faculdades espirituais, sobretudo àquelas que se ocupam com o pensar. Pode-se dizer que esta definição kantiana, sobretudo a passagem que vem a seguir, ecoa sobre a inquietação arendtiana em tentar definir e entender a atividade mental do pensamento:

Os conceitos do entendimento são também pensados *a priori*, [...] mas nada mais contêm que a unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que estes devem necessariamente pertencer a uma consciência empírica possível. Só por seu intermédio são possíveis o conhecimento e a determinação do objeto. [...] Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; algo a que a razão conduz, a partir

das conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica. (KANT, 1989, B367).

De acordo com a análise que Arendt faz da passagem acima - e lembrando que esta gerou controvérsias - "o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado" (ARENDDT, 2002, p. 45). Ela considera a distinção entre verdade e significado, além de decisiva para qualquer investigação sobre o pensamento humano, "a consequência necessária da distinção crucial que Kant faz entre razão e intelecto" (Ibid.). Arendt assinala ainda que a sede humana de conhecimento é capaz de levantar questões que são derivadas da curiosidade que tem o homem acerca do mundo, que o leva a investigar qualquer coisa que seja dada aos nossos sentidos. Aliás, desde Aristóteles (1979, p. 11) sabe-se que "todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer".

Arendt esclarece que ao distinguir e insistir na diferenciação entre verdade e sentido, e entre conhecimento e pensamento, não está querendo negar a conexão que há entre a busca de significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento. Pois ao formular questões irrespondíveis de significado, os homens estão afirmando sua capacidade de interrogar. Para Arendt (2002a, p. 48; 1978a, p. 62), "a razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição"; e é devido a esta conexão entre razão e intelecto que os filósofos sentem-se "tentados a aceitar o critério da verdade" (Ibid.), e a aplicá-lo ao âmbito em que se movem.

Embora esta distinção kantiana seja muito mais complexa do que se tentou mostrar aqui, importa, sobremaneira aos intentos desta pesquisa, esclarecer que foi por seu intermédio que Arendt tentou responder à questão que se propôs quando refletia sobre a atividade do pensamento: "o que nos faz pensar?" Arendt (2002a, p. 55; 1978a, p. 69) reflete: "não há, em última instância, outra resposta senão a que Kant chamava de 'a necessidade da razão', o impulso interno dessa faculdade para se realizar na especulação". Ela observa que nada há na vida comum dos homens que não possa se tornar "alimento" para seu pensamento. Além disso, todas as questões metafísicas que a Filosofia escolheu como tópicos especiais vêm da experiência comum. Para Arendt, a "necessidade da razão" não difere em nada da necessidade que os homens têm de contar Histórias, ou até criar poemas, sobre aquilo que

testemunharam. É nesse sentido que a retirada do mundo das aparências que o pensamento realiza é condição essencial para sua existência.

Pelo fato de todo pensamento implicar em lembranças, "todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar" (ARENDDT, 2002a, p. 61; 1978a, 78); todo pensar interrompe qualquer fazer, ou seja, todo pensar exige um *pare-e-pense*. Para Arendt, isso explica a origem das falaciosas teorias dos dois mundos, que surgiram dessas genuínas experiências do ego pensante. Pois, esclarece Arendt (2002a, p. 67; 1978a, p. 85):

Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu tivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber, não fosse esta faculdade que tenho de antecipar o futuro. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido.

Entretanto, o esclarecimento contido na passagem acima não possibilita encontrar esta localidade incontestável para onde se vai quando se está pensando, ou quando, temporariamente ocorre esta retirada do mundo das aparências. Segundo Arendt, Platão prometeu que determinaria o lugar do próprio filósofo, ou o *topos noetos* mencionado por ele nos primeiros diálogos, mas jamais cumpriu tal promessa. O fato é, como afirma Arendt (2002a, p. 76; 1978a, p. 98), que "as atividades mentais, invisíveis e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas somente através da palavra." Assim, de todas as atividades humanas, a "necessidade da razão" jamais poderia ser satisfeita sem o pensamento e sem o discurso, e, nesse sentido, ela é única. A necessidade da razão faz o homem pensar, e esta atividade, para Arendt, "está incluída entre as *energeiai*, aqueles atos que (como o de tocar flauta) têm o seu fim em si mesmos e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo que habitamos" (ARENDDT, 2002a, p. 99; 1978a, p. 129).

No âmbito mais prático, Arendt assinala que a atividade do pensar estará sempre presente quando tivermos que tomar novas decisões suscitadas por momentos de dificuldades. E, considerando a atitude de Sócrates - seu exemplo de pensador "não-profissional" -, Arendt conclui que uma vida sem pensamento seria uma vida sem

sentido, mesmo reconhecendo que esta atividade jamais torne alguém sábio ou forneça respostas às questões levantadas. Para Arendt, (2002a, p. 134; 1978a, p. 178), "o significado do que Sócrates fazia repousava nesta simples atividade." O que equivale a considerar que pensar e estar vivo são a mesma coisa. Sócrates descobriu que o dois-em-um é a essência do pensamento, e Arendt acredita que nada pode ser em si e para si ao mesmo tempo senão esse dois-em-um socrático, que é capaz de curar o estar só do pensamento, que não é solidão, mas sim, "a situação em que me faço companhia" (ARENDR, 2002a, p. 139; 1978a, p. 185).

Arendt sintetiza suas reflexões sobre a atividade de pensar, chamando a atenção para alguns aspectos: 1) o pensamento está sempre fora de ordem e interrompe as atividades ordinárias ao mesmo tempo em que é interrompido por elas; 2) as manifestações do ego pensante são múltiplas, entre as quais se encontram as falácias metafísicas, às quais devemos ter ciência; e 3) e o pensamento sempre lida com ausências e abandona aquilo que está ao alcance da mão. De sua busca pela resposta à questão "onde estamos quando pensamos?" Arendt infere que o lugar do ego pensante tanto pode ser definido como "em toda parte" ou "um lugar nenhum"; nas palavras de Arendt (2002a, p. 152; 1978a, p. 201); "O 'em toda-parte' do pensamento é, de fato, uma região do lugar nenhum."

Considerado em termos temporais, o lugar do ego pensante situa-se, grosso modo, na lacuna existente entre o passado e o futuro, que, segundo Arendt, foi definido pela Filosofia Medieval como um "*nunc stans*, o agora permanente" (ARENDR, 2002a, p. 158; 1978a, p. 210). Arendt assinala que esta atemporalidade, que brota do choque entre o passado e o futuro, é diferente da eternidade, que é o conceito limite que assinala o colapso de todas as dimensões temporais. Cabe notar que Arendt esclarece o que seria esta lacuna onde pode estar localizado o ego pensante citando como exemplo a parábola de Kafka, já referenciada aqui anteriormente. Para ela, esta parábola esclarece que é a inserção do homem que, com sua presença combativa, interrompe o fluxo indiferente da eterna mudança; pois, sem esta inserção não haveria diferença entre o passado e o futuro. Arendt considera que a parábola kafkianiana não se aplica ao homem em suas ocupações cotidianas, mas apenas ao ego pensante à medida que ele se retirou da rotina diária, pois a lacuna entre o passado e o futuro apenas se abre na reflexão que reúne junto a si os tempos ausentes, "o ainda-não e o não-mais" (Ibid. p. 159). Essa lacuna pode também ser definida como "o presente que dura bergsoniano" (COUTINE-DENAMY, 1999, p. 387). Vale ressaltar, que

esta dimensão temporal importa sobremaneira para as reflexões de Arendt, pois será assinalada por ela como uma das principais diferenças entre o pensar e o querer, posto que estas duas faculdades ocupem, por assim dizer, tempos diferentes em suas atividades.

3.2 Pensar versus querer

No âmbito das diferenças identificadas por Arendt entre o pensar e o querer, e com o intuito de melhor entender o antagonismo existente entre estas atividades espirituais, elenca-se os demais aspectos que são opostos entre ambas e que, de uma forma ou de outra, aparecem ou serão retomados e melhor esclarecidos ao longo desta exposição:

a) Passado *versus* futuro ou certeza *versus* incerteza

Mesmo admitindo que tanto o pensar quanto o querer necessitam de um desligamento provisório do mundo das aparências, para assim tornar presente à mente aquilo que está ausente, Arendt assinala que o pensar está sempre voltado para o passado enquanto o querer está voltado para o futuro. A vontade é o órgão espiritual para o futuro, da mesma forma que a memória é o órgão espiritual para o passado. Para ilustrar este argumento, Arendt lembra a estranha ambivalência da língua inglesa que designa a palavra *will* como auxiliar do futuro, e o verbo *to will* para indicar volições.

Ao voltar-se para o futuro, o espírito não está mais preocupado com objetos, mas sim com projetos, e ao contrário do passado que traz consigo o aspecto da certeza, a principal característica do futuro é sua incerteza básica. Ou seja, neste âmbito “estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são, e que podem muito bem nunca vir a ser” (ARENDDT, 2002a, p. 197; 1978b, p. 14). Por outro lado, a memória é o poder que tem o espírito de tornar presente aquilo que já passou, e que, portanto, está ausente dos sentidos. A memória constitui o presente do ego pensante, é uma espécie de “hoje duradouro”, ou “agora permanente”, ou ainda o que Arendt chamou de “lacuna entre o passado e o futuro”. De acordo com Arendt, Aristóteles foi o primeiro a mencionar esta suspensão do movimento do tempo em um presente que dura. Quando discute o prazer, no livro X de sua *Ética a Nicômaco*, ele afirma que “o prazer não está no tempo, pois o que se dá em um agora é um todo, não há movimento” (ARISTÓTELES, 1992, 1174a15, p. 195). E para o Filósofo, a atividade do pensar era a atividade mais prazerosa de todas, era “maravilhosa em pureza e certeza”.

Arendt observa que mesmo na Era Moderna, na qual a ênfase recai sobre o futuro pelo fato do progresso ser visto como a força que governa a História humana, as suspeitas em relação à faculdade espiritual da vontade permanecem pelo menos até a última fase deste período, em que a vontade começa a substituir a razão como a mais alta faculdade do espírito. Fato que pode ser ilustrado pelas palavras de Schiller que disse que o único poder que há no homem é sua vontade, e de Schelling “na última e mais elevada instância, não existe nenhum outro ser além da vontade” (SCHELLING, 1991, p. 33)³⁵.

b) Repetição *versus* começo absoluto

Enquanto todo o pensar é um re-pensar, o querer é o começo absoluto. Arendt considera a vontade a fonte da ação que, em termos kantianos, corresponde ao “poder de começar uma série de coisas ou estados [sucessivos]”. O poder de começar é inerente à condição humana, posto que o homem, pelo fato de ter nascido, representa um novo começo. É nesta perspectiva que Arendt entende e considera a vontade uma atualização do *principium individuationis*. Para ela, a vontade, sendo o órgão destinado ao futuro e à liberdade, é idêntica ao poder de começar algo novo.

Se o querer é começo, o pensar é repetição. Assim sendo, ao repetir na memória, por meio da imaginação, é dessensorializada qualquer coisa que tenha sido dada aos sentidos. De acordo com Arendt, somente nesta forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com estes dados. Em síntese, todo o pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações da imaginação e do pensamento. Arendt ressalta que cadeias de pensamento surgem naturalmente da atividade de lembrar, sem nenhuma interrupção e quase de forma automática. Entre os atributos essenciais da vontade está a sua capacidade de iniciar algo novo, de forma puramente espontânea, e a capacidade de decidir, ou seja, o poder da livre escolha.

c) Serenidade *versus* inquietação

³⁵ Curiosamente, esta mesma passagem de Schelling é citada por Heidegger (2008b, p. 98), que assim a interpreta: "Schelling encontra no querer os predicados que, desde há muito, o pensamento da metafísica atribui ao ser, segundo sua forma última, mais elevada e assim consumada. A vontade deste querer não é vista aqui como uma faculdade da alma humana. Aqui, a palavra 'querer' nomeia o ser do real em sua totalidade. Este ser é vontade."

No que diz respeito ao querer, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a preocupação e a inquietude. Isso porque a alma alimenta esperanças em relação ao futuro, e a vontade pressupõe um “eu-posso” que não está garantido até o momento da ação. Desse modo, Arendt argumenta: “a inquietação preocupada da vontade só pode ser apaziguada por um 'eu-queiro-e-faço', isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação" (ARENDR, 2002a, p. 214; 1978b, p. 37).

Enquanto a vontade sempre quer fazer algo, o pensamento puro depende totalmente do “não-fazer-nada”, da calma e da quietude da alma, o que explica a quietude exaltada pelos filósofos em relação ao ego pensante. A alma pode ser afetada pela lembrança de algo passado, que pode conter dor e pesar, mas que não poderá perturbar a serenidade do espírito, uma vez que se trata de coisas que não se em mais o poder de mudar. Em contrapartida, ao olhar para frente o ego volitivo lida com coisas que podem estar no poder do homem, mas, por não ter sua realização assegurada, inquieta-se. Querer e ser capaz de realizar são coisas distintas. Esta diferença é capaz de gerar certa tensão na alma que é passível de ser superada pelo ato de fazer.

Destas análises, Arendt constata que ocorre uma mudança do querer para o pensar por meio de uma paralisação temporária da vontade, sendo o processo recíproco também possível e verdadeiro. Para Arendt, estes seriam os humores produzidos pela vida do espírito: a serenidade do ego pensante, um prazer que não precisa superar a resistência da matéria, e a tensão inquietante do ego volitivo, que arruína a tranquilidade do espírito, e que poderia ser contido por um "querer-não-querer".

Ao contrário da suposta harmonia do diálogo do dois-em-um na atividade do pensar, na atividade do querer ocorre uma luta fatal entre o "eu-queiro" e o não-queiro, que segundo Arendt, devem ambos estar presentes para que a liberdade seja assegurada. Pois ao experimentar uma volição, o indivíduo deve experimentar também a capacidade de não querê-la.

A disposição característica da vontade é sua inaptidão ao repouso, e sua disposição peculiar é a impaciência ou a preocupação. A vontade é o equivalente da ação que se realiza no *self* privado. Desse modo, é a ação que irá libertar o *self* da inquietação e do desassossego paralisantes da vontade. Arendt, inspirada em Agostinho e também em Scotus, entende que a ação ocorre pela "redenção" da vontade - que redimida se transforma em amor -, sendo a liberdade o preço desta redenção. Por exemplo, o ego volitivo pode querer ou não-querer algum

objeto, e ao realizar uma destas opções, sabe ser livre para também realizar o seu contrário. Assim, quando cessa a vontade a ação se inicia, e a interrupção deste processo não pode ser originada de um ato de "querer-não-querer", pois isto seria mais uma volição. Esta argumentação será usada por Arendt para contrapor-se à opção ou "insistência passional [de Heidegger] em querer *não* querer" (ARENDDT, 2002a, p. 316; 1978b, p. 172), que será aqui abordada mais adiante.

d) Universais *versus* particulares

De acordo com Arendt, ainda que seja uma atividade do espírito, toda volição relaciona-se com o mundo das aparências, seara onde seu projeto pode ser realizado. Sendo assim, nenhum querer faz-se por si mesmo, ou encontra satisfação na própria atividade como ocorre com o pensar. Qualquer volição anseia por seu próprio fim que ocorrerá ao fazê-lo, e, além disso, lida com particulares, em flagrante contraste com o pensamento que tende sempre a generalizar, ou ainda, que se move entre generalidades.

Analisando estas diferenças entre o pensar e o querer, Arendt encontra reforço a sua percepção de que a faculdade da vontade é a mais paradoxal e contraditória das três atividades espirituais, tendo em vista que toda volição produz a sua própria contra-volição. Em outras palavras, a vontade é capaz de dirigir-se a si mesma por meio de imperativos. É exatamente neste âmbito que se localiza a necessária liberdade da vontade, que ao querer algo deve sentir-se livre para também não querê-lo.

Desse modo, considera-se que esclarecer a distinção entre o pensar e o querer, é tão importante quanto considerar a ocorrência do conflito que se estabelece entre o querer e o não-querer, entre *velle* e *nolle*, conforme visto anteriormente. Pois Arendt lembra que, segundo a etimologia grega, a raiz da palavra "liberdade" *eleutheria*, é *eleuthein hopos ero* – ir conforme eu queira. Desse modo, a liberdade era entendida pelos gregos como liberdade de movimento, e neste caso, o "eu-posso" era o critério da pessoa livre, e não o "eu-quero"; aspecto que ajuda a esclarecer o motivo pelo qual Arendt não localiza a existência da faculdade espiritual da vontade entre os pensadores da Antiguidade clássica, ou seja, justifica o fato de Arendt não reconhecer que exista uma Filosofia Grega da vontade.

Arendt percebe que as suspeitas em relação à faculdade espiritual da vontade são muito fortes na Era Moderna, em que a noção de "progresso" surge como força impulsionadora da História Humana, e com ênfase no futuro. Nesse período, ocorreu a relutância em conceder

aos indivíduos um poder absoluto sobre seus próprios destinos, já que não se encontravam mais sob a proteção ou orientação divina, ou amparados pela Divina Providência.

É apenas na última fase desta Era, de acordo com Arendt, que a vontade passou a ser considerada a substituta da razão. Constatção oriunda de suas análises da Filosofia de Schiller e Schelling, por exemplo, que acreditam na supremacia da vontade e no seu poder de fundamentar a realidade. Pensadores com os quais não nos deteremos aqui, pois o interesse maior de Arendt é em Nietzsche e em sua Filosofia supostamente centrada na vontade de poder, e a quem se deve “muitos *insights* decisivos a respeito da natureza da faculdade da vontade e do ego volitivo” (ARENDDT, 2002a, p. 202).

Contudo, Arendt adverte para as interpretações equivocadas da Filosofia nietzschiana, e acredita que não houve estudos sérios sobre o pensamento de Nietzsche antes dos livros de Jaspers, - *Nietzsche Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens*, que fora traduzido para o inglês em 1965 sob o título *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* -, e de Heidegger, *Nietzsche I e II*. E isso, de acordo com Arendt, apesar do fato de nem Jaspers e nem Heidegger, surpreendentemente, terem evidenciado em suas próprias Filosofias a faculdade da vontade como o centro das faculdades humanas. No caso de Heidegger, a despeito de sua leitura dos escritos nietzschianos alimentar certa polêmica, importa ressaltar que suas análises da faculdade da vontade nasceram de sua cuidadosa interpretação da Filosofia de Nietzsche, que, de acordo com a concepção arendtiana possibilitou a formulação de seu posicionamento acerca do querer. Poder-se-ia dizer que Heidegger, a princípio, evita falar em faculdades, posto que desde *Ser e tempo* tenha pretendido deixar a análise por conta do lançamento do *Dasein* em suas *Stimmungen* - humores; e que, mais tarde, até a analítica existencial é deixada de lado, e a vontade aparece como uma figura do próprio ser, tal como entendido pela metafísica.³⁶

³⁶ Em seu texto "Quem é o Zaratustra de Nietzsche?" Heidegger (2008b, p. 99) afirma: "Para a Metafísica moderna e através dela, o ser daquilo que é se manifesta e expressa de modo próprio como vontade. O homem, porém, é homem à medida que, pensando, se relaciona com o real e assim atém-se ao ser. Em sua própria essência, o pensamento precisa corresponder àquilo com o que ele se relaciona, a saber, com o ser real enquanto vontade."

3.3 A rejeição ao querer

De acordo com a perspectiva arendtiana, Nietzsche e Heidegger são os dois últimos pensadores que reconheceram a vontade como uma importante faculdade do espírito. E isso, apesar de Arendt considerar que ambos tenham, cada um a sua maneira, deixado explícito sua rejeição a esta atividade mental. Entretanto, é preciso esclarecer que o fato de Heidegger ter situado o conceito de "vontade de poder" no centro de sua leitura sobre Nietzsche, e de interpretá-lo como uma figura do ser na época da metafísica consumada, gerou controvérsias³⁷, e que da mesma forma, no contexto desta exposição, a leitura que Arendt faz tanto de Heidegger quanto de Nietzsche como pensadores da vontade pode ser considerada igualmente polêmica.

Sabe-se que Arendt analisou, dentre outros textos, alguns escritos póstumos de Nietzsche - que se encontram na edição Colli e Montinari - como depoimentos sobre a dinâmica da vontade, e apesar de parecer não considerar a controvérsia em torno da questão se em Nietzsche a vontade é ou não uma faculdade, ou se é uma ilusão, ela percebe no pensamento nietzschiano a explícita rejeição³⁸ à faculdade

³⁷ A exemplo do que assinala Scarlett Marton: "Heidegger foi um dos primeiros a apontar a íntima ligação entre o eterno retorno e a vontade de potência [...]. Desconsiderando, porém, a teoria das forças, acreditou que o pensamento nietzschiano permanecia enredado nas teias da metafísica, de sorte que a vontade de potência designava o ser do ente enquanto tal, sua essência, e o eterno retorno do mesmo exprimia a maneira pela qual o ente é, em totalidade, sua existência (MARTON, 1994, p. 30). Para Marton, "no contexto das preocupações cosmológicas de Nietzsche, a doutrina do eterno retorno aparece estreitamente vinculada à teoria das forças e ao conceito de vontade de potência. Quando trata do mundo, o filósofo sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A força só existe no plural: não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre." (Ibid., p. 17).

³⁸ Vale ressaltar que, sob a ótica arendtiana, Hegel, apesar de ter descrito "o ego volitivo em seu confronto com o ego pensante com [...] simpatia, *insight* e significação" (ARENDDT, 2002a, p. 216; 1978b, p. 39), ao anexar a vontade ao pensamento, fracassou em conciliar as atividades do pensar e do querer (Ibid., p. 222); motivo pelo qual também está situado entre os pensadores que repudiam a faculdade espiritual da vontade. Sabe-se pela voz da própria Arendt que ela tinha consciência da complexidade e da idiossincrasia inerentes ao pensamento de Hegel, fato que autoriza esta pesquisa a optar por não entrar em detalhes acerca da leitura que ela própria faz do pensamento hegeliano, posto que seja fruto de um pensar igualmente idiossincrático. Além do mais, considerando a

espiritual da vontade, que considerada uma ilusão, ou um “fogo-fátuo”, nada movimenta e nada esclarece, apenas “acompanha ocorrências e também pode faltar” (NIETZSCHE, 2000, p. 44).

Para Arendt, Nietzsche elabora verdadeiros “experimentos de pensamento”, que a auxiliam a entender a atividade espiritual do querer; entre eles, destaca-se aforismo nº. 668, em que Arendt encontra esta definição de vontade:

“Querer” *não* é desejar, aspirar, ansiar: destes se destaca pelo *afeto do comando*.

Não há nenhum “querer”, mas sim somente um querer-*algo*: não há que desligar a *meta* e o estado – como o fazem os teóricos do conhecimento.

“Querer”, como eles entendem, não ocorre; tampouco “pensar”: trata-se de pura ficção.

Pertence ao querer que *algo seja mandado* (- com isso não se diz, naturalmente, que a vontade seja “efetuada”).

Aquele *estado de tensão* universal, em virtude do qual uma força aspira por desencadear-se, - não é nenhum “querer” (NIETZSCHE, 2008a, p. 337).

Arendt observa em outros escritos de Nietzsche que este comando da vontade não se dirige a outros, mas ocorre dentro do espírito, e se surpreende com a semelhança entre Nietzsche e Santo Agostinho. Em ambos, o ser que profere ordens é o mesmo ser que obedece. De acordo com suas análises,

Em Nietzsche, o que importa é que ele inclui os sentimentos negativos de servidão, de estar sob coação e de resistência ou ressentimento entre os obstáculos necessários sem os quais a vontade nem sequer conheceria o seu próprio poder. Somente ao vencer uma resistência interna é que a vontade toma consciência de sua gênese (ARENDR, 2002a, p. 308; 1978b, p. 162).

Em Nietzsche, a vontade não brotou para adquirir poder, pois o poder é sua própria fonte. Na obra *Para além do bem e do mal*, Arendt

importância da obra deste pensador, certamente, não se faria jus ao seu pensamento se não fosse por uma abordagem cuidadosa e aprofundada de seus conceitos, o que fugiria ao alcance desta exposição.

encontra a definição nietzschiana para a “liberdade da vontade”; expressão que explica aquela condição prazerosa e múltipla daquele que quer e que está no comando, e ao mesmo tempo se vê como aquele que executa o comando, desfrutando, desse modo, o triunfo sobre a resistência, mas ciente que é sua própria vontade que está superando a resistência. Nas palavras de Nietzsche (1992, p. 24):

[...] a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas é sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado “livre-arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: “eu sou livre. ‘ele’ tem que obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade [...]. Um homem que quer comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] Somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece [...].

Em outras palavras, a vontade jamais poderia alcançar poder se não tivesse que superar a resistência, pois “em todo o querer a questão é simplesmente mandar e obedecer” (Ibid).

Arendt constata que Nietzsche lança um elemento novo na discussão da questão da vontade: o elemento do prazer, que é inerente ao sentimento de ter poderes sobre os outros. Assim, Nietzsche não nega a ruptura da vontade em duas, mas considera as oscilações entre o sim e o não, ou seja, a presença de prazer e de desprazer em todo o ato de querer. É o que ele aborda no aforismo n°. 693, de *A vontade de poder*:

Se a essência [*Wesen*] mais íntima do ser [*Seins*] é vontade de poder, se prazer é todo crescimento de poder, e desprazer todo sentimento de não resistir e de não se tornar senhor: não podemos então postular prazer e desprazer como fatos cardeais? Vontade é possível sem ambas essas oscilações do sim e do não? Mas *quem* sente prazer?... *Quem* quer poder?... Pergunta absurda: se a essência mesma é vontade de poder e, conseqüentemente, sentir prazer e desprazer. Apesar disso: são necessárias as oposições, as resistências e, portanto, relativamente, as *unidades que se apropriam de poder*... (NIETZSCHE, 2008a, p. 351. Grifos do autor).

De acordo com as análises arendtianas, a Filosofia de Nietzsche está baseada na equiparação da vontade com a vontade de poder. Não que o poder seja a meta da vontade, pois a vontade e o poder, ou a sensação de poder, são a mesma coisa. Pode-se sintetizar: assim como a meta da vida é viver, a meta da vontade é querer, sendo o poderio inerente ao querer, não importa qual seja o objetivo ou meta. O poder é a pura potência do ato de querer.

Em Nietzsche, a vida é elevada à posição de valor supremo, e o “sim” irrestrito a ela se deve à mudança do “eu-queiro” para o “eu-posso”. Com isso, Nietzsche nega toda a Ética Cristã baseada no “eu-queiro”-e-*não-posso*”, que se conhece por intermédio de São Paulo. Para Nietzsche, há um “eu-posso” inerente a cada “eu-queiro”. É certo que também Duns Scotus entende o querer dessa forma. Entretanto, Arendt assinala que Nietzsche não se limita a essa inerência e acredita no “super-homem”, que poderá querer a eternidade, ou seja, uma espécie humana forte o suficiente para viver no pensamento de um “eterno retorno”. Segundo Arendt, a ideia de um “eterno retorno” não é uma teoria, hipótese ou doutrina, mas,

Um simples experimento do pensamento. Como tal – [implica] um retorno experimental ao conceito cíclico de tempo da Antiguidade –, [que] parece estar em flagrante contradição com qualquer noção possível de vontade, cujos projetos sempre pressupõem o tempo retilíneo e um futuro que é ignorado, e, portanto, aberto a mudanças (ARENDDT, op. cit., 2002a, p. 311; 1978b, p. 166).

Sobre estas análises arendtianas sobre a Filosofia de Nietzsche, Kristeva (2002, p. 191) assinala que,

A convergência de duas correntes do pensamento nietzschiano, a “vontade de poder” e o “eterno retorno”, não escapa a Arendt. Ela segue Nietzsche quando ele decifra, na vontade de poder, a batalha entre o que comanda e o que obedece, a ambivalência entre o prazer e a dor, a intensidade da sensação de liberação não tendo igual senão a da dor.

Outros aspectos da Filosofia nietzschiana da vontade chamam a atenção de Arendt, quais sejam: o fato de Nietzsche ser o primeiro a apontar que a vontade não pode querer retroativamente. Aliás, esta é a versão de Nietzsche para o “eu-querer-mas-não-posso”, já que é este querer retroativo que a vontade pretende alcançar. Para Nietzsche, esta impotência da vontade é a causa de todo mal humano, como os sentimentos de rancor, vingança, a sede de dominação sobre outros e etc. Nesse âmbito, Arendt especula se não fora o choque da vontade com o passado que motivara Nietzsche a fazer experimentos com o “eterno retorno”; outro aspecto seria a redundância do conceito de vontade de poder. Se a vontade gera poder para o querer e lhe confere um sentimento de força, uma vontade que objetiva a humildade não será menos poderosa do que aquela que quer comandar os outros. Nesse caso, Arendt aponta uma contradição nos experimentos de Nietzsche entre a impotência da vontade, que quer retroativamente, e este sentimento de força que lhe é inerente; e por fim, um último aspecto observado por Arendt é que tanto a vontade impotente quanto aquela projetiva transcende a simples gratuidade do mundo. Sendo esta transcendência espontânea e que corresponde à superabundância da vida.

Nietzsche chama esta transcendência da vontade de “superação”. Nesse sentido, vale salientar que o “super-homem” é aquele indivíduo que é capaz de querer de maneira incondicional e absoluta, até mesmo na direção do passado, afirmando “eu quero que tenha sido assim”. Arendt observa que em Nietzsche, grosso modo, o que deve ser superado são os filósofos, pois estes devem aprender a lidar com as coisas, ao invés de simplesmente fazer “experimentos de cognição”; dedução feita do Livro IV, fragmento 324, de *A Gaia ciência*, onde ele declara:

[] Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ela é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e

de jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória? (NIETZSCHE, 2008b, p. 215).

A exemplo deste pensamento nietzschiano, que Arendt associa à conduta dos filósofos, outros *insights* de Nietzsche chamam-lhe a atenção: sobre a essência do ser, Nietzsche acredita que não há fatos morais, uma vez que há a “inocência do devir” e do “eterno retorno”, e que os seres são lançados no mundo e não são responsáveis pelo fato do homem estar aí, e por ser desta ou daquela maneira. As consequências deste fato não são pequenas, haja vista a tentativa do Cristianismo de colocar “ordem no mundo”, e com isso corromper a inocência do devir por meio da culpa e do castigo. Outra consequência disso é a eliminação da *causa prima*, que destituiu o sentido da linearidade do tempo em que o passado é sempre entendido como a causa do presente; “tudo passa”, é outro *insight* nietzschiano assinalado por Arendt, por meio do qual se entende que o futuro traz consigo aquilo que terá sido, e, portanto, tudo o que é “merece passar”. Desse modo, assim como cada “eu-queiro” antecipa um eu-posso, a alma é afetada com a melancólica sensação de um “e-isto-também-terá-sido”. Logo, a única possibilidade de se redimir deste passado devorador é o pensamento de que tudo retorna. Em Nietzsche, o movimento do mundo não tem como meta um estado final, pois se tivesse, este teria sido alcançado. É do aforismo n°. 708 de *A vontade de poder* que Arendt retira os seguintes argumentos:

1. O devir não tem *nenhum estado final*, não desemboca em um ser [“Sein”].
2. O devir não é *nenhum estado de aparência*; talvez o mundo que é seja uma aparência.
3. O devir é de valor igual em cada momento: a soma de seu valor permanece igual a si mesma: *expresso de outra maneira: ele não tem valor nenhum*, pois falta algo segundo o que ele fosse mensurável e em relação a que a palavra “valor” tivesse sentido.

O valor total do mundo não é depreciável, consequentemente o pessimismo filosófico pertence às coisas cômicas (NIETZSCHE, 2008a, p. 358-359. Grifos do autor).

Mesmo admitindo não ser definida a importância da passagem acima, Arendt admite que tende a pensá-la como “a palavra final de Nietzsche sobre o assunto”, isto é, sobre a vontade de poder:

E essa última palavra significa claramente um repúdio à vontade e ao ego volitivo, cujas experiências internas levaram os homens pensantes ao engano de supor que há algo como causa e efeito, intenção e meta, na realidade. O super-homem é aquele que supera estas falácias, aquele cujos *insights* são fortes o bastante para resistir às urgências da vontade ou para alterar o seu rumo, redimi-la de todas as oscilações, acalmá-la levando-a àquela imobilidade em que o “desviar do olhar” é a “única negação”, porque nada resta senão almejar ser “aquele que diz sim”, bendizer tudo o que é por ser, “bendizer e dizer Amém” (ARENDR, 2002a, p. 315; 1978b, p. 172).

De acordo com a perspectiva arendtiana, Nietzsche repudia a vontade e o ego volitivo. Contudo, e apesar disso, se se concordar com a análise de Kristeva, o que interessa a Arendt sobre o pensamento nietzschiano é que este lhe serve de auxílio, tanto para rejeitar o psicologismo e o “antropomorfismo vitalista da Tradição” Filosófica ou Cristã, quanto para criticar a atualidade política e científica da Era Moderna, que também está impregnada com estas características (KRISTEVA, 2002, p. 194). Além do mais, a Filosofia de Nietzsche é crucial para se entender o posicionamento que, de acordo com Arendt, Heidegger assume em relação à faculdade espiritual da vontade. Em linhas gerais, evidencia-se as palavras proferidas por Arendt em seu célebre discurso em homenagem aos oitenta anos de Heidegger:

Sobre o querer, muito se escreveu nos tempos modernos e, sobretudo na época contemporânea: mas sobre sua essência, apesar de Kant, apesar de Nietzsche, pouco se meditou. De qualquer forma, ninguém antes de Heidegger viu o quanto esta essência é contrária ao pensar e exerce sobre ele uma ação destrutiva (ARENDR, 2008b, p. 289).

Esta declaração de Arendt interessa a esta pesquisa, que considera a importância atribuída por ela a Kant, a Nietzsche e a Heidegger como pensadores imprescindíveis para que ela pudesse formular sua própria concepção sobre o querer. E, sobretudo, para que se entenda sua leitura de que o "querer-não-querer" pode ser considerado o posicionamento de Heidegger em relação à vontade.

3.4 "Querer-não-querer"

Nas análises de Arendt, encontra-se a suspeita de que a virada - *Kehre* - do pensar em Martin Heidegger tenha sido originada contra a "vontade de poder", expressão adotada por Nietzsche para designar a "essência mais íntima do ser". Conforme aponta Arendt, as obras *Nietzsche* vol. I e *Nietzsche* vol. II, contêm conjuntos de conferências e cursos proferidos por Heidegger entre aos anos de 1936 e 1940, ou seja, "exatamente nos anos em que a reviravolta ocorreu" (ARENDDT, 2002a, p. 316; 1978b, p. 172). Arendt assinala o fato de ter havido uma mudança de disposição de Heidegger em relação aos escritos de Nietzsche, entre os volumes I e II, o que teria, grosso modo, contribuído para caracterizar a reviravolta do pensar heideggeriano.

Inicialmente, é preciso lembrar que, pelo fato de o pensamento de Heidegger apresentar características muito diferentes e até radicais entre si, ele passou a ser dividido em dois grandes momentos. Assim sendo, o "primeiro Heidegger" é aquele cujo pensamento situa-se em seus anos juvenis, ou seja, de 1919 até por volta de 1933; e o "segundo Heidegger", é aquele cujo pensar sofre uma espécie de reviravolta, ou *Kehre*, que ocorreu em meados dos anos trinta. Para os propósitos desta pesquisa, importa esclarecer a maneira como aconteceu esta virada no pensamento de Heidegger, pois, de acordo com as análises de Arendt, foi partindo do conceito nietzschiano de "vontade de poder" que Heidegger elaborou a sua noção do "querer-não-querer", e este movimento situa-se exatamente no momento em que ele muda o rumo de seu pensar.

Para mencionar as principais características ou mudanças em relação ao pensamento heideggeriano anterior, faz-se referência à *Kehre* de muitos modos. Dessa forma, é comum se ter notícias da opção de Heidegger em perguntar pela "verdade do ser", e não mais pelo "sentido do ser", uma vez que após a reviravolta, ele não investiga mais o sentido do ser, como em *Ser e Tempo*, mas elabora um pensamento historial, ou seja, a partir da História da verdade do ser. De outra maneira, a *Kehre*

“marca um abandono gradativo da temporalidade como horizonte transcendental do ser, mostrando a necessidade de buscar a origem da verdade nos envios epocais do próprio ser” (FERREIRA, 2009). Em Safranski (2005, p. 214), a *Kehre* significa que "a doutrina analítica do *Dasein* primeiro ‘descobre’ o tempo, mas depois volta sobre si mesma para o próprio pensar – sob o ponto de vista do tempo compreendido. O pensar do tempo pensa a própria temporalidade do pensar [...]”

Nas palavras de Luiz Hebeche (2008, p. 15), com a reviravolta do pensar, Heidegger “passa da interpretação da História do ser nos termos da dramaturgia prosaico-existencial do ser-aí, para pensar este nos termos de uma dramaturgia poético-historial do seer (*Seyn*)”, tendo em vista que os textos de Heidegger sobre Nietzsche pertencem à época, em que por meio da leitura de Hölderlin, começou a sua “passagem para o poético”. Em outras palavras, com a reviravolta do pensar, Heidegger entende que sua ontologia da finitude passa a ser entendida a partir da História do ser, e não mais centralizada no ser-aí.

Para além de todas estas denominações acerca da *Kehre*, interessa a esta pesquisa, sobretudo, as análises que Arendt faz da reviravolta do pensar heideggeriano, pois será por meio desta que se poderá verificar a legitimidade da suposta mudança de disposição de Heidegger entre os dois volumes de sua obra sobre Nietzsche. Além disso, ter-se-á a oportunidade de esclarecer o(s) significado(s) da expressão “vontade de poder”. Com efeito, no contexto deste estudo, a interpretação de Nietzsche feita por Heidegger se sobrepõe ao próprio texto nietzschiano, pois é a leitura heideggeriana dos escritos de Nietzsche que traz à tona a tomada de posição de Heidegger no que diz respeito à vontade.

Arendt constata que a *Kehre* dirige-se, originalmente, contra a concepção nietzschiana de “vontade de poder”, e observa também que, mais tarde, Heidegger concentrou-se mais na relação entre Ser e Homem. Desta forma, não desconsiderando a íntima relação que há entre os vários elementos, por assim dizer, que caracterizam a *Kehre*, e dentre as linhas interpretativas que nos possibilitam pensá-la, nossa análise será guiada pela retomada que Heidegger faz de Nietzsche sobre a questão da vontade, mais especificamente, sobre a vontade de poder.

Salienta-se que Heidegger interpreta Nietzsche a partir do contexto da História da verdade do ser, e, tendo pensado o ser como vontade de poder, Nietzsche não conseguiu pensar o próprio ser, pois se manteve preso ao modo metafísico de entificar o ser. É por este motivo que Heidegger considera Nietzsche o último representante da Metafísica Ocidental. Pois, apesar de ter sido um dos grandes filósofos que tentou

pensar o ser dos entes, sua tentativa ainda continua sendo metafísica. Contudo, de acordo com Hebeche (2008, p. 20), Heidegger admite que “de todos os filósofos alemães, desde Leibniz, foi apenas Nietzsche que atingiu o caráter fundamental do ente enquanto vontade”.

Obviamente, outros conceitos ou aspectos relacionam-se com esta noção de vontade de poder, como o conceito de eterno retorno do mesmo, o de devir, o de niilismo, o da morte de Deus, o da maquinação ou da técnica, e o conceito da crítica da metafísica platônica. Entretanto, cabe salientar que, apesar de serem aspectos que estão em estreita conexão, e que são imprescindíveis para que se entenda o que Heidegger repudia ou critica quando faz opção pelo querer não-querer, nem todos serão abordados aqui, ou, terão uma abordagem bastante superficial.

Importa-nos esclarecer em que medida a *Kehre* do pensar em Heidegger dirige-se, originalmente, contra a vontade de poder, ou, vontade de querer, ou metafísica da vontade, ou ainda contra a metafísica da subjetividade. Para tanto, faz-se necessário, em um primeiro momento, constatar de que forma Heidegger analisa a concepção de vontade em Nietzsche, nos dois volumes que compõem suas análises sobre este pensador. Vale dizer que para os intentos desta pesquisa, faz-se necessário ter presente que, de acordo com a percepção de Hannah Arendt, a leitura heideggeriana dos escritos de Nietzsche após o ano de 1936 é movida por um repúdio à vontade.

No âmbito das análises heideggerianas sobre a Filosofia de Nietzsche, constata-se que a “Metafísica” é entendida por Heidegger (2007a, p. 351) como “a esfera das questões propriamente ditas da Filosofia”; e que mesmo sendo muitas, estas questões são guiadas por uma única pergunta que abarca todas as demais: a Filosofia pergunta pelo “princípio”, ou seja, interessa-se pela totalidade do ente, pergunta por “tudo o que é”. Em outras palavras, a Filosofia anseia em saber “o que é o ente?” E este questionar sobre o ente é metafísica. Heidegger (2007a, p. 354) assinala que,

Desde o início da Filosofia ocidental junto aos gregos, passando pelo Ocidente cristão e pela dominação moderna do mundo até Nietzsche, essa resposta se configurou de diversas maneiras. No entanto, manteve-se aí de forma simples e uniforme no âmbito da questão diretriz que, como uma questão uma vez colocada que foi se tornando como que cada vez mais auto-evidente,

foi se retraindo cada vez mais como questão. Em sua própria articulação, a pergunta não é ulteriormente desdobrada.

Estas palavras de Heidegger interessam mais para salientar sua tese de que Nietzsche teria sido o último pensador metafísico, do que, propriamente, pela maneira como Nietzsche tenta abarcar o desdobramento da questão diretriz da metafísica, ou seja, do ente em sua totalidade, que seria pela doutrina do eterno retorno do mesmo. Para Heidegger, a doutrina do eterno retorno do mesmo e a noção do ente como vontade de poder determinam a posição fundamental da Filosofia de Nietzsche. No entanto, apesar da estreita relação que há entre estas noções nietzschianas, por agora, o que move este estudo, é a tentativa de compreender a análise que Heidegger retoma de Nietzsche do ente como vontade de poder. Vale salientar que nas entrelinhas da passagem acima também se constata a observação heideggeriana de que, desde os gregos até Nietzsche, a pergunta fundamental da metafísica não fora respondida, ou desdobrada. A este fato, Heidegger designará a expressão “esquecimento do Ser”. Deve-se com isso entender, grosso modo, não apenas que a resposta à questão não fora fornecida com segurança, mas, que a própria pergunta pelo ente não fora mais colocada. A esse respeito, Marco Antonio Casanova (2006, p. 140) escreve,

É exatamente em relação a este conceito [vontade de poder] que Heidegger nos fala de um abandono do ser, de uma ruptura radical com o ser. Na medida mesmo em que instaura a vontade de poder como novo princípio de avaliação da totalidade, Nietzsche acaba por cindir, segundo Heidegger, toda e qualquer ligação com o pensamento do ser, e o ser mesmo se transforma, então, em nada. A pergunta sobre o ser, que tinha marcado outrora “o começo de nossa Filosofia científica” em Platão e Aristóteles, desaparece pura e simplesmente em meio a sua assunção como sem sentido. [...] Com isso, a Filosofia de Nietzsche dá ensejo ao surgimento do tempo do domínio absoluto do ente sobre o seer.

Heidegger observa que “a pergunta fundamental permanece tão estranha a Nietzsche quanto à História do pensamento antes dele” (HEIDEGGER, 2007a, p. 62). No entanto, para Heidegger, Nietzsche

sabia o que é a Filosofia, razão pela qual ele situa-se entre os grandes pensadores essenciais, de raro saber, que são determinados a pensar um único pensamento – sobre o ente na totalidade –, e considerados por Heidegger como seguidores de Periandro de Corinto, um dos “sete sábios” da Antiguidade a quem se atribui a expressão: “cuida do ente na totalidade” (Ibid., p. 371). Então, se na Filosofia deve ser pensado o ser dos entes, Nietzsche tentou pensá-lo por meio da noção de vontade de poder.

3.5 Vontade: poder da vida

Se em Nietzsche toda vontade é vontade de poder, e o poder é a essência da vontade, tem-se que, por vontade de poder não se deve entender outra coisa que não seja vontade de vontade, ou ainda, querer; um querer que quer a si mesmo. Em outras palavras, “a vontade é decisão para si – e sempre: querer para além de si” (Ibid., p. 39), ou seja, como mais querer. Posto que querer seja em si mesmo poder, “vontade é poder e poder é vontade”. A palavra “vontade”, isolada, não tem significado algum, nada explica, e Nietzsche quer evitar esta vacuidade. Porém, Heidegger atenta para o fato de Nietzsche não considerar o poder um complemento da vontade, mas a essência da própria vontade. Desta forma, o poder nunca deve ser pressuposto como meta para a vontade, pois seria o mesmo que considerá-lo como estando fora dela. Sendo assim, o “poder” não deve ser entendido como algo que a vontade quer, mas antes um poder que quer a si mesmo e que determina as condições de todo apoderar-se. Para Nietzsche, a “vontade” e o “poder” são o mesmo no sentido metafísico, isto é, eles se copertencem na essência originária da vontade de poder. Sendo assim, “vontade de poder significa: o apoderamento da 'superelevação' de si mesmo” (HEIDEGGER, 2007a, p. 505). É o apoderamento que traz a superelevação, ou seja, o devir, mas, o devir em um estado estável e de constância. Em outras palavras, para Nietzsche, o devir é o que permanece como propriamente ente. Disso decorre que a vontade de poder em sua essência é a “estabilização do devir na presença” (Ibid., p. 509).

Em Nietzsche, a vontade também pode ser assim definida: “querer é comandar,” ou seja, é na vontade que reside o “elemento” que comanda. Esta é a verdadeira representação da vontade para Nietzsche; todo querer é um querer-ser-mais, ou ainda, um querer-ser-mais-poder. É nisso que reside a elevação, ou, a intensificação, o transformar, o trazer-para-o-alto. Nietzsche (2008, p. 354) explica: “[...] O que o

homem quer, o que cada mínimo pedaço de um organismo vivo quer, é mais poder.” Querer é querer-ser-mais-forte. Pois, a vida, contrariamente ao que já se pensou, não tem apenas o ímpeto à autopreservação, posto que ela mesma seja autoafirmação.

Heidegger observa que ao identificar afeto, paixão e sentimento como vontade, Nietzsche coloca-se, em um primeiro momento, a caminho de caracterizar o que quer, e que tais aspectos servem para a caracterização da vontade em vista daquilo que os distingue. E ainda, que não seria incorreto considerar este aspecto biológico da vontade. Todavia, assinala que parece não ser este o âmbito que Nietzsche quer alcançar. Isto também é válido para a interpretação idealista de vontade. Em síntese, Heidegger salienta que se deve afastar toda a terminologia usual – idealista, não idealista, biológica, psicológica, racional, não racional – para poder aproximar-se da concepção Nietzscheana da vontade, qual seja, a essência do ente. Nesse sentido, vontade de poder é sempre essencial, quer dizer, nunca é a vontade de poder de uma entidade singular, ela diz respeito ao ser e à essência do ente.

Heidegger constata que não há no pensamento de Nietzsche um questionamento acerca da verdade – e que esta omissão perpassa toda a História do Pensamento Ocidental. Porém, como sua interpretação de Nietzsche está longe de ser neutra, se a pergunta pela verdade fosse direcionada ao pensar nietzschiano ter-se-ia como reposta que o “verdadeiro é o verdadeiramente ente, o em verdade real” (HEIDEGGER, 2007a, p. 137), ou seja, o que é conhecido. Dessa forma, é por meio do conhecimento que se tem acesso ao ente. O conhecer “é a terra natal da verdade”. Daí é que se pode entender a declaração de Nietzsche, “minha Filosofia é um *platonismo invertido*: quanto mais afastado do verdadeiramente ente, tanto mais puro, belo e melhor é” (NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 2007a, p. 140. Grifos do autor). Logo, para Nietzsche, o verdadeiramente ente é o sensível, e não o supra-sensível como afirma o platonismo. Vale dizer que intrinsecamente a esta questão encontra-se a argumentação de Nietzsche sobre a arte como vontade de poder, que quer dizer, “a arte como vontade de aparência é a figura suprema da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007a, p.193). Esta temática não será abordada aqui em maiores detalhes, pois o que nos interessa é a constatação de Heidegger de que a inversão do platonismo na totalidade é a realização mais própria do pensamento filosófico de Nietzsche, “aquele pensador que percorreu o *curso* do pensamento até a “vontade de poder.” (Ibid., p. 369). Para Heidegger, este pensamento de Nietzsche pensa o ente em sua totalidade de tal modo que o fundamento metafísico da História da

época atual, e também da época futura, torna-se não apenas visível, mas ao mesmo tempo determinante por meio daí. E mais, Heidegger acredita que é por meio do pensamento da vontade de poder que Nietzsche antecipa o fundamento metafísico do acabamento da Modernidade, que é uma época final, pois tanto pode ser a conclusão da História Ocidental como a contrapartida para outro início.

Para Nietzsche, a vontade de poder é o princípio de uma nova instauração de valores. Isto fica mais claro quando Heidegger avisa que o subtítulo escolhido por Nietzsche ao curso de pensamento até a vontade de poder é a “tentativa de uma transvaloração de todos os valores”. Aqui, por valor, deve-se entender condição de vida, aquilo que suporta, e desperta a elevação da vida. Sendo assim, o que eleva a vida, ou que o ente em sua totalidade é um valor. Isso explica porque a sentença da metafísica de Nietzsche pode ser lida como sendo “a vida é vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007a, p. 369). Na análise de Heidegger, esta sentença representa o acabamento da metafísica ocidental.

Se o ente na totalidade é vontade de poder, e a vontade de poder é o princípio de uma nova instauração de valores, podemos então experimentar a vontade em nós mesmos, reflete Heidegger, seja no querer ou no não-querer. E ainda,

Se a vontade de poder é o caráter fundamental de todos os entes, ele precisa ser “alcançado”, na medida em que se pensa esse pensamento, em todas as regiões do ente: na natureza, na arte, na História, na política, na ciência e no conhecimento em geral. Porquanto é um ente, tudo isso precisa ser vontade de poder (HEIDEGGER, 2007a, p. 384).

Heidegger compreende a expressão nietzschiana “vontade de poder” como uma dominação peculiar do ser “sobre” o ente na totalidade, quer dizer, sob a figura velada do ente abandonado pelo ser. E assinala que o esquecimento do ser deve ser entendido no sentido do permanecer de fora do pensamento que celebra o ser. Dessa forma, deve-se buscar a razão para o estabelecimento do homem como o mero homem, isto é, a razão para a humanização do ente. Nesse sentido é preciso haver a virada - ser-ente, sendo a verdade do ser o ponto de viragem da virada.

3.6 Vontade: poder de comando

No segundo volume de seu *Nietzsche*, logo nas primeiras páginas, Heidegger (2007b, p. 5) afirma: “a História da verdade do ser termina quando a sua essência inicial é perdida”. Grosso modo, Heidegger entende que o ser torna-se um mero construto e deixa de se mostrar como o ente supremo. É desta maneira que ele caracteriza o fim da metafísica, na qual o esquecimento do ser encontra o seu ápice, e a verdade do ser permaneceu indeterminada.

Mesmo tendo direcionado nossa atenção sobre a noção da “vontade de poder”, vale ressaltar a identificação que Heidegger faz das demais expressões fundamentais do pensamento de Nietzsche, quais sejam: “o niilismo”, “o eterno retorno do mesmo”, “o além-do-homem” e a “justiça”. Estas noções mostram o caminho percorrido por Nietzsche no âmbito da verdade do ente enquanto tal, e encontram-se resumidas nesta passagem:

“A vontade de poder” mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essentia* do ente. “Niilismo” é o nome para a História da verdade do ente assim determinado. “Eterno retorno do mesmo” designa o modo como o ente na totalidade é a *existentia* do ente. O “Além-do-homem” aponta para aquela humanidade que é requisitada por essa totalidade. “Justiça” é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder (HEIDEGGER, 2007b, p. 197).

Heidegger assinala que em Nietzsche, a vontade pode ser concebida psicologicamente, mesmo que não seja de acordo com uma psicologia usual. É como se Nietzsche invertesse as tarefas, pois “exige a psicologia como uma morfologia e uma *doutrina do desenvolvimento da vontade de poder*” (HEIDEGGER, 2007a, p. 200. Grifo do autor). E reforça a noção nietzschiana da vontade de poder como o caráter fundamental do ente, ou a essência mais íntima do ser. Contudo, chamamos a atenção para a interpretação que o próprio Heidegger faz desta noção:

Qualquer um pode experimentar em si mesmo a qualquer momento o que significa “vontade: querer é aspirar algo. Todos sabem a partir de uma experiência cotidiana o que é o “poder”: o

exercício da força. Dessa forma, aquilo que a “vontade de poder” significa é tão completamente claro que só a contragosto acrescentamos uma explicitação particular a essa construção vocabular. “Vontade de poder” é, inequivocamente, uma aspiração à possibilidade do exercício da força, uma aspiração à posse do poder. A “vontade de poder ainda não é o próprio poder, essa vontade de poder também é, ao mesmo tempo, a pura avidez por violência (HEIDEGGER, 2007b, p. 200).

É certo que a noção de Nietzsche sobre a vontade de poder só pode ser pensada metafisicamente, já que designa o ente enquanto tal. Aqui, Heidegger questiona: “será que este projeto só se encontra, então, sob o arbítrio deste pensador?” e conclui: “assim o parece” (Ibid., p. 201).

Nietzsche (2002, p. 96) afirma: “onde quer que encontrasse o ser vivo, encontrei a vontade de domínio [poder], até na vontade que obedece encontrei a vontade de ser senhor.” Estas palavras, na interpretação Heidegger, significam que querer é ser senhor, e para que assim possa ser a vontade deve ter como seu fundamento o comando. Ora, comandar nada mais é do que ser senhor próprio das diversas possibilidades de exercer uma ação. Outra conclusão de Heidegger é a de que por meio do caráter de comando da vontade, é possível vislumbrar uma primeira luz sobre a essência da vontade de poder. Se para Nietzsche, a vontade não aspira ao poder, mas se essencializa nele, então, deve-se entender que a essência do poder é vontade de poder e a essência da vontade é vontade de poder. Desta análise, Heidegger constata que a junção das palavras “poder” e “vontade” na expressão “vontade de poder”, denomina uma essência única, qual seja, a essência do poder. É na essência do poder que a essência da vontade permanece vinculada como comando. Heidegger observa que a vontade designa por um lado, comandar, e por outro, dispor sobre as possibilidades de efetivação. E salienta que não se deve tomar os sentidos separados das palavras “poder” e “vontade”, pois nenhuma das duas existem por si, “só a vontade de poder é vontade, a saber, de poder no sentido do poder para o poder” (HEIDEGGER, 2007b, p. 203).

A noção nietzschiana de vontade de poder pode ainda ser definida como a superpotencialização do poder. E para esclarecer esta designação é preciso, abordar o devir, uma vez que o devir é a “superelevação potencializante dos respectivos estágios de poder.”

(Ibid., p. 204). Pois, em Nietzsche, o devir não significa o fluir indeterminado de uma mudança desprovida de caráter de estados arbitrariamente presentes, mas, o devir visa à mobilidade a partir de si mesma da vontade de poder enquanto o caráter fundamental do ente. Há, obviamente, outros aspectos que caracterizam o devir em Nietzsche, porém, é necessário ter presente que todo ser é devir.

Pôde-se constatar, que Nietzsche considera a vontade de poder uma tentativa de transvaloração de todos os valores. E Heidegger esclarece que a vontade de poder é em si instauradora de valores. Por “valores” deve-se entender os meios essenciais sob os quais a vontade de poder se encontra segundo sua essência. Logo, em toda vontade há um avaliar. Em outras palavras, a vontade de poder é a vontade que quer valores. Para Heidegger, não é possível pensar o ente, enquanto tal em sua verdade, para um pensamento segundo valores. Pois, a metafísica da vontade de poder é um pensar valorativo. Vale ressaltar que esta tentativa de transvaloração de todos os valores constitui a essência consumada do niilismo. E por “niilismo” Nietzsche entende a desvalorização de todos os valores supremos, e não a dissolução de tudo no mero nada. É nesta seara que se insere a famosa expressão nietzschiana “Deus está morto”, em outras palavras, não há mais o suprassensível, o “verdadeiro”, o “transcendente”. É a consciência prática, o instinto social, o progresso histórico e o domínio da razão que são agora a autoridade, antes atribuída à Igreja e a Deus.

Heidegger assinala que a vontade passa a ser a autolegislação sobre si mesma, ou seja, o comando para a sua essência, ou ainda, o comando para o comando, a realização de poder que é própria ao poder. Ressalta-se ainda, que, por meio da inversão niilista, ocorre a virada para a subjetividade do querer. Para Heidegger, esta subjetividade consumada impede a existência de um “fora dela”. E constata que à humanidade, concebida como vontade de poder, resta decidir se quer antes o nada, experimentado niilisticamente, do que o não querer em geral. Na metafísica da subjetividade incondicionada e consumada da vontade de poder, a verdade, condição de conservação desta vontade, essencializa-se como “justiça”. Se por “justiça” Nietzsche entende a capacidade de estabelecer o Direito, entendido como vontade de eternizar uma relação de poder respectiva, ou seja, capacidade de querer tal vontade, então, esse querer só pode ser como vontade de poder. Heidegger assinala que o domínio da justiça é o mais elevado representante da vontade de poder. Nota-se, então, que a “realidade efetiva” torna-se o traço fundamental dominante da entidade do ente, e

nesta realidade reside um atuar. Sobre isso, Heidegger (2007b, p. 364) diz,

Onde há realidade efetiva, aí há “vontade”; onde há vontade, aí há um querer-se; onde há um querer-se, aí subsistem possibilidades do desdobramento essencial da vontade como razão, amor, poder. Quando e como a essência volitiva da realidade efetiva se torna essencial?

Este questionamento leva Heidegger à constatação de que na essência volitiva da entidade enquanto a realidade efetiva se esconde a maquinação. E, em síntese, a maquinação é algo que nunca é acessível à metafísica. Retomando as análises de Arendt, após a breve síntese do pensamento heideggeriano presente nos dois volumes do estudo de Heidegger sobre Nietzsche, pôde-se perceber, com maior nitidez, aquilo que ela chamou de “mudança de disposição” de Heidegger em relação aos escritos nietzschianos sobre a vontade de poder. De acordo com a perspectiva arendtiana,

No segundo volume há uma mudança definitiva de ênfase, do pensamento do Eterno Retorno para uma interpretação da Vontade quase que exclusivamente como vontade de poder, no sentido específico de uma vontade de governar em lugar de uma expressão do instinto de vida. [...] A vontade de poder é a culminância da subjetivação da Era Moderna; todas as faculdades humanas estão sob o comando da Vontade (ARENDR, 2002a, p. 319; 1978b, p. 176-177).

Arendt atenta para o fato de o conceito de vontade perder as características biológicas, que têm papel tão importante na compreensão de Nietzsche da vontade como simples sintoma do instinto de vida. Sendo assim, o espalhar-se e o expandir-se passam a estar na natureza do poder, e não mais na abundância da vida. Grosso modo, se em Nietzsche, a vontade é criatividade e superabundância, a palavra final de Heidegger sobre esta faculdade diz respeito à destrutividade da vontade. De acordo com Arendt (2002a, p. 319, 1978b, p. 178. Grifo da autora), “tal destrutividade manifesta-se na obsessão da vontade pelo futuro, que leva necessariamente o homem ao *esquecimento*”. É a esta destrutividade que a reversão original de Heidegger se contrapõe. Pois, compreende-se que a própria natureza da tecnologia (maquinação) é a

vontade de querer, ou seja, de sujeitar o mundo à sua dominação e jugo até a sua destruição total. Em outras palavras, há uma destrutividade inerente ao querer. Arendt (2002a, p. 320; 1978b, p. 178) assinala que,

A alternativa a esse jugo é “deixar-ser, e o deixar-ser como atividade é o pensamento que obedece ao comando do Ser”. A disposição que permeia o deixar-ser do pensamento é o oposto da disposição de finalidade no querer; mais tarde, em sua interpretação da “reviravolta”, Heidegger a chama de “*Gelassenheit*, uma serenidade que corresponde ao deixar ser e que “nos prepara para um pensamento que não é uma vontade”.

Salienta-se que Arendt não pautou sua análise sobre a “reviravolta” do pensamento de Heidegger apenas na mudança de disposição de Heidegger em relação a Nietzsche, mas, buscou compreender sua origem em escritos heideggerianos posteriores, nos quais o próprio Heidegger a interpreta, como no texto *Carta sobre o humanismo*, por exemplo, escrito em 1946. E, para entender melhor a posição heideggeriana sobre a vontade, Arendt se apoia também em textos presentes em *Was heisst Denken? - What is Called Thinking? -*, uma coletânea de escritos que Heidegger apresentou a seus alunos nos semestres de inverno e verão dos anos de 1951 e 1952 na Universidade de Freiburg.

Cabe assinalar que esses textos, em sua maioria, escritos no início da década de 1950, Heidegger afirma que o suprassensível fora ocupado como vontade de querer, e que isso contribui para o acabamento ao esquecimento do ser. Essa vontade impede e enrijece o destino, entendido como “a consignação de uma abertura manifesta do ser dos entes”, tendo em vista que “apenas para assegurar a si mesma, de modo contínuo e incondicionado, obriga para si o cálculo e a institucionalização de tudo com formas fundamentais de manifestação” (HEIDEGGER, 2008b, p. 69). Ou seja, a vontade de querer se manifesta e se institucionaliza na forma de técnica, que engloba todos os setores dos entes em sua totalidade, a natureza objetivada, a cultura, a política e a superestrutura dos ideais. Assim, a técnica é o próprio acabamento da metafísica.

Para Heidegger, a essência da vontade de poder de Nietzsche, é concebida a partir da vontade de querer e apenas se deixa experimentar se a Metafísica já tiver sido ultrapassada. É dessa forma que ele

considera que com a metafísica de Nietzsche a Filosofia acaba; este fundamento da metafísica constitui o fundamento do modo planetário de pensar e fornece uma nova ordem para a Terra, que não precisa mais da Filosofia. Porém, como o pensamento não acaba com o fim da Filosofia, Heidegger vislumbra a necessidade de outro começo, pois “a vontade, que, a toda parte se instala na técnica, esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação artificial” (Ibid., p. 85).

Arendt constata que para Heidegger, a vontade aparece resignada frente a tudo o que passou, e por não poder querer retroativamente a vontade almeja aniquilar o que foi, projetando esta destrutividade a tudo o que é. Em síntese: de acordo com a análise arendtiana, Heidegger foi forçado a abandonar sua abordagem original de *Ser e Tempo*, e com isso, ele passa a definir o homem em termos de Ser, e não mais procura abordá-lo através da abertura e da transcendência inerentes ao homem. Assim, a primeira exigência que o Ser faz ao homem é que considere a “diferença ontológica”: “a diferença entre o puro fato de ser dos seres e o ser deste fato de ser ele mesmo, o Ser do Ser” (ARENDDT, 2002a, p. 317; 1978b, p. 174). E, mesmo que tenham pouco a ver com o que Arendt entende que seja o repúdio heideggeriano da vontade, ela aponta as consequências importantes originadas com a “reviravolta”: primeiro, que pensamento não é mais subjetivo, pois depende do homem que lhe fornece uma morada, ou seja, sem ser pensado pelo homem o Ser nunca se manifestaria, daí a conclusão de Heidegger de que “a Linguagem é a morada do Ser”. Entretanto, o que o homem pensa é a resposta ao comando do Ser, ou seja, surge de sua própria espontaneidade; e segundo, que os entes em que o mundo das aparências se dá para o homem o distraem do Ser, que se esconde por trás dele, apesar de ser constituído por ele. Disso decorre que o “esquecimento do Ser” pertence à própria natureza da relação entre Homem e Ser. Arendt reflete:

Heidegger não se satisfaz mais em eliminar o ego volitivo em favor do ego pensante – sustentando, por exemplo, como faz ainda em *Nietzsche*, que a insistência da vontade no futuro força o homem ao *esquecimento* do passado, que rouba do pensamento a sua atividade mais importante, que é a *an-denken*, lembrança: [para Heidegger], “a Vontade nunca possui o começo, ela o deixou e o abandonou essencialmente através do esquecimento” (ARENDDT, 2002a, p. 317; 1978b, p. 174 Grifos da autora).

Mais do que a “reviravolta” em si, de acordo com Arendt, esta reinterpretação determina todo o desenvolvimento posterior da Filosofia heideggeriana que se centra na noção de que pensar, “dizer a palavra não dita do Ser” é o autêntico “fazer” do homem. Nas palavras de Heidegger (2008a, p. 373-374),

Mas que relação existe, então, entre o pensar do ser e o comportamento teórico e prático? Isto ultrapassa toda e qualquer consideração, visto que se ocupa com a única luz na qual pode se demorar e se movimentar um ver enquanto teoria. O pensar dá atenção à clareira do ser na medida em que introduz seu dizer do ser na linguagem como habitação da ek-sistência. Assim, o pensar é um fazer, mas um fazer que ultrapassa ao mesmo tempo toda práxis. O pensar não sobrepassa ao mesmo tempo o agir e produzir pela grandeza de um desempenho e nem pelas consequências de uma atuação, mas pelo elemento parco de um levar a cabo desprovido de êxito.

Arendt destaca como as consequências mais impressionantes da reviravolta, tanto a noção de que “o pensamento solitário em si constitui a única ação relevante no registro factual da História” (ARENDDT, 2002a, p. 322; 1978b, p. 181), quanto a noção de que pensar é o mesmo que agradecer, que, grosso modo, pode ter origem nas considerações feitas por Heidegger sobre a ligação entre a consciência e os simples fatos da existência humana implícitos no conceito de uma dívida primordial. Nesse sentido, ao confrontar-se com o Ser a atitude do homem deve ser a do agradecimento. Já a fusão realizada por Heidegger entre pensar e agir significa tanto a eliminação da separação entre sujeito e objeto, quanto a fusão das mudanças na “História do Ser” com a atividade dos pensadores, a do pensamento. Sob a perspectiva de Arendt (2002a, p. 326; 1978b, p. 186-187. Grifos da autora),

“A História do Ser” inspira e guia secretamente o que se passa na superfície, enquanto os pensadores, escondidos e protegidos por “Eles”, respondem ao Ser e o realizam. Aqui o conceito personificado, cuja existência fantasmagórica produziu o último grande avivamento da Filosofia ao Idealismo Alemão, torna-se completamente

encarnado; há um Alguém que *transforma em ação* o significado do Ser, originando no curso desastroso dos eventos uma contracorrente salutar.

E este Alguém, ou seja, o pensador que se acostumou a deixar de querer, e passou a “deixar-ser”, ou que “deixa o ser – ser” (HEIDEGGER, 2008a, p. 370), é, no entender de Arendt, o autêntico Eu de *Ser e tempo*, que agora ouve o chamado do Ser. Arendt sintetiza suas análises e conclui que, neste contexto, a reviravolta de Heidegger significa que o eu não atua mais sobre si mesmo, mas, obediente ao Ser, desempenha, pelo pensamento puro, o papel de concorrente de Ser, que subjaz às meras aparências cuja corrente é conduzida pela vontade de poder.

Com efeito, é mesmo impressionante para Arendt esta noção heideggeriana de que pensar seja o mesmo que agir, porque, de acordo com suas considerações sobre as faculdades espirituais, que, em grande medida, têm como pano de fundo sua constante preocupação com a ação, isso simplesmente eliminaria as condições para que o agir pudesse acontecer, ou em outros termos, eliminaria as condições para que a política pudesse existir.

Arendt aponta também outras mudanças importantes em relação ao pensamento de *Ser e Tempo*, que dizem respeito aos conceitos de *Cuidado*, *Morte*, e *Eu* que não entraremos em detalhes. No contexto desta pesquisa, importa ressaltar um aspecto bastante original da análise que Arendt faz da reviravolta do pensar em Heidegger, que está relacionando com aos motivos pessoais que o teriam estimulado a modificar o caminho de sua Filosofia; trata-se da interrupção ocorrida em sua vida após a derrota da Alemanha nazista, que lhe trouxe sérias dificuldades acadêmicas e silenciando-o por longos cinco anos. Aliás, foi após este período que surgiu o texto *Carta sobre o humanismo*, em que o próprio Heidegger analisa detalhadamente sua *Kehre*, ou reviravolta de seu pensamento. Em síntese, estas análises arendtianas, de modo geral, levaram-na à conclusão de que a mudança importante que ocorrera no pensamento de Heidegger foi a mudança da “vontade de poder”, como “vontade de querer”, para a nova *Gelassenheit*, ou seja, a serenidade do “deixar-ser” e o paradoxal “querer-não-querer”. Para Arendt, *Gelassenheit* é um termo-chave do pensamento tardio de Heidegger, que traduz de forma mais notável e sugestiva a noção de renúncia da vontade, de ataraxia e de indiferença, e pode ser entendida como a liberação da vontade, ou da subjetividade intencional. Cabe assinalar que *Gelassenheit* - Serenidade - foi um termo utilizado por

místicos alemães para referenciar o esvaziamento da criatura a fim de ser preenchida pela Graça Divina; um estado do ser que não nega a vida, mas que se abstém de agir. Este termo tem como antecessores históricos a noção de “desprendimento” de Mestre Eckhart, e também os ideais estoicos e epicuristas de *apatheia* e *ataraxia*. Contudo, foi Mestre Eckhart quem introduziu esta forma de nominalização da *Gelassenheit*.

Com efeito, a ideia de *Gelassenheit* tem uma História longa e variada, tanto no sentido religioso quanto secular. Em síntese, este termo tem sido utilizado como a liberação do sujeito das preocupações mundanas em devoção a Deus; um distanciamento que permite a objetivação teórica; e um retirar-se do mundo em uma atitude de calma e quietude. Foi um termo também ridicularizado, por sugerir uma indiferença herética dos deveres éticos (DAVIS, 2007).

Ao lançar mão da noção de *Gelassenheit*³⁹ Heidegger tenta libertar seu sentido das categorias do pensamento metafísico utilizado até então, e a exceção significativa deste movimento é em relação a Mestre Eckhart, que é referenciado por Heidegger tanto pelo desejo de ligar a este termo a sua própria ideia, quanto pela intenção de afastá-lo da Tradição da Mística Cristã. No entanto, Heidegger acaba se distanciando de Mestre Eckhart por entender que com sua noção de superação da vontade em devoção à Graça Divina ele ainda permanecia dentro do domínio da vontade. Em Heidegger, o não-querer – *Nicht-Wollen* – pode ser entendido como o renunciar voluntariamente à vontade, o permanecer rigorosamente fora de qualquer tipo de vontade e a negação ou ausência de vontade.

Heidegger confere à *Gelassenheit* a noção de “deixar-ser” que, em seu universo, pode ser entendido como a abertura do ser para o mistério de sua ocultação. Pois entendia que a própria negação do querer

³⁹ *Gelassenheit* é o nome de um texto escrito por Heidegger, no verão de 1955, a propósito de uma celebração em memória do compositor Conradin Kreutzer. Neste escrito, Heidegger reflete sobre a essência da técnica e convida-nos a refletir sobre a essência daquilo que chamamos "pensar". Heidegger justifica sua escolha pelo termo *Gelassenheit*, quando diz: "Gostaria de designar esta atitude do sim e do não em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). [...] Não restam dúvidas de que aqui - bem com noutros domínios - se está a operar uma transformação profunda na relação do homem com a natureza e com o mundo. O sentido que rege esta transformação permanece, todavia, obscuro. Deste modo reina em todos os processos técnicos um sentido que reclama o fazer e deixar [ser] (*Tun und Lassen*) do homem [...] (HEIDEGGER, 2000, p. 24-25).

permanecia ligada ao círculo de representação da vontade, e ao utilizar o termo *Gelassenheit* seu intuito era encontrar uma região para além deste domínio. Em outras palavras, sua opção por este termo revela a preocupação em não utilizar uma palavra que ainda mantivesse o sentido de querer. Considera-se que as análises feitas por Bret Davis se coadunam com a leitura arendtiana sobre a concepção de vontade em Heidegger. De acordo com Davis, o pensamento de Heidegger dos anos de 1920 e 1930 pode ser lido como uma "luta" para definir e encontrar o problema da vontade. A despeito de haver o prenúncio desta temática em textos anteriores, a questão da vontade é problematizada de forma decisiva no início da década de 1930. Davis identifica como elementos-chave do pensamento heideggeriano tardio: a noção da História do ser; a crítica à tecnologia ou à maquinação; e a possibilidade de voltar-se para um novo começo, para além do fim da metafísica. Vale salientar que os dois primeiros elementos se relacionam com a crítica madura que Heidegger faz à vontade (DAVIS, 2007, p. 146).

Grosso modo, em uma época marcada pela miséria do abandono e por uma manipulação intencionada do ser, e da dominação da Terra, Heidegger afirma que há a possibilidade de uma mudança na natureza humana que corresponde a um voltar-se à História do ser para caminhar na direção de outro começo. Heidegger vislumbra, nesta época de extremo desolamento, a possibilidade de voltar-se para um modo do ser que não seja o da essência da técnica, nem o do niilismo, e tampouco o da vontade, mas para o modo do "não-querer". Em Heidegger, o problema da vontade é situado historicamente; ele percebeu de que a História Ocidental envolvia uma emergência e um aumento da vontade que levaram Nietzsche à definição do ser como "vontade de poder", e posteriormente à tecnológica "vontade de querer". Em Heidegger, o problema da vontade deve ser entendido no contexto da "História do ser", que desde a Grécia antiga até o presente é considerado como a "História da Metafísica."

Algumas observações de Davis vêm ao encontro das análises de Arendt, entre elas, a de que a noção nietzschiana de "vontade de poder" serviu como impulso inicial para a crítica de Heidegger à vontade. A vontade de poder é ao mesmo tempo a verdade histórica do ser dos seres na Época Moderna e o extremo ocultamento do deixar-ser próprio do ser. A vontade de poder expressa tanto a essência histórica dos homens na Modernidade, quanto a sua alienação da mais originária capacidade de resposta para ajudar a deixar o ser ser (DAVIS, 2007, p. 157). No entanto, foi a confrontação com o pensamento de Nietzsche e sua afirmação radical da vontade de poder que levou o próprio Heidegger a

questionar a vontade, e em consequência, levou Arendt a questionar Heidegger. Além do mais, pode-se dizer, não há como considerar o "querer-não-querer" heideggeriano na perspectiva de Arendt, que objetivou colocar em evidência não apenas a Fenomenologia da vida interior, mas, sobretudo, os fenômenos do ego volitivo.

4. ARENDT: UMA FENOMENOLOGIA DA VIDA INTERIOR?

Mesmo que Arendt raramente dissesse algo sobre seu método, certa vez, definiu a si mesma como “uma espécie de fenomenóloga.” Característica que fica evidente ao longo de sua obra. E ao se considerar o pressuposto de que em *A condição humana* ela tenha realizado uma espécie de fenomenologia da vida ativa por meio da original distinção entre as atividades que animam esta seara – trabalho, obra e ação –, em *A vida do espírito* sua intenção era da mesma ordem, ou seja, destacar e compreender quais são os fenômenos que podem atestar a existência das atividades mentais – pensar, querer e julgar – consideradas por ela como faculdades básicas, autônomas, e independentes, mas que por serem invisíveis ou por não pertencerem ao mundo das aparências, nem sempre receberam da Tradição do Pensamento Ocidental uma caracterização adequada. Então, a esse respeito, e por esse motivo, importa assinalar aquilo que Arendt declarou quando refletia sobre o pensar: “temos de investigar experiências em vez de doutrinas” (ARENDR, 2004a, p. 235). Afinal, elucidar as experiências fundamentais do pensar, do querer e do julgar era seu objetivo em *A vida do espírito*.

Entretanto, mesmo sendo possível a analogia entre estas duas obras arendtianas, é necessário frisar que não se encontra na última delas o mesmo rigor lógico e nem o mesmo aprofundamento conceitual e argumentativo que se pode constatar na primeira, tendo em vista que *A vida do espírito* é uma obra inacabada. O fato de Arendt não ter revisado seu texto na íntegra, e nem ter tido tempo para organizar seus escritos, confere à obra uma maior complexidade; e seu inacabamento impediu que se pudesse ter em mãos o que seria sua “fenomenologia da vida contemplativa”, em que figuraria a relação entre as três faculdades espirituais. Com efeito, a evidente falta de conexão entre alguns tópicos, sobretudo no que diz respeito ao segundo capítulo, que aborda a faculdade espiritual da vontade, imprime à temática uma dificuldade maior do que aquela percebida pela própria Arendt ao tratar desta atividade mental, e constitui um dos motivos pelo qual se optou por percorrer o caminho trilhado por Arendt ao longo da História da vontade, sempre com o cuidado de trazer à cena o que de mais relevante ela encontrou em cada período ou em cada pensador escolhido para compreender, especificamente, a dinâmica da atividade do querer, conforme o desenvolvimento desta exposição. Cabe lembrar que, em diversos momentos de *A vida do espírito*, Arendt afirmou que apesar de

autônomas e independentes umas das outras, e com características que lhes são peculiares, as atividades mentais que animam a vida interior constituem o mesmo ego, pois fazem parte do *self* privado do mesmo indivíduo. Ao longo desta exposição, pode-se evidenciar, as vezes de forma clara, e outras vezes de maneira indireta, as características que compõem a concepção arendtiana dessa vida, dentre as quais se destaca a defesa de Arendt de que a vida interior, ou a vida da mente, ou a vida contemplativa, ou ainda, a vida do espírito é ativa, e não embalada, por assim dizer, pela completa passividade como queriam crer doutrinas mais antigas. Ao investigar a vida interior, Arendt traz à luz uma das falácias metafísicas: "[...] nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa 'vida interior', é mais relevante para o que nós 'somos' do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão" (ARENDR, 2002a, p. 25; 1978a, p. 30). É válido lembrar que, para Arendt, sempre que se quer corrigir este tipo de ilusão ou de falácia, nossa linguagem é falha; e que as dificuldades em se enfrentar este tipo de questão reside no fato de estas ilusões estarem ligadas às crenças problemáticas que se mantem em relação à vida psíquica, e no que diz respeito à conexão entre corpo e alma. Arendt observa que nenhuma parte de corpo interior aparece autenticamente, por si mesma. Entretanto, sempre que se fala de uma vida interior que é expressa em aparências, refere-se à vida da alma, e não à vida do espírito, cujas atividades são concebidas em palavras e não por meio de gestos e olhares. Para Arendt, esta seria uma forma de diferenciar alma e espírito, e que pode jogar luz à costumeira dificuldade que há na relação existente entre corpo, alma, e espírito, que ocupa as reflexões de estudiosos desde a Antiguidade clássica.

No âmbito destas análises, ecoa a concepção - crítica - de Arendt, embora de modo bastante superficial, à Psicologia moderna⁴⁰ e à

⁴⁰ Também em seu texto *Sobre o deserto e os Oásis*, Arendt se posiciona de forma crítica à Psicologia moderna, ao afirmar que: "A psicologia moderna é a psicologia do deserto: quando perdemos a faculdade de julgar, 'de sofrer e de condenar', começamos a pensar que há algo equivocado dentro de nós se não pudermos viver sob as condições do deserto. Na medida em que a psicologia trata de 'ajudar-nos', ajuda-nos a 'ajustar-nos' àquelas condições, e nos tira a nossa única esperança, a saber, de que nós, que não somos do deserto, mesmo que nele vivamos, somos capazes de transformá-lo em um mundo humano. A psicologia põe tudo ao contrário: precisamente porque sofreremos sob as condições do deserto, ainda somos humanos e ainda estamos intactos; o perigo consiste em que nos convertamos em verdadeiros habitantes do deserto e nos

sua maneira de entender e interpretar o comportamento do ser humano. Para Arendt (2002a, p. 28; 1978a, p. 35),

Se o fundamento psíquico interno de nossa aparência individual não fosse sempre o mesmo, não poderia haver ciência psicológica, que, enquanto ciência, se apoiasse em um "por dentro todos nós parecemos" de ordem psíquica assim como a fisiologia e a medicina apóiam-se na mesmidade de nossos órgãos internos. A psicologia, a psicologia profunda ou a psicanálise revelam apenas os humores cambiantes, os altos e baixos de nossa vida psíquica e seus resultados e descobertas não são particularmente interessantes nem significativos em si mesmos.

Ainda quando escreveu o Prefácio para seu livro sobre a vida da judia Rahel Varnhagen, editado em 1958 - 25 anos após ter sido escrito -, Arendt, ao esclarecer o método utilizado em seu relato, admite seu desacordo com a psicologia como se pode notar nestas suas palavras:

[Em] meu relato, [...] foi deliberadamente evitada a moderna forma de indiscrição que tenta desvendar os truques de outro e deseja saber ou pensa descobrir mais do que este sobre si mesmo, ou do que estava disposto a revelar, como os mecanismos, na minha opinião pseudocientíficos, pertencentes a essa espécie de curiosidade, como a psicologia profunda, a psicanálise, a grafologia, etc (ARENDR, 1994, p. 13).

Para Arendt, quando a ciência moderna começou a descortinar "a escuridão do coração humano" vieram à tona as emoções que habitam o interior do *self* privado, e que revelaram perversidades que melhor seriam se nunca tivessem se manifestado, sobretudo, quando se entendeu que elas poderiam fazer parte da essência de governar. De acordo com a leitura de Arendt (2002a, p. 29; 1978a, p. 35), a "monótona mesmice e a feiúra penetrante altamente características das descobertas da moderna psicologia", contrastam com a rica variedade da conduta humana pública, o que revela a diferença radical entre o interior

sintamos cômodos nele. [...] A psicologia [é] a disciplina para ajustar a vida humana ao deserto". In: LEIS; ASSMANN, 2007, p. 186.

e o exterior do corpo humano. Arendt observa que as emoções e as paixões da alma não estão restritas apenas ao nosso corpo, mas parecem ter a função de sustentar e preservar nossos órgãos internos, e que da mesma forma que estes, só são individualizadas na ocorrência de alguma desordem ou anormalidade. Como exemplo, Arendt observa que o medo é uma emoção indispensável à sobrevivência pelo fato de ser a advertência para o perigo, e que o fato de o indivíduo corajoso não demonstrá-lo não significa que ele não sinta esta emoção, mas, que ele apenas decidiu guardá-la somente para si. Nesse caso, a coragem pode tornar-se um hábito, mas que não substitui o temor. Arendt entende que a forma como escolhemos aparecer para o mundo é "um ato de escolha deliberada entre as várias potencialidades de conduta com os quais o mundo se apresentou a mim" (ARENDR, 2002a, p. 30; 1978a, p. 37). E será desses atos que surgirá o que chamamos caráter ou personalidade. Nesse ponto, e, grosso modo, Arendt atenta para o fato de que a auto-apresentação e o simples estar-aí da existência não são o mesmo.

Importa ressaltar que, em *A vida do espírito*, O volume sobre *O pensar* "abre-se sobre uma fenomenologia da aparência. Na medida em que o ponto comum das coisas do mundo em que nascemos é que elas aparecem a criaturas sensíveis [...] (COUTINE-DENAMY, 1999, p. 377). Para Arendt, as aparências, ao mesmo tempo em que revelam alguma "superfície", ocultam algum interior - por exemplo podem ocultar o medo e revelar a coragem -. E, desse modo, ela conclui que sempre há a possibilidade de que aquilo que aparece seja apenas mera semblância. Ou seja, em toda aparência, há sempre um elemento de semblância. Arendt quer entender este processo, e reflete:

Mas o que aparece, então, sob a superfície ilusória, não é um eu interno, uma aparência autêntica, imutável e confiável em seu estar-aí. Pôr a descoberto destrói uma ilusão, mas não revela nada que apareça autenticamente. Um "eu interno", se é que ele chega a existir, nunca aparece nem para o sentido externo, nem para o interno; pois nenhum dos dados internos dispõe de características estáveis, relativamente permanentes, que sendo reconhecíveis e identificáveis, particularizam a aparência individual (ARENDR, 2002a, p. 32; 1978a, p. 39).

E, se é enganoso tratar de "aparências" interiores, posto que tudo o que se conhece a esse respeito sejam sensações, sem uma forma

duradoura e identificável, Arendt, baseada em sua leitura de *O Visível e o Invisível*, de Merleau-Ponty, questiona: onde, como e quando houve alguma vez uma visão do interior? Nossas emoções internas são "antimundanas", pois são móveis e não permanecem, e são ao mesmo tempo percebidas, identificadas e intuídas por nós. Ela constata que esta ausência de forma é o que caracteriza a experiência de nossas sensações internas, e a única coisa a que podemos nos prender para detectar a realidade destes humores é sua repetição persistente, que em casos extremos pode resultar em desordens psíquicas como a euforia ou a depressão.

Foi na obra de Kant que o conceito de aparência e semblância desempenhou um papel decisivo e central. Pois, "a noção kantiana de 'coisa-em-si', algo que é, mas que não aparece, embora produza aparências, pode ser explicada - como de fato foi - nos termos de uma Tradição teológica: Deus é 'algo'; Ele não é igual a nada" (ARENDRT, 2002a, p. 32; 1978a, p. 40). Ou seja, Deus não aparece, não é dado à nossa experiência, mas pode ser pensado como o que é "em si mesmo". O mesmo ocorreria com as ideias de liberdade e de imortalidade. Para Arendt, esta interpretação traz dificuldades: a começar pela afirmação kantiana de que toda a coisa viva, já que aparece, possui uma base que não é uma aparência. Arendt (2002a, p. 33; 1978a, p. 41. Grifo da autora) analisa:

Segundo a compreensão de Kant, as coisas que não aparecem espontaneamente, [...] devem apoiar-se em algo que em princípio é de uma ordem ontológica totalmente distinta, essa conclusão parece claramente ter sido retirada de uma analogia com os fenômenos deste mundo, um mundo que contém tanto as aparências autênticas quanto as inautênticas, e no qual as aparências inautênticas, à medida que contém o próprio aparelho do processo vital, parecem *causar* as aparências autênticas.

Arendt reconhece que a razoabilidade da argumentação kantiana, de que aquilo que leva alguma coisa a aparecer deve ser de uma ordem distinta da própria aparência, apóia-se na nossa experiência dos processos vitais; porém, com a ordem hierárquica entre o objeto transcendente, que seria a "coisa em si" e as meras representações, não ocorre o mesmo. Ela admite que talvez haja mesmo uma base fundamental por trás do mundo das aparências. Entretanto, o problema

está em conferir a esta causa - a essa base hipotética - um efeito maior do que aquilo que ela faz aparecer, mais do que em sua pura criatividade. Para Arendt, isso é falacioso, conforme visto anteriormente. "Se o que causa as aparências, sem chegar mesmo a aparecer, é divino, então, os órgãos internos do homem poderiam tornar-se verdadeiras divindades", ironiza Arendt (2002a, p. 34; 1978a, p. 42). Nesse aspecto, "Arendt apoia-se [...] nas teses do biólogo Adolf Portmann, que denunciava o preconceito metafísico segundo o qual 'o essencial se encontra abaixo da superfície e a superfície é superficial'" (COURTINE-DENAMY, 1999, p. 377). Para Arendt, a compreensão filosófica comum do ser como o fundamento da aparência é verdadeira para o fenômeno da vida, contudo, o mesmo não pode ser dito sobre a comparação valorativa que está no fundo de todas as teorias dos dois mundos, que Arendt também julga ser falaciosa. Deve-se atentar para o fato de que esta hierarquia tradicional não é derivada das nossas experiências no mundo das aparências, posto que ela seja derivada da experiência não-ordinária do ego pensante. E, para além do que já se evidenciou aqui sobre a concepção arendtiana da vida interior, nos momentos em que se abordou das características do pensar e suas diferenças em relação ao querer e ao julgar, Arendt afirma que "a experiência da atividade do pensamento é provavelmente a fonte original de nossa própria noção de espiritualidade, independentemente das formas que ela tenha assumido (ARENDR, 2002a, p. 35; 1978a, p. 44), pois, a atividade espiritual de pensar nunca encontra resistência por parte da matéria; e nada é capaz de lhe ser obstáculo ou de lhe retardar quando ela se apresenta.

Arendt resiste em aceitar o argumento de que a partir dessa experiência de pensamento seja possível concluir que existam "coisas em si". Para ela, isto é falacioso, ou uma "semblância da razão", que, estranhamente, foi Kant o primeiro a esclarecer. Entende-se a inquietação arendtiana em objetivar compreender se tais "semblâncias" são autênticas ou inautênticas; em última instância, Arendt quer entender como podemos comprovar a existência das faculdades espirituais do pensar, do querer e do julgar sem que para isso seja preciso se apoiar em crenças dogmáticas ou em pressupostos arbitrários como os que nos foram legados pela Tradição.

Tudo aquilo que aparece visa a alguém que o perceba, pois, as aparências exigem espectadores; e o fato de se estar certo de que se percebe depende do fato de que o que quer que tenha sido percebido por mim, também o fora percebido e reconhecido por outros. "Sem este reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de

ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos", diz Arendt (2002a, p. 37; 1978a, p. 46). Por este motivo, ela acredita que o solipsismo, que proclama que apenas o eu "existe", e que o eu e sua consciência de si são objetos primários do conhecimento verificável, foi a falácia filosófica mais persistente e até mesmo a mais perniciosa, "mesmo antes de adquirir com Descartes, um alto nível de consistência teórica e existencial" (Ibid). O *cogito ergo sum* cartesiano, para Arendt, é uma falácia. Embora, desde o último capítulo de sua *A condição humana*, ela reconheça que foi no âmbito da crença religiosa, introduzida por Pascal e Kierkegaard, que a dúvida cartesiana demonstrou sua eficácia de forma mais desastrosa, pois o que minou a Fé Cristã, segundo análise arendtiana, foi "o duvidoso interesse pela salvação em homens genuinamente religiosos, a cujos olhos o conteúdo e a promessa tradicionais do cristianismo se haviam tornado 'absurdos'" (ARENDR, 2010a, p. 399).

É válido ressaltar, mais uma vez, que, para Arendt, as atividades básicas que animam a vida interior, o pensar, o querer e o julgar, ocupam-se com o invisível e tornam-se manifestas somente por meio da palavra. De acordo com sua análise:

Assim como os seres que aparecem e habitam o mundo de aparências têm em si o ímpeto de se mostrarem, os seres pensantes - ainda que pertencentes ao mundo das aparências, mesmo depois de haverem dele se retirado mentalmente - têm em si o *ímpeto de falar*, e assim tornar manifesto aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências (ARENDR, 2002a, p. 76; 1978a, p. 78. Grifos da autora).

Vale salientar que os "seres pensantes", aos quais Arendt se refere, são os seres que também se ocupam com a atividade do querer e do julgar, salvaguardando suas devidas diferenças, pois, em Arendt, embora a vida do espírito não seja passiva, as atividades básicas que a animam necessitam de certa quietude e retirada do mundo para ocorrer. Além do mais, para fazer parte do mundo fenomênico, essas atividades utilizam metáforas com sentidos corporais distintos: enquanto o pensamento pode ser concebido em termos de visão, que tem a distância como a condição mais básica para seu funcionamento, "as metáforas utilizadas pelos teóricos da vontade raramente são extraídas da esfera da visão; seu modelo ou é o desejo como propriedade quintessencial de

todos os nossos sentidos, [...] ou é extraída da audição" (ARENDT, 2002a, p. 85; 1978a, p. 111). E mesmo sendo de ocorrência rara na História da Filosofia, as metáforas da audição têm lugar, por exemplo, nos últimos escritos de Heidegger, "onde o ego pensante 'ouve' o chamado do Ser" (Ibid.). Na audição, aquele que percebe está à mercê de algo ou de alguém, o que não ocorre no caso da visão, que possui maior liberdade de escolha. No caso do juízo, a última de nossas habilidades espirituais, sua linguagem metafórica é a do sentido do gosto, nosso sentido mais íntimo, privado e idiossincrático.

Ainda a respeito dos sentidos, Arendt destaca que entre suas peculiaridades está o fato de que não podem ser traduzidos entre si, ou seja, nenhum som pode ser visto, nenhuma imagem pode ser ouvida, e assim por diante. Embora eles estejam interligados pelo senso comum, que por esta razão, é o maior de todos os nossos sentidos. Arendt concorda com Tomás de Aquino que afirmava ser o senso comum a única das faculdades que é capaz de se estender sobre nossos cinco sentidos. E, de acordo com Arendt (2004a p. 207), "a validade do senso comum nasce da interação com as pessoas - assim como dizemos que o pensamento nasce da interação comigo mesma". Ela lembra ainda que, em Kant, o senso comum não significava um sentido comum para todos nós, mas, estritamente falando, aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com outros, que nos torna seus membros e que nos capacita a comunicar coisas que nos são dadas pelos nossos cinco sentidos (ARENDT, 2004a, p. 205).

Os sentidos são, por assim dizer, a ponte necessária entre a expressão de nossas faculdades espirituais e o mundo fenomênico, ou, em outras palavras, entre as atividades que participam da dinâmica de nossa vida interior e o mundo das aparências, onde aparecemos entre outras aparências. É por meio da linguagem metafórica⁴¹ que se pode

⁴¹ Elisabeth Young-Bruehl chama a atenção para o fato de Arendt ter sido criticada por não esclarecer exatamente a utilização de metáforas ao tratar da dinâmica das atividades espirituais, como por exemplo, Young-Bruehl reflete: "Quando Arendt tentou descrever o "espaço do pensar" com uma metáfora, ela também acabou tendo que fazê-lo com um sorrizinho astuto. Propôs a metáfora espacial do 'agora intemporal', suspenso entre o passado e o futuro, que ela considerava uma 'metáfora perfeita'. Depois teve que admitir que isso é, na realidade, uma contradição de termos; os fenômenos são precisamente não-espirituais, e as metáforas devem supostamente transpor o abismo entre o espiritual e o fenomênico ou mundano. As metáforas *não* devem permanecer no reino espiritual. Hannah Arendt nunca resolveu o problema da perspectiva,

fazer com os sentidos que se podem tornar manifestos o conteúdo dos pensamentos, a escolha feita pela capacidade de julgamento acerca do mundo que envolve e do qual o indivíduo faz parte, e a liberdade de sua vontade. Com a ressalva de que se está tratando da expressão da liberdade interior ou filosófica, e não daquela liberdade vivida na esfera pública. Nesse sentido, e após o que foi exposto, é possível e necessário distinguir entre a liberdade política e a liberdade filosófica.

4.1 Liberdade política versus liberdade filosófica

De acordo com as análises de Arendt, foi Montesquieu, mesmo que de forma breve, o primeiro pensador a fazer tal distinção; e a despeito de sua atitude indiferente aos problemas filosóficos, ele percebeu o caráter inadequado do conceito de liberdade, sustentado por cristãos e filósofos, para fins políticos. Ao abordar a liberdade do cidadão, Montesquieu (2005, p. 198) afirma:

A liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade, ou pelo menos, se devemos falar de todos os sistemas, na opinião que se tem de que se exerce sua vontade. A liberdade política consiste na segurança, ou pelo menos na opinião que se tem de sua segurança.

Arendt retoma esta discussão em *A vida do espírito*, e constata que Montesquieu utiliza o conceito de liberdade filosófica como um pano de fundo sobre o qual a liberdade política pudesse ser delineada com maior nitidez. Nesse sentido, a liberdade política do cidadão é aquela tranquilidade de espírito, que provém da opinião de que todos têm segurança, e que esta possa ser alcançada por um governo tal em que os cidadãos não temam uns aos outros.

Já a liberdade filosófica, para Arendt, é a liberdade da vontade, que tem relevância apenas para aqueles indivíduos solitários que vivem fora das comunidades políticas, cujas leis, de uma ou de outra maneira, acabam tolhendo a liberdade dos cidadãos, como está claro nestas palavras de Montesquieu (2005, p. 188): “a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e em não ser forçado a fazer o que não se tem o direito de querer”. Arendt sintetiza estas análises

nunca disse qual era sua convicção enquanto retratava o reino espiritual.” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 392).

estabelecendo que a liberdade política é tanto uma qualidade do “eu-posso” quanto a liberdade filosófica uma qualidade do “eu-querer”. E evidencia que a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana, que é manifesta em comunidades, enquanto a liberdade filosófica só existe no momento em que o indivíduo se isola e ativa sua capacidade de relacionar-se consigo mesmo, seja pelo diálogo do pensamento, seja pela atividade reflexionante do juízo, ou ainda, pelo conflito da vontade, que pode querer e não querer ao mesmo tempo e por isso pode paralisar. No entanto, esta paralisia é quebrada no momento em que o indivíduo julga o que lhe trouxe o intelecto e faz valer a força de sua vontade, que servirá de “mola propulsora” para que a ação ocorra. É nesse sentido que a liberdade não é considerada por Arendt um atributo da vontade, mas um acessório do fazer e do agir.

Ainda em textos anteriores ao livro *A vida do espírito* encontra-se a preocupação de Arendt com a questão da liberdade (da vontade), a exemplo do seu ensaio "O que é a liberdade?", que faz parte da coletânea de textos de *Entre o passado e o futuro*. Nota-se que Arendt considera que “vontade”, “força de vontade” e “vontade de poder” sejam noções quase idênticas; a forma como a vontade é vivenciada pelo homem em seu relacionamento consigo mesmo é como se fosse uma sede de poder, uma força de vontade tal que possibilita debilitar tanto as faculdades racionais e cognitivas, quanto as faculdades mais “práticas”. Ela assinala que a necessidade que pode impedir o indivíduo de fazer aquilo que quer, e que sabe, pode ser originada por obstáculos que o mundo lhe apresenta, mas também por impedimento de seu próprio corpo – por insuficiência de talentos e dons ou qualidades. Esse conjunto de fatores, incluindo os de ordem psicológica, pode condicionar exteriormente o homem no que diz respeito ao seu querer e àquilo que sabe – ao seu próprio ego. No entanto, “o poder que faz face a essas circunstâncias, que liberta, por assim dizer, o querer e o conhecer de sua sujeição à necessidade, é o "posso". Assim, somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma” (ARENDDT, 2003, p. 208).

Para Arendt, o autocontrole é um exemplo do fenômeno da vontade, ou da força de vontade, e enfatiza que os gregos, apesar de não terem consciência da faculdade da vontade como sendo distinta e separada das demais capacidades humanas, refletiam muito sobre a moderação e a necessidade de “domar os corcéis da alma”. Desse modo, não parece arbitrário o fato de que os homens descobriram a faculdade da vontade devido à sua impotência, e não ao seu poder. Conforme visto anteriormente, o apóstolo Paulo descobriu que possuía o querer, mas

não conseguia executar o que considerava bom; e Agostinho descobriu que podia querer e não querer ao mesmo tempo, e que a relação entre o corpo – mundo exterior – e o espírito – eu – era o exemplo mais evidente do enorme poder da vontade. Foi nesse contexto cristão que a vontade foi descoberta como um órgão de autoliberação, e ao mesmo tempo teve assinalada sua precariedade. Nesse sentido, era como se o "eu-querer" paralisasse de imediato o eu-posso, e assim, os homens perdiam a capacidade de ser livres, pois a opressão exercida sobre eles vencia seus desejos e intenções mundanas, que poderiam ser liberados por sua vontade.

Arendt constata que a vontade, entendida como o conflito que existe entre o eu que quer e o eu que executa – a experiência do quero-e-não-posso – permanece junto ao eu, e pode tanto incitá-lo como arruiná-lo. Ou seja, o “quero” jamais poderá desvencilhar-se do eu; e é exatamente essa submissão ao eu que irá distingui-lo do “penso”, “que também se dá de mim para mim, mas em cujo diálogo o eu não é objeto da atividade do pensamento.” (ARENDDT, 2003, p. 211). Ela supõe que o fato de a vontade e a vontade de poder terem se tornado idênticas é que fez com que essa faculdade espiritual fosse descoberta em sua impotência.

Ainda no âmbito da distinção entre liberdade política e liberdade filosófica, Arendt constata que a liberdade passou a ser uma preocupação dos filósofos justamente quando não era mais vivenciada no agir e na associação com os outros indivíduos, mas no querer e no relacionamento do indivíduo com o próprio eu, ou seja, quando foi considerada livre-arbítrio. Nesse sentido, ocorreu um desvio filosófico da ação para a força de vontade, e da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*. Com efeito, por livre-arbítrio, Arendt entende que seja a escolha ou decisão entre duas coisas dadas e conhecidas e que não surgirá desse ato nenhuma novidade, pois o novo, para Arendt, surgirá apenas da capacidade que os homens têm de querer, e de colocar em movimento sua vontade na direção do inusitado. Arendt admite que, se tomada como referência a Tradição Cristã, por um lado, e a Tradição Filosófica antipolítica em sua origem, por outro lado, a articulação entre a liberdade e o agir é difícil de ser percebida; ou melhor, a consideração da liberdade como um “assessorio do fazer e do agir”, é mesmo difícil de ser encontrada ou captada nos escritos dos filósofos, e apesar de considerar que a busca desses conceitos na literatura não filosófica seria uma empresa bastante extensa, interessa o que ela assinala de seu breve retorno feito à literatura antiga, tendo em vista que as palavras eram sempre um bom

lugar para começar; “não porque a linguagem conceitual revele o fenômeno, [...] mas porque, como sustentava Heidegger, as palavras carregam o registro de percepções passadas, verdadeiras ou não, que revelam ou distorcem” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 356). A esse respeito, disse reflete (2003, p. 214):

Qualquer coisa que a literatura antiga, tanto grega como latina, tenha a nos dizer acerca desses assuntos arraiga-se essencialmente no curioso fato de que ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de “agir”. As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir, e, por último, governar; e *prátein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos históricos.

Pela análise arendtiana, em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas distintas. Em grego: por um lado, significava um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo – *árkhein* – e que ser livre coincidia com a capacidade de começar algo, como se pode dizer: a liberdade era vivenciada na espontaneidade; e por outro lado, indicava que apenas podiam ser livres para começar algo novo aqueles que fossem governantes, ou, que fossem pais de família e que governassem sobre seus escravos. E em latim: ser livre e iniciar também guardavam conexão entre si, porém, de maneira diversa. Nesse sentido, a *res gestae* significava a liberdade romana como um legado transmitido ao povo romano pelos fundadores de Roma; e não apenas isso, mas como apreendeu Agostinho, em sua *A cidade de Deus*, a liberdade era concebida como um caráter da existência humana no mundo, ou seja, o homem é livre porque é um começo, e porque é um começo, ele tem a capacidade de começar. Em síntese: “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (ARENDT, 2003, p. 216). Arendt entende que Agostinho era cristão e também romano, e que em algumas passagens da obra supracitada ele formulou a experiência política central da Antiguidade romana: a liberdade do começo que se tornou manifesta no ato da fundação. Disso, ela infere que a potência da liberdade é inerente ao ser humano, que por meio de

sua iniciativa pode encetar e interromper processos. Entretanto, ela constata que a capacidade que corresponde a essa potencialidade, neste contexto, era a fé e não a vontade.

Em *Algumas questões de Filosofia moral*, texto escrito em 1965, Arendt supõe que “a descoberta da vontade deve ter coincidido com a descoberta da liberdade como uma questão filosófica, distinta de um fato político” (ARENDT, 2004a, p. 179). E esclarece que o fato de a questão da liberdade e da liberdade da vontade não fazer parte do pensamento filosófico antigo não causará estranheza se observarmos que nenhum elemento de liberdade pode residir na razão e no desejo, pois, “o que quer que a razão me diga, por um lado, pode ser persuasivo e convincente, ao passo que os meus apetites, por outro lado, são compreendidos como a reação desejosa a qualquer coisa que me afete do exterior” (Ibid., p. 180). Basta lembrar que na concepção filosófica da Antiguidade, a liberdade estava inteiramente conectada ao “eu-posso”, que significava que o indivíduo considerado “livre” era capaz de fazer o que queria fazer.

Vale salientar que foi Paulo de Tarso – o apóstolo Paulo –, que, para Arendt, é o fundador da Filosofia Cristã, quem enfatizou a questão da liberdade, ou do livre-arbítrio, na famosa passagem da Epístola aos Romanos, cujo capítulo sete trata da discussão da Lei e da necessidade de o homem ser salvo pela Graça Divina; e que isto foi decisivo para esta questão durante toda a Idade Média, já que a introdução da Lei pressupõe a vontade: todo “deverás” era respondido por um “eu-quero”. Não esquecendo que a vontade foi descoberta em sua impotência, pois todo o “eu-quero” era seguido de um “quero-mas-não-posso”. Arendt assinala que, nesse contexto, a vontade aparece como uma espécie de árbitro entre o espírito que conhece e a carne que deseja, e nesse papel de árbitro, a vontade pode decidir de forma espontânea, ou seja, é livre, mesmo que esta liberdade não seja possível para o corpo carnal. Então, aparece o conflito existente entre quero e não-quero, ou entre *velle* e *nolle*. No entanto, para que a vontade possa impelir à ação ela deve ser uma só, e não estar dividida ou em conflito. Nesse ponto, Arendt (2004a, p. 188) pergunta: “se a vontade é assim, que bem a vontade pode fazer? Mas, sem vontade, como eu poderia ser levado a agir?” Questões que ela acalentaria até ocupar-se definitivamente com a temática em *A vida do espírito*, e que a levaram a visitar e revisitar a História na tentativa de compreendê-las.

4.2 Vontade, liberdade e ação

Sob a perspectiva arendtiana, “ou bem a vontade é um órgão da livre espontaneidade que interrompe cada cadeia causal da motivação que a prende, ou bem ela nada mais é do que uma ilusão” (ARENDDT, 2002a p. 161; 1978a, p. 213). Ou seja, em Arendt, não é possível lidar com a atividade volitiva sem abordar o problema da liberdade, aspecto que ela evidencia em vários momentos na medida em que avança em suas investigações pela “História da vontade,” ao longo de sua *A vida do espírito*. Entretanto, muito antes disso, em seu ensaio *O que é liberdade?*, ela enfrenta esta questão e antecipa certas características que desenvolveu em suas últimas reflexões.

Responder à questão acerca do que é a liberdade significa, para Arendt, o mesmo que se embrenhar nas contradições e antinomias às quais forçam o espírito a enfrentar dilemas de impossibilidade lógica que parecem insolúveis e irrealizáveis. Mesmo assim, ela não se acomoda e deixa que suas inquietações a guiem na tentativa de tornar a questão, pelo menos, mais clara, posto que a liberdade, em todas as questões práticas e políticas, seja tomada como uma “verdade evidente por si mesma” (ARENDDT, 2003, p. 189): um axioma sobre o qual as leis são estabelecidas, os juízos são feitos e as decisões são tomadas. Em contrapartida, Arendt observa que no campo teórico-científico, a verdade, não menos evidente, é a *nihil sine causa* – nada sem causa –, responsável por atribuir uma causa a tudo o que acontece na seara dos assuntos humanos, inclusive à própria vida humana. Nesse sentido, a suposição que existe um eu que seja primariamente livre em cada indivíduo, segue na esteira da crença de que este eu jamais aparecerá claramente na esfera do mundo fenomênico, logo, nunca poderá ser objeto de verificação teórica. Disso, Arendt infere que jamais se poderá conhecer todas as causas que estão em jogo, pois os motivos humanos, ao contrário das forças previsíveis da natureza, permanecem ocultos aos observadores e até ao próprio homem. Nesse raciocínio já se pode perceber o incômodo de Arendt com a lei da causalidade – “a previsibilidade do efeito se todas as causas forem conhecidas” –, que se abordou anteriormente, pois ela acredita e defende a tese de que a imprevisibilidade é a mais evidente característica de todas as ações humanas, que decorre da “impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir” (ARENDDT, 2010a, p. 304), e que remete à capacidade que os homens têm de perdoar; aspecto que Arendt analisou em sua *A condição humana*.

A autora reconhece que o esclarecimento desta temática obscura se deve a Kant, que estabeleceu que a possibilidade de a liberdade ser averiguada pelas faculdades internas do homem não é maior do que a possibilidade de isto acontecer pelos sentidos com os quais compreendemos e conhecemos o mundo. Kant estabeleceu que cada ato de todo agente livre, uma vez empreendido, cairá sob o domínio de duas causalidades: aquela da motivação interna, e a do princípio causal que rege o mundo exterior. Porém, também nestas reflexões arendtianas, que antecedem *A vida do espírito*, em pelo menos duas décadas, Arendt já se mostra contrária à solução oferecida por Kant, e reflete:

Kant salvou a liberdade deste dúplice assalto através da distinção entre uma razão teórica ou “pura” e uma “razão prática” cujo centro é a vontade livre, pelo que é importante que o agente dotado de livre-arbítrio, que é na prática importantíssimo, jamais aparece no mundo fenomênico, quer no mundo exterior dos nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo. Essa solução, opondo o ditame da vontade ao entendimento da razão, é assaz engenhosa e pode mesmo bastar para o conhecimento de uma lei moral cuja coerência lógica não seja em nada inferior às leis naturais. Mas ela pouco contribui para eliminar a maior e mais perigosa dificuldade, que é o próprio pensamento, tanto em sua forma teórica, como em sua forma pré-teórica, fazer com que a liberdade desapareça [...] (ARENDR, 2003, p. 190).

Arendt menciona ainda que deve mesmo parecer estranho que a vontade, cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja a atividade mental que deva abrigar a liberdade. Para ela, a antinomia entre liberdade prática e “não-liberdade teórica”, ambas axiomáticas, não diz respeito apenas à dicotomia entre ciência e ética, mas repousa nas experiências cotidianas que têm tanto a Ciência quanto a Ética como ponto de partida. Desse modo, não apenas a teoria científica, mas também o próprio pensamento, pré-científico e pré-filosófico, parece ter dissolvido no nada a liberdade sobre a qual está baseada a conduta humana. Dessas análises, ela salienta que o “problema da liberdade”, que é crucial para as questões políticas, encontra-se encoberto por uma

obscuridade que se deve ao fato de a Tradição do Pensamento Ocidental ter transposto a ideia da liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, para um domínio interno: a vontade. Pois, no âmbito político, a liberdade não constitui um problema, mas um fato da vida cotidiana, já que não seria possível falar em política e em ação política sem admitir a existência da liberdade.

Sobre esta perspectiva política, Arendt abordou a questão da liberdade em vários de seus textos escritos sob esta orientação, como em *O que é política?* por exemplo, em que sustentou o truísmo: “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 2004b, p. 38). O que importa ter presente é o esclarecimento, feito no item anterior, da diferença salientada por ela entre liberdade política e liberdade filosófica, que foi crucial para a empresa a que se propôs em suas reflexões mais filosóficas, em que almejou compreender as atividades mentais, aqui em evidência a faculdade espiritual da vontade; e, sobretudo, para que se possa entender o que ela objetivou dizer com a assertiva: “a liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (ARENDR, 2003, p. 197). Com efeito, a liberdade que está relacionada com a vontade pode ser definida como a capacidade de chamar à existência o que antes não existia e que por não ter sido nem objeto da imaginação ou da cognição, não poderia ser conhecido, e que se pode definir como a liberdade da vontade. Para Arendt, uma ação verdadeiramente livre não é a decisão entre duas coisas ou situações dadas e conhecidas – *liberum arbitrium*. Arendt acredita que a ação é determinada por desígnios futuros, percebidos pelo intelecto antes que a vontade os intentasse, o que melhor explica sua defesa de que o intelecto depende da vontade, como supôs Duns Scotus. Apesar de não concordar com Scotus, que atribui a primazia da faculdade da vontade sobre as demais atividades do espírito, Arendt segue-o quando afirma que apenas a vontade pode ditar a ação, pois identificar uma meta não é uma questão de vontade, mas de, após julgar entre o certo e o errado, decidir o que fazer ou não fazer em seguida. Segundo Arendt: “a vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objeto certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força e fraqueza” (ARENDR, 2003, p. 198). Raciocínio que se pode remeter de imediato à constatação arendtiana de que a descoberta da vontade coincide com a descoberta do mundo interior. Pois, não apenas Arendt, mas a Tradição Filosófica sustenta que a liberdade do homem se inicia quando ele se afasta do âmbito político e se volta ao seu próprio eu, seja na forma do diálogo socrático do dois-em-um – pensamento –

seja no conflito entre o querer-fazer e, de fato, fazer – vontade. Ou seja, somente após os primeiros cristãos, sobretudo Paulo, terem descoberto uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política é que o conceito de liberdade passou a fazer parte da História da Filosofia.

4.3 "Eu-querer": o fenômeno da vontade

Após a análise e a desmontagem da História da vontade, iniciada por Arendt com a identificação, principalmente, da *proairesis* aristotélica, passando pela descoberta do "quero-mas-não-posso" do apóstolo Paulo, pela constatação do conflito entre o quero e o não-quero, ou desquero, de Agostinho, pela vontade racional de Kant, e pelo opção de "querer-não-querer" de Heidegger, Arendt assume o "eu-querer" como o fenômeno que confirma a existência da faculdade espiritual da vontade. Em suas palavras: "tomarei [...] a evidência interna de um "eu-querer" como testemunho suficiente da existência do fenômeno [da vontade]" (ARENDR, 2002a, p. 190; 1978b, p. 5).

Arendt tem consciência da complexidade de sua empresa, pois admite que, embora o espírito que pensa seja o mesmo espírito que quer, e que o mesmo eu une corpo, alma e espírito, não lhe parece nada óbvio que a avaliação do ego pensante seja confiável, imparcial e objetiva quando se trata de outras atividades do espírito, por esse motivo, em suas considerações sobre a vontade, "não parte da experiência do ego pensante [...]" (MAGALHÃES, 2002, p. 18). Sob a perspectiva arendtiana, a noção de uma vontade livre não apenas pode servir como um "postulado necessário em toda ética e em todo sistema de leis, mas é também um 'dado imediato da consciência'" (ARENDR, 2002a, p. 190; 1978a, p. 4-5); da mesma forma que o "eu-penso" kantiano e o *cogito ergo sum* de Descartes, "cuja existência quase nunca foi questionada pela Filosofia tradicional" (Ibid.). E nesse ponto, vale lembrar que Arendt está convencida de que a desconfiança que os filósofos nutrem em relação à vontade livre é devido, em parte, à sua conexão inevitável com a liberdade.

No Prefácio ao seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* - obra que parece ter sido lida atentamente por Arendt - Bergson já anuncia que escolheu tratar do problema da liberdade pelo fato de este ser comum à Psicologia e à Metafísica. De acordo com Bergson (1988, p. 9),

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 desaparecesse as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade.

Bergson (1988, p. 23) explica que se há um fenômeno que parece apresentar-se de imediato à consciência, sob a forma de quantidade⁴² ou de grandeza, este fenômeno é o esforço muscular; parece-lhe também que a força psíquica que fica aprisionada na alma está a espera de uma oportunidade para sair, e que a vontade seria a vigia desta força, e que de tempos em tempos "abrir-lhe-ia uma saída, proporcionando uma descarga para o efeito desejado." Nesse sentido, entende-se que é o esforço da vontade que se revela à consciência. Para exemplificar este aspecto, Bergson lembra do esforço que faz uma pessoa que tem um braço paralisado na intenção de movê-lo; nesse caso, mesmo que o membro inerte não tenha sido movido, o indivíduo tem a consciência do esforço realizado, que foi originado pela sua vontade em fazê-lo.

Para Bergson, a consciência adverte-nos para o fato de que a maioria de nossas ações se explica por motivos, e que, por outro lado, não parece que determinação possa significar necessidade, uma vez que o senso comum acredita no livre arbítrio. Porém, adverte Bergson, o determinismo considera absoluta a determinação dos fatos da consciência uns pelos outros, porque nutre uma ilusão pela concepção da duração⁴³ e da causalidade; de tal modo, que parece natural que este determinismo procure apoiar-se no próprio mecanismo que sustém os fenômenos da natureza. Assim, "o determinismo físico, em que se desemboca, não é mais do que o determinismo psicológico, procurando

⁴² Deve-se ter presente que, em Bergson, a consciência é que nos fornece as formas de grandezas. Assim, o "extensivo" é aquilo que se apresenta em maior quantidade; e o "intensivo" é medido pelas causas objetivas que lhe deram origem.

⁴³ Vale ressaltar que a "duração" é entendida por Bergson, grosso modo, como o correr do tempo uno e interpenetrado, isto é, são os momentos temporais somados uns aos outros formando um todo indivisível e coeso. A duração é oposta ao tempo físico ou sucessão divisível que é passível de ser calculado e analisado pela ciência. Desse modo, enquanto o tempo vivido é qualitativo, o tempo físico é quantitativo.

autoverificar-se e fixar seus próprios contornos, mediante um apelo às ciências da natureza" (BERGSON, 1988, p. 107). Em outras palavras, o determinismo físico reduz-se, no fundo, a um determinismo psicológico.

Apesar destes aspectos, Bergson admite que é necessário reconhecer que a parte da liberdade que resta ao ser que age é bastante diminuta, e que a vida interior ainda dependerá do indivíduo apenas até certo ponto, pois para um observador externo, nada distinguirá a atividade do homem do automatismo absoluto. Todavia, para Bergson, a manifestação exterior do estado interno do homem será precisamente o que se chama de "ato livre", uma vez que apenas aquele que age será o ator deste ato. A decisão pelo ato livre será emanada pela "alma inteira", e este ato será "tanto mais livre quanto quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com seu eu fundamental"(Ibid. p. 117). É nesse contexto que Bergson adverte que os atos livres, assim compreendidos, são raros. Pois, o comum são aqueles atos a que já estamos habituados, de modo que é mais vantajoso agir como um "autônomo consciente", que executa as ações diárias por meio da solidificação de certas sensações e sentimentos que tomam conta da memória, de tal forma que os atos passam a ser atos reflexos. "Em resumo, somos livres quando os nossos atos emanam de toda a nossa personalidade, quando a exprimem, quando com ela têm a indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista" (BERGSON, 1988, p. 120).

As análises que já haviam sido realizadas por John Stuart Mill sobre a liberdade da vontade - *The Freedom of the Will* - serviram de reforço à argumentação de Bergson, que buscou apoio, por exemplo, nesta passagem:

Estar consciente da vontade livre, significa ter consciência de ter podido decidir de outra forma, antes de feita a escolha. [...] Não sabemos que somos capazes de fazer algo, exceto quando o fazemos, ou quando fazemos alguma coisa similar a isto. Não saberíamos que somos capazes de agir se nunca tivéssemos agido. " (MILL, 1865, p. 503-504, tradução nossa).⁴⁴

⁴⁴ "To be conscious of free will, must mean, to be conscious, before I have decided, that I am able do decide either way. [...] We never know we are able to do a thing, except from having done it, or something equal and similar to it. We should not know that we were capable of action at all, if we had never acted."

E esclarece que é dessa forma que a liberdade é entendida pelos seus defensores, que afirmam que ao efetuarmos uma ação livremente alguma outra ação teria sido igualmente possível; argumento este, aliás, referenciado por Arendt em vários momentos em sua *A vida do espírito*. Segundo Bergson (1988, p. 121), "a esse respeito [aqueles que defendem a liberdade] invocam o testemunho da consciência, que nos leva a compreender, além do próprio ato, o poder de optar pelo partido contrário". Nesse contexto, o determinismo pretende que, postos determinados antecedentes, apenas uma única ação resultante se torna possível. Bergson ainda assinala que a atividade voluntária não satisfaz o senso comum, que é essencialmente mecanicista e que gosta de distinções demarcadas.

Interessante é notar que Arendt utiliza em suas pesquisas a mesma obra de Mill que é referenciada por Bergson, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. Entretanto, ela salienta outros aspectos das análises de Mill sobre a liberdade da vontade, como por exemplo, o fato de o conflito a que está sujeito o ego volitivo ocorrer entre eu e eu mesmo, e não entre eu e outra força estranha; pois Mill acredita que o fato de o indivíduo decidir por um dos lados do conflito representa que há em nele um lado mais permanente de seus sentimentos do que o outro. Em outras palavras, Arendt (2002a, p. 257; 1978b, p. 97) entendeu com Mill que "o eu que perdura" é claramente uma das partes de mim mesmo.

Voltando às reflexões de Bergson sobre o ato livre e o determinismo, nota-se que, para Bergson, a confusão natural que abarca esta polêmica reside no fato de a ciência querer atribuir o mecanicismo previsível dos processos matemáticos à ação de um ser consciente. Bergson assinala que "as razões que fazem [com] que a predição de um fenômeno astronômico seja possível são precisamente as mesmas que nos impedem de determinar, com antecedência, um fato que deriva da atividade livre" (BERGSON, 1988, p. 134). O que nos permite concluir que a analogia feita entre o futuro do universo matemático e um ser consciente não é possível ser estabelecida. De acordo com Bergson (Ibid. p. 137),

[...] quando se trata de determinar um futuro fato de consciência, por pouco profundo que seja, devem considerar-se os antecedentes não no estado estático sob a forma de coisas, mas no estado dinâmico, e como progressos, já que só sua influência está em causa: ora, a sua duração é

exatamente esta influência. [...] Só podemos viver esta duração à medida em que se desenrola.

Segundo Bergson, a duração é coisa real para a consciência que dela conserva o vestígio, pois não se pode falar de condições idênticas uma vez que o mesmo momento não surge duas vezes. Até os elementos psicológicos mais simples têm personalidade e vida próprias, por pouco profundos que eles sejam, transformam-se continuamente gerando um sentimento novo. Para resumir, Bergson (1988, p. 139) afirma:

Se a relação causa existe ainda no mundo dos fatos internos, não pode assemelhar-se de nenhuma maneira ao que chamamos causalidade da natureza. Para o físico, a mesma causa produz sempre o mesmo efeito; para um psicólogo, que não se deixe levar por analogias aparentes, uma causa interna profunda produz o seu efeito uma vez, e nunca mais o produzirá.

Sob esta perspectiva, o princípio de determinação universal perde toda o significado no mundo interno dos fatos da consciência. Quanto ao princípio da causalidade, quando relacionado a fatos da consciência, Bergson constata que está sob uma ilusão profunda e um preconceito tenaz, pois se ele nada mais dissesse, como pretendem os empiristas, não haveria dificuldade em conceder a estes filósofos que este seu princípio vem da experiência, porém, nada mais provaria contra a a liberdade, posto que a liberdade reside no domínio da consciência. "Em boa verdade, quando os empiristas fazem valer o princípio da causalidade contra a liberdade humana, tomam a palavra causa numa nova acepção, que é aliás a do senso comum" (BERGSON, 1988, p. 140), que, grosso modo, entende a relação causal como uma espécie de pré-formação do fenômeno futuro nas suas presentes condições. E mesmo considerando que o senso comum não tenha o conhecimento das teorias cinéticas da natureza, entenderá, por um lado, que quanto mais o efeito parece estar necessariamente ligado à causa, mais se tentará a incluí-lo na própria causa, como uma consequência matemática; e por outro lado, considerando que a consciência imediata fornece a sua imagem, e por se passar por estados de consciência sucessivos, representa-se uma ideia confusa de que o estado seguinte esteja contido no precedente. Bergson, apresenta sua concepção de liberdade, que efetivamente interessa à Arendt e aos seus intentos em defender a existência da vontade livre produtora de atos contingentes. Para Bergson

(1988, p. 150), "chama-se liberdade à relação do eu concreto com o ato que realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres." Bergson acredita que se analisa uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração, ou seja, transformamos inconscientemente o progresso em coisa e a duração em extensão. E explica:

Só pelo fato de pretendermos decompor o tempo concreto, desdobramos os momentos no espaço homogêneo; em vez de fato em via de realização pomos o fato realizado e, como se começou [...] de alguma maneira [a] congelar a atividade do eu, vê-se a espontaneidade a dissolver-se em inércia e a liberdade em necessidade. - É por isso que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo (BERGSON, 1988, p.151).

Bergson assinala que para que se possa definir o conceito de liberdade, será preciso considerar o tempo que está a decorrer, e não o tempo decorrido. Pois, "o ato livre produz-se no tempo que decorre, e não no tempo decorrido" (Ibid. p. 152). Pode-se, de imediato, remeter este raciocínio bergsoniano ao que foi expresso por Arendt: o homem é livre no momento em que age, não antes e nem depois. Para Bergson, o problema está em "se querer atribuir à duração⁴⁵ os mesmos atributos que à extensão, de interpretar uma sucessão por simultaneidade, e de se traduzir a ideia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível" (Ibid.).

⁴⁵ Ainda com o intuito de esclarecer o conceito de "duração", tão importante nas análises de Bergson, referenciamos suas palavras: "Que é a duração fora de nós? Uma multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número; um desenvolvimento orgânico que, apesar de tudo, não é uma quantidade crescente; uma heterogeneidade pura no interior da qual não há qualidades distintas. Em síntese, os momentos da duração interna não são exteriores uns aos outros. Que existe da duração fora de nós? Apenas o presente, se antes preferirmos, a simultaneidade. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas os seus momentos só se sucedem para uma consciência que se recorda. [...] Situar a duração no espaço é, por uma verdadeira contradição, colocar a sucessão no próprio seio da simultaneidade. [...] Assim, na consciência, encontramos estados que se sucedem sem se distinguir, e, no espaço, simultaneidade que, sem se suceder, se distinguem, no sentido de que uma já não existe quando a outra aparece." (BERGSON, 1988, p. 156).

Sobre o ato livre, importa ainda a análise feita por Bergson entre dois tipos diferentes de "eus", sendo que um seria a projeção do outro, ou melhor, sua representação espacial, ou social. Assim, o primeiro eu é possível de ser atingido por meio de uma reflexão aprofundada que leva o indivíduo a captar seus estados internos como seres vivos. Nesse contexto, Bergson assinala que os atos livres são raros, devido ao fato de que raramente voltamos a ser nós mesmos. Pois "a maior parte do tempo vivemos, exteriormente a nós mesmos [...]" (BERGSON, 1988, p. 159). É nesse contexto que Bergson (Idid. p. 164) afirma: "se somos livres sempre que queremos entrar dentro de nós mesmos, raramente tem lugar tal querer". Palavras estas repetidas e referenciadas por Arendt (2002a, p. 161; 1978a, p. 213-214) no *Postscriptum* que antecede o volume sobre "O querer" de sua *A vida do espírito*, posto que tenha se apoiado nos argumentos de Bergson sempre que estes pudessem conferir força à sua própria argumentação.

Considera-se que as análises de Bergson foram muito significativas para que Arendt pudesse fundamentar sua defesa da existência da vontade livre, que pode ser confirmada pelo fenômeno do "eu quero", considerado um "dado imediato da consciência", mas que pode ser encoberto, por assim dizer, tanto pelo determinismo quanto pela causalidade. Nesse âmbito, Arendt também referencia o fatalismo como uma teoria capaz de acalmar com muita eficácia qualquer ímpeto para a ação, qualquer impulso para realizar um projeto, em síntese, qualquer forma de "eu-quero". De acordo com o fatalismo, tudo o que ocorre já está predestinado, o que significa que o espírito está liberado de qualquer movimento. Segundo Arendt, o fatalismo "consegue extinguir totalmente o tempo verbal futuro, assimilando-o ao passado. O que *será* ou poderá ser '*era para ser*', pois 'tudo o que será, se vai mesmo ser, não pode ser concebido como se fosse para não ser'" (ARENDR, 2002a, p. 213; 1978b, p. 36). Isso confere à existência um tom tranquilizador e de calma, pois a vontade não pode querer retroativamente, pois o que passou jamais poderá ser desfeito.

Kohn (2001, p. 27) atenta para o fato de que, em *A vida do espírito*, Arendt está, em parte, preocupada com o "fenômeno da 'consciência', que de uma maneira ou de outra, geralmente, tem sido instada a falar claramente e dizer a qualquer pessoa 'normal' a diferença entre o certo e o errado, se ela é ouvida ou não, se é obedecida ou não". Kohn supõe que, neste momento, não é o mundo o foco das preocupações arendtianas, mas a própria pessoa, sem esquecer que ambos - o mundo e as pessoas - eventualmente, são postos juntos em suas análises. Vale dizer que, quando se trata do pensamento de Arendt,

falar em mundo é falar em pluralidade, definida por ela como a lei da terra; e falar em pluralidade, não seria possível sem falar, minimamente, da faculdade de julgar, que Arendt não chegou a retratar em sua última obra, mas que por ser uma atividade do espírito que para ser real precisa ocorrer *entre* as pessoas, pode ser considerada "a lei da pluralidade humana" (KOHN, 2001, p. 31. Grifo do autor).

A pluralidade, em Arendt, "era como um piloto em um oceano sem mapa, localizando e emitindo conceitos em uma diversidade de situações" (KOHN, 2001, p. 21); e nesse sentido, a pluralidade funcionava para ela mais como uma espécie de "esquema" do que um conceito, ou ainda, para usar os termos kantianos, seria como "uma imagem para um conceito." Contudo, Kohn lembra que na linguagem kantiana o "esquema"⁴⁶, é definido como "uma arte oculta nas profundezas da alma humana" (KANT, 1989, B181). De acordo com Kohn (Ibid.), esta noção de algo que se esconde nas profundezas da alma humana era o que incomodava Arendt:

[a] análise [de Arendt] dos processos mentais em *A vida do espírito* pode ser vista como uma tentativa de revelar o fundamento experiencial da pluralidade. Esta tentativa é alimentada com dificuldades porque não há ninguém, nem uma só pessoa para observar o ego que pensa, que tem vontade e que julga. Não somente porque o ego não aparece para ninguém mais, mas porque ele próprio está dividido e atividades mentais e plurais podem ser somente experienciadas. (KOHN, 2001, p. 21).

Há uma passagem em *A vida do espírito* que, talvez, possa iluminar essa conexão que Arendt faz entre as três atividades espirituais básicas e o mundo dos fenômenos em que ela argumenta:

⁴⁶ Nas palavras do próprio Kant (1989, B179/180): "O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas, como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição singular, mas tão-só a unidade da sensibilidade, há que distinguir o esquema da imagem. [...] Ora, é esta representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem que designo pelo nome de esquema desse conceito. De fato, os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens dos objetos, mas sobre esquemas"

"[...] sempre que transcendendo os limites do próprio tempo de vida e começo a refletir sobre [o] passado, julgando-o, e sobre [o] futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal. E tais reflexões surgem inevitavelmente em emergências políticas." (ARENDDT, 2002a, p. 144; 1978a, p. 192).

Desse modo, pode-se dizer que Arendt objetivava encontrar sinais no mundo das aparências que confirmassem a existência das atividades espirituais; seja pela constatação do afastamento temporário do indivíduo quando está entregue ao seu pensar, seja pela convicção de que em toda ação realizada foi necessário a afirmação de uma vontade, ou, seja pela compreensão de que é por intermédio de sua faculdade de julgar que o indivíduo é capaz de se relacionar com seus semelhantes, tendo em vista que, para Arendt (Ibid.), a faculdade do juízo é a "mais política de todas as capacidades espirituais humanas."

4.4 O juízo: a voz da consciência?

"Hannah Arendt nunca considerou fácil dizer como o pensar nos prepara para o julgar, mas trabalhava nesta direção com a ideia clara de que 'O julgar'", a projetada terceira parte de *A vida do espírito* iria ligar suas reflexões filosóficas com o reino político" (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394). Na realidade, com a ausência da terceira parte de sua última obra, Arendt deixou de esclarecer não apenas como relacionaria a faculdade de julgar com a esfera pública, mas, como ocorreria a interação entre as três faculdades espirituais, ou como deveria ser a relação entre o pensar, o querer e o julgar, sobretudo entre o julgar e o querer.

Sabe-se que, enquanto a faculdade de pensar trata com invisíveis e tende sempre a generalizar, as atividades do querer e do julgar ocupam-se com particulares e, sob esta perspectiva, estão mais próximas do mundo das aparências. Sobre isso, Arendt (2002a, p. 161; 1978a, p. 213) chegou a argumentar:

Se desejarmos aplacar o nosso senso comum, tão inevitavelmente ofendido pela necessidade que a razão tem de sempre avançar em busca de significado, é tentador justificar essa necessidade unicamente com base no fato de o pensamento ser

uma preparação indispensável na decisão do que será e na avaliação do que não é mais. Uma vez que o passado, fica sujeito ao nosso juízo, este, por sua vez, seria uma mera preparação para a vontade. Esta é inegavelmente a perspectiva legítima, dentro de certos limites, do homem, à medida que ele é um ser que age.

Palavras que, talvez, seja o que mais se aproxime de uma suposta imagem feita por Arendt da relação entre as faculdades mentais. Pois, pelo menos, no que diz respeito ao querer, muito mais ela investigou e esclareceu depois desta passagem. E quanto ao juízo, Arendt (2002a, p. 163; 1978b, p. 216) afirmou ainda: "se o juízo é nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre este passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento." E, sendo assim, Arendt acreditava que esta "pseudo-divindade chamada História na Era Moderna" (Ibid.) poderia ser resgatada e que, sem negar-lhe sua importância, poderia ser-lhe negado o direito de ser o último juiz. De acordo com a análise de Kohn (2001, p. 9), "Hannah Arendt estava interessada nas ações das pessoas e na maneira como essas ações afetavam o mundo, para melhor e para pior." Para Kohn, Arendt colocara ênfase nas Histórias sobre o agir dos homens como a única maneira de eles experimentarem o significado, e de compreenderem as mudanças, ou as novidades e o jogo do mundo. Para Arendt, a maioria dessas Histórias, colocadas juntas, torna-se a História humana [*History*], que não pode ser entendida em termos de relação causal, nem como uma simples concatenação de acontecimentos. Ainda a esse respeito, Laure Adler (2007, p. 545), lembra das palavras proferidas por Arendt em entrevista concedida a Roger Errera para a televisão francesa, em que Arendt "estigmatizava as teorias políticas pseudocientíficas" e zombava daqueles que queriam prever o futuro, pois acreditava que a contingência era o principal fator da História, que não se apresenta de forma lógica. É sob esta mesma perspectiva que Arendt referencia outra frase de Catão, a exemplo daquelas palavras famosas com que finalizou sua *A condição humana*, que retratava o homem quando entregue aos seus pensamentos; esta outra passagem de Catão, que ela julgava "curiosa" e que resumia adequadamente "o princípio político implícito na empresa de recuperação", dizia: "A causa vitoriosa agradou os deuses, mas a derrotada agrada a Catão" (ARENDR, 2002a, p. 163; 1078a, p. 215). Aliás, esta frase estava anotada como uma das epígrafes que iniciaria o volume sobre "O vulgar", e que ficou escrita em uma

folha de papel em sua máquina de escrever. Arendt também declarou que, ao isolar o juízo como uma faculdade distinta das demais faculdades espirituais, sua hipótese era a de que os juízos não são alcançados por dedução ou por indução e que, em resumo, os juízos não têm nada em comum com as operações lógicas, aquelas do tipo: "todos os homens são mortais, Sócrates é um homem, logo Sócrates é mortal" (ARENDR, 2002a, p. 162). O que Arendt procurava era aquele sentido "silencioso" que quando chegou a ser tratado, por Kant, foi chamado de "gosto", ou seja, como pertencente ao âmbito da estética. Segundo Arendt (ibid.):

Nas questões práticas e morais, o juízo foi chamado de "consciência", e a consciência não julgava; ela dizia, como voz divina e de Deus ou da Razão, o que fazer, o que não fazer e do que se arrepender. O que quer que seja a voz da consciência, não se pode dizer que ela é "silenciosa", e sua validade depende totalmente de uma autoridade que está acima de todas as leis e regras meramente humanas.

A autora observa que, em Kant, a razão é que vem ao socorro do juízo com suas ideias regulativas, no entanto, por acreditar que o juízo era uma faculdade espiritual distinta das demais, ela sentia necessidade de lhe atribuir seu próprio *modus operandi*, ou seja, a sua maneira própria de proceder, assim como o fez com o pensar e com o querer. Arendt acreditava que o juízo não é razão prática, não profere comandos e nem fala em imperativos, mas, surge de um prazer meramente contemplativo, que se chama "gosto": "Isso me agrada, ou desagada". É chamado gosto porque, como o gosto, ele escolhe." (ARENDR, 1993b, p. 88). E pelo fato de os juízos de gosto sempre se refletirem sobre os outros, uma vez que o homem vive em comunidade e não sozinho, é que ela o considerou a "lei da pluralidade humana", como lembrou Kohn. A esse respeito, a própria Arendt assinalou que "Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas faculdades, a faculdade do juízo, pressupõe a presença de outros" (ARENDR, 2002a, p. 380; 1978b, p. 270). A análise de Adriano Correia (2002, p. 154-155) ajuda a esclarecer a concepção arendtiana desta atividade espiritual:

O julgar, a atividade do espírito mais propriamente afim à política, capacidade fundamental do homem como ser político, lida

com particulares de modo que possa compreendê-los o mais amplamente possível em sua singularidade, operando assim como órgão de orientação no mundo. E embora quem julgue tome uma decisão condicionada pela subjetividade, o próprio fato de que aquele que julga observa o mundo de um ponto no qual de antemão toma em consideração que há vários outros olhares sobre o mundo.

Arendt reconhecia dois tipos de operações do espírito no juízo: a operação da imaginação, pela qual são julgados os objetos que não estão representados, e que prepara o objeto para a operação de reflexão. "Essa dupla operação estabelece a mais importante condição para todos os juízos, a condição da imparcialidade, do 'prazer desinteressado'" (ARENDR, 1993b, p. 88).

Bethânia Assy, ao analisar o texto arendtiano *Basic Moral Propositions*, que se sabe fora diluído no ensaio *Algumas questões de Filosofia moral*, lembra que "existe um elemento de vontade em cada julgamento, qual seja, o poder de afirmar ou de negar; a faculdade que nos aproxima e nos aliena dos outros e do mundo" (ASSY, 2001, p. 94-95). Ou seja, é a vontade que possibilita ao indivíduo dizer sim ou não às demandas de sua vida cotidiana; e por meio de suas afirmações ou negações revela a *quem* e a *que* o indivíduo pertence. Nesse sentido, Kohn assinalou que a faculdade de julgar é uma espécie de equilíbrio, "congelada" na figura das balanças da justiça que pesam a estabilidade do mundo. De acordo com Kohn (2004a, p. 28):

No seu volume não escrito sobre o julgar, Arendt talvez tivesse esclarecido alguns pontos que mencionou no final de "Algumas questões de Filosofia moral". Ninguém pode dizer, é claro, o que o volume teria contido [...]. Com algum grau de confiança, pode-se dizer que a capacidade de pensar, que faltava a Eichmann, é a precondição do julgar, e que a recusa e a incapacidade de julgar, de imaginar diante dos olhos os outros a quem o julgamento representa e reage, convidam o mal a entrar e infeccionar o mundo. Também se pode dizer que a faculdade de julgamento, ao contrário da vontade, não contradiz a si mesma: a capacidade de formular um julgamento não está

separada de sua expressão, de fato são virtualmente a mesma coisa no discurso e na ação.

Vale dizer que tudo o mais que Arendt escreveu sobre a faculdade espiritual do juízo estão nas suas *Lições sobre a Filosofia política de Kant*.⁴⁷ Porém, nada mais há que possa esclarecer como ela entendia a relação do juízo com as demais atividades do espírito. Isso, se é mesmo o caso que ela tenha tido tempo para pensar efetivamente a respeito, ou, para muito a seu modo, compreender como ocorria a interrelação entre o pensar, o querer e o julgar. E, acerca disso, segue-se a reflexão de Amiel (2003, p. 213-14):

Seria temerário e presunçoso querer deduzir dos textos que conhecemos o que Arendt teria escrito a respeito do juízo. Podemos certamente compreender porque se impõe a problemática do juízo, o que a delimita e a orienta, as principais

⁴⁷ Considera-se oportuno lembrar que a leitura que Arendt faz da terceira crítica kantiana, como o local onde se encontra a "Filosofia política não-escrita" de Kant, tem suscitado opiniões diversas por parte de estudiosos de sua obra, como é o caso de Anne Amiel e de André Duarte. A esse respeito, Amiel (2003, p. 223) questiona: "Se o interesse de Arendt pelo juízo reflexivo é compreensível, duas questões permanecem pendentes: porque é que ela tem necessidade do juízo de gosto, de se perguntar se o gosto é político e, mais radicalmente, porque é que ela não se limita à análise apresentada em *A crise da cultura* e procura exhibir em Kant uma Filosofia política cujo âmago se encontraria na primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar*? [...] Sem dúvida que é preciso sublinhar a estranheza dessa apropriação e dessa tentativa frente, em primeiríssimo lugar, à recusa constante, brutal, e 'filosoficamente' pouco motivada da moral kantiana por Arendt. Essa recusa é bem conhecida, mas muitas vezes silenciada. Ora, apropriar-se da terceira crítica, para nela encontrar o núcleo de uma Filosofia política, mantendo a recusa da moral kantiana, pode parecer mais do que uma aposta, pode parecer uma tentativa rigorosamente inadmissível." Duarte (1993, p. 113) percebe nesta apropriação arendtiana de Kant traços "geniais" do pensamento de Hannah Arendt, e afirma: "Não por acaso os críticos têm levantado várias objeções à interpretação de Hannah Arendt, embora sem se dar conta de que ela não se situa no mesmo registro de discurso que eles próprios, isto é, o de uma leitura mais 'ortodoxa' e atenta às exigências da letra dos textos kantianos. [...] Mesmo ao preço de se expor às críticas dos historiadores das ideias, a interpretação arendtiana guarda consigo muitos traços geniais que nos evocam a passagem do § 49 da terceira *Crítica*, em que Kant dá permissão aos exageros dos 'gênios', em sua atividade criadora, contanto que eles não sejam tomados como regra em geral".

coisas em jogo, as suas aporias prováveis. Mas o mínimo que podemos dizer é que Arendt não escreve *more geométrico*. Tanto quanto é legítimo deduzir e formular esta ou aquela consequência não expressa pelo seu autor para a *Ética* ou para as *Meditações Metafísicas* (por exemplo), é pelo menos duvidoso que a mesma operação seja válida para o tipo de textos que Arendt escreve.

Amiel refere-se ao modo pouco sistemático pelo qual Arendt expressava e organizava seu pensar, que, em última instância, não autorizava seus leitores a presumir o que pudesse vir na sequência de um livro já escrito. E embora se acredite que a questão da ação tenha sido uma espécie de baluarte de sua obra, é preciso ter presente que o que mais caracterizava o pensamento de Arendt era sua independência.

É esse pensar independente e compreensivo, que Arendt tinha a capacidade de transformar em ato, que interessa a esta pesquisa, pois, para além das reflexões arendtianas sobre o fenômeno da vontade, é oportuno situar o pensamento arendtiano, não com o intuito de cristalizá-lo de acordo com uma teoria ou doutrina, atitude que, a exemplo da postura de Arendt em relação a sua posição política dentro das possibilidades contemporâneas, tenha sido renegada por ela ao declarar que, por alguma razão, sentia dificuldade em se encaixar - "I don't fit" (eu não me encaixo (ARENDR, 2010b, p. 159), mas sim para melhor entender como Arendt se movia, ou quais direções tomava, quando sentia-se tocada pelo "vento do pensamento".

4.5 O pensar pós-metafísico

*Para mim, o importante é compreender.
Para mim, escrever é uma questão de procurar essa
compreensão, parte do processo de compreender...*

H. Arendt

As palavras acima foram declaradas por Arendt em entrevista concedida ao jornalista Günter Gaus, em outubro de 1964 (ARENDR, 2008a, p. 33); uma das poucas vezes em que apareceu em público e falou de si mesma. Nessa ocasião, ela declarou também que soube desde

cedo que iria estudar Filosofia, e que essa escolha seria a única forma de impedir que ela "afundasse"; e isso, não pelo fato de que não gostasse da vida, mas, pela necessidade que sentia de compreender. Pode-se dizer que a tudo, e desde sempre, Arendt quis compreender. Ela foi uma "compreendedora", como bem a definiu Kristeva (2002, p. 38), para quem "a modéstia desta atitude de 'compreendedora' guarda uma grande riqueza de sentidos ocultos"; uma atitude de quem "pesca" os elementos de seu interesse para recriá-los; uma atitude de quem faz nascer um sentido, de quem dismantela para reconstruir; uma atitude que se pode chamar de pós-metafísica.

Cabe esclarecer que o pensamento que se costuma classificar de "pós-metafísico" pode ser caracterizado de várias formas. Marcelo Aquino (2009), por exemplo, argumenta que o tema "pós-metafísica" está associado ao tema "pós-cristianismo", e que ambos estão presentes na cultura contemporânea. Para Aquino (2009, p. 1),

A desconstrução da metafísica pelo pensamento pós-metafísico, deu grande destaque ao tema da diferença e do pluralismo, e isso impacta o cristianismo na sua pretensão de ser a tradução da revelação e da salvação de Deus num movimento irrepetível que é a existência histórica de Jesus de Nazaré.

Em sua concepção teológica, Aquino salienta, de forma breve, que com Plotino ocorreu uma inflexão na Metafísica grega quando a Ontologia clássica tornou-se a teoria do Uno - Henologia; e que esta virada intruduziu o tema do existir e, em consequência, a questão da liberdade absoluta.

Nesse âmbito, vale ressaltar que essa questão, enfrentada por Arendt ao tratar da faculdade espiritual da vontade, não apenas ocupou as reflexões dos pensadores modernos, mas permanece ainda hoje no cerne do debate de teorias e de doutrinas que abarcar suas implicações e de encontrar respostas às aporias que ela suscita. Pode-se dizer que o problema da liberdade, assim como o problema do mal⁴⁸, foi uma

⁴⁸ A esse respeito, faz-se necessário esclarecer que, apesar do fato de a questão do "mal", ou melhor, de "fazer o mal" ter sido um dos motivos que levaram Arendt a refletir sobre temáticas relativas à vida interior e às atividades espirituais do pensar, do querer e do julgar, optamos por não entrar em maiores detalhes relativos a este tema, para além das breves ocorrências que se pode observar; pois a conhecida complexidade dessa questão ultrapassa os limites

dificuldade para os modernos, e ainda causa discussões e polêmicas nas mais diversas áreas do conhecimento, como a neurociência, por exemplo. Acerca disso, interessa citar a análise feita por Roberto Pich (2008b, p. 27):

A Filosofia testemunha, em perspectiva histórica e também hoje, grandes esforços intelectuais para definir e provar a liberdade da vontade. Afinal, o tema em si diz respeito a perguntas filosóficas inevitáveis e de grande significado - dado que substanciam a realidade -, podendo ser resumidas assim: (a) o que significa dizer que o ser humano *age* de modo livre? (b) que significa dizer que o ser humano é responsável pelas suas ações? Se a primeira pergunta pressupõe a necessidade de uma determinação metafísica, fica não menos evidente que traz consigo, simultaneamente, a pergunta decisiva da Filosofia moral, na medida em que alguma forma de liberdade de ação é uma condição necessária [...] para a ação e a liberdade morais.

Pich faz referências às duas principais posições filosóficas da contemporaneidade entre as quais está situado o problema da liberdade (da vontade): a compatibilista e a incompatibilista; ambas apresentam justificativas diferentes às questões colocadas na passagem acima. De modo geral, os compatibilistas acreditam que a liberdade (da vontade) seja compatível com o determinismo causal dos fatos. Nesse caso, tudo o que acontece é considerado um evento causado necessariamente por aquilo que já aconteceu, "de modo que nada no mundo pode realmente acontecer de modo diferente do que é o caso" (PICH, 2008b, p. 28). Nesta concepção, o significado de liberdade deve-se ao fato de um agente não ser coagido e não mostrar desconhecimento quando decide agir. Já os que defendem a posição incompatibilista, entendem que a liberdade não é compatível com o determinismo e acreditam em um indeterminismo causal no que diz respeito às ações e à responsabilidade humanas. Pich assinala que entre os incompatibilistas existe um grupo denominado "incompatibilistas libertaristas", "que afirmam que a

deste trabalho. Por tratar-se de um assunto polêmico para o qual Arendt esboçou sua concepção, que precisa ser explorada com maior profundidade, este tema merece e necessita de uma abordagem mais direta e específica.

liberdade e a responsabilidade podem ser mostradas na base de *provas relevantes* do indeterminismo" (Ibid, p. 29. Grifos de Pich). Os libertaristas recorrem às experiências do mundo interior, do sujeito que age livremente, como fonte de convencimento da verdade do incompatibilismo. De acordo com Pich (2008b, p. 30), não apenas o pensamento de Scotus, mas toda a Filosofia influenciada por Santo Agostinho tem sido relacionada a esta sistemática de abordagem filosófica, o que induz a incluir Arendt no rol dos pensadores libertaristas.

Em Arendt, esta questão, antiga e sempre atual, foi abordada quando ela enfrentou a problemática da vontade, que está diretamente relacionada com a liberdade. Arendt, ao longo de sua obra, de certa forma, tentou mostrar não apenas a perda da liberdade (política), como também apontou para os limites e as possibilidades dessa liberdade, dentro da perspectiva moderna. E em relação à liberdade filosófica, ou liberdade da vontade, seu esforço se moveu no sentido de legitimar a vontade como a faculdade que abriga, por assim dizer, essa liberdade, que é uma experiência interior de negação ou de afirmação, e que pode ser experienciada quando o indivíduo opta por afirmá-la. Entretanto, da mesma forma que se reconhece que suas reflexões não apontam para soluções no âmbito político, suas análises da faculdade da vontade como a responsável em última instância pela ação, também não têm a intenção de ser a resposta para a complexa questão da liberdade humana, que, ainda hoje alimenta o debate em várias áreas do conhecimento. Arendt se move no sentido de compreender as questões às quais se propõe a refletir, e nesse movimento ela não se furta em admitir aquilo a que se contrapõe, ou em se apoiar em argumentos ou teorias aos quais concorda, mas, apesar disso, suas reflexões não devem ser tomadas como soluções. Definitivamente, não era esse o objetivo que guiava seu pensar, o que se pode inferir do que disse Arendt no Congresso de Toronto, ocorrido em 1972:

Gostaria de dizer que tudo que fiz e tudo que escrevi é experimental. Penso que todo pensamento, no modo como tenho me permitido envolver com ele, talvez um pouco além da conta, de modo extravagante, tem a característica de ser experimental (ARENDRT, 2010b, p. 162).

Retomando as caracterizações do pensamento-pós metafísico, outra leitura é apresentada por Jürgen Habermas (2002), que reflete

sobre os "motivos modernos do pensamento", que representam uma ruptura com a Tradição, quais sejam: o pensamento pós-metafísico, que está sendo instituído pelo modelo metódico das ciências; a guinada linguística, que colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura e o libertou das aporias da teoria da consciência; o modo de situar a razão, cujos conceitos céticos confirmaram a Filosofia como a guardiã da racionalidade; e a inversão do primado da teoria frente à prática, que protegeu o pensamento filosófico contra as ilusões de independência. Habermas (2002, p. 14) questiona: "será que um distanciamento em relação a estes [motivos] significa ao mesmo tempo um afastamento em relação à modernidade, uma despedida?" E aponta algumas limitações deste modo de pensar:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu status extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia (HABERMAS, 2002, p. 61).

Da mesma forma que Aquino, Habermas constata que a religião continua coexistindo com o pensamento pós-metafísico, e que, enquanto a linguagem religiosa trouxer consigo conteúdos semânticos inspiradores, a Filosofia não poderá desalojá-la ou substituí-la.

Após estes breves exemplos de caracterização do pensar pós-metafísico, questiona-se: e quanto ao pensamento de Arendt, em que medida ele pode ser inserido em uma leitura pós-metafísica, ou pós-moderna? Há em seu pensamento traços como os delimitados nos exemplos citados momentos atrás? Ou há ainda outros que lhes são peculiares, mas que seguem na esteira deste movimento que se está denominando de pós-metafísico? E isso, sempre levando em conta o fato de que, considerando o quadro da Tradição do pensamento ocidental, "a obra de Hannah Arendt não se encaixa em um ponto bem definido no espectro das doutrinas conhecidas, uma vez que sua

motivação é compreender os eventos até agora incompreensíveis deste século" (DRUCKER, 2000, p. 205).

Pode-se dizer que o pensamento arendtiano "é pós-metafísico na medida em que retorna ao passado a fim de melhor compreender e reinventar o presente, tarefa para a qual reconhece a riqueza frágil dos fragmentos de nossa herança intelectual" (DUARTE, 2007, p. 31). Ou ainda, em outras palavras, "se Arendt tenta liberar o passado dos óculos que a Tradição nos legou, é para resgatar o que ainda está vivo e pode servir de inspiração para o futuro" (DRUCKER, 2000, p. 208). Sob esse aspecto, Duarte (Ibid.) argumenta que o "pensamento pós-metafísico é, portanto, aquele que ousa pensar seu presente no contraponto das insuficiências e dilemas do já pensado pela Tradição." Este modo de pensar, Arendt aprendeu com Heidegger e, depois, por si mesma; atitude que praticou com maestria ao longo de sua obra, e que fica evidente, sobretudo, em *A vida do espírito*, em que ela avisa que irá dismantelar a Tradição, e desencobrir os fenômenos que atestam a existência das atividades espirituais. Também quando traz à tona as falácias metafísicas que foram transmitidas desde a Antiguidade clássica e que muito contribuíram para o não reconhecimento fenomenológico das atividades que animam a vida interior. Nesse sentido, o pensar pós-metafísico arendtiano parece afastar-se das características assinaladas por Habermas, pois, não sugere uma superação da metafísica, nem pode ser considerado antifilosófico. No caso de Arendt, "o termo 'pós' suscita a exigência de um confronto reflexivo com os resíduos da permanência da metafísica no mundo já não mais regido ou compreendido por sistemas metafísicos" (DUARTE, 2007, p. 31). Nesse sentido, o pensar metafísico é aquele do porvir, da procura, da inquietação e do interrogar desprovido de garantias supostas e concedidas por teorias sedimentadas. Dentro desta perspectiva,

Se o pensamento pós-metafísico é aquele que se abre à experiência do impensado, também a ação, pensada e exercida em um sentido pós-metafísico, se expõe à aventura da novidade, do sem-precedentes, e é por isso que um corresponde, incita e inspira o outro sem qualquer ordem de prioridade: nem o pensar e o julgar são superiores à ação, nem a ação é superior ao pensamento e ao juízo (DUARTE, 2007, p. 32).

Nesse ponto, por mais esclarecedora e pertinente que seja a análise acima, atenta-se para o fato de Arendt acreditar que haja uma ordem de prioridade entre as faculdades espirituais. Considerando-se, obviamente, que "prioridade" seja tomado como um termo distinto de "primazia", e que por trás de toda ação haja uma vontade. É correto afirmar que Arendt não atribui maior ou menor valor, ou diferentes graus de importância às atividades mentais do pensar, do querer e do julgar, entretanto, ela admite que deve existir uma ordem de prioridade entre elas. A esse respeito, vale lembrar o que ela afirmou:

Parece-me errado estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito; mas também parece-me inegável que existe uma ordem de prioridades. Se o poder de representação e o esforço para dirigir a atenção do espírito para o que escapa da atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem o espírito para julgar, seria impossível pensar como exerceríamos o querer e o julgar, isto é, como poderíamos lidar com coisas que ainda não são, ou que já não são mais. Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de "pensar", embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *desensorializá-los* (ARENDR, 2002a, p. 60; 1978a, p. 76. Grifo da autora).

Ainda de acordo com Duarte, da mesma forma que o pensamento e o juízo pós-metafísicos agem em confronto às teorias e conceitos legados pela Tradição, a ação pós-metafísica é exercida de maneira a "desafiar as cadeias instrumentais e teleológicas" que costumam subordinar o agir à consecução de fins previamente pensados e estabelecidos. Isso não significa dizer que, em Arendt, a ação seja desprovida de fins, mas, que o sentido da ação livre não se subordina à metas e fins estabelecidos, na medida em que é capaz de transcendê-los. Esta argumentação vem ao encontro da necessidade de esclarecer que, para Arendt, a ação é considerada um fim em si mesmo, e não meramente um meio para a realização de fins predeterminados. É esse o aspecto que importa a Arendt e que ela quer enfatizar.

Outros aspectos do pensar arendtiano foram assinalados por Tuija Pulkkinen (2003, p. 215) que o insere dentro em uma corrente "pós-moderna". Pulkkinen esclarece que um pensamento sem uma orientação fundamentadora é a característica que marca a diferenciação entre os termos "moderno" e "pós-moderno". Sob esta perspectiva, o pensar pós-moderno não aspira a descobrir a origem, o nível mais básico, a essência verdadeira ou o núcleo dos fenômenos que pesquisa, mas, parte da perspectiva de que não há fundamento a ser revelado. Nesse sentido, o pensador pós-moderno presta atenção na natureza construída nas camadas dos fenômenos e no papel decisivo que a ação e o poder desempenham nessa construção. Sob esta perspectiva, Arendt é considerada pós-moderna, posto que seja considerada uma pensadora que temporaliza tudo o que é alegadamente básico e, aparentemente, auto-evidente.

Contudo, de acordo com Pulkkinen, a obra de Arendt contém muitos aspectos e temas que também são claramente modernos. Nesse contexto, ele lembra que a Filosofia Analítica do século XX não foi a única tendência que se esforçou para alcançar algum fundamento básico para iniciar algo novo originado de um começo puro, pois a Filosofia Existencial Fenomenológica, na qual Arendt estava imersa, tinha aspirações semelhantes a esta. E a tentativa pós-moderna de pensar sem buscar a origem, ou sem procurar pela autenticidade, posicionou-se conscientemente contra ambas as tendências. Pulkkinen (2003, p. 216) objetiva compreender esta "tensão" entre os temas modernos e pós-modernos na obra arendtiana no que diz respeito às questões de identidade.

Considera-se que, para além de todas as denominações que se tem acerca do que seja o pensamento pós-metafísico, ou pós-moderno, é mister que se tenha presente as palavras de Arendt que abrem este tópico. Arendt sempre almejou a tudo compreender. E declarou que o que se deve compreender são os acontecimentos, os fenômenos. E se este era seu foco em suas obras de orientação política, em suas últimas reflexões, de cunho mais filosófico ou metafísico, ela estava interessada em compreender não apenas a vida interior e suas atividades, mas, desejava entender em que medida é possível atestar ou confirmar a ação das faculdades mentais no mundo fenomênico, seara onde elas são vivenciadas.

Para Arendt, o acontecimento é aquilo que rompe com a Tradição. E levando em conta esta perspectiva, sabe-se que o acontecimento que marcou profundamente não apenas a obra, mas a existência de Arendt, foi o Regime Totalitário; que é trazido à tona

apenas para entender a presença de algumas das noções correntes no pensar arendtiano "pós-metafísico", como por exemplo: a ruptura da Tradição, a lacuna entre o passado e o futuro, o pensar sem corrimão - *ohne Geländer* -, a banalidade do mal, a ausência de pensamento, a experiência, e o próprio termo "acontecimento". Noções ou aspectos que situam as análises de Arendt fora daquilo que é considerado tradicional. A esse respeito, Amiel (2003, p. 26) lembra o que foi expresso por Morgenthau acerca da obra arendtiana:

Que tipo de escritora era Hannah Arendt? Se lermos *Homens em tempos sombrios*, pensamos nela como crítica literária e historiadora. Se lermos atentamente as suas *Origens do totalitarismo*, pensamos numa historiadora política. Em *A condição humana*, encontramos uma Filosofia política. E se considerarmos [*A Vida do espírito*], estamos, é claro, em presença de uma Filosofia sistemática. A impossibilidade de caracterizar Hannah Arendt segundo as classificações prevaescentes reflete a natureza de seu trabalho literário.

Essa argumentação, certamente, confirma o sentimento da própria Arendt ao declarar que "não se encaixava" em classificações. Entretanto, apesar de não desconsiderar esta atenta caracterização do pensamento arendtiano, esta pesquisa confirma o que também já fora expresso sobre a obra de Hannah Arendt, e que está explícito na introdução desta exposição, ou seja, a despeito das diversas orientações que Arendt dera a seus escritos, "o norte" de suas reflexões sempre fora a ação política. Nesse caso, pode-se dizer que ela tenha refletido sobre a ação guiada por necessidades críticas, políticas, históricas, literárias, científicas, metafísicas e filosóficas. Aliás, após ter explorado as características de seu suposto método, pode-se concluir que a base de seu pensar sempre fora filosófica. Amiel (2003, p. 22) assinala ainda que a recusa de Arendt a um pensamento "ideológico", "fechado sobre si mesmo", e a insistência no caráter experimental do pensamento, são indicativos de uma reflexão aberta, que se modifica, que aprende, que se revela face às experiências que foram vivenciadas por ela. Nesse sentido, pelo fato de Arendt preocupar-se com os fenômenos momentâneos, seu pensar era dinâmico e atual.

Não há consenso sobre a melhor maneira de classificar o pensamento de Hannah Arendt, se é que isso seja mesmo possível ou até

necessário; em consequência, não é consensual a definição de seu perfil: teórica da política, filósofa política, historiadora da política, historiadora-filósofa, cientista política, ou, simplesmente, filósofa. Talvez, ao se considerar a preposição "entre" como o espaço que vai de um lugar a outro, poder-se-ia elegê-la metaforicamente para situar o pensar arendtiano. Desse modo, tendo presente os aspectos abordados anteriormente, o pensamento de Hannah Arendt estaria situado "entre" a Modernidade e a Pós-modernidade. E ao se levar em conta que ela costumava pensar os acontecimentos de seu tempo, ou os "fenômenos momentâneos", pode-se dizer que seu foco era o presente, entendido por ela como a lacuna "entre" o passado e o futuro. Este raciocínio pode ser remetido a uma passagem do ensaio *Sobre a Humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing*, em que Arendt (2008b, p. 11) declara:

O mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa. O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário - muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) - é hoje o objeto de maior interesse e revolta de mais evidência em quase todos os países do planeta.

Com isso, Arendt estava chamando a atenção para o fato de que cada indivíduo que se retirava do mundo, e de suas obrigações junto a ele, em decorrência de sua liberdade em relação à política, representava uma perda do "espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse ser e seus companheiros homens" (ARENDDT, 2008b, p. 11-12). A esse respeito Young-Bruehl (1997, p. 241) observa:

Hannah Arendt [estava] plenamente consciente de que um "entre" inato e imperturbado com os semelhantes não fora considerado, desde o tempo de Goethe, como marca dos grandes pensadores modernos, e nem mesmo como uma condição desejada por eles.

Para Arendt, o mundo "entre" os seres humanos era o local onde se revela a condição de pluralidade, conceito tão importante e tão central em sua obra. Curiosamente, levando-se esta argumentação para o âmbito pessoal da autora, encontra-se o "entre", novamente, situando, por

assim dizer, a pessoa de Hannah Arendt, a exemplo do que lhe disse Heidegger: "o próprio 'e' entre 'Jaspers e Heidegger' é apenas você." (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 79). Grosso modo, esta declaração heideggeriana expressa o afastamento filosófico ocorrido entre ambos após Heidegger ter acusado a insuficiência do conceito de "existência" de Jaspers, e de tê-lo questionado acerca das pressuposições metodológicas que estariam por trás de seu conceito de "psíquico".

É interessante observar o que o "entre" significa para Heidegger, que ele esclarece quando reflete sobre a diferença que há "entre eu mesmo e outro eu", que se coaduna com a reflexão feita neste momento: o "entre" seria um "*transitare* [passar disso para aquilo] e *retransitare* [passar novamente daquilo para isso]" (HEIDEGGER, 2010, p. 196). No momento em que Heidegger escreve à Arendt, era esta a atitude dela que, dividida "entre" seus dois mestres e amigos, dialogava com um e com outro fazendo o papel de mediadora entre o pensar de ambos.

Em certa medida, pode-se dizer que esta era uma das maneiras como Arendt movimentava seu pensar: transitando e retransitando entre as mais variadas temáticas e questões; entre as diversas épocas históricas e seu tempo presente; entre a pluralidade do mundo fenomênico e a multiplicidade da vida interior, ou entre o *self* privado e o mundo das aparências. Em suas últimas reflexões, Arendt guiava seu pensamento entre os Santos Padres e os filósofos clássicos; entre os "Filósofos profissionais" e os homens de ação; entre a ação e a liberdade; entre a liberdade filosófica e a liberdade política; entre o pensar, o querer e o julgar; e, sobretudo, entre o que postulava a "História da vontade" e sua convicção de que esta faculdade espiritual não apenas existe efetivamente, mas que possui seu próprio modo de atuação.

Arendt não costumava explicar o que estava fazendo em seus escritos, e também que não falava sobre seu método. Ela mesma chegou a declarar que seu "método", seus "critérios" ou seus "valores" permaneciam ocultos a si própria, embora pudessem ser, "ou melhor, *parecer* manifestos ao leitor e ouvinte" (ARENDDT, 2002a, p. 159; 1978a, p. 211. Grifo da autora). A esse respeito, e pelo menos no que é relativo à sua metodologia, atenta-se para o fato de que *A vida do espírito* pode ser considerada uma exceção, posto que ela tenha deixado muito claro suas intenções ao se ocupar com as atividades mentais, e também que tenha assinalado alguns aspectos importantes de sua "metodologia", de sua maneira de pensar filosoficamente ou de fazer Filosofia: o desmantelamento da Tradição, a identificação das falácias metafísicas, e a investigação de experiências ao invés de teorias.

Muito se discorreu também sobre a influência que Heidegger exerceu no pensamento arendtiano, e dificilmente seriam observados aspectos ainda não revelados ou discutidos com cuidado e vagar por vários de seus estudiosos⁴⁹. Porém, a esse respeito, o que se quer assinalar ainda é a impressão de proximidade - de Arendt em relação a Heidegger - que se percebe ao analisar o retorno realizado por Arendt aos escritos de São Paulo e de Santo Agostinho e os cursos proferidos por Heidegger no semestre de inverno de 1920/1921, e que compõem sua *Fenomenologia da vida religiosa*, ou o volume 60 da *Gesamtausgabe*, em que ele realiza, grosso modo, "uma apropriação não-objetivante da Tradição cristã e filosófica" (SASSI, 2007, p. 7). O ponto de partida de Heidegger é o da compreensão metafísico-tradicional; entretanto, Sassi observa que ele "dá um passo atrás em direção a uma compreensão fáctico hermenêutica do homem, do mundo e da História" (Ibid.).

Pode-se dizer que Heidegger se volta para essa Tradição e procura em São Paulo, Santo Agostinho, Lutero e Kierkegaard um testemunho não grego sobre a subjetividade, e que, apesar de considerar que esses pensadores não tenham tematizado conceitualmente a vida fática, Heidegger encontra neles um impulso dado pela experiência da fé cristã para uma atenção ao eu que não existia entre os gregos. Então, especula-se: será que a descoberta da vontade, que Arendt atribui aos cristãos, e as tensões internas do eu, que de acordo com sua concepção inexistia entre os gregos, não vieram diretamente desses cursos heideggerianos?

Grosso modo, nos cursos de 1920, Heidegger objetivou retomar a Teologia como ciência ôntica do Dasein, e não como interpretação de um texto que é exterior àquele que vive a fé e pode ler o texto com ou sem fé. Sob a perspectiva heideggeriana, São Paulo não é considerado um doutrinador em primeiro lugar, mas, acima de tudo, alguém que descreve a experiência da conversão. São Paulo e Santo Agostinho interessam a Heidegger por permitirem que se mostre como o mundo é acessível por um si tácito, que ao mesmo tempo é abertura para ao

⁴⁹ Como é o caso, por exemplo, dos textos de Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, o de Dana Villa, *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, e o de André Duarte, *Proximidade e distância entre Arendt e Heidegger*, cujas referências completas se encontram listadas no final deste estudo, entre outros.

mundo; esta é a tentativa de se livrar da perspectiva de um sujeito ensimesmado e de repor o Dasein dentro de seu elemento, a vida. Sobre a epístola aos romanos, analisada por Arendt e de onde ela infere a descoberta (fenomenológica) da vontade, Heidegger (2010, p. 101) afirma:

É na realização [da experiência cristã da vida] que Paulo está inscrito quando escreve aos romanos, e é também dali que se torna inteligível o suposto conteúdo doutrinal aos romanos. Seu método demonstrativo não é, de modo algum, uma conexão puramente teórica de fundamentações, mas é antes um complexo originário de chegar a ser de tal modo que este, finalmente, só é mostrado numa demonstração.

Para Heidegger, São Paulo e Santo Agostinho exibem o que é experimentar-se a si mesmo na experiência fática. Das experiências de Santo Agostinho, Heidegger (2010, p. 147) assinala:

Agostinho estabeleceu, diante do ceticismo antigo, a realidade absoluta da vida interior (em sua prefiguração do cartesiano *cogito, ergo sum*). Contudo, tem lugar aqui, ao mesmo tempo, a virada para a metafísica: as *veritates aeternae* são as ideias na consciência absoluta de Deus. Algo semelhante ocorre com a análise das vivências da vontade. O saber é o caráter da essência da substância. A alma humana é passível de transformação. Essa é a experiência interior da experiência de Deus.

Pode-se dizer que, para Arendt, voltar a São Paulo e Santo Agostinho também significa voltar a uma fonte direta do eu, apesar de Arendt não abordar o elemento heideggeriano de mundo, no sentido que lhe confere Heidegger. Sob essa perspectiva, é necessário admitir que Arendt empresta de Heidegger este acesso às fontes da Tradição judaico-cristã, mas que seu empréstimo permanece na superfície, uma vez que retira um elemento isolado das análises heideggerianas, deixando o aspecto fundamental trabalhado por Heidegger de lado, que seria a análise da vida.

Para Heidegger (2010, p. 16), "o caráter peculiar da experiência fática da vida é o como eu me coloco diante das coisas", ou seja, como eu experimento as coisas e o mundo. Sendo assim, antes de qualquer teorização da Filosofia, deve-se evidenciar fenomenologicamente aquilo que pertence ao sentido de conhecer, e isto ocorre pela experiência fática da vida, e "sem teorias!" (Ibid., p. 17). De certo modo, é possível identificar nos anseios de Arendt em conhecer a vida do espírito, e as atividades que a animam, a mesma disposição que se percebe nos cursos de Heidegger: uma busca pela origem dos fenômenos sem a interferência de conceitos cristalizados pela Tradição filosófica. Então, quando ela avisa que começará seu exame da natureza da capacidade da vontade, e da sua função na vida do espírito, investigando a literatura pós-clássica e pré-moderna, "que atesta as experiências do espírito causadoras desta faculdade, bem como as experiências que a própria descoberta causou" (ARENDDT, 2002a, p. 191), sua opção em dialogar com diversos pensadores em busca dos fenômenos legítimos do ego volitivo não é de modo algum arbitrária, pois, parece que, seguindo aqui a possibilidade de leitura de sua obra que a própria Arendt deixou, foi guiada pelos ensinamentos do jovem Heidegger que ela organizou seu percurso pela História para encontrar a origem ou a descoberta da faculdade da vontade que se inicia com o apóstolo Paulo e com Santo Agostinho. Taminiaux (1997, p. 199) também observou que o "método fenomenológico peculiar" que Arendt, certamente, deve a Heidegger é uma combinação da genealogia histórica de muitas noções filosóficas com a descrição de sua relevância para experiências específicas. Este método realiza uma "desconstrução" que, por um lado inclui o criticismo de muitas generalizações falaciosas, ou amalgamações, e por outro lado requer a introdução de muitas distinções fenomenológicas cobertas por estas falácias. No segundo volume de sua *A vida do espírito*, Arendt opera uma verdadeira "desconstrução fenomenológica", ou a tarefa de "retirar o fenômeno do invólucro de teses herdadas que amalgamam o que temos de distinguir" (MAGALHÃES, 2002, p. 15). É nesse sentido que Arendt, muito a seu modo, parece seguir os ensinamentos de Heidegger e de sua metodologia utilizada nos primeiros cursos de Friburgo e Marburgo. Contudo, é mister reconhecer que as reflexões de Arendt trazem a marca característica de seu próprio pensar: inquieto, lúcido, autônomo, e desafiador; um pensar que vai além de teorias e de doutrinas, que transcende o que está dado e que resiste frente às complexidades que se apresentam; um pensar dinâmico que "não se encaixa" e que, hoje, o que melhor o define é a designação de ser um pensar pós-metafísico. Foi esse pensar que possibilitou a

Arendt trazer à cena as atividades que animam a vida interior, ou o mundo do espírito.

5. CONCLUSÃO

Investigou-se, neste trabalho, a leitura feita por Hannah Arendt da faculdade espiritual da vontade sob o viés fenomenológico. E partindo do pressuposto de que Arendt almejava identificar os fenômenos do ego volitivo que pudessem confirmar a existência da vontade como uma importante atividade espiritual, e como a mola propulsora que impele os indivíduos à ação, inicia-se essas considerações finais com um breve relato de umas poucas palavras proferidas por Arendt na ocasião em que se ocupava em explorar a vida interior e as atividades que a constituem.

No verão de 1970, Arendt concedeu uma entrevista ao escritor alemão Adelbert Reif, em que trata sobre política e revoluções. E se este fato é trazido à cena deve-se especialmente ao que foi dito por ela sobre o movimento estudantil revolucionário ocidental, que pode ser interpretado como o sentimento que ela nutria em relação à possibilidade da ocorrência da ação. Sobre esses estudantes, Arendt declarou: "a primeira coisa que me surpreende é sua determinação em agir, sua alegria em agir, e [a] certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços" (ARENDR, 2004c, p. 174). Nesse episódio, o que lhe chamou a atenção fora, de fato, a constatação de que pela primeira vez, após um longo período, surgia "um movimento político espontâneo".

É bem verdade que no contexto desta exposição o que esteve em foco não foi o viés político das análises de Arendt. Entretanto, nada do que foi dito acima por ela foge do alcance de nossa temática se se entender que por trás da palavra "esforço", está implícita a palavra "vontade": vontade de agir, vontade de mudar, vontade de iniciar uma nova ação, vontade de trazer ao mundo a novidade. O exemplo da ação estudantil é concreto e real, e pode ser interpretado como a força da vontade afirmando a ação, ou a vontade experienciada e fazendo parte do mundo dos fenômenos. Arendt confirma sua admiração pela ação dos estudantes com um exemplo simples, ao lembrar que "em 1970, estudantes universitários solicitaram tempo livre para poder tomar parte na campanha eleitoral, e [isso] lhes foi concedido por algumas das maiores universidades" (Ibid., p. 175). Obviamente, está-se tratando apenas de aspectos considerados positivos desse movimento, e a própria Arendt tinha ciência de haver desenvolvimentos posteriores de certas ações que beiravam a destrutibilidade, ou o crime. Contudo, a ênfase que se quer conferir, e que também o fez Arendt neste relato, é antes ao acontecimento do agir espontâneo, que traz consigo a força de uma

vontade que quer se afirmar e que está oculta em tudo o que acontece no mundo das aparências, do que os possíveis desdobramentos da ação, que Arendt situava no âmbito da "imprevisibilidade". É esse tipo de acontecimento que confirma o significado que Arendt atribui às suas palavras de inspiração agostiniana: "o homem é livre porque ele é um começo [...]. Ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade" (ARENDR, 2003, p. 216). "Liberdade de espontaneidade", cujo órgão espiritual é a vontade. Ou seja, é preciso ter presente que "[está] na vontade o fundamento filosófico da noção de liberdade moderna, na qual a contingência [assume] um novo e fundamental significado, tal como espontaneidade da vontade" (ASSY, 2002, p. 43). Para melhor esclarecer: se o exemplo relatado por Arendt momentos atrás revela a possibilidade da liberdade política, deve-se lembrar que o "fundamento ontológico" dessa liberdade é assentado no atributo da vontade, de agir, ou de não agir, que é o aspecto contingente da vontade livre.

Encontrou-se em Hannah Arendt uma concepção fenomenológica da vontade, ou uma "Filosofia da vontade". E para que os intentos deste estudo se realizasse, foi necessário a realização de um "trabalho" arqueológico, sem que fosse preciso ter ido muito além do que prestar atenção aos argumentos arendtianos que, em verdade, encontravam-se, muitos deles, dispersos e sem maior sistematização ao longo dos textos que compõem a última obra de Hannah Arendt. O objetivo maior foi o de apreender o próprio pensar arendtiano, revisitar o pensamento daqueles que ela escolheu para dialogar e compor sua "fenomenologia das atividades mentais", em destaque, a faculdade espiritual da vontade. Isso, porque as "pistas" necessárias que poderiam guiar esta pesquisa foram deixadas por ela ao longo de suas reflexões, precisando apenas que fossem trazidas à luz, evidenciadas e, em alguma medida, conectadas umas às outras. Vale dizer que em momento algum se intencionou levar a cabo suas meditações mais filosóficas e inconclusas, posto que a própria Arendt tenha declarado que estava lidando com questões complexas e consideradas até irrespondíveis. Fato que não lhe desautorizou abordá-las e, tampouco, não diminuiu a urgência que ela sentia em compreendê-las, e em oferecer-nos sua própria leitura e interpretação; o que acabou se transformando no grande estímulo que guiou e desafiou esta tese.

Pode-se dizer que, em Hannah Arendt, a vontade não é razão prática, como entendida por Kant, e nem uma espécie de autocracia dominante, como considerada por Heidegger, mas que se aproxima

muito mais de um querer-iniciar, um querer-agir, ou ainda de um querer, kantianamente, "começar uma série no tempo", mas, sobretudo, de um querer espontâneo; lembrando que uma das características da vontade é sua "anomalia" (SCHIO, 2012, p. 137), isto é, a ausência de regras que possam limitá-la. Cabe ressaltar que para Arendt, a atividade interior da vontade não se sobrepõe às demais atividades do pensar e do julgar, e apesar de coexistir com estas, é independente e atua de acordo com leis que lhes são inerentes. A vontade é uma experiência interior de afirmação ou de fraqueza, de ímpeto à ação ou de renúncia, de impulso ao movimento ou de apatia, de decisão entre o sim e o não, e, sobretudo, de estar ciente de que se pode agir ou não agir. A atividade mental do querer, para Arendt, é uma tomada de consciência imediata e privada daquilo que a vontade quer, em detrimento de qualquer possível cadeia de causalidade ou de fins pré-estabelecidos. E isso não significa dizer, de modo algum, que a vontade não tenha um fim, mas, que pode transcendê-lo, bastando para isso apenas querer. É nesse sentido que a vontade é considerada livre para Arendt.

Após ter constatado que a vontade foi descoberta em sua impotência, no contexto da Tradição judaico-cristã, o esforço de Arendt foi no sentido não apenas de confirmar a existência da vontade com uma faculdade mental distinta do pensar e do julgar, mas também o de legitimar seu poder que, em última instância, origina um ato livre, inusitado e contingente; o que significa dizer que apenas à vontade é atribuída a escolha de sair ou não de sua condição impotente e de desencadear a ação. E foi com a intenção de procurar evidências que pudessem comprovar a existência da vontade no mundo das aparências, que Arendt, em seu percurso que chamou de "História da vontade", procurou estabelecer o diálogo e travar discussões com pensadores que se ocuparam em explorar os fenômenos do ego volitivo, ou que fizeram descrições fenomenológicas do querer, e que não tenham se fixado apenas em teorias e conceitos como fizeram os Idealistas alemães.

Nesse sentido, o Apóstolo Paulo descobriu o querer quando percebeu em si a vontade de agir de forma contrária ao que pregava a Lei Divina, ou seja, quando sentiu vontade de pecar, e defendia a tese de que a vontade deveria ser "curada" pela Graça Divina; Santo Agostinho, inserido na mesma Tradição, acreditava que a vontade deveria ser transformada em amor antes de ser experienciada, sua defesa era a de que apenas pela vontade se pode amar; Duns Scotus, ao legitimar a contingência, acreditava que a vontade se sobrepunha ao intelecto e era a responsável pelos atos livres e contingentes; Kant, a despeito de Arendt concordar ou não com a solução apresentada por ele para o problema da

liberdade (da vontade), fez a distinção entre o númeno e o fenômeno, e também ocupou-se com a ocorrência e as consequências da vontade livre no mundo fenomênico; Nietzsche considerou a vontade a responsável pela elevação da vida, por assim dizer, a ponto de definir a essência do ser como vontade-de-poder; e Heidegger, optou pelo paradoxal "querer-não-querer" por conferir à vontade um poder autocrático e destrutivo, bem como a capacidade de perpetuar um pensar técnico e de comando. Pôde-se constatar que os pensadores da Tradição judaico-cristã com os quais Arendt dialogou - principalmente, São Paulo, Santo Agostinho e Duns Scotus - forneceram a ela as bases para que ela pudesse fundamentar sua própria concepção de vontade livre; o que remete à observação de que sua postura nem sempre se mantinha constante, pois ao mesmo tempo em que ela parecia estar, realmente, investigando a existência da faculdade espiritual da vontade, em outros momentos, a impressão era a de apenas estar buscando nesses pensadores o apoio necessário para confirmar sua convicção.

O mesmo não ocorre com os pensadores modernos trazidos à baila por Arendt - especialmente, Kant, Nietzsche e Heidegger - que, embora de extrema importância para suas reflexões e, de modo geral, para sua formação como pensadora, sobretudo no que diz respeito a Kant e a Heidegger, não confirmavam sua postura em relação a esta atividade mental. Mas, e em contrapartida, forneceram-lhe argumentos que desafiavam seu próprio pensar e que, de certa forma, fortaleceram sua concepção das faculdades espirituais e da vida interior, em instância última. Entretanto, para além de situar a postura arendtiana em relação à Tradição filosófica, nesses seus diferentes períodos, o que convém enfatizar é que não se considera a suposição de que possa haver qualquer espécie de nostalgia de Arendt em relação ao pensamento da Tradição Cristã, assim como não se leva em conta as considerações que lhe conferem o status de nostálgica em relação à Grécia antiga. Pois, da mesma forma que suas análises sobre a política praticada na Antiguidade serviram de base para que ela pudesse evidenciar aquilo que estava ausente na Era Moderna - o desaparecimento da esfera pública, da falta de sentido da política e do não envolvimento dos cidadãos com os assuntos políticos -, em *A vida do espírito*, seu "passeio" pela Tradição tinha o intuito de descortinar aquilo que, sob sua perspectiva, ficara encoberto por camadas de argumentos falaciosos ou por teorias cristalizadas, e que precisava ser esclarecido. Além do mais, pode até soar como um contrasenso atribuir nostalgia ao pensamento arendtiano, sempre tão atento às mudanças e aos acontecimentos marcantes da História, bem como aos eventos mais cotidianos que

pudessem interferir de alguma forma na dinâmica da teia de relações que compõem o mundo e sua pluralidade inerente; um pensamento sempre ávido por compreender, além das ações dos homens, a motivação que as desencadeava, ou ainda a ausência do agir.

Foi para formular ou afirmar sua concepção de vontade livre que Arendt precisou recuperar a descoberta de Paulo, da vontade como uma experiência interior; o conflito identificado por Agostinho entre *velle* - querer - e *nolle* - desquerer -, e, sobretudo, as descrições fenomenológicas da vida do espírito realizadas por ele; a noção de contingência defendida por Scotus; e necessitou também distinguir entre a liberdade política, tratada por ela ao longo de sua obra, e a liberdade filosófica, ou liberdade interior, radicada na faculdade espiritual da vontade. Certamente, foi este retorno à Tradição e essa retomada de noções, tão cruciais aos intentos de Hannah Arendt, que lhe possibilitaram, por exemplo, fundamentar suas críticas a Kant no que diz respeito tanto à vontade livre subjugada à razão prática quanto à noção de causalidade. Sem este retorno ao passado, lição que aprendera muito cedo com Heidegger, ela, talvez, não tivesse se posicionado de forma tão seguramente crítica à própria tese heideggeriana do "querer-não-querer". Para afirmar sua convicção de que a vontade é uma experiência interna, vivenciada pelo homem, Arendt buscou apoio nas descrições de Bergson sobre a consciência e sobre o mecanismo pelo qual todo indivíduo sabe-se livre e tem ciência de que sua liberdade (interna) está na sua capacidade de afirmar ou negar seu querer. Para que qualquer ação possa "vir ao mundo", é preciso que esta vontade seja "curada", isto é, que seu conflito entre querer e desquerer, que pode causar sua paralisia, seja resolvido, caso contrário, a vivência da vontade será a de uma liberdade abismal, paradoxal e contraditória, exatamente de acordo com a opinião de alguns de seus estudiosos. Para Hannah Arendt, o fenômeno da vontade está condicionado ao mundo das aparências, e, diferentemente do que ocorre com o pensar, a vontade não se realiza em sua própria atividade.

Em instância última, Arendt objetivou mostrar que a ação é que resolve a iniquitação da vontade, quando interrompe o conflito que pode se estabelecer entre o *velle* e o *nolle*, para falar nos termos de Agostinho; por isso a estreita ligação da vontade com a liberdade, ou melhor, com o problema da liberdade, que, se na Antiguidade estava relacionada apenas ao âmbito político, passou a ser vinculada também ao "eu interior" do homem medievo, e denominada liberdade filosófica, distinta da liberdade política. Esta concepção de liberdade que veio à cena nas experiências dos pensadores cristãos é a liberdade interior, ou em termos

modernos, liberdade de consciência, que trouxe consigo dilemas ainda muito atuais. Nesse âmbito, o maior desafio é permitir que cada um aja de acordo com suas convicções sem que com isso impossibilite a convivência em grupo, ou seja, a ética. Nesse sentido, "a liberdade como liberdade de consciência abriu e abre possibilidades inéditas para o pleno desenvolvimento do homem, ao mesmo tempo em que traz consigo perigos também inéditos" (JESUS, 2008). Arendt parecia não estar indiferente a esses perigos que poderiam advir dessa nova liberdade, ou da liberdade da vontade. Se se resgatar, mesmo sem entrar em detalhes, sua abordagem em *A condição humana* acerca da "Irreversibilidade e o poder de perdoar", e da "Imprevisibilidade e o poder de prometer", lembraremos que o perdão e a promessa, ou melhor, a capacidade de prometer e de perdoar, para Arendt, são os únicos critérios, ou preceitos morais, que são externos à ação, e que "a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las (ARENDR, 2010, p. 306). Para Arendt, os preceitos morais de perdoar e de prometer "surgem diretamente da vontade de conviver com outros na modalidade da ação e do discurso, e são assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis" (Ibid.). Isso, porque, em Arendt, "a moralidade é mais do que a soma total de *mores*, de costumes ou padrões de comportamento consolidados pela Tradição e validados à base de acordos" (Ibid.).

Vale dizer que, mesmo que o âmbito ético tenha estado presente, subrepticamente, no decorrer de toda a exposição, posto que Arendt jamais tenha se afastado de suas preocupações com o agir humano, não se pode deixar de reconhecer que, sob a perspectiva arendtiana, "a vontade [está] diretamente atrelada à responsabilidade, tanto por meio da capacidade de prometer quanto pela noção agostiniana de *Amor mundi* [...]" (ASSY, 2002, p. 50). Lembrando que foi em Agostinho que Arendt encontrou o amor orientado para o mundo (ou amor como desejo), o amor existencial (direcionado ao próximo), e o amor transcendental (orientado para o Criador). Desse modo, afastando-se do cume das reflexões arendtianas em direção ao que está na base de sua obra, pode-se encontrar as raízes da concepção de Arendt sobre a faculdade espiritual da vontade. Estão em *O conceito de amor em Santo Agostinho*, os argumentos que ela viera a desenvolver em suas últimas reflexões. Neste texto, percebe-se a atenção que Arendt delega a certas passagens dos escritos agostinianos, como, por exemplo: "tudo o que se

realiza no mundo é em parte obra divina e em parte obra de nossa vontade" (ARENDT, 1997, p. 78) - que ela, por certo, carregou consigo até o momento em que decidiu compreender a vida interior - e suas atividades -; a grande descoberta da Tradição judaico-cristã, que acabou se transformando na inquietante questão que se colocara Arendt, na tentativa de compreender os eventos mais marcantes de seu tempo, e da História do Pensamento Ocidental, como foi o genocídio em grande escala. Acontecimento que se chocou com o que Arendt, ainda jovem, havia inferido da obra de Agostinho, por exemplo, que "o que advém pela nossa vontade é conduzido pelo amor do mundo (*dilectio mundi*)" (Ibid., p.79). Pode-se dizer que a vida interior, o "estar consigo mesmo", seja, para Arendt, "o primeiro modo de pluralidade humana", por meio do qual é possível identificar que "o princípio e o fim do pensamento político de Arendt mostram por si mesmos serem a mesma coisa. O que ligava seu pensamento era o amor que chegara a compreender como o que une o eu e os outros - o *amor mundi*" (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 293). Ao ser humano é conferida esta capacidade de amar o mundo e de transformá-lo pela ação de sua vontade. É certo que se verificam manifestações que, parecem ao ser humano serem de amor ou de carinho, entre outras espécies animais, que se cuidam e se preservam, em certo sentido de uma forma até mais efetiva e sincera do que o faz a espécie humana. Entretanto, pelo que se sabe até então, é apenas o homem que tem a consciência imediata de sua capacidade de amar ou não amar e de querer ou não querer, seja o que for que os sentidos lhe tragam. Baseando-se nisso, e no que se investigou no pensamento de Arendt sobre a faculdade espiritual da vontade, não se poderia inferir, por exemplo, que a espontaneidade de qualquer outro animal, que não o homem, pudesse ser originada de seu querer, como, por exemplo, a de um cachorro que ao atravessar uma avenida movimentada pudesse "desencadear processos" e mudar o rumo do que estava dado naquele momento. Nesse caso, o ato desse animal pode ser considerado antes uma ação instintiva, mas não um ato consciente de uma vontade que abriga a espontaneidade e que quer se afirmar por meio de uma ação. A vontade, para Arendt, é uma experiência interior, consciente e imediata, e cujo mecanismo ainda hoje suscita discussões e traz consigo aspectos que parecem permanecer ocultos, apesar de toda a racionalidade de que são dotados os seres humanos. Até o momento se sabe, e nisso acompanha-se o que Arendt apreendeu dos escritos bergsonianos, que a força de vontade é "a pura *espontaneidade* que cada um de nós tem consciência imediata, e que é obtida somente pela observação imediata

que se faz de si mesmo" (ARENDDT, 2002a, p. 323; 1978b, p. 183. Grifo da autora).

É mister reforçar que Arendt não estava preocupada em resolver as aporias que se originam da noção de vontade livre, que alimentam o debate entre compatibilistas e incompatibilistas. Em *A vida do espírito*, especificamente no segundo volume em que trata do querer, ela esteve ocupada em afirmar sua convicção da existência de uma espécie de "força interior", da qual os indivíduos nem sempre são conscientes que possuem, mas que pode ser ativada e desencadear uma ação no mundo fenomênico, ou não. É preciso salientar, também, que não é o sucesso de um ato que torna concreta a existência da atividade do querer. Arendt refletiu sobre este aspecto e, para tratar do aspecto da imprevisibilidade ressaltou a disposição dos homens para prometer e para perdoar. Ela não se mostrou indiferente aos possíveis desdobramentos da ação, mas, até onde conseguiu conduzir seu pensar, reflexivo e compreensivo, deixou elementos para que se possa continuar investigando estas questões metafísicas tão complexas. Com efeito, alguns conceitos ou noções que se legou de seu pensamento ainda carecem de maiores esclarecimentos, pois ainda são capazes de transmitir a mesma inquietação pelo qual ela própria esteve tomada.

Com efeito, é comum se ouvir que algumas das teses defendidas por Arendt não se sustentam, que são circulares ou inconsistentes e que parecem orbitar ao redor de algum ponto cego, como é o caso, por exemplo, da defesa da natalidade, que para além do aspecto biológico, carrega a possibilidade de um novo começo, e que também foi definida por Arendt (2003, p. 223) como "a essência da educação"; da banalidade do mal, que foge aos padrões e códigos morais estabelecidos; da ausência de pensamento, que pode ser a causa do mal; da ação livre e espontânea, que é capaz de quebrar a cadeia causal e contínua da História; e como é o caso de sua defesa da faculdade espiritual da vontade, qua abriga a espontaneidade dos indivíduos e que os impulsiona a agir. E, da mesma forma que Arendt não era indiferente à complexidade que abarcava as questões com as quais travou confronto, especialmente aquelas que ocuparam suas últimas reflexões, esta pesquisa também não sente-se imune às críticas que lhes são dirigidas, como, por exemplo, no que diz respeito à psicologia ou à psicanálise. Sentiu-se falta de maiores esclarecimentos sobre as críticas que Arendt dirige a esta área do conhecimento, considerada por ela uma "pseudociência" (ARENDDT, 1994, p. 13), que opera "uma redução cientista da vida do espírito à generalidades" (KRISTEVA, 2002, p. 51). Cabe admitir, no entanto, que não se tem clareza se a falta de maior

profundidade desta sua crítica se deve à limitação dessa pesquisa, ou se maiores detalhes sobre esta temática foram mesmo negligenciados por Arendt.

É preciso reconhecer, no entanto, que, pelo menos no que tange à tese, de inspiração agostiniana, da natalidade como um começo, Arendt admitiu que tinha consciência de sua opacidade e que este argumento "não nos parece dizer nada além do que estamos condenados a ser livres porque nascemos, não importando se apreciamos a liberdade ou abominamos sua arbitrariedade, se ela nos apraz ou se preferimos escapar à sua terrível responsabilidade, elegendo alguma forma de fatalismo" (ARENDR, 2002a, p. 348; 1978b, p. 217).

Sob a perspectiva desta pesquisa, Arendt nem sempre foi suficientemente clara em suas argumentações, e o seu costumeiro hábito de ir e vir, por assim dizer, de uma teoria a outra, de um pensador a outro, de uma época histórica ao seu próprio tempo, por vezes, tornou seu próprio pensamento complexo e carecendo, aparentemente, de uma maior sistematização.

Cabe ressaltar que o que também foi percebido com maior clareza é que o elemento que Arendt procurou compreender e comprovar em suas últimas reflexões, que existe no interior de cada ser humano, e que entendeu que seja a faculdade espiritual da vontade, ou uma das atividades mentais básicas que compõem a multiplicidade do mundo privado dos indivíduos, é a mesma força que ela encontrou dentro de si mesma e que fez com que se movesse e tomasse decisões diante de fatos e acontecimentos raros, significativos e que mudaram o curso não apenas de sua própria vida, mas da História do pensamento ocidental. Momentos em que a própria Arendt admitiu que agir era inevitável (ARENDR, 2010b, p. 125). Fato de tamanha imparidade que autoriza este estudo a sinalizar, para além dos aspectos filosóficos e metafísicos do pensamento de Arendt, aspectos de sua vida pessoal; pois, trata-se da trajetória de alguém que não apenas viveu, mas sobreviveu à "maldição" de "tempos interessantes" (KOHN, 2008a, p. 7). Acredita-se que Arendt, em 1933, quando se deparou com indícios do que poderia estar por vir, refletiu, julgou e afirmou sua vontade ao decidir sair da Alemanha antes que toda aquela catástrofe entrasse em curso. Talvez, ela sempre soubera que toda a ação, desde a mais cotidiana até aquela de maior importância e alcance, precisa, além de uma atitude reflexiva, da força de vontade para que possa fazer parte do mundo fenomênico, ser experienciada, desencadear processos, dar continuidade ao que está dado, ou, espontaneamente, inovar. Arendt tinha ciência da liberdade que toda afirmação de um querer abriga.

Certamente, considerava as limitações impostas pelo mundo exterior, mas, em suas análises referia-se à liberdade da vontade, do eu interior, a liberdade do espírito, que se sente livre frente a qualquer situação, inclusive àquelas que lhe impõem dificuldades e até impossibilidades.

Arendt entendeu, com Scotus, que a vontade pode limitar o poder da razão, mas não o poder da natureza. Nesse sentido, "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" (ARENDDT, 2002a, p. 284; 1987b, p. 131). Um exemplo que pode ilustrar este aspecto ela também retirou dos escritos scotistas: se alguém decide se atirar de um lugar alto, não deixa de ser livre mesmo sabendo que, pela lei natural da gravidade, irá cair. Este indivíduo pode sentir-se livre para mudar de ideia durante o ato, mas, nesse caso específico, seria incapaz de desfazer aquilo que quisera voluntariamente e estaria, então, "nas mãos da necessidade" (Ibid. p. 285). A esse respeito, reflete Arendt (Ibid.): "nenhuma lei da gravidade tem poder sobre a liberdade assegurada na experiência interior; nenhuma experiência interior tem validade direta no mundo como ele é, real e necessariamente."

A ação, para Arendt, é entendida como o "vir a público em palavras e atos e na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar uma esfera pública [...], comprometer-se com e perdoar os outros" (KOHNN, 2009, p. 8).

A ação foi a grande questão que guiou sua Teoria Política e sua Filosofia. Foi para fundamentar sua defesa dessa ação que Arendt, ao final da vida, esteve ocupada em investigar aquilo que a Tradição havia postulado sobre o conceito de vontade para compreender e esclarecer que o que está nos bastidores de todo ato, para além de qualquer outro elemento, por assim dizer, é uma vontade livre que quer se afirmar. Uma vontade livre que, se guiada por amor, pode mudar o curso dos eventos sem que seus possíveis desdobramentos forcem o homem a lançar mão de sua capacidade de perdoar, e sem que se corra o risco de trazer ao mundo qualquer outra "horrível novidade" (ARENDDT, 2008b, p. 9); uma vontade que poderá trazer não apenas a ação nova, espontânea e inusitada, mas também que poderá ser portadora de outro tipo de sentimento, a alegria, tendo em vista que, para Arendt, a experiência do "movimento político espontâneo [...] demonstrou que agir é divertido" (ARENDDT, 2004c, p. 175). Arendt percebeu que esse movimento estudantil revolucionário "descobriu o que o século dezoito chamou de 'felicidade pública', que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão da experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada [...]" (Ibid.). E para participar da vida

pública é preciso agir, ou melhor, querer-agir, afirmar a vontade de querer iniciar algo novo. Arendt (2008b, p. 9) acreditava "que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar uma iluminação [...]". Ela acreditava que homens e mulheres poderão querer agir-brilhar durante o tempo em que estiverem neste mundo, e que este brilho-ação poderá surgir para além de teorias e de conceitos, ou seja, poderá surgir de forma inusitada e espontaneamente. Sob esta perspectiva, às palavras de Agostinho - "nada amamos senão pela vontade" - escolhidas como epígrafe para abrir este estudo, poder-se-ia acrescentar, guiados pelo pensar arendtiano, que o homem nada deveria querer se não fosse imbuído pelo *amor mundi*, e que esta atitude de amar o mundo seja emanada de toda e qualquer ilumin(ação); lembrando que, em instância primeira, o que está na raiz de todo agir é a vontade.

6. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução Tatiana Salem Levy, Marcelo Jacques. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. **A cidade de Deus**. Vol. I (Livro I a VIII). Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

_____. **A cidade de Deus**. Volume II (Livro IX a XV). Tradução J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Trindade**. Tradução Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística).

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt - política e acontecimento**. Tradução Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **A não-Filosofia de Hannah Arendt - Revolução e julgamento**. Tradução João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ANGIONI, Lucas. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à *Ética a Nicômaco* VI. In: Revista **Dissertatio** de Filosofia, [34] 303-345, verão 2011.

AQUINO, Marcelo Fernandes de, PE. A pós-metafísica e a narrativa de Deus. **IHU- Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, Ano IX, set. 2009. Entrevista concedida à Greyce Vargas.

ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind**. v. 1 - Thinking. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978a.

_____. **The Life of the Mind**. v. 2 - Willing. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978b.

_____; JASPERS, Karl. **Correspondence: 1926-1969**. (Lotte Kohler e Hans Saner, Eds). New York: Harcourt Brace & Co, 1992.

_____. “Pensamento e considerações morais”. In: **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a, p. 145-168.

_____. **Lições sobre a Filosofia política da Kant**. Tradução André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.

_____. **Rahel Varnhagen: vida de uma judia na época do Romantismo**. Tradução Antônio Trânsito, Gernot Kludasc. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Entre amigos: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy, 1949-1975**. Tradução Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Eichmann em Jerusalém** – Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____; HEIDEGGER, Martin. - **Correspondência 1925/1975**. Organização Ursula Ludz. Tradução Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 5. ed. Tradução Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

_____. **Journal de pensée**. Traduction Sylvie Coutine-Denamy. Vol. 2. Paris: Éditions du Seuil, 2002b.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Debates).

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. **O que é política?**. Ursula Ludz (Org.). Tradução Reinaldo Guarany. 5. ed. Rio de Janeiro, 2004b.

_____. "Reflexões sobre política e revolução: um comentário". Tradução Denver Lindley. In: **Crises da República**. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004c, p. 171-201.

_____. **Compreender** – Formação, exílio e totalitarismo. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. (Trad. ADRIANO CORREIA), H. Sobre Hannah Arendt. **Revista Inquietude**, América do Norte, 1, dez. 2010b. Disponível em: <<http://www.inquietude.org/index.php/revista/article/view/45/63>>. Acesso em: 8 jul. 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. **Ética a Nicômaco**, Livro VI. Tradução Lucas Angioni. In: Revista **Dissertatio** de Filosofia, [34] 285-300, verão de 2011.

_____. **Metafísica**: livro 1 e livro 2. [Tradução de] Vincenzo Cocco... [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

ASSY, Bethânia, "Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal". In: AGUIAR, Odilio [et al.]. **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, 87-102.

_____. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação". In: **Transpondo o abismo**:

Hannah Arendt entre a Filosofia e a política. (Coord. Adriano Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 32-54.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. (Textos Filosóficos).

_____. **Time and free will**: An essay on the immediate data of consciousness. Translation by F. L. Pogson. New York: Dover Publications, 2001.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução Mateus Hoepers e outros. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1982.

CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COPLESTON, Frederick, S.J. **A History of Philosophy**. Vol. II, Medieval Philosophy - From Augustine to Duns Scotus. New York: Doubleday, 1993.

CORREIA, Adriano. "O pensar e a moralidade". In: **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a Filosofia e a política. (Coord. Adriano Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 139-158.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. (História e Biografias).

CRAIG, Gordon A. Letters on Dark Times. **The New York Review of Books**, Vol. 40, n.9, de 13 de Maio de 1993.

DAVIS, Bret W. **Heidegger and the Will**: On the way to Gelassenheit. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

DEUTSCHER, Max. **Judgment after Arendt**. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

DRUCKER, Claudia. O futuro da outra Tradição. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, n. 14, p. 205-208, jun. 2000.

_____. “A pesquisa filosófica e os escritos póstumos de Heidegger”. In: WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do (Orgs.). **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 39-48.

DUARTE, André. "A dimensão política da Filosofia kantiana segundo Hannah Arendt". In: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia política de Kant**. Tradução André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 109-140.

_____. “Proximidades entre Arendt e Heidegger”. In: **O pensamento à sombra da ruptura**: política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 319-368.

_____. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. **Cadernos de Filosofia Alemã**, N. 9, p. 27-48, jan-jun 2007.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FERREIRA, Alexandre de Oliveira. **Ontologia fundamental e técnica**: uma contribuição ao estudo da “Kehre” no pensamento de Heidegger. 2007. (Tese) Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?view=vtls000418827>>. Acesso em: 14 jun. 2009.

FRANK, William A; WOLTER, Alan B. **Duns Scotus, metaphysician**. Indiana: Purdue University Research Foundation, 1995.

FREDE, Michael. **A Free Will**: Origins of the Notion in Ancient Thought. Edited by A. A. Long. California: University of California Press, 2011. (Sather Classical Lectures - vol. sixty-eight).

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. (Estudos Alemães).

HEBECHE, Luiz. **Passagem para o prosaico** – da ontologia existencial à gramática da faticidade. 2008. Disponível em:

<www.geocities.com/nythamar/hebeche-prosaico.doc>. Acesso em: 21 de jun. 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. "Introdução" (§§ 1- 33). Tradução Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. **Nietzsche I**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **Nietzsche II**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007b.

_____. **Ser e tempo**. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007c.

_____. **Marcas do caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. "Quem é o Zaratustra de Nietzsche?" In: **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed, Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 87-110. (Pensamento Humano).

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008b. (Pensamento Humano).

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edição Universitária São Francisco, 2010. (Pensamento Humano).

HELLER, Agnes. "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa'". In: KAPLAN, Gisela T. **Hannah Arendt: thinking, judging, freedom**. North Sydney: Allen & Unwin, 1989.

HERSCH, Jeanne. **Karl Jaspers**. Tradução Luis Guerreiro P. Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

HONIG, Bonnie. "Identitá e differenza". In: FORTI, Simona (Org.). **Hannah Arendt**. Milano: Bruno Mondadori, 1999.

HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. Tradução Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Leituras Filosóficas).

HULL, Margaret Betz. **The Hidden Philosophy of Hannah Arendt**. London: Routledge Curzon, 2002.

IRWIN, Terence. **The Development of Ethics**, Vol. I (from Socrates to the Reformation). Oxford: Oxford University Press, 2007.

JACOBITTI, Suzanne. Hannah Arendt and the Will. **Political Theory**. Vol. 16. N. 1 (Feb., 1988), pp. 53-76. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/191647>. Acesso em: 11 set. 2011.

JASPERS, KARL. **Introdução ao pensamento filosófico**. 3. ed. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1965.

_____. **Philosophy - Existential Elucidation**. Vol. 2. Translated by E. B. Ashton. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

_____. **Filosofia da existência**: conferências pronunciadas na Academia Alemã de Frankfurt. Tradução Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Imago, 1971.

_____. **The Question of the German Guilt**. Translated by E. B. Ashton. New York: Fordham University Press, 2000.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JESUS, Carlos Frederico Ramos de. Liberdade moderna como liberdade de consciência. **Revista Jus Navigandi**, 2008. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/10950/liberdade-moderna-como-liberdade-de-consciencia#ixzz26whsuF3n>. Acesso em: 20 set. 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 2. ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KENNY, Anthony. **Uma nova História da Filosofia ocidental**. Vol. II: Filosofia Medieval. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KOHN, Jerome. "O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito." Tradução Olílio Alves Aguiar. In: AGUIAR, Odílio [et al.]. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 9-36.

_____. Introdução. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. Introdução. ARENDT, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. Introdução. ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. 2. ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

KOHLER, Lotte; SANER, Hans. "Introduction". In: ARENDT, Hannah. **Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969**. Nova York: Harcourt Brace, 1992.

KORTESKI, Joseph, S J. "Jaspers: His life and basic conviction". In: JASPERS, Karl. *The Question of the German Guilt*. Translated by E. B. Ashton. New York: Fordham University Press, 2000.

KRISTEVA, Julia. **O Gênio feminino**: A vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LEBRUN, Gérard. Apresentação. In: ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo, Ática, 1981.

LEIS, Héctos Ricardo; ASSMANN, Selvino José. (Orgs). Hannah Arendt, sobre o deserto e os oásis. Tradução de Selvino J. Assmann. In: **Críticas minimalistas**. Florianópolis: Insular, 2007, p. 185-190.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. "Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer". In: CORREIA, A. (Org.) **Transpondo o abismo** – Hannah Arendt entre a Filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. "Ação e pensamento em Hannah Arendt". In: **Filosofia do Direito e o Tempo**. Estudos em homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coord. Geral). Juiz de Fora (MG): Editar, p. 25-30, 2011.

MARTON, Sacarlett. "O eterno retorno do mesmo - tese cosmológica ou imperativo ético?". In: TÜRCKE, Christoph. **Nietzsche, uma provocação**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994.

McCARTHY, Mary. "Saying Good-by to Hannah." **The New York Review of Books**. Vol. 22, n. 21 & 22, 22 de Janeiro de 1976.

MILL, John Stuart. "The Freedom of the Will". **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy**. 2. ed. London: Longmans, Green and Co, 1865. Disponível em: openlibrary.org/books/OL6525680M/An_examination_of_sir_William_Hamilton's_Philosophy. Acesso em: 18 nov. 2012.

MONTESQUIEU, Charles de Secondant, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução Cristina Murachco. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORUJÃO, Alexandre F. Prefácio da tradução portuguesa. In: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma Filosofia do futuro. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **O crepúsculo dos ídolos**, ou com filosofar com o martelo. Tradução Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Conexões)

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. **A vontade de poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. **A gaia ciência**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

PERIN, Adriano. MORAES, Solange. A teoria kantiana da causalidade por liberdade na "Crítica da razão pura". **Disciplinarum Scientia**. Série Ciências Sociais e Humanas, Santa Maria, v.2, n.1, p. 15-35, 2001.

PICH, Roberto Hofmeister. A questão 15 do Livro IX das *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum ARISTOTELIS* de Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução. Luis Alberto de Boni (Org.) **Veritas** - Revista trimestral de Filosofia da PUCRS, v. 53, n.3, p. 118-157, jul./set. 2008a.

_____. "Ensaio introdutório - contingência e liberdade". In: SCOTUS, João Duns. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008b. (Pensamento Franciscano).

PINZANI, Alessandro. " Sobre a Terceira Antinomia". In: KLEIN, Joel Thiago.(Org.). **Comentários às obras de Kant** [Crítica da Razão Pura]. Nefiponline, 2012. Disponível em: <www.nefiponline.ufsc.br>. Acesso em: 22 nov. 2012.

PULKKINEM, Tuija. Hannah Arendt and the Politics of Philosophy. **Alternatives: Global, Local, Political**. Vol. 28. N. 2, p. 215-232, Mar-May. 2003.

ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo, Ática, 1981.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SASSI, Vagner. **A questão acerca da origem e a apropriação não objetivante da Tradição no jovem Heidegger**. 2007, 318p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007. Disponível em: <www.radarciencia.org/Search/Results?Lookfor=Vagner+Sassi>. Acesso em: 30 ago. 2011.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. **A essência da liberdade humana: investigações filosóficas**. Tradução de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. **Veritas - Revista de Filosofia da PUCRS**, v. 56, n. 1, p. 127-135, jan./abr. 2011.

_____. **Hannah Arendt - História e liberdade: da ação à reflexão**. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SCOT, John Duns. **Escritos filosóficos**. Tradução Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

SCOTUS, João Duns. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008. (Pensamento Franciscano).

SERRA, Alice Mara. O infinito negativo: primeiro escrito de Hegel sobre o tempo. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 8, n.14,

v.1, pgs. 73-80, Jan./Jun de 2011. Disponível em:
 <http://www.hegelbrasil.org/reh_2011_1_art6.pdf>. Acesso em: 11 out.
 2012.

TAMINIAUX, Jacques. "Arendt, disciple de Heidegger?" In: **Études Phénoménologiques**, 2. Bruxelas: OUSIA, 1985.

_____. "Le paradoxe de l'appartenance et du retrait". In: **Colloque Hannah Arendt – Politique et pensée**. Tierce: Éditions Payot & Rivages, 1989a.

_____. **Lectures d'Ontologie Fundamentale**. Grenoble, Jérôme Millon, 1989b.

_____. **La fille de Trace et le penseur professionnel**. Paris: Payot, 1992.

_____. **The Thracian Maid and the Professional Thinker – Arendt and Heidegger**. Translated by Michael Gendre. New York: State University of New York Press, 1997.

VILLA, Dana. **Arendt e Heidegger: the fate of the political**. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. Tradução Luiz Antonio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001. (Mestres do Pensamento).

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt**. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. **Why Arendt Matters**. New Haven & London: Yale University Press, 2006.

ZUBEN, Newton Aquiles von. O Pensar: Hannah Arendt e Paul Ricoeur. **Pro-Posições** - Revista Quadrimestral da Faculdade de Educação da Unicamp, vol. 8, n. 2 [23], mar. 1999. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/~proposicoes/edicoes/textos579.html>>. Acesso em: 6 mar. 2012.