

O LUGAR DA VONTADE NA DINÂMICA DO MUNDO INTERIOR: HANNAH ARENDT E SANTO AGOSTINHO¹

The place of will in the dynamics of inner world: Hannah Arendt and Saint Augustine

Elizabeth Olinda Guerra²

RESUMO:

O texto possui o intuito de mostrar a importância do pensamento de Santo Agostinho na obra de Hannah Arendt, mais especificamente em sua *A vida do espírito*, em que ela se vale das análises deste pensador sobre a faculdade espiritual da vontade para formular sua própria leitura desta atividade interior. Desse modo, num primeiro momento, o objetivo é esclarecer em que medida Santo Agostinho é importante nas análises arendtianas e o quanto sua influência é visível em suas reflexões. Em seguida, a exposição objetiva mostrar o movimento feito por Arendt em direção ao mundo interior, ou às atividades espirituais que o tornam dinâmico. E, por fim, esta exposição ocupa-se em evidenciar as análises que Arendt faz da vontade, e o quanto suas formulações possuem a influência direta do pensamento de Agostinho.

Palavras-chave: Arendt; Agostinho; vontade; mundo interior; faculdades espirituais.

ABSTRACT

The text aims to show the importance of St. Augustine's thought in Hannah Arendt's work, more specifically in her *The Life of the Mind*, in which she uses this thinker's analysis of the spiritual faculty of the will to formulate her own reading of this inner activity. Thus, at first, the objective is to clarify to what extent Saint Augustine is important in Arendtian analyzes and how much his influence is visible in his reflections. Then, the exhibition aims to show the movement made by Arendt towards the inner world, or the spiritual activities that make it dynamic. And, finally, this exhibition is concerned with highlighting Arendt's analysis of the will, and how much his formulations have the direct influence of Augustine's thought.

Key-words: Arendt; Augustine; will; inner world; spiritual faculties.

I

Arendt atribui a Agostinho vários papéis importantes dentro da filosofia e/ou do pensamento ocidental, tais como, o de ser, o “primeiro filósofo cristão”, “o primeiro pensador que se voltou para a religião em função de perplexidades filosóficas”³, o “primeiro filósofo da vontade”, o de ser o “pai fundador do romance autobiográfico”, o de ter descoberto o “império do mundo interior”, e o de ter sido um dos maiores e mais originais pensadores.

É fato que já havia entre os filósofos pagãos uma tradição de autobiografias religiosas, em que as narrativas envolviam “a divagação, as tentações, as ideias tristonhas sobre a mortalidade e a

¹ Este texto é uma versão compacta e modificada do primeiro capítulo de minha tese de doutorado, *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Autora do livro *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na Modernidade*, e de diversos artigos publicados em revistas especializadas. Contato: beteguerra2702@gmail.com

³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a, p. 248.

busca da verdade”.⁴ No entanto, como acentua o biógrafo Peter Brown, esta tradição atingiu seu apogeu com *As Confissões*, escrita quando Agostinho tinha 43 anos de idade e após ter se tornado bispo de Hipona. Em sua narrativa, Agostinho relata sua conversão e “irredutivelmente excêntrico”, considera sua vida passada como sendo um treinamento para sua atual carreira de bispo. “*As Confissões* são um manifesto do mundo interior”,⁵ em que o autor, buscando a si mesmo, relembra e analisa suas primeiras décadas de vida.

De acordo com o relato de Brown, “nenhum pensador da Igreja primitiva preocupou-se tanto com a natureza das relações humanas”.⁶ Em outras palavras, Agostinho ocupou-se com a temática da existência ao longo de sua obra. E Arendt, certamente, sob influência de seus mais importantes mestres, Jaspers e Heidegger, conheceu o pensamento de Agostinho desde muito cedo e dele jamais se afastou, sendo presença constante em suas reflexões. Vale salientar que para Jaspers, a questão da existência humana é o tema fundamental da filosofia; e Heidegger, em *Ser e Tempo*, “toma como ponto de partida a cotidianidade da existência humana”.⁷

Muitas temáticas consideradas centrais na obra arendtiana trazem a influência direta do pensamento de Agostinho, entre as quais se destacam: o *amor mundi*, a questão do mal, o homem como novo começo, e a liberdade da vontade, sobre o qual nos deteremos mais adiante. Pode-se dizer que o interesse de Arendt pela obra de Agostinho, um autor cristão, desperta curiosidade entre seus leitores e comentadores. Sem dúvida, os seminários de Bultmann, proferidos em Marburg no ano de 1923, assistidos por ela e pelo seu colega Hans Jonas, influenciou a ambos nesse sentido. Agostinho interessou a Arendt, talvez, pelo fato de ter pensado sobre a “triade romana da religião, da autoridade e da tradição”⁸ quando ocorre o desmoronamento do Império Romano, que marca o fim de uma época e o início de outra. Também pelo fato de ele ter sido, por excelência, o pensador da memória, “faculdade capaz de reatualizar o passado no presente e inaugurar um novo início, faculdade que reconcilia as três dimensões do tempo”.⁹ A capacidade do homem ser um novo começo, ou de iniciar algo novo, é um dos principais conceitos do pensamento arendtiano, que foi extensamente desenvolvido por Arendt em sua obra *A condição Humana*.

Arendt celebrou o aniversário de 1500 anos da morte de Agostinho com um breve texto publicado em 1930, no *Frankfurter Zeitung*, sob o título *Agostinho e o Protestantismo*. Ela observa que, à época, este pensador estava bastante esquecido no mundo protestante, ao contrário do que ocorria entre os católicos, que ao chamá-lo de *santo* acabaram confiscando sua exclusividade. No entanto, isso não acontecia da Idade Média até Lutero, período em que “o nome de Agostinho

⁴ BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 196.

⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷ ARENDT, Hannah. “Filosofia e Sociologia”. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54. Tradução de Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 61.

⁸ COURTINE-DÉNAMY, SYLVIE. *Hannah Arendt*. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 165.

⁹ *Ibidem*.

tinha o mesmo peso para ortodoxos e heréticos, reformadores e contra reformadores”.¹⁰ O pioneirismo de Agostinho é salientado por Arendt, que acredita ter ocorrido quando ele abandonou o mundo cultural de sua juventude e se tornou um cristão. Considerando que ele tenha vivido no final da Antiguidade e que tenha sido cidadão do Império Romano, e ainda, que tenha vivenciado todas as correntes culturais de sua época, o maniqueísmo, o ceticismo e o neoplatonismo. E se a Igreja Católica continua sendo considerada herdeira do Império Romano, Arendt credita este fato aos elementos trazidos por Agostinho ao catolicismo, quais sejam, a ordem hierárquica, a eloquência retórica, e a pretensão de universalidade. Para Arendt, em suas *Confissões*, Agostinho fornece provas e inaugura para os séculos vindouros um outro império cristão, o império da vida interior. Considerando que “a alma”, para os gregos, nunca significou vida interior. A alma representava a essência do homem, mas não os recessos misteriosos e desconhecidos de seu mundo interior”.¹¹ Nesse sentido, Agostinho não olha para a sua vida buscando glorificar a si mesmo, ele glorifica a Deus, pois para ele a vida humana só adquire significado porque é passível de escolha entre estar próximo ou distante de Deus, ou entre optar pelo pecado ou pela redenção. Ele escolhe postar-se diante de Deus, confessar-se e redimir-se de sua existência anterior vivida pecaminosamente.

Não se pode relacionar a vida interior, descoberta por Agostinho, com a psicologia ou com o pensamento moderno, destaca Arendt. Para ele, a vida interior importa não pelo fato de ser individual, mas porque era má e se tornou boa e exemplar pela graça divina. E nesse contexto a graça de Deus pode entrar na vida de todas as pessoas. Arendt também atribui a Agostinho o título de “pai fundador” do romance autobiográfico e psicológico moderno, mesmo reconhecendo que as suas *Confissões* não tenham tido nenhuma intenção psicológica. Ela observa que “com a crescente secularização, a autorreflexão religiosa perante Deus perdeu seu significado. [...] O conceito de graça cedeu lugar ao conceito de autodesenvolvimento autônomo”.¹²

Arendt recorre ao pensamento de Santo Agostinho em várias fases de sua obra. Aqui, gostaríamos de destacar a escolha deste pensador em dois momentos importantes: como ponto de partida de sua vida literária, quando publica sua tese de doutorado, e em sua obra derradeira, quando se dedica a conhecer as atividades que tornam dinâmico o mundo interior. Em *A vida do espírito*, ao tratar do querer, “Arendt fará de Agostinho o primeiro filósofo da vontade, [...] que se dedica a descrever em fenomenologia, [...] a faculdade unificadora que determina a conduta do homem: o Amor.”¹³ Em sua última obra, Arendt regressa longamente a Agostinho na busca de

¹⁰ ARENDT, Hannah. “Agostinho e o protestantismo”. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio)*. Tradução Denise Bottmann; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 54.

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹² *Ibid.*, p. 57.

¹³ ¹³ COURTINE-DÉNAMY, op. cit., 1999, p. 166.

fundamentos para alicerçar sua própria concepção da faculdade espiritual da vontade e como ela atua no mundo interior.

II

Em seus últimos anos, Arendt dedicou-se em conhecer e compreender a vida interior, ou a *vita contemplativa*, e sua dinâmica. E o fez dissecando, por assim dizer, cada uma das faculdades espirituais, o pensar, o querer e o julgar, as quais considerava autônomas e independentes entre si. Pode-se dizer que a temática da ação, compreendida no sentido latino do termo *agere*, qual seja, de iniciar processos, de tomar a iniciativa, de ser o primeiro, ou ainda de imprimir movimento a alguma coisa, tenha sido a grande preocupação de Arendt, e a grande questão que guiou suas reflexões, desde seu primeiro livro sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, até seus últimos escritos que culminaram em sua obra *A vida do espírito*, que ficou inacabada e foi publicada postumamente. 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”.¹⁴

Desse modo, se em sua obra inaugural, ela procurou entender de que forma o amor é a “ação”, por assim dizer, que aspira à vida feliz, ao longo de sua existência buscou compreender as ações dos homens, por exemplo, nos regimes totalitários, nas revoluções, na educação, na cultura, na História, nos documentos oficiais, na esfera privada, na política, na religião, no mundo, na Filosofia. Por fim, Arendt almejou compreender como a ação acontecia na vida do espírito, e, entre outros aspectos, buscou saber se a vontade poderia ser considerada sua mola propulsora. 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 lhe inquietava. Foi por acreditar que a *vita contemplativa* não significava passividade e nem o repouso das atividades espirituais é que Arendt direcionou seus últimos esforços para conhecer e compreender as atividades da mente, e a dinâmica do mundo interior.

Em suas últimas reflexões, Arendt não se afastou de sua grande questão. Mas, recolhida, introspectiva, e embalada por assuntos 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. Em carta à amiga Mary Mc Carthy, ela aborda seu interesse dos últimos tempos e diz estar voltada para “toda a

¹⁴ ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.8.

questão da vida interior, seu turbilhão, multiplicação, a divisão-em-duas (consciência), o fato curioso de que sou só uma com o outro [...], o diálogo entre mim e eu mesma”.¹⁵

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”¹⁶; 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 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. Ela “formulou a pergunta sobre o significado da ação humana, vigiando as palavras e os feitos dos homens.”¹⁷ 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, 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 a incitaram a ajustar sua atenção e suas críticas na essência do homem; e as atividades mentais de “*pensar, querer e julgar*” conduzem a meditações aparentemente filosóficas, [...] e esboçam um olhar novo, especificamente arendtiano, sobre a liberdade.”¹⁸

A vida do espírito 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*. Escritos que ela 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.

Pode-se dizer 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

¹⁵ ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy*. 1995, p. 232.

¹⁶ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: vida e obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 384.

¹⁷ Ibid., p. 292.

¹⁸ KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt*. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 159.

deportação dos judeus para os campos de extermínio. A partir desse evento, e guiada pela questão do “fazer-o-mal”, ela sentiu-se incomodada com questões relativas à vida interior e às atividades mentais: desejou compreender como o ser humano pensa, já que diagnosticou nesse oficial nazista a ausência de reflexão; ela quis saber se a faculdade de distinguir o certo e o errado está conectada à capacidade de pensar; e objetivou entender a dinâmica da vontade, se ela realmente existe, se é livre, e o que a faz ativa.

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: 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-condicionado¹⁹. Com este raciocínio, complexo e pouco 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.

As faculdades mentais lidam com aquilo que não está presente nas experiências empíricas, acredita Arendt. Desse modo, “o pensamento é a mais radical entre elas. O julgar se reporta a qualquer coisa do passado, o querer a qualquer coisa do futuro. Apenas o pensar se relaciona a qualquer coisa que está fora do tempo”²⁰. 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”²¹.

O pensar, o querer e o julgar são definidos por Arendt 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

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée*. Traduction Sylvie Coutine-Denamy. Vol. 2. Paris: Editions du Seuil, 2002b, p. 864, tradução nossa.

(“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 source en lui. Ce sont les activités à l'aide desquelles l'homme répond à son être-conditionné, et non pas celles qui lui correspondent”).

²⁰ Ibid., p. 934. Tradução nossa. (“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”).

¹⁹ Ibid., p. 936, tradução nossa. (“La pensée réfléchit au présent, le jugement critique le passé, la volonté veut ce qui est à venir”).

admitindo que possuam características em comum, ela 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”.²² 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.

Arendt acredita que 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.”²³

Para Arendt, não é correto estabelecer uma ordem hierárquica entre as três faculdades espirituais. Contudo, ela 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.

Ao investigar o querer, Arendt deparou-se com uma complexidade maior do que a esperada, e uma das dificuldades encontradas em seu percurso foi a constatação de que esta atividade espiritual era a mais refutada e desconsiderada ao longo da Tradição do pensamento ocidental. Sendo assim, ela empenhou-se em defender sua tese de que a faculdade espiritual da vontade era autônoma e distinta do pensar e do julgar. Principalmente, por contrapor-se aos argumentos de que esta faculdade era mera ilusão da consciência ou que era apenas razão prática. Ela percorreu a tradição filosófica em busca de apoio para justificar sua crença na existência da vontade. Para Heidegger, ela relata que sua investigação partiria “do fato de a Antiguidade grega não ter conhecido nem a vontade nem o problema da liberdade (enquanto problema)”.²⁴ E que iria começar com a *proáirisis* de Aristóteles, e passaria pelas análises de Paulo, Epiteto, Agostinho e

²⁰ ARENDT, op. cit., 2002a, p. 55.

²³ ARENDT, op. cit., 2002a, p. 57.

²⁴ ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin – *Correspondência 1925/1975*. Organização Úrsula Ludz. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 181.

Tomás de Aquino até Duns Scotus. E foi em Agostinho que ela encontrou eco para suas próprias reflexões, como veremos no que segue.

III

Para melhor entender a questão do querer Arendt recorre a Agostinho, onde encontra a defesa da existência desta faculdade, que, para existir, não depende de nenhum fator outro que não seja a própria vontade. A vontade é sua própria causa, ou não é uma 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 assim 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.²⁵

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 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

²⁵ ARENDT, op. cit., 2002a, p. 251.

equivoco 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 reflete:

[...] Por isso eu suspirava, atado, não pelas férreas cadeias duma vontade *albeia*, 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.²⁶

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 manteve presente ao longo de suas próprias reflexões. Nas palavras de Agostinho:

[...] 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 recordo pela minha memória, compreendo pela minha inteligência, e amo pelo meu amor. [...] é por minha memória que recordo, e por minha vontade que desejo, e não as faculdades por elas mesmas.²⁷

Arendt, ao analisar a divisão do ego volitivo, ou seja, o conflito que se estabelece entre o "eu-querer" e o "eu-não-querer", 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. Indícios 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

²⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores), p. 134-135, grifos do autor.

²⁷ AGOSTINHO, *A Trindade*. Tradução Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística), p. 539-540.

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-queiro” e um “eu-não-queiro”. 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.”²⁸ Além do mais, a pergunta pela causa responsável pela vontade levaria a um regresso ao infinito.

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 inter-relação 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 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.²⁹

²⁸ ARENDT, op. cit., 2002a, p. 252.

²⁹ KENNY, op. cit., 2008, p. 251.

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, “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*”³⁰. Segundo Agostinho, "Finalmente, meu amor, também, quando recorda e compreende o que deve apetercer e evitar, recorda pela minha [...] memória; e compreende pela minha inteligência [...] aquilo que ama inteligentemente."³¹ 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.

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 efetivamente 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.³²

De acordo com Arendt, em 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 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,

³⁰ ARENDT, op. cit., 2002a, p. 263.

³¹ AGOSTINHO, op. cit., 2008, p. 540.

³² AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Vol. I (Livro I a VIII). Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 493-494.

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 tempo defendido pelos filósofos, ele surpreende ao defender a necessidade de a 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*, ele 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 por que 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.³³

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 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.³⁴

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”³⁵, 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 em sua *Crítica da razão pura*, ou seja, “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”.³⁶ Considerando, obviamente, que este *começo* não caísse em uma rede de causalidade e de

³³ AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Volume II (Livro IX a XV). Tradução J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1111-1112.

³⁴ *Ibid.*, p. 1115.

³⁵ ARENDT, op., cit., 2002a, p. 266.

³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 478B.

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 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.”³⁷

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”.³⁸ 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 “horrrível novidade”;³⁹ uma vontade que poderá trazer não apenas a ação nova, espontânea e inusitada, mas também que poderá ser portadora de outro tipo

³⁷ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a, p. 197.

³⁸ KOHN, Jerome. Introdução. ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 2. Ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro, DIFEL, 2009, p. 8.

³⁹ ARENDT, 2008, p. 9.

de sentimento, a alegria, tendo em vista que, para Arendt, a experiência do "movimento político espontâneo [...] demonstrou que agir é divertido."⁴⁰

À guisa de conclusão, pode-se dizer que Arendt acreditava que homens e mulheres podem querer agir e 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"⁴¹, 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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

ARENDT, Hannah. "Agostinho e o protestantismo". In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottmann; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. "Filosofia e Sociologia". In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução de Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

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

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin – *Correspondência 1925/1975*. Organização Úrsula Ludz. Tradução Marco Antônio casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARENDT, Hannah. "Reflexões sobre política e revoluções". Tradução Denver Lindley. In: *Crises da República*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy*. 1995.

ARENDT, Hannah. *Journal de pensée*. Traduction Sylvie Coutine-Denamy. Vol. 2. Paris: Editions du Seuil, 2002b.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. "Reflexões sobre política e revolução: um comentário". Tradução Denver Lindley. In: *Crises da República*. Tradução José Volkmann, 2004b, p. 175.

⁴¹ AGOSTINHO, op. cit. 2008, p. 494.

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

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

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

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

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 5. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

COURTINE-DÉNAMY, SYLVIE. *Hannah Arendt*. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

GUERRA, Elizabete Olinda. *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*. 2013. 221 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KENNY, Anthony. *Uma nova História da Filosofia ocidental*. Vol. II: Filosofia Medieval. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KOHN, Jerome. Introdução. ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 2. Ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro, DIFEL, 2009.

KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt*. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: vida e obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.