

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NOME DO CURSO DE MESTRADO OU DOUTORADO

LEO MALTCHIK

**DO CONCEITO DE AMOR EM SANTO AGOSTINHO AO CONCEITO DE *AMOR MUNDI* EM  
HANNAH ARENDT: UM ESTUDO COMPARATIVO**

Porto Alegre  
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

LEO MALTCHIK

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

2023

## Ficha Catalográfica

M261d Maltchik, Leo

Do conceito de amor em Santo Agostinho ao conceito de amor mundi em Hannah Arendt : um estudo comparativo / Leo Maltchik. – 2023.

189 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Hannah Arendt. 2. Agostinho. 3. Amor mundi. 4. Vontade. 5. Liberdade. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

LEO MALTCHIK

**DO CONCEITO DE AMOR EM SANTO AGOSTINHO AO CONCEITO DE *AMOR MUNDI* EM HANNAH ARENDT: UM ESTUDO COMPARATIVO**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, novembro de 2023.

Prof. Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira Júnior  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PUCRS

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich  
Presidente - PUCRS

Prof. Dr. Luís Evandro Hinrichsen  
Membro - PUCRS

Prof. Dr. Nuno Pereira Castanheira  
Membro - UFPEL

À memória da minha mãe e da minha irmã.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, que desde a graduação me introduziu no universo agostiniano, criando as condições para a pesquisa sobre a influência de Agostinho na obra de Hannah Arendt. Além disso, agradeço a sua orientação segura e estimulante, a sua generosidade intelectual em compartilhar o seu amplo conhecimento sobre Santo Agostinho, além de uma consideração extrema que se aproxima da própria amizade.

Aos Profs. Dr. Ernildo Stein, Dr. Ronel Alberti da Rosa e Sérgio Augusto Sardi, responsáveis pelo estímulo inicial à minha trajetória no sentido de cursar o Mestrado em Filosofia.

Aos Profs. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro, Dr. Norman Roland Madarasz, Dr. Nuno Pereira Castanheira e Dr. Ricardo Timm de Souza, professores responsáveis pelas disciplinas que cursei no Mestrado e que foram de alguma forma valiosas para a realização desta pesquisa.

Aos membros da Banca de Qualificação, o Prof. Dr. Luís Evandro Hinrichsen e o doutorando João Francisco Cortes Bustamante, pelas inestimáveis sugestões que contribuíram para a versão final deste trabalho.

Aos membros da secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Felipe Verlindo e Lisiane Ramos do Prado, pela eficiência e gentileza na solução dos meus inúmeros pedidos.

À minha revisora, Mônica Magnus, pela qualidade na revisão do texto, cujas sugestões muito contribuíram para tornar melhor a leitura.

À minha psiquiatra, Maria Inês Rodrigues Lobato, que me ensinou o valor da saúde mental e de uma vida saudável para possibilitar uma existência dedicada, inteiramente, à atividade intelectual.

Aos amigos, com os quais compartilhamos nossas visões de mundo e que tornam este um lugar mais agradável para viver, Adolfo Vera, Airan Milititsky Aguiar, Ana Paula Fialho Lopes, Beth Freire, Caio Pedro Campregher Paiva, Camila Thomaz Telles, Carlos Alberto Carluxo, Carlos Paiva, Catia Segabinazzi, Cinara Henkin, Claudia Damian Fernandes, Denise Lima, Duli Borges da Silva, Flávia Faermann, Flávia Meyer, Glaucia Campregher, José Brum, Karen Bensussan, Larissa Lunkes de Souza, Luciane Corrêa Ferreira, Noris Kern, Paloma Faleiro, Raíssa Taís Kist, Roberto Lubianca Kohen, Sabrina Fricke Duarte, Samantha Bittencourt, Silvane Battaglin Schwengber e Tânia Boff.

Um agradecimento singular a Ronaldo Henrique Schenato, amigo que acompanhou, cotidianamente, e estimulou toda a realização desta pesquisa, além de ajudar a resolver vários problemas práticos da minha existência, ajuda indispensável sem a qual este trabalho não teria sido finalizado com sucesso.

À Lisiane Costa Gazzola, pela incomensurável colaboração na manutenção e organização do espaço privado do lar, que tornou possível a apropriada e exclusiva dedicação à atividade do pensamento.

## DO CONCEITO DE AMOR EM SANTO AGOSTINHO AO CONCEITO DE *AMOR MUNDI* EM HANNAH ARENDT: UM ESTUDO COMPARATIVO

### RESUMO

O presente trabalho objetiva demonstrar a profunda influência do pensamento de Santo Agostinho sobre a obra de Hannah Arendt, talvez o filósofo que mais teve importância na reflexão política e filosófica desta autora. A importância do pensamento de Agostinho sobre Arendt só pode ser comparada com a exercida pelo pensamento e o mundo grego-romano. Este trabalho entende que o conceito de *amor mundi* (que inclui a noção de mundo) é o principal conceito para a compreensão das perspectivas filosófica e política adotadas por Arendt, permitindo reconciliar pensamento e ação, filosofia e política, domínios que se encontram separados desde o julgamento e a condenação à morte de Sócrates pela Democracia ateniense. Além do conceito de *amor mundi*, serão abordados os conceitos de vontade (como *liberum arbitrium*) e liberdade política (como faculdade de começar algo novo), conceitos complementares à noção de amor ao mundo e fundamentais para a compreensão da atividade da ação - atividade considerada mais importante do ponto de vista da condição humana. A filosofia existencialista praticada por Arendt (que dá importância ao pensar, ao querer e ao julgar - faculdades espirituais que também são fontes de toda ação) não opõe filosofia e política, sendo que o filósofo não pode deixar de agir e refletir politicamente, alegando a autonomia do domínio filosófico. Arendt não se limita a criticar a filosofia e a teologia cristã quando elas defendem a ideia de que a salvação da alma e a vida eterna do homem dependem do abandono do mundo (especialmente o abandono da atividade da ação política), do isolamento em relação às coisas mundanas e da prática do *amor Dei* (amor a Deus), desconsiderando a necessidade de amar o mundo. Em lugar disso, Arendt, igualmente, se apropria de conceitos cristãos presentes nos filósofos cristãos (especialmente Agostinho), mas também em Jesus de Nazaré e São Paulo, dando-lhes novos significados no sentido de serem também o antídoto à perda do mundo comum e a capacidade de agir dos homens. Defende-se, também, que Arendt é uma pensadora que se inclui na corrente dos pensadores incompatibilistas libertaristas, na medida em que ela entende que a Vontade livre tanto concebida como *liberum arbitrium* quanto concebida como liberdade de começar algo novo não é compatível com o determinismo causal dos fatos. Afinal, sustenta-se que Arendt é uma autora clássica e extremamente original, na medida em que o seu pensamento oferece conceitos, ideias e sinais que preservam atualidade para a compreensão da realidade que nos rodeia.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Agostinho. *Amor mundi*. Vontade. Liberdade. Natalidade.

## FROM THE CONCEPT OF LOVE IN SAINT AUGUSTINE TO THE CONCEPT OF *AMOR MUNDI* IN HANNAH ARENDT: A COMPARATIVE STUDY

### ABSTRACT

The purpose of the present study is to demonstrate the deep influence of Saint Augustine's thought on Hannah Arendt's works, the former probably a philosopher who played a key role in developing the latter's political and philosophical reflections. The significance of the influence of Saint Augustine's thought on Arendt can only be compared to the one exerted by the Greco-Roman thought and world. This study suggests that the concept of *amor mundi* (which includes the notion of world) is the main concept central to comprehension of Arendt's philosophical and political perspectives which allow reconciling thought with action, philosophy with politics, dominions that have been separated since the trial and death of Socrates at the hands of the Athenian democracy. In addition to the concept of *amor mundi*, such concepts as will (*liberum arbitrium*) and political freedom (the faculty of beginning something new), complementary to the notion of love towards the world and fundamental to comprehension of action considered as the most important activity from the standpoint of the human condition. Existentialism practiced by Arendt (which attaches importance to thinking, willing, and judging – spiritual faculties that are also sources of any action) does not set philosophy against politics considering that the philosopher cannot but act and reflect politically claiming the autonomy of the realm of philosophy. Arendt does not only criticize Christian philosophy and theology when they uphold the idea that the soul salvation and man's eternal life depend on him giving up the world (especially, giving up political action), isolating himself from mundane things, and practicing *amor Dei* (love towards God), disregarding the need to love the world. Instead, Arendt also appropriates Christian concepts in Christian philosophers (especially, Saint Augustine, but, also, Jesus of Nazareth and Saint Paul) giving them new meanings in order to be the antidote to the loss of the common world and men's capacity to act. This study also upholds that Arendt is a thinker who includes herself in the philosophical tradition of incompatibilist libertarian thinkers insofar as she understands that Free Will both conceived as *liberum arbitrium* and freedom to begin something new is not compatible with the causal determinism of the facts. After all, it is claimed that Arendt is a classic and extremely original author inasmuch as her thought offers concepts, ideas, and signs that keep topicality for comprehension of the reality that surrounds us.

**keywords:** Hannah Arendt. Augustine. *Amor Mundi*. Will. Freedom. Natality.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1 A INFLUÊNCIA DO CONCEITO DE AMOR EM AGOSTINHO PARA A CRIAÇÃO DO CONCEITO DE <i>AMOR MUNDI</i> EM HANNAH ARENDT</b>	<b>24</b>
1.1 A escolha de Agostinho por Arendt e uma interpretação filosófica e política deste autor	24
1.2 Amor a Deus ( <i>amor Dei</i> ou <i>caritas</i> ), <i>amor mundi</i> ( <i>cupiditas</i> ) e amor ao próximo em Agostinho versus <i>amor mundi</i> em Arendt	32
1.3 Perdão e Promessa	51
1.4 Natalidade, tempo, <i>principium</i> , <i>initium</i> e mortalidade em Agostinho e Arendt	60
<b>2 VONTADE (COMO <i>LIBERUM ARBITRIUM</i>)</b>	<b>76</b>
2.1 Vontade (como <i>liberum arbitrium</i> ) e Pensar	76
2.2 Santo Agostinho (O primeiro filósofo da vontade) e as semelhanças e as distinções entre a filosofia agostiniana e a de São Paulo	97
<b>3 LIBERDADE POLÍTICA E <i>AMOR MUNDI</i></b>	<b>131</b>
3.1 Liberdade política como faculdade ou poder de começar algo novo	131
3.2 Natalidade, novidade, espontaneidade, educação e <i>amor mundi</i>	149
3.3 O mal radical, a banalidade do mal e a deficiência do pensar e julgar	161
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>176</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>184</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda o conceito de *amor mundi* (amor ao mundo ou amor pelo mundo) em Arendt como o principal conceito para a compreensão das perspectivas filosófica e política adotadas por esta autora<sup>1</sup>. Além do estudo do conceito de *amor mundi*, serão tratados os conceitos de vontade (como liberdade de escolha entre duas ou mais condutas) e liberdade política (como faculdade ou capacidade de começar algo novo), conceitos complementares à noção de amor ao mundo e fundamentais para a compreensão da atividade da ação - atividade considerada mais importante do ponto de vista da condição humana, ainda que o pensar, o querer (vontade) e o julgar também estejam intimamente relacionados com tal atividade. A filosofia existencialista praticada por Arendt (que dá importância ao pensar, ao querer e ao julgar - faculdades espirituais que também são fontes de toda ação) não opõe filosofia e política, sendo que o filósofo não pode deixar de agir e refletir politicamente, alegando a autonomia do domínio filosófico.

O aspecto a ser salientado nesta dissertação é que o seu objetivo é demonstrar como os conceitos de *amor mundi*, vontade (compreendida como *liberum arbitrium*) e liberdade como o poder de começar algo novo, conceitos importantes nas obras de Agostinho, foram apropriados por Arendt de uma forma extremamente original tanto para suas obras políticas como para suas obras de cunho filosófico. Ademais, tais conceitos representam o fio condutor que une a sua reflexão filosófica e reflexão política de Arendt.

Igualmente, no presente trabalho, pretende-se demonstrar também que em seus textos

---

<sup>1</sup> Fábio Passos, em sua obra *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*, sustenta que examinar o conceito de mundo no domínio da filosofia política de Arendt permite uma possibilidade de reconciliar pensamento e ação, filosofia e política, desfazendo, assim, a tensão originária entre estas duas atividades que, segundo, ela, começou a partir da condenação à morte de Sócrates (470 a.C.-399 a.C.) pela Democracia ateniense e persiste por séculos (PASSOS, 2020, p. 1). Evidentemente, que no conceito de mundo, como veremos, está incluído “o conjunto dos que amam o mundo e por isso o constituem”, como refere Adriano Correia (apud PASSOS, 2020, p. XVII). Assim, não basta delimitar o que é o mundo, mas é necessário também amar o mundo, visto que o mundo exige para a sua permanência, estabilidade e durabilidade cuidar e amar o mundo comum formado pelos homens que amam o mundo, pelo mundo artificial de coisas resultado da atividade da obra (ou fabricação) e pelo conjunto das instituições que garantem um espaço público imprescindível para a atividade da ação. Em sentido contrário a Fábio Passos, Carolina Bertassoni dos Santos, em sua dissertação intitulada *Natalidade e política: Hannah Arendt leitora de Agostinho*, identifica em Arendt uma primeira fase direcionada à reflexão filosófica de orientação existencialista e uma segunda fase voltada ao pensamento político e historiográfico (SANTOS, 2015, *Resumo* e p. 66). O nosso entendimento está de acordo com Passos no sentido de que desde a primeira obra de Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho* e em todas as suas obras, mesmo as de caráter predominantemente político, como *Origens do Totalitarismo* e *A condição humana*, até a sua última obra de cunho predominantemente filosófico, *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, Arendt pratica uma filosofia existencialista conjugada com uma reflexão política, ou seja, Arendt harmoniza filosofia e política.

posteriores à dissertação sobre Santo Agostinho (*O conceito de amor em Santo Agostinho*), ou seja, especialmente em *A Condição humana, Entre o Passado e o Futuro, Origens do Totalitarismo*, e mesmo na sua última obra (*A Vida do Espírito*), publicada postumamente, Arendt dá importância ao conceito de “amor ao mundo” (*amor mundi*) como conceito unificador em relação a todos os outros conceitos agostinianos presentes em suas obras. Dessa forma, os conceitos de início, nascimento, natalidade, novidade e mundo, bem como vontade (compreendida como *liberum arbitrium*), liberdade interior, liberdade política, memória, promessa e perdão e milagre são unificados pelo conceito de *amor mundi*. Em Santo Agostinho, apesar de alguns destes conceitos terem uma significação política, tais noções têm uma significação predominantemente teológica (religiosa) ou filosófica, noções que estão presentes em todas as suas obras, especialmente nas *Confissões, A cidade de Deus, A Trindade e O livre-arbítrio (De libero arbitrio)*.

Arendt observa também que a relação entre filosofia e política, desde a Idade Antiga até a Idade Média e a Idade Moderna, tem sido marcada pela afirmação ou pela desconfiança de um domínio em detrimento de outro. O aspecto significativo dessa relação contraditória é o fato que os filósofos consideravam a *vita contemplativa* dedicada à filosofia como o tipo de vida mais importante, colocando em segundo plano a atividade da ação realizada no domínio ou na esfera pública (ARENDDT, 2010a, pp. 14-25).

Arendt chega a afirmar em sua obra *O que é política?* que a filosofia, a teologia, a biologia e a psicologia se ocupam ou estudam o homem (o ser humano), mas a política está fundada na pluralidade humana (ARENDDT, 2011, p. 21). Este fato da Filosofia Ocidental não ter uma noção nítida do que é a política, visto que tratou “o homem de forma individual e tratou do fato da pluralidade tangencialmente”, foi objeto também de uma crítica à Filosofia numa carta de Hannah Arendt dirigida a Jaspers (apud GUERRA, 2013, p. 25). É importante ressaltar que, “embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política” (o que implica que todas as atividades da *vita activa* - atividades mais elementares da condição humana porque estão ao alcance de todo ser humano - estão relacionadas com a política), a pluralidade humana “é especificamente a condição - não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política” (da ação) (ARENDDT, 2010a, pp. 8-9).

Arendt chega a identificar uma diferença de nível entre as filosofias políticas e as outras obras dos grandes pensadores, o que seria verdadeiro até mesmo para Platão. Na verdade, a falta de profundidade das filosofias políticas de grandes pensadores revela a própria ausência de profundidade das bases sobre as quais se ampara tais filosofias (ARENDDT, 2011, p. 21).

Nessa perspectiva, Arendt menciona que tendo em vista a tensão vital entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem como ser pensante e o homem como ser atuante, tensão que passou a existir desde Platão, não há como o filósofo ser neutro em relação à política, sendo que a neutralidade ou objetividade só é admissível para o filósofo no campo da filosofia natural (no estudo da natureza) (ARENDDT, 2008a, p. 32). Assim, Arendt aponta em várias ocasiões que não é uma estudiosa de filosofia política e sim uma professora de teoria política. Todavia, após reconhecer que a maioria dos filósofos tem uma aversão à política, ela explicita que não partilha dessa aversão, sendo que o seu objetivo “é olhar a política com olhos não toldados pela filosofia” (ARENDDT, 2008, p. 32).

Ao que tudo indica, conforme defende especialmente Elizabete Olinda Guerra em sua tese de doutorado em Filosofia intitulada *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*, com base nas afirmações de Arendt de que não seria uma filósofa, mas uma pensadora preocupada em pensar a realidade política, o pensamento arendtiano seria influenciado por uma filosofia existencialista (cujo método fenomenológico está presente nos trabalhos predominantemente políticos como nos trabalhos predominantemente filosóficos) que não se omite de pensar as condições fundamentais para o exercício da ação (GUERRA, 2013, pp. 23-30). Assim, ainda que Arendt defenda a atividade da ação como sendo a mais importante das atividades da vida ativa (constituídas pelas atividades do trabalho, da obra e da própria ação), ela analisa também a faculdade espiritual da vontade como fonte de toda ação, vontade final que é transformada e impulsionada pelo amor, sendo que este último “por fim decide a conduta de um homem” (ARENDDT, 2017, p. 358 e p. 366).

Essa análise da vontade, considerada a mais importante das faculdades espirituais (as outras são o pensar e o julgar), é feita por Arendt já na sua primeira obra, *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Além disso, posteriormente, em sua última obra - *A vida do espírito*, com publicação póstuma em 1977 - que permaneceu inacabada, Arendt analisa detidamente as diversas concepções de vontade ao longo da história da filosofia. Essa análise da Vontade (O Querer) passa pela filosofia da Antiguidade (Platão - 428/427 a.C.-348/347 a.C. -, Aristóteles - 384 a.C.-322 a.C. - e Epiteto - 50 d.C.-138) bem como pela tradição cristã e medieval (Jesus - 6-5 a.C.-30 d.C., São Paulo - 5.d.C.-67/68 d.C., Agostinho - 354-430 -, Tomás de Aquino - 1225-1274 - e Duns Scotus - 1266-1308), chegando a Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831) e ao idealismo alemão, e finalizando em Nietzsche (1844-1900) e Heidegger (1889-1976).

Guerra também salienta que tanto Jaspers (1883-1969) como Heidegger, talvez os principais mestres de Hannah Arendt, entendem que a obra dela permanece filosófica mesmo

7quando o foco de suas reflexões era predominante político (GUERRA, 2013, p. 23)<sup>2</sup>.

No mesmo sentido, Barbosa sustenta em sua dissertação de mestrado em Filosofia que a crítica de Arendt se dirige a um modo específico de filosofar ou uma tradição filosófica, ou seja, a “concepção tradicional de filosofia, sobretudo de fundamento metafísico”, tradição que teve início com Platão e foi motivada pelo julgamento de Sócrates (BARBOSA, 2014, p. 16). Esta concepção tradicional de filosofia, de cunho metafísico e que se opõe à política, teve o seu fim principalmente na filosofia de Marx (1818-1883)<sup>3</sup>, mas também com as filosofias de Kierkegaard (1813-1855) e Nietzsche, “uma rebelião da ação contra a filosofia” (BARBOSA, 2014, p. 16).

Por fim, a filosofia existencialista praticada por Arendt se apoia nas filosofias existencialistas de Jaspers e Heidegger, sem deixar de ser influenciada pela filosofia cristã, particularmente a de Santo Agostinho, bem como pelo pensamento greco-romano pensamento este que considera a vida política ou a vida dedicada à atividade da ação como uma forma de vida superior a todas as formas de vida possíveis, inclusive à vida do filósofo (vida contemplativa).

Aqui, cabe uma observação sobre a forma original (*sui generis*) de filosofar ou compreender o mundo de Hannah Arendt, influenciada por variadas correntes filosóficas ou autores diversos, muitas vezes difíceis de conciliar, tais como a filosofia grego-romana (especialmente Platão e Aristóteles, mas também, em menor medida, por Epiteto), a filosofia cristã (São Paulo, principalmente Santo Agostinho, além de São Tomás de Aquino e Duns Scotus), a filosofia existencialista (Kierkegaard, Husserl - 1859-1938 -, Jaspers e Heidegger), e, por fim, Kant e Nietzsche, passando pela crítica a Marx realizada especialmente na capítulo III (*Trabalho*) de *A condição humana*. A própria Arendt assim se manifesta (ou reflete) sobre a sua forma de pensar (ou pensamento) 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

---

<sup>2</sup> Guerra salienta 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). Igualmente, segundo Guerra, seriam as palavras dirigidas à Arendt por Heidegger (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 109): “penso que você também permaneceu o todo tempo junto à Filosofia, apesar das múltiplas publicações diversamente orientadas” (GUERRA, 2013, pp. 23-24).

<sup>3</sup> Arendt refere que a “Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política” (ARENDDT, 2009, 44). A concretização da filosofia no mundo, da primazia da ação sobre o pensamento, da política sobre a filosofia, é expressa por Marx na “famosa última tese sobre Feuerbach: ‘Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo’” (apud ARENDDT, 2009, p. 48).

além da conta, de modo extravagante, tem a característica de ser experimental (Apud Guerra, 2013 p. 185).

Essa forma de pensar está relacionada com a crença de Arendt que a contingência é o principal fator da história e a sua recusa às teorias pseudocientíficas e deterministas (como a teoria dos dominós) que acham possível prever o futuro. Para Arendt, “não conhecemos o futuro. Todo mundo age com vistas ao futuro e ninguém sabe o que está fazendo” (apud ADLER, 2014, p. 545). Arendt chega a afirmar que “não é uma liberal” e não adota ou segue nenhuma filosofia ou (teoria política) que pudesse terminar em *ismo*, utilizando o que pode, pegando aquilo que pensa e pode (apud ADLER, 2014, p. 545). O que Arendt refere quanto à sua posição política em relação às doutrinas ou correntes políticas contemporâneas, aplica-se à totalidade da sua reflexão, inclusive quanto aos temas tratados neste trabalho (*amor mundi*, vontade como *liberum arbitrium* e liberdade política), ou seja, que ela não se encaixa exatamente em nenhuma corrente política ou filosófica atual ou passada (apud GUERRA, 2013, p. 182).

O pensamento experimental de Arendt utiliza o método fenomenológico, tendo como base a experiência e buscando as coisas como elas são, como se apresentam ao observador, método praticado por Husserl, Jaspers e Heidegger. O que justificaria inclusive a utilização de um pensamento experimental foram as atrocidades e crimes cometidos pelos regimes totalitários (o regime nazista a partir de 1938 e a ditadura bolchevista a partir de 1930), atos criminosos que romperam com a tradição de nosso pensamento político e “quebraram com a continuidade da História Ocidental” (ARENDR, 2009, p. 54).

Assim, para explicar esses crimes - atos que “não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização” - que Arendt (2009, p. 54) inclusive presenciou e foi vítima - perdeu a cidadania alemã, tornou-se apátrida e refugiada-, ela adotou um pensamento experimental e uma forma de filosofar que não se encaixa em nenhuma corrente tradicional política ou filosófica atual ou passada.

As obras de Arendt, especialmente *As Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana*, *Homens em Tempos Sombrios*, *Entre o Passado e o Futuro*, *Sobre a Revolução*, *Sobre a Violência*, *Eichmann em Jerusalém*, bem como os seus diversos escritos sobre a questão judaica, refletem as suas vivências e a sua própria condição de apátrida, que teve que escapar da Alemanha para sobreviver. Arendt escreve sobre a condição do ser humano sem direitos e sem voz, de um modo de vida semelhante a um animal, reflexão que antecipa toda uma discussão de Bioética, como aparece, posteriormente, em Hans Jonas, Habermas e Agamben.

Essa atitude de Arendt não sistemática e de crítica à concepção tradicional de filosofia, mormente à metafísica, forma de filosofar que se opõe a política, é denominada de filosofia ou pensamento pós-metafísico por Elizabete Guerra, sendo assim descrito:

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 desmantela para reconstruir; uma atitude que se pode chamar de pós-metafísica (GUERRA, 2013, p. 183).

Um ponto importante é que Arendt começa sua vida acadêmica com uma tese preponderantemente filosófica, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: Ensaio de Interpretação Filosófica*, de 1929, e finaliza sua reflexão também com uma obra filosófica, *A Vida do Espírito*, apresentada em conferências e cursos regulares na Universidade de Aberdeen e na New School for Social Research, entre os anos de 1973 e 1975. Esta obra permaneceu inacabada até a sua morte, em 1975, sendo que Arendt só apresentou as atividades espirituais do pensar e querer nas referidas conferências e cursos regulares, e quanto a terceira atividade, o julgar, só há o texto *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*, apresentado em conferências na New School for Social Research, em 1970, que é um esboço desta última atividade espiritual que permaneceu sem redação durante sua vida.

O fato de Arendt ter começado sua carreira acadêmica com uma tese sobre um dos principais filósofos cristãos, Santo Agostinho - filósofo que tinha preocupações existencialistas e que representava uma fonte de investigação para dois dos maiores filósofos existencialistas, Heidegger e Jaspers - e professores da autora, não significa que ela não tivesse preocupações políticas.

Arendt, na introdução da sua tese sobre o amor em Agostinho, chama a atenção que um dos propósitos do seu trabalho (talvez o mais relevante) é mostrar qual a pertinência ou papel dos conceitos de próximo e do amor ao próximo para o crente estranho ao mundo e aos seus desejos (ARENDR, 1997, p. 8). Além disso, apesar de Arendt demonstrar a incapacidade dos conceitos agostinianos de amor ao próximo, *amor mundi* e *amor Dei* para guiar a vida em comunidade, as noções de amor ao próximo e *amor mundi* serão apropriadas de forma original pela autora em seus escritos posteriores especificamente políticos.

Do mesmo modo, segundo Santos, na referida tese sobre Santo Agostinho, Arendt já se preocupa com a questão política quando critica a contradição entre o ser-isolado diante de Deus e a vida do homem em comunidade (SANTOS, 2013, p. 7). Em outros termos, para Arendt surge a questão sobre “o que pode significar o mandamento do amor ao próximo para o homem completamente isolado diante de Deus?” (SANTOS, 2013, p. 7).

A solução dessa contradição, conforme tentaremos demonstrar, pode ser resolvida pelo conceito de *amor mundi* desenvolvido por Hannah Arendt, que tem por pano de fundo todas as suas obras, particularmente as obras de conteúdo político. Contudo, Santos entende que na própria tese sobre Agostinho, Arendt resolve esse dilema (da relação do homem com Deus isolado do mundo versus a relação com o próximo) mostrando que, para este autor, “estar face a Deus não anula a presença dos homens no mundo” (SANTOS, 2013, p. 7). O amor a Deus (caridade divina) não é contraditório com o amor ao próximo (caridade humana)<sup>4</sup>, sendo que a própria salvação exige a participação em uma comunidade de fé cuja origem remonta a uma descendência comum e histórica a partir de Adão, “fundamento de uma igualdade bem determinada de todos os homens entre si” e de “um parentesco que excede toda a simples semelhança” (ARENDR, 1997, p. 154). A instauração de um novo modo de viver em comum, fundado em um amor mútuo e fraterno, efetiva o nascimento da “Cidade de Deus”, em oposição a cidade terrena ou terrestre (DUARTE, 2003, p. 6).

A salvação humana assegurada por Deus depende tanto do amor a Deus e da fé no Criador como do amor ao próximo. O apóstolo Mateus assim se pronuncia quanto aos mandamentos da Lei de Deus indispensáveis para salvação do homem:

**22.36** “Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?” **22.37** Respondeu Jesus: “‘Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento’. **22.38** Este é o primeiro e maior mandamento. **22.39** E o segundo é semelhante a ele: ‘Ame o seu próximo como a si mesmo’. **22.40** Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (MATEUS 22, 36-40, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1601).

Como se vê, a partir deste texto de Mateus, que parece estar plenamente de acordo com o pensamento de Santo Agostinho, a salvação humana depende tanto do amor a Deus (caridade divina) como do amor ao próximo (caridade humana). Em sua introdução a tese sobre Agostinho, Arendt ressalta que este autor diz explicitamente que o Criador prescreve (ordena) o mandamento do amor ao próximo, ou seja, “Deves amar o teu próximo como a ti mesmo, e

---

<sup>4</sup> Étienne Gilson refere que a terminologia de Agostinho pelo termo amor e seu sinônimo caridade é bastante flutuante. Em primeiro lugar, o sentido mais geral da palavra “caridade” em Agostinho seria: “todo amor de uma pessoa para com outra pessoa (em oposição ao amor por coisas)”. Em consequência, surge a distinção entre: 1º caridade divina; 2º caridade humana. Além disso, na caridade humana distinguem-se também: 1º caridade lícita; 2º caridade ilícita. Gilson complementa que o próprio Agostinho salienta, no entanto, que “amor” é o termo que melhor convém para designar, concomitantemente, o amor pelo bem e pelo mal. Portanto, seguindo o entendimento predominante no próprio Agostinho, e para evitar equívocos na terminologia adotada por este autor, Gilson propõe a utilização do conceito de caridade aos dois significados seguintes: “amor lícito do homem pelo homem”, “amor do homem para com Deus ou de Deus pelo homem”. Para Gilson, estes dois conceitos de caridade seriam os conceitos, efetivamente, utilizados por Agostinho, visto que este último autor referiu tão somente excepcionalmente em “caridades ilícitas”. Contudo, a questão mais importante tratada por Gilson é o fato de que quando Agostinho emprega, “em sentido estrito, o amor lícito pelo homem ou por Deus, todos os sentidos de caridade se unem, já que o amor lícito do homem é o amor que o homem tem para com Deus”. (GILSON, 2010, p. 261).

só o fazes porque és obrigado por Deus e pelo seu mandamento” (ARENDR, 1997, p. 8). Para Arendt, segundo Agostinho, “o amor ao próximo é a atitude face ao outro nascida da caridade” (ARENDR, 1997, p. 113). E este amor ao próximo refere-se a duas relações fundamentais: primeiramente, o ser humano “deve amar o outro como Deus, depois, como a si mesmo (*tamquam se ipsum*)” (ARENDR, 1997, p. 113).

Como Deus é caridade (*Deus caritas est*), Deus é amor, o amor a Deus ou a caridade divina é “essencialmente ativo, princípio de movimento e de operação”, sendo que a caridade é a fonte de todas as “obras meritórias e fecundas” para Agostinho (GILSON, 2010, p. 268). Se Deus é “o Bem absoluto, objeto de amor perfeito e, conseqüentemente de caridade, a vida moral é caridade” (GILSON, 2010, p. 269), sendo que o agostinianismo não justifica “qualquer quietismo em que o amor dispensaria as obras, pois ele é a exata condenação disso” (GILSON, 2010, p. 268). Se Deus é amor, o homem só se assemelha a Deus lhe amando e, concomitantemente, amando o próximo mediante a prática das boas obras.

Retornando a questão sobre o conflito ou a tensão entre os campos da filosofia e da política, Santos salienta que grande parte dos leitores e estudiosos de Hannah Arendt entende que a análise do totalitarismo, especialmente em sua primeira obra política de grande repercussão, *Origens do Totalitarismo*, de 1951, que a projetou como uma importante cientista política, marcou o momento inaugural de sua teoria política (Santos, 2014, p. 90). Arendt inclusive reconheceu que sua preocupação real com a política nasceu com o incêndio do parlamento alemão (*Reichstag*), a ascensão de Hitler ao poder e as prisões ilegais que se seguiram particularmente aos decretos e lei emergenciais destinados a manter a ordem pública, todas circunstâncias que ocorreram em 1933 e que a levaram a uma atividade política com organizações sionistas (primeiro, na Alemanha, depois na França e, posteriormente, nos Estados Unidos) (ARENDR, 2008, pp. 34-35).

O que mais impressionou e chocou Arendt, no entanto, foi o processo generalizado de adesão ao nazismo no início da era nazista a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir empregos, processo voluntário que era denominado *Gleichschaltung*, e que entre os intelectuais e filósofos foi a regra e mesmo entre os amigos da autora (ARENDR, 2008, pp. 40-41). Arendt chega a afirmar que o fato dos intelectuais e filósofos terem aderido ao nazismo resultou em uma desconfiança dela em relação à atividade intelectual, sendo que ela saiu da “Alemanha dominada pela ideia de nunca mais se envolver em nenhum tipo de atividade intelectual” (ARENDR, 2008, p. 41). Arendt destaca que faz parte da essência de ser intelectual inventar coisas, o que fez com que eles inventassem coisas a respeito de Hitler, “coisas completamente

fantásticas, interessantes e complicadas, coisas muito acima do nível normal”, que fugiram da realidade do que realmente aconteceu com o nazismo (ARENDDT, 2008, p. 41).

O processo de adesão ao nazismo (*Gleichschaltung*) pelos intelectuais e a omissão política contra os crimes e as atrocidades deste regime totalitário que rompem com o fio da tradição de nosso pensamento político, podem ser explicados pelo fato dos filósofos (e intelectuais em geral) entenderem que a vida do filósofo (vida contemplativa ou vida da contemplação ou *theōria*), “dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano” (ARENDDT, 2010a, p. 15), consiste em uma vida superior à vida dedicada aos assuntos da pólis (vida política ou vida dedicada à atividade da ação).

Assim, os intelectuais e os filósofos se convertiam ao nazismo com o objetivo de manter seus empregos e suas posições sociais, especialmente nas universidades. Ou seja, eles não se importavam, efetivamente, que muitos cidadãos alemães e mesmo minorias raciais, como os judeus, fossem vítimas de crimes e perdessem a cidadania sem sequer opor-se ao regime e, por fim, fossem enviados a campos de concentração onde milhões foram exterminados.

É exatamente essa desconfiança dos intelectuais e filósofos em relação à política que pode explicar, em parte, a sua adesão e omissão em relação ao nazismo, ainda que tal regime tenha destruído todo o espaço público indispensável ao exercício da ação. No entanto, Arendt entende que aqueles que ficaram em um silêncio digno e recusaram posições sociais no nazismo, não colaborando com tal regime, não podem ser responsabilizados pelos atos criminosos desse regime, na medida que o totalitarismo suprime a esfera pública e a liberdade política que são indispensáveis para o exercício da ação e da resistência política mediante atos e palavras, bem como aniquila a própria esfera privada. Contudo, Arendt ressalta que mesmo em ocasiões de “petrificação e de ruína inevitável”, como no caso dos regimes totalitários, em que a “liberdade não é uma realidade tangível e concreta, isto é, não é política”, sendo “a ação política impotente para interromper processos automáticos”, a liberdade permanece como uma faculdade de introduzir a novidade pelo nascimento de novos homens, “a pura capacidade de começar” que depende para o seu desenvolvimento pleno de um espaço público que viabilize a ação política (ARENDDT, 2009, pp. 217-218).

Nesse contexto é que deve ser entendida a luta de Arendt contra o nazismo, seja coletando dados para organizações sionistas das atrocidades desse regime, seja abandonando a Alemanha quando a situação começou a parecer insustentável, seja criticando os cidadãos

alemães e os intelectuais que não se manifestaram ou não se opuseram em relação ao regime nazista, como é o caso de Heidegger e de tantos outros.

Questão de suma importância, exposta por André Duarte, que tem relação com a observação de Arendt de qual o significado dos conceitos de próximo e do amor ao próximo para o crente estranho ao mundo e aos seus desejos, ou seja, para o homem que abandona o mundo e ama a Deus, são as formulações agostinianas fundadas nas “premissas de um supremo desinteresse pelas coisas do mundo comum e de que o próprio mundo comum, enquanto artefato humano, não poderia durar para sempre” (DUARTE, 2003, p. 6). Esse desinteresse pelas coisas do mundo comum, especialmente pela atividade da ação, começou com a preferência dos filósofos no mundo grego pela vida contemplativa (vida do filósofo) em detrimento da vida política, visto que esta última forma de vida era considerada inferior porque lidava com a ação dos homens, ação que era incerta e imprevisível.

Posteriormente, o descrédito do mundo comum e da atividade política está relacionado com a queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C.) e com o surgimento da mentalidade cristã, mentalidade que passou a preponderar após a vinda de Cristo até o fim da Idade Média (início desta época em 476 d.C. e fim em 1453, com a queda de Constantinopla pelo Império Otomano) e que defendia que o homem (vida humana individual) é imortal, enquanto o mundo é mortal (NETO, 2010, p. 181). Essa concepção cristã inverte a antiga concepção presente na Antiguidade grego-romana, sendo que nesta última concepção o mundo é imortal, enquanto o ser humano singular é mortal (NETO, 2010, p. 181). Todavia, segundo Arendt, a desmundanização ou a desvalorização do mundo comum (especialmente do mundo político e da esfera pública) não é um fenômeno restrito à Antiguidade tardia e à Idade Média, ele é um fenômeno que está ocorrendo em nosso tempo, desde a era moderna (que se iniciou no século XVII e terminou no limiar do século XX) até os tempos atuais, embora “por motivos bem diferentes e de forma muito diversa, e talvez bem mais desalentadora”<sup>5</sup> (ARENDR, 2010a, p. 66-67).

---

<sup>5</sup> Hannah Arendt também observa que a rejeição cristã das coisas mundanas não é, de modo algum, a única consequência a se tirar da crença de que o artefato humano, “produto de mãos mortais, é tão mortal quanto os seus artífices”. Ao contrário, tal situação pode acentuar ou estimular “o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como aquilo que é comum a todos”. E ela acrescenta que só a existência de um domínio público e a consequente “transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles” podem assegurar a permanência do mundo. Por fim, ela conclui que se é necessário um espaço público para a ação, inclusive para evitar que os homens consumam tão rapidamente o mundo artificial de coisas (nitidamente diferente de qualquer ambiente natural) que eles criam através da atividade da obra (fabricação), esse espaço “não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDR, 2010a, p. 67).

Todavia, a desvalorização do mundo comum, particularmente da atividade política e do espaço público, assume contornos mais graves e peculiares a partir da época moderna, época que do ponto de vista científico começou no século XVII. Hannah Arendt ressalta várias razões que influem no incremento do descrédito do mundo como comunidade humana e espaço público que permite a atividade política, bem como do mundo enquanto resultado da atividade da obra que faz surgir utensílios, ferramentas e obras de arte.

Em primeiro lugar, o advento do social, ou seja, o fato de que as atividades econômicas, que na Antiguidade grego-romana eram realizadas na esfera privada, no âmbito do lar, passaram a ser realizadas na esfera pública, causou o esvaziamento desta última esfera como lugar apropriado para a ação ou atividade política. Na verdade, segundo Arendt, o “advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (ARENDDT, 2010a, p. 83). A autora acrescenta que “logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*] que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDDT, 2010, p. 83). O resultado dessa mudança de localização da atividade econômica, que passou da esfera privada para a esfera pública, resultou em uma concepção da política que não tem mais como objeto a ação e a liberdade política (liberdade pública), mas ocupa-se “quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses” (ARENDDT, 2009, p. 202). Assim, nesta concepção liberal, a política tem como objetivo a administração da “sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna” (ARENDDT, 2009, p. 202).

Em segundo lugar, o mundo comum enquanto mundo artificial de coisas (utensílios, ferramentas e obras de arte) colocado entre os homens é claramente distinto da natureza (ambiente natural), passou a não ter durabilidade. Portanto, no mundo moderno ou contemporâneo (que se iniciou com as primeiras explosões atômicas) as coisas são produzidas tão rapidamente quanto são consumidas, perdendo tais objetos artificiais, muitas vezes, o caráter de permanência para além da vida humana. Arendt chega a afirmar que na sociedade atual os homens não se permitem a usar, respeitar e preservar a inerente durabilidade das coisas mundanas, mas eles têm “de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as ‘coisas boas’ da natureza que se deterioraram inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza” (ARENDDT, 2010a, pp. 155-156). Ao produzir e consumir

abundantemente e sem limites as coisas artificiais, resultado da atividade do *homo faber* (atividade da obra ou fabricação), sacrificamos as características desta atividade que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade (ARENDR, 2010a, p, 156). Além disso, o consumo excessivo e a utilização de nosso conhecimento científico e técnico (principalmente em razão do risco de utilização de armas atômicas) representam uma ameaça de destruição de toda a vida orgânica na Terra.

Para Arendt, um dos objetivos essenciais (ou fundamentais) da política é a conservação ou manutenção da estabilidade e durabilidade do mundo, e não o cuidado com os interesses privados e com o suprimento das necessidades vitais dos homens que edificam e habitam o mundo (apud DUARTE, 2003, p. 11).

Além disso, o consumo desenfreado, de um lado, e a expansão do conhecimento técnico que permite a produção de armas atômicas, colocam em risco a destruição da vida orgânica, da vida humana e da própria Terra. Como não há vida humana, na atual condição humana, sem as condições proporcionadas pela natureza terrestre, único *habitat* conhecido pelos seres humanos “no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício” (ARENDR, 2010a, p. 2), a destruição da Terra implicaria na extinção da vida humana ou a necessidade de uma mudança radical da condição humana tal como é experimentada na Terra. Ou seja, os homens teriam que emigrar para outro planeta, no qual teriam “de viver sob condições produzidas por eles mesmos, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhes oferece” (ARENDR, 2010a, p.11). Assim, tudo parece indicar que amar o mundo implica em cuidar também da natureza enquanto meio ambiente em que os homens vivem, apesar de Arendt sustentar que natureza e mundo são realidades e conceitos distintos.

Por fim, uma questão fundamental é que na tese de Arendt sobre Agostinho já aparece o tema da desmundanização ou desvalorização do mundo, a partir da ideia de que a salvação da alma e a vida eterna do homem dependem do abandono do mundo (especialmente o abandono da atividade da ação política e o desaparecimento da esfera pública), do isolamento em relação às coisas mundanas e do amor a Deus (SANTOS, 2014, p. 91). Em outros termos, o que significa o mandamento do amor ao próximo e o próprio próximo quando o homem deve amar a Deus isolado de todas as coisas mundanas (SANTOS, 2014, p. 91).

Contudo, segundo Passos, com base na argumentação de Pablo Begecelli, a apreciação da tradição cristã realizada por Arendt é mais complexa. Não se trata tão somente da desmundanização ou desvalorização do mundo realizada pelo cristianismo, mas Arendt também se apropria de conceitos cristãos, dando-lhes novos significados no sentido de serem também o antídoto à perda do mundo comum e a capacidade de agir dos homens (BEGECELLI

apud SANTOS, 2014, p. 91). E para utilizar a própria tradição cristã no sentido de ser igualmente o antídoto à perda do mundo comum e a capacidade de agir dos homens, Arendt não se limitou a utilizar os conceitos teológicos, filosóficos e mesmo políticos de Santo Agostinho, mas também estudou em Jesus e São Paulo os temas do amor ao próximo (bondade), perdão, livre-arbítrio, vontade e liberdade política, fé e milagres. Igualmente, Arendt faz uma leitura de Agostinho, Jesus e São Paulo, bem como de outros apóstolos no sentido de que os seus ensinamentos (bem como as respectivas experiências das primeiras comunidades cristãs) possam ser incluídos entre as experiências políticas autênticas.

Como o principal objetivo deste trabalho é demonstrar como os conceitos de *amor mundi* e os conceitos complementares de vontade como liberdade de escolha (*liberum arbitrium*) e de liberdade (política) como faculdade de começar algo novo, conceitos importantes nas obras de Agostinho, foram apropriados por Arendt de uma forma extremamente original tanto para a compreensão das perspectivas filosófica como política adotadas por esta autora, o trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo tratará do *amor mundi* em Arendt a partir da influência do conceito de amor em Agostinho, capítulo principal e que serve de base para a compreensão dos dois capítulos seguintes. O segundo capítulo versará sobre o tema da vontade, sendo tal vontade entendida como *liberum arbitrium*, a liberdade de escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois ou mais modos de conduta. Já o terceiro capítulo versará sobre o tema da liberdade política e *amor mundi*, sendo que esta liberdade específica que ocorre do âmbito da Política deve ser entendida como a faculdade ou o poder de começar algo novo. O motivo para tratarmos, primeiramente, a vontade como *liberum arbitrium*, em lugar da vontade como a faculdade de iniciar algo novo, resulta da observação de Arendt de que as objeções propostas pelos filósofos se aplicariam muito menos ao *liberum arbitrium* do que a vontade como liberdade de espontaneidade (faculdade ou poder de “começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos” (ARENDR, 2017, p. 290).

Assim, optou-se por tratar, primeiramente, o livre-arbítrio da vontade, porque tal faculdade teria sido mais bem aceita pela filosofia tradicional do que a liberdade como o poder de começar algo novo. É interessante notar que, como salienta Arendt, que a questão da liberdade (como *liberum arbitrium*) foi a última das grandes questões metafísicas tradicionais “(tais como o ser, o nada, a alma, a natureza, o tempo, a eternidade etc.)”, sendo que “não há qualquer preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-Socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade” (ARENDR, 2009, p. 191). A autora acrescenta que a liberdade quando apareceu em nossa tradição filosófica surgiu como liberdade

de escolha (*liberum arbitrium*), sendo que a origem dessa ideia de liberdade está relacionada a experiência de conversão religiosa do apóstolo Paulo e de Santo Agostinho (ARENDR, 2009, p. 191), que estavam preocupados principalmente com a vontade livre, o problema do mal e o fato de Deus, por ter criado as criaturas humanas à sua imagem e semelhança (da forma mais perfeita possível), também não poderia ser responsabilizado ou ser causa do mal praticado pelos seres humanos.

Além disso, como a liberdade política de começar algo novo pressupõe a liberdade de escolha (*liberum arbitrium*), nada mais natural do que tratar o *liberum arbitrium* antes de estudar a liberdade política. Por fim, como a liberdade política - que corresponde a capacidade ou faculdade de começar algo novo - está extremamente relacionada com a atividade da ação, a mais importante das atividades da *vita activa* (o trabalho, a obra e a ação), e talvez mais importante inclusive que as atividades espirituais básicas (o pensar, o querer e o julgar), é interessante tratá-la no último capítulo em face das dificuldades no mundo atual para o agir livre que cria a novidade radical, especialmente em um mundo em que há um esvaziamento ou desvalorização da esfera pública e da nossa capacidade de cuidar e amar o mundo.

## **1 A INFLUÊNCIA DO CONCEITO DE AMOR EM AGOSTINHO PARA A CRIAÇÃO DO CONCEITO DE *AMOR MUNDI* EM HANNAH ARENDT**

Arendt foi extremamente influenciada pelas várias noções de amor contidas em Agostinho que permitiram a criação do seu próprio conceito de *amor mundi*. Contudo, a escolha de Agostinho não é gratuita e Arendt já vislumbrava que tal filosofia cristã poderia ser utilizada inclusive no sentido de oferecer subsídios para a vida em comunidade, ou seja, para fins políticos. Na próxima seção trataremos como Arendt opta nitidamente por uma interpretação filosófica e política de Agostinho em detrimento de uma interpretação teológica.

### **1.1 A escolha de Agostinho por Arendt e uma interpretação filosófica e política deste autor**

O conceito de *amor mundi* (“amor ao mundo” ou “amor do mundo” ou “amor pelo mundo” ou “por amor ao mundo”), de Arendt, tem por base a sua reflexão sobre o pensamento de Santo Agostinho. Arendt, em sua primeira obra filosófica, a tese de doutorado intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*, defendida e publicada em 1929, aos seus vinte e três anos, orientada por Karl Jaspers, após um período intenso de estudo junto a Heidegger, Husserl e Jaspers, estudou as várias dimensões do amor no pensamento agostiniano.

Arendt nasceu em 1906, em Hanover, Alemanha, em uma família de judeus educados e extremamente assimilados pela cultura alemã de seu tempo, membros do partido socialista e embora seus pais não fossem religiosos, isso não impediu que ela recebesse instrução religiosa em uma sinagoga (CARNEIRO, 2007, p. 32-33). Os pais, Paul e Martha Arendt, tinham se tornado socialistas no período da adolescência, quando o Partido Socialista ainda era ilegal na Alemanha, circunstância que os diferenciava da maior parte de seus contemporâneos, integrantes do Partido Democrático (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32). Paul era um engenheiro diplomado na Universidade de Albertina, enquanto Martha, como a maior parte das mulheres de sua geração, foi educada em casa e depois enviada para Paris, por três anos, a fim de estudar francês e música (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32). Igualmente, o pai de Arendt era um erudito autodidata, sendo sua biblioteca repleta de clássicos gregos e latinos, que foram lidos com entusiasmo por ela desde meados de sua infância (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32).

Outra questão interessante na formação de Arendt é a influência do rabino Vogelstein, responsável pela sua educação religiosa formal desde os sete anos. Além disso, a Escola

Dominical Cristã era imposta a todos os alunos do jardim de infância e Arendt foi também influenciada por ela e pelos costumes de uma empregada cristã que trabalhava em sua casa (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32). Este rabino (1870-1942) reformista foi um dos guias mais importantes dos judeus-alemães-liberais de Königsberg (cidade em que Arendt morou entre os anos de 1906 e 1924, esta última data o ano em que começou os estudos universitários em Marburg), em razão de ter publicado diversos livros sobre história judaica (incluindo uma história oficial sobre os judeus em Roma), propiciava um exemplo tanto cultural quanto político (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 31). Ao mesmo tempo, Vogelstein era um judeu alemão e era membro do Partido Social Democrático. A opinião do rabino, que depois foi também partilhada por Arendt, é que as dúvidas e diferenças religiosas não estavam na essência de um sentido de identidade judaica, opinião que caracteriza uma alteração na consciência judaico-alemão a partir dos primeiros anos do século XX (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32). A própria Arendt afirma em uma carta a Jaspers explicitamente a independência da sua ligação ao judaísmo em relação à tradição religiosa<sup>6</sup>.

Aqui é importante destacar que Arendt quando estudou Agostinho, igualmente, buscou separar os ensinamentos cristãos que foram adotados por Cristo, especialmente o amor ao próximo, da tradição dogmática religiosa professada pelo cristianismo. A escolha de uma interpretação filosófica de Agostinho em detrimento de uma interpretação teológica, esta última que se seguiu principalmente a sua conversão religiosa e que determinou tanto uma submissão ao dogma religioso cristão, bem como a revisão de sua obra filosófica com base na autoridade das Escrituras e da própria interpretação oficial da Igreja Católica, é justificada por Arendt pelo fato de que a reflexão teológica não invalida a reflexão filosófica. Arendt aponta para o fato de que, apesar de Agostinho se ter tornado um cristão crente e convicto, um bispo da Igreja, e especialmente ter avançado muito na problemática do cristianismo por meio do estudo das epístolas de São Paulo, dos Salmos, do Evangelho de São João e das suas epístolas, “nunca perdeu completamente a impulsão do questionamento filosófico” (seja referente ao patrimônio filosófico da Antiguidade e da Antiguidade Tardia que assimilou nas diversas épocas de sua existência, de *Hortensius*, de Cícero, à tradução de Plotino de *Victorinus Rhetor*), “e nunca o exclui radicalmente do seu pensamento” (ARENDDT, 1997, p. 11-12).

Jaspers destaca que o trabalho de Arendt sobre Agostinho, apesar de impressionante, “notável pelo seu conteúdo positivo”, não merece a mais alta nota ou menção (COURTINE-

---

<sup>6</sup> Hannah Arendt assim se manifesta na referida correspondência com Jaspers (carta nº 61, de 04-09-1947): “... muitos judeus são como eu, completamente independentes do judaísmo no plano religioso, todavia sendo, ao mesmo tempo judeus” (Apud COURTINE-DENAMY, 1994, p. 40).

DENAMY, 1994, p. 161). No mesmo sentido, a Universidade de Heidelberg, onde Arendt defendeu a sua dissertação, e a comunidade científica lhe criticaram, por um lado, por ter separado o pensador (filósofo) do teólogo e, por outro, por ter igualmente ignorado os teólogos contemporâneos, os quais reivindicavam ou postulavam a herança agostiniana (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 161).

Jaspers chega a afirmar que o método de Arendt utilizado em sua dissertação sobre Agostinho, método fundado em uma interpretação puramente filosófica em detrimento de uma abordagem teológica (esta última abordagem que se justificaria em razão das grandes transformações do pensamento agostiniano oriundas da conversão cristã deste pensador), não tem como primazia nem o interesse histórico nem o interesse filosófico. Na verdade, segundo o mesmo autor, o objetivo implícito da obra de Arendt acerca de Santo Agostinho, é por intermédio de um “trabalho filosófico de ideias, justificar a sua liberdade relativamente às possibilidades cristãs que, no entanto, a atraem” (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 160).

No mesmo sentido, Young-Bruehl refere que quando da revisão de Arendt da sua dissertação a respeito de Agostinho (incompleta e realizada na década de 1960) ela se preocupa fundamentalmente com temas existenciais, como as passagens das “*Confissões* de Agostinho sobre a perda de um amigo próximo, seu temor à morte, que ‘o chamou de volta dos prazeres carnis’ e sua dependência dos escritos de São Paulo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434).

O princípio político cristão do amor ao próximo é adequado ao princípio fundamental cristão da não mundanidade, segundo Arendt, para guiar neste mundo um grupo de pessoas que tem como essencial o *amor Dei* (amor a Deus), este último amor que exige isolamento de tudo que tem relação com o mundo e que é eterno (não pode ser perdido pelo homem contra a sua própria vontade, especialmente pela morte). Apesar do amor ao próximo não criar um espaço público que viabilize a ação e a participação política, podia criar vínculos e unir os homens com base na descendência comum e histórica a partir de Adão e no pecado original. Assim Arendt explicita na filosofia cristã de Agostinho a função do amor ao próximo (ou caridade) para o crente estranho ao mundo e aos seus desejos:

Encontrar um vínculo entre as pessoas suficientemente forte para substituir o mundo foi a principal tarefa política da primeira filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a “fraternidade” cristã, mas todas as relações humanas. Essa caridade, porém, muito embora a sua não-mundanidade corresponda claramente a experiência humana geral do amor, é ao mesmo tempo nitidamente diferente dele por ser algo que, como o mundo, está entre os homens: “Mesmo os ladrões têm entre si [*inter se*] aquilo que chamam de caridade.” Esse surpreendente exemplo do princípio político cristão é, de fato, muito bem escolhido, porque o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar por si próprio um domínio público, é bem adequado ao princípio fundamental cristão da não mundanidade e admiravelmente apropriado para guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente não-mundanas - um grupo de santos ou um grupo de

criminosos -, bastando apenas que se conceba que o mundo está condenado e que toda atividade será nele realizada com a ressalva *quandiu mundus durat* (“enquanto dura o mundo”) (ARENDR, 2010a, p. 65).

Em sua primeira obra, a dissertação a respeito do amor em Agostinho, Arendt já se preocupa com a questão a respeito do papel da noção do amor ao próximo (caridade) em relação à contradição que surge entre o ser-isolado diante de Deus e o ser-conjunto dos homens em comunidade.

Como já foi referido por Young-Bruehl, Arendt buscou na revisão de sua tese sobre Agostinho (realizada na década de 1960), incluir certas experiências existenciais relatadas nas *Confissões*, bem como manter uma abordagem “puramente filosófica” que descobrisse um fundamento ontológico ou um princípio transcendente para orientar a existência em comunidade, abordagem filosófica que tinha como fundamento a filosofia da existência (existencialismo) e o seu método, particularmente a filosofia desenvolvida pelos seus principais mestres: Heidegger e Jaspers. O fracasso do amor ao próximo na tentativa de fundamentar a existência em comunidade, bem como criar condições apropriadas para a sua utilização em termos políticos, foi assim exposto por Young-Bruehl:

Todas essas revisões refletem a mesma percepção fundamental: o tipo de abordagem “puramente filosófica” que havia seguido podia evitar preocupações dogmáticas e alcançar as experiências existenciais, as experiências temporais de que se origina o pensamento filosófico; mas podia fazê-lo apenas em termos gerais, a-históricos e impessoais. Arendt estivera procurando um laço universal entre os homens, um fundamento ontológico, um princípio transcendente guiando os homens que estão no mundo, mas não são do mundo. Ela continuou procurando tal princípio universal ou transcendente e defendendo a autonomia da filosofia até que sua experiência lhe ensinou que a filosofia, a filosofia pura, pode ser perigosamente cega em relação à história, ao terreno político; até que sua associação com o sionismo lhe ensinou a questionar o fundamento do “amor ao próximo” em termos políticos (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434).

O amor ao próximo, princípio político cristão ou mandamento ético cristão, que tem como fundamento a filosofia e a teologia cristã, seria o princípio mais adequado para orientar a existência cristã em comunidade, existência que tem como finalidade o *amor Dei* (amor a Deus), amor que abandona o mundo e que não deseja senão aquilo que é eterno. É necessário ressaltar que, segundo Agostinho, e na própria interpretação de Arendt sobre o pensamento deste autor, amor ao próximo é o único amor justo e possível em uma comunidade que privilegia o *amor Dei* (amor a Deus) e não o *amor mundi* (amor ao mundo). Portanto, o amor ao próximo segundo Santo Agostinho, pode ser interpretado como uma espécie de *amor mundi*, o único que é viável em uma comunidade cristã que acredita que a vida eterna depende de que “os homens amem uns aos outros, porque ao fazê-lo amam a Cristo, seu Salvador” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 432). Assim, no amor ao próximo o homem se assemelha a Deus e a Cristo, visto que

ambos têm como principal característica o amor, amor dirigido especialmente a criatura que foi criada de forma assemelhada ao Criador. Como o amor ao próximo está direcionado ao Ser Supremo (Deus), visto que a Criatura ama o próximo para assemelhar-se a divindade e merecer a salvação, “o amor ao próximo é um amor não-mundano, transcendente - no mundo, porém não do mundo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 432).

Em face da experiência inusitada da dominação totalitária no século XX (os governos totalitários que vigoraram na Alemanha nazista e na Rússia stalinista por um determinado período de tempo), cujas características mais marcantes são a supressão da esfera pública e da esfera privada, bem como o surgimento dos campos de concentração e de extermínio, além da supressão dos direitos de cidadania e a desnacionalização imposta a milhões de pessoas por motivos raciais ou políticos (independentemente de suas ações concretas), Arendt apresenta como alternativa ao conceito de amor ao próximo (que foi incapaz de evitar as atrocidades que fugiram aos padrões morais tradicionais de nossa civilização) o conceito de *amor mundi*. Este *amor mundi* visa proteger e amar o mundo comum formado pelo espaço público, com suas instituições e leis que asseguram a ação e a memória de atos e palavras imortais de seres mortais, além de assegurar um mundo artificial de coisas que os homens fabricam e colocam entre si e entre eles e a própria natureza, mundo comum que transcende a duração da existência de homens mortais. Arendt, em uma carta a Karl Jaspers de 6 de agosto de 1955, quando refere o projeto de escrever o livro que, posteriormente, será denominado *A condição humana*, declara que tão somente nos últimos anos teria começado realmente a amar o mundo e, por gratidão, gostaria de chamar *Amor mundi* tal obra acerca de teorias políticas (ARENDRT apud CORREIA, 2010a, p. XXII). Como veremos na próxima seção deste capítulo (seção 1.2), Arendt retira a noção de *amor mundi* da distinção que Agostinho efetua entre esta noção e a de *amor Dei* (amor a Deus). Contudo, Arendt vai gradativamente e, ao que tudo indica, especialmente a partir da experiência do totalitarismo e da sua obra *Origens do totalitarismo*, de 1951, construindo um conceito de *amor mundi* distinto do conceito de Agostinho e que seja utilizado na esfera política como um antídoto ao mal praticado pelos regimes totalitários, bem como também ao esvaziamento e desvalorização da esfera pública presente inclusive nos regimes democráticos orientados pelo liberalismo. Além disso, o conceito de *amor mundi* pode ter sido motivado ainda pelo próprio risco de extinção da espécie humana e de toda vida orgânica na Terra em decorrência do grande desenvolvimento do conhecimento científico e técnico, particularmente a produção e armazenamento de armas atômicas.

Arendt acentua que a não mundanidade como um fenômeno político só é possível ou admissível com a premissa de que o mundo não terá permanência, não durará, está sujeito à mortalidade. Na verdade, o cristianismo gerou ou provocou uma mudança de orientações na Antiguidade greco-romana: “outrora o mundo era imortal e a vida humana individual o que há de mais mortal, com o advento da mentalidade cristã, a vida individual tornou-se imortal e o mundo mortal” (NETO, 2010, p. 181). Essa não mundanidade foi um fenômeno político que ocorreu após a queda do Império Romano do Ocidente, e também estava extremamente relacionada com esta concepção cristã de que a vida humana é imortal e o mundo mortal, sendo que para Arendt esse fenômeno político também está ocorrendo em nosso tempo (desde a era moderna que se iniciou no século XVII e terminou no limiar do século XX), “embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa, e talvez bem mais desalentadora” (ARENDR, 2010, p. 66-67).

O mundo comum e o domínio público transcendem a duração da existência de homens mortais, sendo que tal preocupação de Arendt com a constituição ou fundação de âmbitos públicos não está relacionada com qualquer filosofia cristã (nem mesmo a filosofia de Santo Agostinho), mas ao pensamento grego-romano (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 433), pensamento que pode ser considerado a principal influência de Arendt, especialmente em suas obras de caráter político. A importância do mundo comum e do espaço público que transcendem a existência de cada indivíduo mortal, que dependem do amor e cuidado com o mundo para a sua durabilidade, é assim exposta por Arendt:

Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis. Pois, diferentemente do bem comum tal como o cristianismo o concebia - a salvação da própria alma como interesse comum a todos -, o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao ir e vir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo (ARENDR, 2010a, p. 67).

Outra questão que pode ter influenciado Arendt na escolha de Santo Agostinho, é que este autor desenvolve sua filosofia na época em que se desmantela o Império Romano do Ocidente (476 d.C.), época situada entre o fim da Antiguidade e no início da Idade Média (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 165). A destruição da civilização romana, que durou entre os séculos VIII a.C. até o século V d.C. (cerca de treze séculos), e tinha sido concebida como

imortal pelos seus integrantes, teve como prenúncio a queda de Roma pelo rei visigodo Alarico em 14.08.410, o que levou Agostinho a refletir sobre a Cidade Terrena e sobre a Cidade Celeste, em sua obra mais influente, Cidade de Deus (realizada no extenso período entre 413 a 426 d.C.), a fim de isentar o cristianismo, ou seja, o Deus do amor e da caridade pelo fim dessa civilização que já tinha se convertido oficialmente a religião cristã (LEÃO, 2014, p. 29).

A questão fundamental da Cidade de Deus é uma interpretação do mundo em conformidade com a fé cristã, combinando primeira teologia e filosofia da história, e pressupondo que a “história humana é a história da salvação dos homens” (LEÃO, 2014, p. 29). Apesar da preocupação central de Santo Agostinho com a Cidade de Deus, onde se efetivaria o *amor Dei* (amor a Deus), bem como a sua abordagem da liberdade como *liberum arbitrium*, temáticas que estão relacionadas “as fortes tendências antipolíticas do Cristianismo primitivo”, isso não o impediu de tratar a liberdade política tal como vivenciada pelas sociedades gregas e romanas, ou seja, não como uma disposição (faculdade) humana interior, “mas como um caráter da existência humana no mundo” (ARENDRT, 2009, pp. 215-216).

Arendt justifica que Agostinho, apesar das tendências antipolíticas do Cristianismo primitivo, que o levou a desenvolver a ideia de que o *amor Dei* (amor a Deus), e não o *amor mundi* (amor ao mundo), é o verdadeiro e justo amor, por ser um cidadão romano, não deixou de abordar “as implicações filosóficas da ideia política antiga da liberdade” presente na sociedade romana (ARENDRT, 2009, p. 216). Essa ideia de liberdade política significa que cada ser humano é um novo começo capaz de agir e introduzir a novidade no mundo, ou seja, “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (ARENDRT, 2009, p. 216).

Igualmente, Arendt questiona e critica em sua dissertação sobre Agostinho o significado ou relevância dos conceitos de próximo e de amor ao próximo em uma comunidade na qual face a Deus (*coram Deo*) os seus membros devem estar isolados de tudo o que tem relação com o mundo e não desejar as coisas perecíveis ou mortais, tendo como objetivo precípua o *amor Dei* (amar a Deus), aquilo que é eterno e subsiste mesmo após a morte (após o fim da existência terrena). A solução para a busca de um princípio político cristão ou mandamento ético cristão capaz de orientar a existência em comunidade, princípio diverso do amor ao próximo, começou na crítica realizada por Arendt na sua tese sobre Santo Agostinho, ou seja, crítica a respeito da relevância desse preceito cristão para o homem que permanece face a Deus (*coram Deo*) isolado das coisas do mundo e tem como escopo fundamental amar a Deus.

É de notar-se que, igualmente, apesar de Arendt reconhecer a insuficiência dos conceitos agostinianos de amor ao próximo, *amor mundi* e *amor Dei* para orientar a vida em

comunidade, tais temas ou conceitos tratados na sua tese sobre Agostinho já têm um interesse político e serão utilizadas em suas obras posteriores de cunho especificamente político. Ponce, em um artigo intitulado *O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho*, também defende que nesta tese já se encontram elementos ou aproximações possíveis com os textos da maturidade da autora direcionados a iluminar a experiência política, mormente, em relação a três temas, a saber: “a revelação de um *ser* singular através da ação, o papel da memória e da narração na constituição de nossa existência; e a confiança como única garantia de nossos acordos e promessas” (SANTOS, 2014, p. 89).

Na tese sobre Agostinho, apesar ainda de não haver uma tematização sobre o mundo público-político ou o domínio público (esfera pública), já se antecipa a problemática da desmundanização ou desvalorização do mundo, ainda que em uma perspectiva predominantemente teológica (SANTOS, 2014, p. 91). No entanto, segundo o referido autor, a apreciação de Arendt da tradição cristã (especialmente do pensamento de Agostinho) é mais complexa. Arendt não só trata da desvalorização do mundo quando o cristianismo estabelece como objetivo supremo a salvação da alma e a obtenção da vida eterna, deixando de lado a preocupação dos gregos com a imortalidade que se efetivava pela participação em um domínio público (esfera pública) por meio de ações e palavras, mas ela também se apropria de conceitos cristãos, dando-lhes novos significados no sentido de ser também o antídoto à perda do mundo comum e a capacidade de agir dos homens (SANTOS, 2014, p. 91).

Voltando a questão da escolha de Agostinho como objeto de sua primeira reflexão filosófica, Arendt foi influenciada por seus professores, particularmente Martin Heidegger e Karl Jaspers, para investigar nos filósofos cristãos, como Agostinho, Pascal e Kierkegaard, fontes para refletir sobre o problema da existência (CARNEIRO JR., 2007, p. 33).<sup>7</sup> É possível que um dos motivos da escolha de Agostinho para objeto da tese de Arendt é o fato de ter frequentado junto com Hans Jonas, colega e amigo, o seminário de exegese testamentária de Rudolf Bultmann, que versava sobre o tema do conhecimento de Deus no Evangelho de São João (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 164). Hans, que posteriormente se tornou um original escritor sobre bioética e crítica da técnica moderna e contemporânea, defendeu em 1930 sua tese de doutorado orientado por Heidegger e Bultmann sobre o conceito de liberdade em Paulo

---

<sup>7</sup> David Watson cita três influências principais no pensamento de Arendt que permaneceram inalteradas durante toda a sua vida e que se reforçavam mutuamente. O autor assim menciona essas influências: “a utilização do mundo clássico (Grécia mais do que Roma) como uma base de verificação para proposições morais e políticas, os avanços originais da filosofia cristã (romana) feitos por Santo Agostinho, particularmente na questão da responsabilidade pessoal; e, finalmente, um panteão de heróis modernos da filosofia, os fundadores da genuína tradição do existencialismo - Kant, Kierkegaard, Husserl e Heidegger” (WATSON, 2001, p. 31).

e Agostinho - *Agostinho e o problema pauliano da liberdade* - (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 164). Assim, na opinião de Courtine-Denamy pode-se entender que a escolha de Arendt sobre o tema do amor em Agostinho “foi, em grande parte, o resultado da influência que o seminário de Bultmann teve sobre os dois jovens filósofos” (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 164-165).

No mesmo sentido, Adler, em sua biografia de Arendt, ressalta que foi o interesse desta última autora por teologia, bem como seu interesse, desde a adolescência, pelas questões sobre a existência de Deus<sup>8</sup>, que a levaram a escolher Agostinho como tema de seu primeiro trabalho filosófico (ADLER, 2014, p. 89). Outro aspecto interessante é que Arendt não se limitou a examinar em Agostinho os temas do amor ao próximo, *amor mundi* e *amor Dei*, livre-arbítrio, liberdade política e vontade, mas também estudou em Jesus e São Paulo os temas do amor ao próximo (bondade), perdão, livre-arbítrio, vontade e liberdade política, fé e milagres.

Heidegger e Jaspers, professores e grandes mentores de Arendt, sendo o primeiro inclusive um dos mais importantes amores da sua vida, enquanto o segundo provavelmente o seu principal amigo, interessavam-se por Agostinho pelos temas existenciais desenvolvidos por este autor, especialmente na obra *Confissões*. Assim, ao que tudo indica, estes temas existenciais foram os principais responsáveis por Arendt se interessar por Agostinho, temas como a perda de um amigo próximo, a perda dos genitores, os prazeres carnis, o pecado e o seu reconhecimento, a questão da existência de Deus, o exercício de introspecção para o acesso ao Criador, a sua conversão e o louvor ao Ser Supremo<sup>9</sup>, bem como sua vinculação aos temas versados por São Paulo, principalmente o tema do amor ao próximo.

## **1.2 Amor a Deus (*amor Dei* ou *caritas*), *amor mundi* (*cupiditas*) e amor ao próximo em Agostinho versus *amor mundi* em Arendt**

Arendt, na Introdução da sua tese sobre o amor em Agostinho, explicita que um dos objetivos do seu trabalho (talvez o mais importante) é mostrar qual a pertinência ou papel dos

---

<sup>8</sup> Young-Bruehl menciona que Arendt, quando criança, por ocasião de sua educação religiosa judaica com o importante rabino reformista Voegelstein, proclamou que não acreditava mais em Deus (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32).

<sup>9</sup> Lorenzo Mammì explica, citando Joseph Ratzinger, que o objetivo da obra *Confissões de Agostinho*, bem como a confissão religiosa em geral, é ser um “discurso composto tanto para reconhecer os próprios pecados quanto para louvar a Deus por sua clemência” (RATZINGER apud, 2017, p. 14). Interessante é a relação que este autor estabelece entre o reconhecimento do pecado e o louvor e amor a Deus como instrumentos para a salvação divina. Assim ele expõe essa relação: “As Confissões são, portanto, ao mesmo tempo, canto de louvor, exortação aos fiéis para compreender e amar a Deus e exercício espiritual que, já no ato da redação, tem poder de purificação e de elevação pessoal” (MAMMÌ, 2017, p. 13).

conceitos de próximo e do amor ao próximo para o crente estranho ao mundo e aos seus desejos (ARENDDT, 1997, p. 8). A tese é composta de três partes (a Parte Um intitulada *O Amor Como Desejo - Amor Qua Appetitus* -, a Parte Dois intitulada *Criador - Criatura - Creator - Creatura* e a Parte Três intitulada *A Vida Em Sociedade - Vita Socialis*), sendo que tão somente na terceira análise (Parte Três - *A Vida Em Sociedade*) que se esclarece as contradições das análises da Parte Um e Dois, ou seja, “a questão de saber como o homem face a Deus (*coram Deo*), isolado de tudo o que tem relação com o mundo, pode ainda interessar-se pelo próximo” (ARENDDT, 1997, pp. 12-13).

O conceito de *amor mundi* é retirado da distinção que Santo Agostinho faz entre este conceito e o conceito de *amor Dei* (amor a Deus). Como todo grande pensador ou pensadora, Arendt vai se apropriar deste conceito de *amor mundi* para sua reflexão política posterior, dando-lhe um sentido diverso no sentido de superar as suas limitações quanto à aplicação ao mundo social e político. Além disso, ao privilegiar e colocar em oposição o amor a Deus em relação ao amor pelo mundo, para Arendt, ficariam prejudicadas as problemáticas do próximo e do amor ao próximo, temas centrais da ética cristã em Jesus Cristo e São Paulo.

Adriano Correia destaca que, apesar de Hannah Arendt ter estudado Agostinho como uma fonte para a compreensão da alienação cristã e do concentrado esforço dos pensadores cristãos por “encontrar um vínculo entre as pessoas forte o suficiente para substituir o mundo” e orientar todas as relações humanas (ARENDDT, 2010a, p. 65, apud CORREIA, 2008, p. 17), “é pela compreensão do homem como *initium* e pelos conceitos de amor ao mundo e de natalidade” que o pensador cristão é mais importante e reconhecido pela nossa autora (CORREIA, 2008, p. 17). Em outros termos, Arendt substitui o amor ao próximo, princípio político cristão direcionado a orientar a existência humana em uma comunidade cristã que abandona o mundo e que privilegia o *amor Dei* (amor a Deus), pelo *amor mundi* direcionado a orientar a existência humana em uma comunidade formada por um mundo comum cujas principais atividades humanas fundamentais são trabalho, obra e ação, sendo que a cada uma destas atividades “corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT, 2010a, p. 8).

Contudo, apesar de Hannah Arendt já ter entendido em sua tese sobre o amor em Agostinho (obra de natureza preponderantemente filosófica), que o amor ao próximo é insuficiente, tanto para orientar a vida em comum em uma comunidade cristã e em uma comunidade em geral, não deixa em uma das suas principais obras de caráter eminentemente político, *A condição humana* (obra escrita cerca de trinta anos depois da sua tese sobre Agostinho), de abordar o tema da bondade (principal aspecto do amor ao próximo).

Como já foi mencionado, Arendt tenta utilizar a filosofia cristã, como São Paulo, Jesus, Agostinho, Tomás de Aquino e Duns Scotus, para iluminar suas reflexões políticas e mesmo filosóficas.

A posição de Arendt é desenvolvida especialmente em uma de suas obras, *A Condição Humana*, de 1958 (quando ela tinha cinquenta em dois anos de idade), de cunho filosófico e também de teoria política. A passagem em que ela discute a questão da bondade e a sua possibilidade de exteriorização e reconhecimento social é a seguinte:

A bondade em um sentido absoluto, em contraposição à “prestabilidade” ou à “excelência” na Antiguidade greco-romana, tornou-se conhecida em nossa civilização somente com o advento do cristianismo (...). A única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade, e a bondade obriga obviamente uma tendência de evitar ser vista e ouvida. A hostilidade cristã em relação ao domínio público, a tendência pelo menos dos primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada do domínio público, pode também ser entendida como uma consequência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade aparece abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como um ato de solidariedade. Daí: “Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles.” A bondade só pode ser existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom: seria, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja. Daí: “Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita.”(ARENDT, 2010a, p. 90-92).

Arendt, em nossa opinião, não entende que a bondade, a manifestação mais importante do amor ao próximo, não possa ser reconhecida por seus semelhantes e, principalmente, por Deus, que julga inclusive sobre a bondade dos nossos atos, com base nas nossas intenções, concedendo a própria salvação e a vida eterna. O que está em jogo, segundo Arendt, é que aquele que ama o próximo não pode pretender com seus atos bondosos o reconhecimento de seus semelhantes, seja o próprio indivíduo que recebeu os benefícios das ações bondosas, seja os outros membros da comunidade. A bondade, diferentemente da ação política, não pode pretender a glória e o reconhecimento por outros cidadãos, devendo permanecer no domínio privado. Portanto, quando a bondade é divulgada e adentra o domínio público, não se tem como saber que o indivíduo que pratica as boas obras tem como objetivo, unicamente, seguir o mandamento divino ou pretende obter alguma vantagem social como a glória social, a notoriedade a admiração e, principalmente, o reconhecimento social e a presunção de sua possível superioridade moral em relação àqueles outros membros da comunidade que não praticam boas ações.

Arendt também chama a atenção que, respectivamente, o amor à sabedoria e o amor à bondade, respectivamente, ensinados e pregados por Sócrates e Jesus de Nazaré, eles “têm em

comum que cessam imediatamente sempre que se presume” ou se proclama “que o homem pode ser sábio ou bom” (ARENDDT, 2010a, p. 92). Na verdade, segundo estes mestres existenciais ninguém pode ser bom ou sábio, ou seja, apenas Deus (ARENDDT, 2010a, p. 92). Essa conclusão resulta, primeiramente, do fato de que apenas o Ser Supremo (Deus) tem os atributos da sabedoria e da bondade de forma absoluta. Em segundo lugar, devido a impossibilidade de uma certeza absoluta e da falibilidade humana nos domínios da sabedoria e da moralidade, os seres humanos não são capazes de fazer um julgamento seguro e definitivo a respeito da caracterização de um homem como bom e sábio. Em terceiro lugar, tal falibilidade humana e impossibilidade de certeza absoluta quanto à caracterização de um homem como bom e sábio implicam que é necessário que se mantenha, por precaução e prudência, um estado de dúvida e um certo ceticismo quanto a estes julgamentos relativos à sabedoria e à bondade. Em quarto lugar, como a sabedoria e a bondade só podem ser proclamadas no final da vida do ser humano, quando se examina o conjunto das ações humanas realizadas na existência de cada indivíduo, o julgamento definitivo e seguro sobre a concretização dessas qualidades depende, unicamente, de Deus, sendo que o ser humano não pode antecipar-se e declarar-se bom e sábio.

Correia salienta também que a estrutura da tese de Hannah Arendt sobre Agostinho tem como objetivo a “compreensão da temporalidade ou, mais precisamente, pela relação entre as diversas formas de amor, o mundo e o tempo” (CORREIA, 2008, p. 17).

No mesmo sentido, Duarte assim se pronuncia sobre a descontextualização do conceito de *amor mundi* agostiniano, a fim de propiciar sua utilização como o signo do próprio pensamento político arendtiano, especialmente em sua obra *A condição humana* (de 1958), quase trinta anos depois:

Certamente, o texto mais importante de Hannah Arendt sobre o amor é sua tese de doutoramento sobre o conceito de amor em Agostinho, na qual ela discorre de maneira abundante sobre o conceito de *amor mundi*. No entanto, como veremos, o que aí se afirma sobre esse conceito só pode ser aplicado de maneira esclarecedora em relação à sua reflexão política madura, se o conceito de *amor mundi* for descontextualizado e adaptado para propósitos políticos estranhos ao do pensamento agostiniano, num procedimento teórico que é típico das violentas apropriações por meio das quais Arendt estabeleceu seu diálogo com os grandes pensadores da tradição filosófica ocidental. Valendo-se de inúmeros conceitos oriundos do recém publicado *Ser e Tempo*, de Heidegger, a tese de doutoramento de 1929 é um dos textos mais complexos já escritos pela autora, e não pretendo discuti-lo no detalhe; quero apenas salientar alguns aspectos relativos à sua discussão do conceito de amor, a fim de evidenciar que se Arendt pôde empregar o *amor mundi* como o signo de seu próprio pensamento político, mais de duas décadas depois, muitas transformações terão ocorrido em seu pensamento durante este período (DUARTE, 2003, pp. 2-3).

Em *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Arendt apresenta as duas espécies de amor no pensamento de Agostinho, que se contrapõem pelo objeto do desejo, ou seja, o *amor mundi* como desejando as coisas mundanas e perecíveis, enquanto o *amor Dei*, como desejando

o que é eterno. O *amor mundi* deseja bens cambiantes e mutáveis, que podem ser perdidos contra a própria vontade durante a vida e, mesmo se não forem perdidos em vida, serão perdidos com o fim da existência humana (ARENDDT, 1997, pp. 22-23). Já no *amor Dei* o homem ama a Deus, como aquilo que é eterno e que nunca lhe poderá ser arrebatado, visto que o mundo é perdido na morte (ARENDDT, 1997, pp. 29-30). Santo Agostinho denomina o falso amor, que se liga ao mundo, de cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo ou verdadeiro, que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, de caridade (*caritas*) (ARENDDT, 1997, pp. 24-25).

Contudo, um ponto importante é que o isolamento das coisas deste mundo, resultado do amor a Deus (*caritas*), nunca poderá completo e absoluto e “conduzir a uma saída total do mundo” (SANTOS, 2014, p. 94). Essa impossibilidade de sair completamente deste mundo está relacionada ao próprio fato de que o Bem supremo não pode ser alcançado nesta vida, na medida em que o ser humano não é um ser autossuficiente (SANTOS, 2014, p. 93-94). Assim, o ser humano não pode “alcançar neste mundo a absoluta serenidade, a libertação de todo desejo, unidade plena e autossuficiente, sem devir, sem dispersão” (SANTOS, 1994, p. 94). A eternidade e a salvação da alma dependem da caridade humana (amor ao próximo) e caridade divina (amor a Deus), mas o julgamento definitivo de Deus ocorre após o final da existência humana. Além disso, a caridade divina (amor a Deus), que é o fundamento da vida moral e do amor ao próximo, não é uma caridade perfeita, sendo que não conseguimos amar a Deus com um amor tão perfeito e despojado a ponto de vencer toda a cupidez (amor ao mundo) (GILSON, 2010, p. 267-268). O próprio Agostinho reconhece em sua obra *Confissões*, que mesmo após a sua conversão religiosa, continua sendo tentado pelos prazeres carnis e pelas coisas deste mundo, sendo que o amor a Deus não faz desaparecer completamente o amor ao mundo, amor este que por desejar coisas mutáveis e perecíveis é sempre fonte de sofrimento e causa da não obtenção da salvação humana outorgada pela graça divina<sup>10</sup>.

Vale a pena aqui transcrever a passagem em que Jurandir Freire Costa expõe que o verdadeiro amor (*caritas*) é o que ama o que não pode ser perdido contra a vontade e encontra Deus no interior do homem, enquanto o falso amor (*cupiditas*) ama aquilo que pode ser perdido

---

<sup>10</sup> Lorenzi Mammì alude que Agostinho no *Comentário ao Salmo 36* distingue os pecados passados e as tentações presentes, sendo que cabe ao próprio homem condenar os pecados passados e as tentações presentes. Contudo, a salvação depende da vontade de Deus e da graça divina (Mammì, 2017, p. 11). Questão relacionada à boa vontade humana que asseguraria a salvação é a doutrina da predestinação, doutrina que entende que “não apenas nossa salvação ou danação, mas também nossa própria boa ou má vontade seriam predeterminadas pela vontade de Deus” (Mammì, 2017, p.12). E Mammì complementa que, mesmo adotando a doutrina da predestinação, a responsabilidade pelo pecado cabe ao homem e não a Deus, “porque nossa vontade, ainda que predeterminada, pertence a nós e nos qualifica”(MAMMI, 2017, p. 12). Por fim, Mammì destaca que esta tese da predestinação é uma “das teses mais radicais e polêmicas da história da igreja, geradora de discussões acirradas já na época de Agostinho, que precisou enfrentar a tese oposta de Pelágio” (MAMMI, 2017, p. 12).

contra a vontade e está fora do homem:

Partindo desses pressupostos, Agostinho chega à conclusão de que o verdadeiro bem do amor é o “que não pode ser perdido contra a vontade” (cit. por Arendt, *ibid.* p. 112). Nesta condição, o homem vive o presente como eternidade, porque nela o sumo bem jamais é perdido. Esta é a originalidade da contribuição de Agostinho à idéia cristã do amor: a felicidade consiste em amar o que não perece. Todo amor é desejo. O amor voltado para os objetos do mundo (*cupiditas*), porém, estará sempre assombrado pelo medo de perder o que se tem. O amor verdadeiramente feliz é o que ama o que não morre (*caritas*), porque o objeto amado se torna “um elemento permanentemente inerente a nosso próprio ser” (*ibid.* p. 19). Na *cupiditas* procuro o que está fora de mim, e esta busca é vã, mesmo se o que se busca é Deus. Na *caritas*, dá-se o inverso. O homem renuncia à escravidão do mundo, encontra Deus em seu interior e recupera, enfim, à liberdade (COSTA, 1998, pp. 92-93).

Arendt explica a importância do próximo e do amor ao próximo no pensamento de Agostinho por meio de duas concepções acerca do ser do homem ou da origem do homem, cuja resposta também é dupla (ARENDR, 1997, p. 169). Por um lado, parte-se da questão da origem do homem como um ser particular, sendo a resposta a esta pergunta que Deus é a origem de cada um (ARENDR, 1997, p. 169). Por outro lado, parte-se da questão da origem do homem como ser social pertencente ao gênero humano, sendo que a resposta é o antepassado comum a todos os seres humanos (ARENDR, 1997, p. 170), descendência comum e histórica a partir de Adão, fundamento de uma igualdade bem determinada de todos os homens entre si e de um parentesco que excede a simples semelhança (ARENDR, 1997, p. 154). O amor ao próximo é o que permite a imbricação ou relação entre as duas concepções acerca do ser do homem (ARENDR, 1997, p. 170). Importante que o nosso pecado original em Adão, e a salvação garantida pela vinda de Cristo que permite através da graça divina a superação do pecado e a vida eterna, são questões que estão extremamente relacionadas com o amor ao próximo, ensinado por Cristo e, que além disso, tem como fundamento a origem histórica do gênero humano e da nossa comunidade comum de pecadores.

O papel do amor ao próximo na perspectiva da dupla concepção do ser do homem ou da origem do homem, viabilizando a construção de uma comunidade vinculada à um modo de viver determinado pelo amor recíproco e fraterno, ou seja, a fundação da Cidade de Deus (*De Civitate Dei*), em oposição a vida em uma antiga comunidade de pecadores, é detalhadamente e valiosamente exposto por Duarte:

Por certo, Arendt reconhecia em *A Condição Humana* que a filosofia política de Agostinho efetivamente pensara a possibilidade de constituir uma comunidade humana vinculada entre si e exclusivamente por meio da caridade. Tais considerações ainda estavam em consonância com suas análises finais na tese de doutorado, nas quais ela abordara o tema do amor ao próximo ao considerar a “caridade social” e a própria “pertença originária” dos homens uns aos outros, instituída pela sua comum descendência histórica a partir de Adão. Na tese, Arendt sustentava que Agostinho possuía uma dupla concepção acerca do ser do homem, na dependência de sua

compreensão ora como criatura em seu isolamento e particularidade absolutos, ora como ser social pertencente ao gênero humano. Desta perspectiva, compreende-se que a igualdade de nossa condição obrigue a que nos amemos enquanto membros de uma mesma comunidade de natureza. Esta pertença a um passado comum indica também que o “estranhamento do mundo” na relação de fé entre criatura e Criador não implica que o mundo seja simplesmente eliminado: se a cidade terrestre é abandonada, este abandono deve ser compreendido em termos de um combate a um passado pecaminoso que estará sempre em ação no presente, em um mundo no qual o isolamento total é impossível. Afinal, é somente por meio do encontro com o próximo que a conversão pode se alastrar e, diante desta tarefa divina, recolher-se à solidão é considerado um pecado. Se é preciso abandonar o mundo bem como levar o próximo à conversão, será preciso fundar um novo modo de viver em comum determinado pelo amor recíproco e fraterno, isto é, será preciso fundar a “cidade de Deus”, paralelamente e contra a vida na antiga comunidade (DUARTE, 2003, p. 6).

Em *A Cidade de Deus* Agostinho aborda a origem, o desenvolvimento e os fins das duas cidades, a Cidade Terrena e a Cidade de Deus, cujas origens das duas cidades remontam ou repousam na distinção entre anjos bons e anjos maus, sendo que neste tempo e mundo ambas cidades apresentam-se misturadas e confundidas uma com a outra (AGOSTINHO, 2012, Parte II, 2012, p.27 e pp. 29-30). Da exposição de Santo Agostinho, pode-se concluir que são exemplos neste mundo da concretização da Cidade de Deus a comunidade judaica no período em que seguiu os mandamentos de Deus (comunidade que foi objeto do relato do Antigo Testamento) e as comunidades cristãs primitivas que seguiram os ensinamentos de Cristo, especialmente o mandamento do amor ao próximo. É importante salientar que o próprio Agostinho fundou uma comunidade cristã com seus amigos e seguidores da fé cristã, cuja finalidade desta comunidade era uma vida simples e dedicada ao estudo do Antigo Testamento e do Novo Testamento.<sup>11</sup>

É interessante destacar que Arendt em suas obras posteriores não tratou apenas do *amor mundi*, que é a modalidade mais importante para o seu pensamento político. No entanto,

---

<sup>11</sup> Em conversa privada (10/11/2023) com os Professores Roberto Hofmeister Pich e Luís Evandro Hinrichsen, eles defenderam que a Cidade Terrena e a Cidade Celeste representam, fundamentalmente, atitudes do ser humano frente ao mundo, à comunidade, ao próximo e a Deus. Hinrichsen afirma em seu ensaio intitulado *Agostinho e a cidade: de Deus ou dos homens?* que ambas as cidades, a terrena e a celeste, convivem paradoxalmente, “no contraditório coração do homem” (HINRICHSEN, 2014, p. 20). Ele cita a seguinte passagem em Agostinho que apoia este ponto de vista: “Dois amores fundaram, portanto, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celeste” (AGOSTINHO apud HINRICHSEN, 2014, p. 20). Importante é a consideração de Hinrichsen, com apoio em Agostinho, que o homem deve buscar tanto a paz na cidade de Deus quanto na cidade Terrena. Todavia, a paz alcançada na cidade Terrena é sempre provisória em razão “dos desvios da vontade e das contradições do coração humano” (HINRICHSEN, 2014, p. 22). Já a paz na cidade de Deus que ocorrerá apenas na vida futura, “quando da união do homem com Deus para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus”, é definitiva e plena (HINRICHSEN, 2014, p. 23). É importante destacar ainda que mesmo na vida presente e terrena, o homem pode alcançar a paz com Deus mediante uma vida na fé e sob a lei divina (HINRICHSEN, 2014, p. 23). Assim, o peregrino pode chegar na vida presente e terrena à antevisão da cidade celeste, testemunhando mediante “gestos de paz e cuidado” a promessa da plenitude da vida futura e eterna (HINRICHSEN, 2014, p. 26).

há vários tipos de amor, cuja característica fundamental é poderem ser classificados entre os extremos que vão desde o “amor sem mundo” (amor erótico) e o “amor ao mundo” (*amor mundi*). Sigrid Wiegel chega a afirmar que no *Diário filosófico* (com escritos entre 1950-1973) podem ser encontrados os “vestígios e transições para o livro não-escrito de Hannah Arendt sobre o amor” (apud CAMPILLO, 2022, p. 44).

Campillo nos oferece um quadro extenso das diversas modalidades de amor tratadas por Arendt em inúmeras de suas obras, o que nos permite estabelecer as semelhanças e diferenças entre os diversos tipos de amor bem como a relação que guardam entre si. O quadro é o seguinte:

A fenomenologia arendtiana do amor nos oferece um *continuum* que se move entre dois polos extremos: a paixão erótica, ou “amor sem mundo”, que é “antipolítico” porque apaga o *entre* que separa os amantes, e a gratidão à vida ou “amor ao mundo”, que é uma afirmação da condição de um tempo terrestre, vivente e político da existência humana. Entre esses dois polos se desdobram as várias modalidades do amor. Arendt, com sua habitual sutileza analítica, as distingue e entrelaça cuidadosamente: o “micromundo” dos amantes que permanecem fiéis ao “evento” efêmero da paixão; a instituição social do matrimônio, que destrói esse “evento”; a “natalidade”, como chegada do “terceiro” e da pluralidade humana; a amizade íntima entre aqueles que compartilham suas confidências; a compaixão frente às pessoas e coletividades párias, e o equívoco de muitas revoluções, da francesa até a russa, ao querer fundar sobre esse amor compassivo um novo regime político (Arendt, 2001, pp. 23-25; Arendt, 1988, p. 93); o amor narcisista ao próprio povo e o erro de querer fundar a convivência política sobre uma comunidade imaginária de sangue e solo (Arendt, 2010, pp. 29-35); a “amizade cívica” entre os concidadãos livres e iguais e a “felicidade pública” ligada à participação ativa na vida política como os verdadeiros fundamentos da comunidade política (Arendt, 2015, p. 155); o amor à Terra como a moradia natural que foi dada à humanidade e na qual ela tem habitado desde a sua origem e o equívoco dos modernos conhecimentos tecnicocientíficos que, desde Galileu até o presente, têm adotado o ponto de vista do “universo” e, pretendendo transcender a condição terrestre dos seres humanos, promovem sua “alienação do mundo”: “o amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da Época Moderna” (Arendt, 1993, p. 292) (CAMPILLO, 2022, pp. 44-45).

Ott sustenta que, com essas ideias, Arendt antecipou-se à própria discussão do Antropoceno (apud CAMPILLO, 2022, p. 45). Tudo parece indicar que Arendt concordaria que já estamos nesta nova era geológica do Antropoceno, marcada pela possibilidade de destruição da própria vida humana e da própria Terra em razão do consumo desenfreado e sem controle. Em seu Prólogo à sua obra *A condição humana*, Arendt destaca a possibilidade do uso de nosso conhecimento técnico e científico para destruir toda a vida orgânica na Terra (especialmente em razão do risco da utilização das armas atômicas), questão que está associada ao próprio desejo de “fuga do homem de sua prisão na Terra”, que é a “quintessência da condição humana”, sendo que a “natureza terrestre pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício” (ARENDR, 2010a, p. 1 e 2).

Adriano Correia chama a atenção que Arendt pensou em chamar o seu próprio livro *A condição humana* de *Amor mundi*, conforme correspondência enviada a Jaspers que assim explicava a sua intenção:

Com efeito, já em uma carta a Karl Jaspers de 06 de agosto de 1955, quando menciona o plano de escrever um livro a partir dessa série de conferências, Arendt afirma que apenas nos últimos anos teria começado a verdadeiramente amar o mundo, e conclui: “por gratidão, quero denominar *Amor mundi* meu livro sobre teorias políticas” (Apud CORREIA, 2010a, p. XXII).

O livro *A condição humana*, segundo Arendt, trata das articulações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que estão ao alcance de todo ser humano (ARENDR, 2010a, p. 6). Por isso, trata apenas das atividades do trabalho, da obra e da ação, deixando de lado a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, ou seja, a atividade de pensar (ARENDR, 2010a, pp. 6-7).

Arendt designa de *Vita activa* o conjunto dessas três atividades humanas fundamentais, sendo que são “fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2010, p. 8). Cada época tem um conjunto de hierarquias e preponderância das atividades humanas fundamentais que caracterizam a condição humana. As sociedades grega e romana antiga privilegiavam a atividade da ação, sendo que a nossa sociedade contemporânea, que tem como base a era moderna que, cientificamente, segundo Arendt, se iniciou no século XVII e terminou no início do século XX, privilegia as atividades do trabalho em detrimento da fabricação e da ação. Em nossa sociedade, o trabalhar e o consumir são as atividades básicas do ser humano, sendo que houve um esvaziamento da esfera pública indispensável para a ação política.

Essa situação é marcada pelo advento do social, ou seja, as atividades econômicas que ocorriam na sociedade grega antiga no âmbito do lar, na época moderna e contemporânea passaram a ocorrer na esfera pública. Isso ocasionou um esvaziamento da esfera pública, imprescindível para a ação e o exercício da liberdade, sendo que a política passou a ter como finalidade principal cuidar das necessidades vitais e da acumulação da riqueza, que se realizam na “gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna” (ARENDR, 2009, p. 202).

Para Arendt, que apreciava a experiência das sociedades grego e romana, a ação é a mais importantes das atividades humanas fundamentais, a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”, atividade que

“corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010a, p. 8).

O fato mais importante, provavelmente, que fez com que Arendt tivesse pretendido intitular o seu livro *A condição humana* de *Amor mundi*, obra que tem como preocupação fundamental a teoria política (embora tenha relações com a própria antropologia filosófica e a filosofia existencialista), foi a experiência do totalitarismo e da necessidade de cuidar do mundo e amar o mundo frente a este regime que destrói completamente a esfera da vida pública e a liberdade política, bem como destrói a própria esfera da vida privada. Além disso, a necessidade de cuidar e amar o mundo tem relação não somente com a experiência radical do totalitarismo, mas com a crise da democracia representativa baseada em partidos políticos, o declínio do espaço público como condição para a ação (política) e o fim da tradição metafísica e religiosa amparada na tradição grego-romana e na tradição judaico-cristã.

Para tal objetivo de tratar especialmente dos movimentos totalitários e governos totalitários (estes governos existentes na sociedade nazista e em parte do período stalinista de domínio da União Soviética), ainda que os vestígios e os riscos desses regimes persistam mesmo após o seu desaparecimento, Arendt propõe a teoria ou a ciência política em lugar da filosofia política tradicional. Estes regimes totalitários ou a dominação totalitária (com os seus respectivos campos de extermínio e campos de concentração) rompem com o fio da tradição de nosso pensamento político, tradição que tem início com Platão e Aristóteles e que chega ao fim com Marx (ARENDT, 2009, p. 43). Assim, esta dominação totalitária não pode ser compreendida pelas categorias usuais do pensamento político amparado nessa tradição, “e cujos crimes não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização”, tendo inclusive quebrado a “continuidade da História Ocidental” (ARENDT, 2009, p. 54).

Amiel, apesar de salientar que a “reivindicação arendtiana de uma ‘teoria política’ contra uma ‘filosofia política’ é um desafio fundamental e muitíssimo problemático”, observa que o que diferencia a “teoria política da filosofia é, grosseiramente, a capacidade de se confrontar com uma exterioridade radical, com o imprevisível, com o incalculável” (AMIEL, 1996, p. 11).

Outro tipo de modalidade de amor ou noção extremamente relacionada com o *amor mundi*, é o respeito que se assemelha ou se identifica com a *philia politiqué* (amizade cívica ou política) aristotélica, noção que Arendt também expõe no capítulo (V) sobre a *Ação*, na seção (33) intitulada *A irreversibilidade e o poder de perdoar*. Ela começa sublinhando que o que o amor (erótico) significa em seu domínio próprio e estritamente delimitado, o respeito significa

no domínio mais amplo dos assuntos humanos (ARENDR, 2010a, p. 303). Arendt explica da seguinte forma o respeito e o risco da perda dessa espécie de amizade cívica entre cidadãos livres e iguais, risco que decorre da ideia de que só devemos respeito aqueles que admiramos ou prezamos, aos nossos amigos íntimos que compartilhamos nossas confidências:

Como a *philia politiké* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. Assim, a moderna perda do respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social. De qualquer modo, o respeito, porque concerne exclusivamente à pessoa, é o bastante para motivar o perdão pelo que a pessoa fez (ARENDR, 2010a, p. 303).

Aqui cabe um aprofundamento da correlação entre o conceito de amizade, presente na Antiguidade e estudado por Aristóteles, com o conceito de *amor mundi*, conceito utilizado por Agostinho e defendido por Arendt para viabilizar e fundamentar, especialmente, uma das três atividades humanas fundamentais que correspondem à vida ativa, ou seja, a atividade da ação.

A ação política na *polis* grega está fundada na isonomia, isto é, no igual direito à participação política e na ausência de domínio entre os cidadãos (ARENDR, 2011, pp. 48-49). Na *polis* grega, liberdade e igualdade coincidiam inclusive porque apenas se poderia ser livre na conversação recíproca com outros cidadãos, isto é, na esfera pública e não na esfera privada. Contudo, o sucesso da ação política, seja na forma de agir e especialmente na forma de conversação recíproca, exige a amizade, um tipo peculiar de comunicação e de amor que se estabelece, fundamentalmente, entre cidadãos. A amizade na *polis* grega, por estabelecer uma cumplicidade e um tipo de amor (respeito) entre os cidadãos, que partilhavam um espaço público no qual se realizava essa conversa recíproca, permitia que as questões fossem resolvidas sem uso da violência, evitando uma revolução propriamente dita ou os fenômenos mais comuns, tais como a guerra civil e a luta de facções.

Esta amizade cívica entre os cidadãos, a *philia politiké* aristotélica (respeito na terminologia de Arendt), que “é um dos requisitos fundamentais para o bem-estar da Cidade”, não se refere “apenas à ausência de facções e guerras civis”, mas a essência dessa amizade para os gregos “consistia no discurso”, ou seja, o “intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis* (ARENDR, 2008b, p. 33). Mas Arendt salienta que, além da amizade cívica que cria as condições para a ação e a atividade política, há uma “qualidade humana que se realiza no discurso da amizade”, qualidade que se denomina “*philanthropia*, ‘amor dos homens’, pois se manifesta numa presteza em partilhar o mundo com outros” (ARENDR, 2008b, p. 34).

Assim, além do respeito (uma espécie de amizade cívica) que implica numa consideração recíproca entre todos os cidadãos livres e iguais participantes de uma comunidade, independentemente da predileção por suas qualidades e suas realizações, é necessário amar aos homens (*philanthropia* ou “amor dos homens”) no sentido de uma forte disposição para partilhar o mundo com outros homens. Portanto, respeito (amizade cívica ou *philia politiké* aristotélica) e “amor dos homens” (*philanthropia* ou amor aos homens ou *amor mundi*) são conceitos complementares, sendo que cada um deles é *conditio sine qua non* para a efetivação (concretização) do outro conceito.

A amizade cívica (*philia politiké* aristotélica ou respeito) e “amor dos homens” (*philanthropia* ou amor aos homens) são espécies ou tipos de *amor mundi* que criam condições propícias para que os homens se aventurem em um espaço público, baseado no igual direito à atividade política, onde tais modalidades de amor permitem uma conversação recíproca e uma ação em conjunto, ação que começa algo novo e cujos resultados deste agir são imprevisíveis, precisando para executar e concluir a ação do auxílio de outros. Nesse sentido, Burke refere que “é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança”, ou seja, impossível no sentido do *prattein* grego, de executar e do concluir. (BURKE apud ARENDT, 2011, p. 58).

Para Odílio Alves Aguiar (*A amizade como amor mundi em Hannah Arendt*), apesar de a amizade não ter sido abordada de forma sistemática por Arendt, é possível buscar “em sua obra, de forma indireta, passagens e articulações que nos permitem trazer à tona uma compreensão inovadora desse tema”, ou seja, a amizade como *amor mundi* (AGUIAR, 2011, p. 132). Aguiar, com base em Richard Sennett (*O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade* - 1998) e Francisco Ortega (*Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault* - 2000), sustenta que tal leitura da amizade contesta a imagem tradicional da amizade como familiar e fraternal, inventando “novas sociabilidades em contraposição à ideia de fraternidade e de amor romântico” (AGUIAR, 2011, p. 132).

A amizade como amor ao mundo implica que os amigos compartilhem o mundo comum formado tanto pelo artefato humano resultante da obra (fabricação), bem como pelas instituições e leis humanas que asseguram a criação de um espaço público indispensável para o exercício da ação política. Assim, a amizade assume uma dimensão política, com base na pluralidade e na diferença humana, afastando-se da ideia de intimidade. A amizade vislumbrada como *amor mundi* seria um importante antídoto contra os regimes tirânicos, os regimes totalitários e os regimes das sociedades massificadas contemporâneas, todos regimes ou governos que imperam a ditadura da atividade do trabalho e o respectivo consumo massificado em detrimento das atividades da fabricação (obra) e da ação.

A questão que a amizade em Arendt pode ser vista sob uma perspectiva mundana e contra ou para além da intimidade, ou seja, uma amizade política, encontra apoio na seguinte passagem de *A condição Humana*, na qual o amor erótico é confrontado com a amizade:

“No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e radiante da constante presença de outros na cena pública; nesta, só pode ser tolerado o que é considerado relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente um assunto privado. É claro que isso não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver no domínio privado. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público (“Nunca busques dizer teu amor/Amor que nunca se pode contar”). Dada a sua inerente não mundanidade (*wordlessness*), o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo (ARENDDT, 2010a, p. 63).

Eduardo Jardim também sustenta que para Hannah Arendt o amor romântico (amor erótico), diferentemente, da amizade, “é a mais poderosa força antipolítica do homem”, afastando os amantes do mundo e criando uma unidade indissolúvel entre eles. A passagem é a seguinte:

“Na sua visão abertamente romântica, a intensidade da relação amorosa de duas pessoas faz com que o mundo entre elas desapareça. O amor, sendo a mais íntima das vivências, é também a menos mundana. Na definição de *A condição Humana*, ele é a mais poderosa força antipolítica do homem. O amor seria, dessa maneira, o oposto da amizade, que, sendo aberta à publicidade, constitui a fonte da vida política, como pensavam os antigos (JARDIM, 2011, p. 92).

Portanto, além da amizade cívica (*philia politiké* aristotélica ou respeito), que é uma consideração pelas pessoas independentemente das suas qualidades e das suas realizações, amizade que é condição para o exercício da ação por cidadãos livres e iguais, Arendt trata da *philanthropia* ou amor dos homens, que se caracteriza por uma forte disposição em partilhar o mundo comum. Mas a questão interessante e de importância fundamental é se estas duas amizades (amizade cívica e amor dos homens) se harmonizam ou se conflituam com a amizade no sentido tradicional, a amizade íntima, baseada na predileção e no vínculo entre aqueles que compartilham suas confidências. Em outro texto, na sua famosa entrevista “*O que resta? Resta a língua*”: *uma conversa com Günter Gaus*, Arendt sustenta que não ama nenhum povo nem coletividade e a amizade pessoal pode ser harmonizada com a participação nas mais diversas organizações (organizações que têm interesses diversos), ou seja, a amizade está em plena consonância com uma abertura para o mundo e a possibilidade de compartilhar o mundo enquanto comunidade humana constituída pela totalidade dos seres humanos que habitam a Humanidade e possuem uma diversidade de valores. A exposição é a seguinte:

Nunca em minha vida “amei” nenhum povo ou coletividade, nem o povo alemão, francês, americano, nem o proletariado ou qualquer outra coisa desse tipo. Na verdade, eu amo apenas meus amigos, e a única espécie de amor que conheço e em que acredito

é o amor das pessoas. Além disso, esse “amor pelos judeus” me pareceria, sendo eu mesma judia, uma coisa meio suspeita. (...). Em primeiro lugar, pertencer a um grupo é uma condição natural. Você pertence a algum tipo de grupo quando nasce, sempre. Mas pertencer a um grupo do jeito que você está dizendo, num segundo sentido, isto é, formar ou se unir a um grupo organizado, é algo totalmente diferente; Esse tipo de organização tem a ver com uma relação com o mundo. As pessoas que se organizam têm em comum o que costuma se chamar “interesse”. A relação diretamente pessoal, em que se pode falar de amor, existe em primeiro lugar no amor real, claro, e também existe em certo sentido na amizade. Aqui a gente se dirige diretamente à pessoa, a despeito de sua relação com o mundo. Assim, pessoas das mais diversas organizações ainda podem ser amigas pessoais. Mas se você confunde essas coisas, se você leva o amor à mesa de negociações, para falar sem rodeios, acho isso fatal (ARENDR, 2008a, pp. 46-47).

O que se pode concluir, com base nas duas passagens de Arendt transcritas acima, é que a amizade, mesmo a amizade íntima que se caracteriza especialmente por compartilhar intimidades, não é contraditória com a amizade cívica (respeito) nem com o amor dos homens (*philanthropia*). Os amigos pessoais não precisam abandonar o mundo comum e podem partilhar este mundo com outros amigos e estranhos. Ao contrário, a existência da amizade cívica, que é uma consideração por todos os cidadãos, independentemente de suas qualidades e atos, e que viabiliza uma participação política igualitária e sem domínios entre os cidadãos, é um fator que favorece a amizade íntima, na medida em que a desigualdade política gera uma situação desfavorável para esta última ao separar os homens entre os que mandam e os que obedecem. Importante destacar que a amizade, com Jaspers e vários outros intelectuais, permitiu a Hannah exercitar a atividade do Pensar e do Julgar, especialmente de tomar posições sobre a responsabilidade do povo alemão e dos intelectuais que aderiram ou se omitiram frente às atrocidades do nazismo, regime que exterminou milhões de pessoas, tais como opositores políticos, criminosos comuns, judeus alemães e de outras nacionalidades, eslavos, ciganos, deficientes físicos e mentais. Igualmente, Hannah Arendt, ao lado de outros amigos, engajou-se no movimento sionista tanto para recolher informações sobre as atrocidades nazistas, bem como para facilitar a emigração da Europa para a Colônia Britânica Palestina (a partir de 1948 Israel). A amizade parece ter sido um dos únicos refúgios seguros contra o desmantelamento do mundo e as atrocidades provocadas pelo regime totalitário nazista, ao lado da compaixão em relação às pessoas e coletividades párias que perderam a cidadania ou se tornaram refugiados pelos desastres da Segunda Guerra Mundial.

No mesmo sentido, Agostinho partilhava com os seus amigos os sucessos literários, como os obtidos nos concursos de poesia dramática, o exercício profissional das aulas de retórica e a reflexão filosófica e teológica. Além disso, Agostinho relata que roubou (no décimo sexto ano de vida) uma pereira com amigos, cujo objetivo maior do roubo não era consumir os

frutos, mas o prazer do proibido, do delito praticado, roubo no qual foi estimulado e “nele amava também a companhia daqueles com quem agiu” (AGOSTINHO, 2017, pp. 65-69).

A amizade em Santo Agostinho não implicava um abandono do mundo, sendo que ao que tudo indica ela não era contraditória nem com o amor a Deus nem com o amor ao próximo, estes dois últimos amores os principais responsáveis por orientar a existência individual e em comunidade dos cristãos. O próprio Agostinho refere em sua obra *Confissões* que a amizade dos homens, apesar de ser um bem inferior ao Bem Supremo que é Deus, “também é um caro e doce laço, por fazer de muitas almas uma unidade” (AGOSTINHO, 2017, p. 65). Em outros termos, a amizade não isola os homens uns dos outros e das coisas deste mundo, mas pode uni-los em um mundo comum.

Diante do exposto, pode-se concluir que em Santo Agostinho e Hannah Arendt a amizade, mesmo a amizade íntima, não é uma força antipolítica que isola os homens das coisas deste mundo, diferentemente do “amor erótico”, que é o “amor sem mundo” que tende a união absoluta dos amantes e o respectivo desinteresse pelo mundo comum.

*Amor mundi* significa, para Arendt, que o homem deve amar o mundo, isto é, amar os homens que habitam o mundo, cuidar do artifício humano e dos objetos (coisas) que são resultado da obra (uma das três atividades fundamentais da vida ativa, ao lado do trabalho e da ação), bem como cuidar das instituições e leis que asseguram um espaço público indispensável para a ação de seres com igual capacidade e liberdade de agir.

Campillo observa também que a função primordial da amizade cívica reaparece nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* (CAMPILLO, 2022, p. 46), que são um esboço da parte não-escrita da obra de Arendt *A Vida do Espírito* (obra póstuma), parte não-escrita que se refere à atividade espiritual do *Julgar*, visto que as atividades espirituais do *Pensar* e *Querer* foram redigidas e objeto de conferências na Universidade de Aberdeen (1973 e 1974) e em cursos regulares na New School for Social Research (1974-1975 e 1975), em Nova York. Para Arendt, o que torna esse juízo, que se refere a atividade de *Julgar*, na atividade mental mais “política” são os dois meios que ele utiliza para adquirir uma validade mais ou menos geral, ou seja, a “mentalidade alargada” e os “exemplos” precedentes (apud CAMPILLO, 2022, p. 47). Nesses dois casos, segundo Arendt, o respeito e o afeto diante da “singularidade dos outros” sejam amigos ou estranhos, é a “condição da validade do juízo” (apud CAMPILLO, 2022, p. 47). Além disso, segundo Arendt, quanto mais abrangente e variada é a pluralidade das pessoas que julgamos e que consideramos em nossos julgamentos maior é “sua capacidade de construir um mundo comum, compartilhado” (apud CAMPILLO, 2022, p. 47). Esta amizade cívica, segundo Arendt, que se caracteriza por uma espécie de amor e consideração com os outros, e

está associada com o *amor mundi*, não se circunscreve ao círculo íntimo da família e dos amigos, nem aos limites territoriais nacionais da comunidade política, mas se expande a todos os seres humanos com os quais dividimos o lar terrestre e, portanto, se inclui na perspectiva cosmopolita esboçada por Kant na obra *A Paz Perpétua* (apud CAMPILLO, 2022, p. 47).

Em síntese, Campillo conclui que, segundo Arendt, o desenvolvimento ou aperfeiçoamento intelectual e moral da capacidade ou da faculdade de julgar é também inseparável ou indivisível do amor ao mundo (CAMPILLO, 2022, p. 47).

É importante ressaltar que o significado do conceito de mundo é plurívoco e, conseqüentemente, para amar o mundo é necessário determinar o que é o mundo. Arendt, partindo dos conceitos de mundo e de *amor mundi* em Agostinho, altera os significados originais destes conceitos presentes especialmente em suas obras *O livre-arbítrio*, *Confissões*, *Sobre a Trindade* e *A cidade de Deus*, a fim de construir uma teoria política que dá ênfase especialmente a atividade da ação exercida livremente por cidadãos em um espaço público.

O significante mundo tem múltiplos significados, além do fato de que essa plurivocidade do sentido do conceito de mundo é resultado das modificações históricas deste conceito ao longo do tempo, resultante da “relação dos homens com ele e com sua própria mundanidade” (CORREIA, 2020, p. XVII). Este fenômeno da multivocidade ou plurivocidade do conceito de mundo em Arendt é muito bem exposto por Correia, em seu prefácio sobre a obra de Fábio Abreu dos Passos intitulada *O Conceito de Mundo em Hannah Arendt: para uma nova teoria política*. A passagem é a seguinte:

O conceito de mundo, tema deste livro, como não é raro acontecer com os conceitos na obra de Hannah Arendt, não possui um referente unívoco. De uma parte porque ela nomeia mundo em geral tudo aquilo que é testemunho duradouro da presença humana sobre a Terra, seja a construção de utensílios, ferramentas e obras de arte, seja a edificação de um espaço comum de copresença e inter-relação, seja a comunidade dos homens sobre a Terra, seja o conjunto dos que amam o mundo e por isso o constituem. De outra parte, a plurivocidade do sentido de mundo deve-se em grande medida à preocupação genealógica arendtiana com a transfiguração da própria compreensão do mundo ao longo do tempo como sintoma de transformações efetivas na imagem do mundo e na relação dos homens com ele e com sua própria mundanidade (CORREIA, 2020, p. XVII).

Dessarte, o homem deve amar o mundo, ou seja, os homens que amam o mundo e formam a comunidade humana sobre a Terra, além de cuidar do artifício humano e dos objetos (coisas) que são resultado da obra ou da fabricação, bem como das instituições que asseguram um espaço público indispensável para a ação de seres com igual capacidade e liberdade de agir.

Outro aspecto importante em relação à problemática do *amor mundi*, é o que constitui o conceito mundo no pensamento de Santo Agostinho e de Arendt, conceito de mundo que

apesar de algumas semelhanças, tem significativas diferenças entre os dois autores. Assim Agostinho apresenta o seu conceito de mundo:

“Chama-se “mundo”, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra (...) mas também todos os habitantes do mundo são chamados “mundo” (...) Todos aqueles que amam o mundo são chamados “mundo”. O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é a criação de Deus - o céu e a terra - dada antecipadamente a toda a *dilectio mundi*, por outro lado, ele é o mundo humano a constituir através do fato de o habitar e de o amar (*diligere*)” (AGOSTINHO apud ARENDT, 1997, p. 79).

Igualmente, deve entender-se que o mundo para Santo Agostinho (como também para Arendt) é formado também por um mundo artificial de coisas perecíveis e mutáveis, coisas que o homem fabrica e acrescenta ao mundo e que se interpõem entre ele e natureza, coisas que podem durar mais do que a própria existência humana.

Para Arendt, como também para Heidegger, o mundo não inclui o céu e a terra em compreensão mais teológica como tende a aparecer em Santo Agostinho. Já o conceito de mundo é acuradamente exposto por Duarte, nos seguintes termos:

O conceito arendtiano de mundo nada tem que ver com a soma de todos os entes, mas refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados, como se viu anteriormente. Este mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, concebidos como o terreno em que os homens se movem e do qual extraem a matéria com que fabricam coisas, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros. Em um sentido político mais restrito, o mundo é também aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações-limite, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens. Trata-se, portanto, daquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações, e que se distingue dos interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias humanas (DUARTE, 2003, pp. 9-10).

Todavia, uma questão importante é que a distinção entre “mundo” e “terra” tem importantes implicações “sobre as reflexões políticas arendtianas, pois a distinção arendtiana de “terra” e “mundo” aponta para o fato de que a “terra” aparece como o solo natural sobre o qual os “diversos mundos” (pluralidade de povos, de governos, de instituições políticas) são reificados, levando nossa autora a preconizar que “a pluralidade é a lei da Terra” (CANOVAN apud PASSOS, 2011, p. 66)<sup>12</sup>. Isso significa, segundo Hannah Arendt, que o “mundo não é

---

<sup>12</sup> Fabio Passos, em seu artigo *As implicações políticas da distinção husserliana entre “terra” e “mundo” no pensamento de Hannah Arendt* menciona a grande influência das reflexões de Husserl e Heidegger em relação ao conceito de mundo desenvolvido por Arendt, mas opta por analisar especialmente os fundamentos fenomenológicos de Husserl que permitem compreender a distinção entre “terra” e “mundo” (PASSOS, 2011, p.

idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica” (ARENDT, 2010a, p. 64). Apesar do mundo ter a ver com o mundo artificial de coisas fabricadas pelos homens (construção de utensílios, ferramentas e obras de arte), bem como com os assuntos que surgem quando os homens estabelecem relações políticas uns com os outros, além do espaço público e das instituições indispensáveis para a atividade da ação, o mundo necessita para sua existência e durabilidade que a Terra ou a natureza persista, pois sem a Terra (que possibilita toda a vida orgânica) não há o mundo formado pela comunidade humana.

Um aspecto importante quanto ao mundo comum é que ele é formado pela pluralidade humana. Assim, não apenas um povo ou uma parte dele, mas sim todas as etnias e as culturas que habitam e compartilham tanto um mundo de instituições e leis que formam o espaço público (espaço que viabiliza a ação política), bem como um mundo artificial de coisas criadas pela atividade da obra (fabricação), edificam mundos, pois, “quanto mais povos, mais mundos” (ARENDT apud PASSOS, 2020, p. 230). A singularidade humana e a possibilidade da instauração da novidade por cada recém-chegado que vem ao mundo, que pode especialmente pelo exercício da liberdade política agir mediante atos e conversão mútua, exige, mormente, um mundo composto por um espaço público, mundo que é mais durável do que os seres mortais que ele abriga. Além disso, segundo Passos, é esta durabilidade do mundo que possibilita que os homens tenham uma identidade, “algo de permanente em meio às constantes mudanças da vida, ou seja, uma morada a partir da qual possam reconhecer-se como humanos, pois o mundo é a marca indelével de que somos seres que constroem história e cultura” (PASSOS, 2020, p. 7-8). Por outro lado, os seres humanos mortais, apesar de necessitarem de um mundo comum formado por um espaço público e suas instituições que propiciem a ação, bem como de um mundo formado pelo artefato humano resultante da fabricação, acrescentam, constantemente, novas instituições e coisas ao mundo já existente.

Em outros termos, o mundo, apesar de perdurar e ser a moradia de seres humanos, seres mortais que têm uma breve existência no mundo, é transformado, constantemente, pela natalidade que traz novos homens capazes de começar algo novo especialmente pela atividade da ação. Contudo, alterando-se o mundo humano, ou seja, “tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (ARENDT, 2010, p. 11). O fato de que todas as coisas que o homem se relaciona assumem a

---

69). Já o objetivo desta dissertação é mostrar a influência do pensamento de Santo Agostinho sobre o conceito de mundo de Arendt, autora que diferentemente de Agostinho distingue Terra e mundo, e que faz uma leitura baseada em Husserl e Heidegger do conceito agostiniano de mundo para embasar suas reflexões políticas.

natureza de condição humana, além de que a existência humana seria inviável sem coisas em razão de ser uma existência condicionada, bem como as coisas sem a existência humana seriam objetos desconectados, é assim descrito por Arendt:

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo - seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] - e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (ARENDR, 2010, p. 10-11).

Partindo-se da ideia de que um dos principais objetivos da política é a conservação ou manutenção da estabilidade do mundo que permite a sua durabilidade, e não a proteção dos interesses privados e a satisfação das necessidades vitais dos seres humanos que edificam e habitam o mundo, Arendt assinala que tanto o socialismo e o capitalismo são formas de organização política e econômica que até o momento mostram-se igualmente deficientes, pois nenhuma dessas opções é capaz de impedir o processo crescente de massificação igualitária do homem, reduzido à condição comum de animal que trabalha e consome para trabalhar (apud Duarte, 2003, p. 11).

Afinal, o que subsiste à existência finita de cada indivíduo singular é a novidade sempre constante de recém-chegados que são capazes de iniciar e realizar algo novo, cuidando e amando o mundo, particularmente atuando na esfera pública, onde se decide as questões fundamentais da existência humana. Portanto, se trata de afirmar o mundo como o lugar apropriado, adequado e prazeroso para a convivência humana, onde homens livres (com igual capacidade de agir) partilham suas existências, cuidando e amando o mundo e as suas atividades humanas fundamentais, além de assumir plena responsabilidade pelo mundo público e comum.

## 1.1 Perdão e Promessa

O perdão e a promessa são conceitos fundamentais para a viabilização do *amor mundi* e para o exercício da atividade da ação.

Como se sabe, devemos amar o mundo, mundo que é constituído principalmente pelas instituições e leis que asseguram uma esfera pública indispensável para o agir. Contudo, como uma das características fundamentais da ação é a sua irreversibilidade, a impossibilidade de se desfazer o que se fez, é necessária a faculdade de perdoar, que serve para desfazer os atos passados, cujos pecados ou consequências cairiam como uma ameaça sobre cada nova geração, bem como imobilizaria cada ser humano que nunca se recuperaria dos efeitos nefastos de sua ação - especialmente pelo fato de que as consequências de toda ação são imprevisíveis (ARENDR, 2010a, p. 295). Arendt ressalta que o descobridor da função ou finalidade do perdão nos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré, sendo que o fato de ter feito essa descoberta em um contexto religioso, não significa que a experiência do perdão não tenha sido uma experiência política autêntica. Na verdade, esta experiência política do perdão originou-se da pequena comunidade de seus seguidores, predisposta a desafiar as autoridades públicas de Israel, ainda que tenha sido negligenciada em razão de sua suposta natureza exclusivamente religiosa (ARENDR, 2010a, pp. 297-298).

Questão interessante e de extrema importância é se, por exemplo, estando diante de alguém como o oficial nazista Eichmann, que participou ativamente da deportação de milhões de judeus e de outros povos para os campos de extermínio, podemos mesmo assim reconhecer os seus valores e mesmo amá-lo e perdoá-lo, ainda que tal indivíduo não pareça manifestar em sua ação os valores genuinamente humanos ou princípios éticos. Arendt, em seu livro *Eichmann em Jerusalém* (que teve origem na cobertura para a revista *The New Yorker* do julgamento deste oficial nazista, realizado em 1961), defende que, como Eichmann “apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações” (sendo que ninguém tem “o direito de determinar quem deve e quem não deve habitar o mundo”), considera que “nenhum membro da raça humana haverá de querer partilhar a Terra” com tal assassino (ARENDR, 1999, p. 302). Nessa situação, Arendt defende ser plenamente justificável a pena de morte e a desobrigação do perdão.

Essa posição de Arendt parece estar de acordo com o entendimento de Bauman, porquanto ele defende que devemos amar o próximo porque este porta valores singulares, “o próximo de fato representa esses valores, até prova em contrário” (BAUMAN, 2004, p. 103). Em outros termos, poderia se entender que Bauman defende que as ações do próximo devem

manifestar valores positivos ou bons, sendo que estes valores apresentam uma diversidade. Em caso contrário, se o próximo manifestar valores negativos ou contrários à ética, não necessitamos ou temos o dever de amá-lo.

Arendt, citando as ofensas que estariam abrangidas na noção de “mal radical”, conforme a terminologia de Kant, e as próprias palavras de Jesus<sup>13</sup>, argumenta que “não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas”, sendo que “elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem” (ARENDDT, 2010a, p. 301).

O perdão não se dirige ao caso extremo do crime e do mal voluntário, que são raros, talvez até mais raros do que as boas ações, na verdade. Conforme Jesus, Deus se incumbirá deles no Juízo Final, este último que nenhum papel desempenha na vida terrena e tampouco se caracteriza pelo perdão, mas pela justa retribuição (JESUS apud ARENDT, 2010, p. 299). Os governos ou regimes totalitários da Alemanha nazista e da União Soviética em um determinado período do domínio estalinista Rússia são exemplos de governos que realizaram crimes que estariam abrangidos dentro da noção de mal radical<sup>14</sup>.

Arendt cita uma passagem do Evangelho de Lucas (17, 1-5) para apoiar a sua tese de que mesmo Jesus reconhece que há determinados atos criminosos abrangidos pela noção de “mal radical” ou “mal voluntário” que não podem ser perdoados. A passagem do referido Evangelho é a seguinte:

**17.1** Jesus disse aos seus discípulos: “É inevitável que aconteçam coisas que levem o povo a tropeçar, mas ai da pessoa por meio de quem elas acontecem. **17.2** Seria melhor que ela fosse lançada no mar com uma pedra de moinho amarrada no pescoço, do que levar um desses pequeninos a pecar. **17.3** Tomem cuidado”. “Se o seu irmão pecar, repreenda-o e, se ele se arrepender, perdoe-lhe. **17.4** Se pecar contra você sete vezes no dia, e sete vezes voltar a você e disser: ‘Estou arrependido’, perdoe-lhe”. **17.5** Os apóstolos disseram ao Senhor: “Aumenta a nossa fé!” (LUCAS 17, 1-5, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, pp. 1701-1702).

Esta passagem pode ser interpretada no sentido de que todas as pessoas que levam toda uma comunidade (um povo) a pecar e a cometer atrocidades inaceitáveis, por exemplo, os

---

<sup>13</sup> Hannah Arendt refere às palavras de Jesus no sentido de que quando o ato nos despoja de todo o poder humano: “Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar” (JESUS apud ARENDT, 2010, p. 301).

<sup>14</sup> Aqui entende-se que o conceito de mal radical não é contraditório com o conceito de banalidade do mal, este último conceito oriundo da cobertura do julgamento do criminoso de guerra nazista Eichmann, cobertura realizada em 1961 em Jerusalém e que culminou com o livro *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963. O conceito de banalidade do mal é utilizado para caracterizar aquele tipo de mal que é resultado da incapacidade de pensar e julgar que permitisse distinguir o certo do errado, o moral do imoral. O mal presente em Eichmann não seria um mal demoníaco, profundo, não teria raízes, sendo que ele justifica o seu comportamento como um mero cumpridor de ordens, ainda que estas ordens envolvessem a deportação de milhões de judeus para serem exterminados em campos de concentração. Na seção 3.5 do Capítulo Três deste trabalho será analisada a distinção entre mal radical e banalidade do mal.

criminosos de guerra nazistas e stalinistas que praticaram atos incluídos nas noções de mal radical (mal voluntário) e de banalidade do mal, não podem ser perdoados porque os seus crimes transcendem o âmbito dos assuntos humanos e “não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização” (ARENDDT, 2009, p. 54).

Contudo, para Arendt existem vários aspectos fundamentais para a compreensão da concepção de perdão exposta por Jesus. Em primeiro lugar, não somente Deus tem o poder de perdoar. O poder de operar milagres não é considerado (exclusivamente) divino, sendo que a fé moverá montanhas e a fé perdoará, sendo um fato tão miraculoso quanto o outro (ARENDDT, 2010a, p. 298 e p. 308). Arendt chega a mencionar que todo ato, especialmente a ação política, visto não sob o ponto de vista do agente, “mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um ‘milagre’” (ARENDDT, 2009, p. 218). Vale a pena aqui transferir a passagem em que a autora sustenta que a obra da fé são os ‘milagres’, colocando também ênfase nos milagres que não são nitidamente acontecimentos sobrenaturais, ou seja, como no próprio ato de perdoar:

A obra da fé, na verdade seu produto, é o que os Evangelhos chamaram de “milagres”, uma palavra com muitas acepções no Novo Testamento e de difícil compreensão. Podemos negligenciar aqui as dificuldades e nos referir apenas às passagens em que os milagres não são claramente eventos sobrenaturais, mas somente o que todos os milagres, tanto os executados por homens como os efetuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado (ARENDDT, 2009, p. 216-217).

Em segundo lugar, para Arendt, Jesus sustenta que, além de Deus não ser o único capaz de perdoar, este poder de perdoar “não deriva de Deus, - como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos”, mas depende da conduta ativa dos homens entre si, antes que possam merecer ser perdoados pelo Criador (ARENDDT, 2010a, p. 298). Mas Arendt complementa que a posição de Jesus sobre o perdão é mais radical, o homem não perdoa porque Deus perdoa, o que o obriga a fazer o mesmo, “e sim que, se cada um no íntimo do coração, perdoar, Deus fará ‘o mesmo’”<sup>15</sup> (ARENDDT, 2010a, p. 298-299).

---

<sup>15</sup> Em Mateus 6, 14-15 está expressa esta ideia de que o perdão do homem em relação ao outro que desencadeia o perdão de Deus: **6.14** “Pois se perdoarem as ofensas uns dos outros, o Pai celestial também perdoará vocês. **6.15** Mas, se não perdoarem uns aos outros, o Pai celestial não perdoará as ofensas de vocês” (*Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1568). No mesmo sentido, outra passagem de Mateus 18, 32-35: **18.32**: “Então, o senhor chamou o servo e disse: ‘Servo mau, cancela toda a tua dívida porque você me implorou. **18.33** Você não devia ter tido misericórdia do seu conservo como eu tive de você?’ **18.34** Irado, seu senhor entregou-o aos torturadores, até que pagasse tudo o que devia”. **18.35** Assim também fará meu Pai celestial a vocês se cada um de vocês não perdoar de coração a teu irmão” (MATEUS, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1593).

Arendt também sustenta que Jesus considera que o poder de perdoar, que é comum a Deus, Cristo e aos homens, é mais importante do que o poder de operar milagres como curar os doentes e inválidos. No entanto, os fariseus, os mestres da lei judaica e o próprio povo desconfiaram da capacidade de Jesus de perdoar, na medida em que acreditavam que tão somente Deus poderia perdoar os pecados. Jesus considera que perdoar os pecadores é mais difícil que operar milagres, pois o perdão é um tipo de milagre que exige fé e amor tanto daquele que perdoa como daquele que é perdoado<sup>16</sup>. Além disso, Jesus defende que o ser humano será perdoado na proporção que amar o próximo, ou seja, quanto mais amar o outro, mais será perdoado<sup>17</sup>.

---

Igualmente, em Marcos 11, 22-26 está presente a mesma ideia de que o perdão humano é necessário para que o Pai celestial perdoe os homens: **11.22** Respondeu Jesus: “Tenham fé em Deus. **11.23** Eu asseguro que, se alguém disser a este monte: ‘Levante e atire-se no mar’, e não duvidar em seu coração, mas crer que acontecerá o que diz, assim lhe será feito. **11.24** Portanto, eu digo: Tudo o que vocês pedirem em oração, creio que já o receberam, e assim sucederá. **11.25** E, quando estiverem orando, se tiverem alguma coisa contra alguém, perdoem-no, para que também o Pai celestial perdoe os seus pecados. **11.26** Mas, se vocês não perdoarem, também o seu Pai que está nos céus não perdoará os seus pecados” (MARCOS, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1649).

<sup>16</sup> Em Lucas 5, 20-26 se afirma que Jesus como filho do homem e de Deus, como os próprios homens, tem na Terra autoridade para perdoar os pecados, bem como curar os doentes e inválidos, sendo que, apesar de ambos tipos de milagres exigirem fé, o ato de perdoar é mais importante e difícil do que a prática de eventos sobrenaturais. O motivo dessa importância maior do ato de perdoar é o que o perdão humano está relacionado diretamente com o amor ao próximo e a possibilidade da salvação humana. A passagem de Lucas é a seguinte: **5.20** Vendo a fé que eles tinham, Jesus disse: “Homens, os seus pecados estão perdoados”. **5.21** Os fariseus e os mestres da lei começaram a pensar: “Quem é esse que blasfema? Quem pode perdoar pecados, a não ser somente Deus?” **5.22** Jesus, sabendo o que eles estavam pensando, perguntou: “Por que vocês estão pensando assim? **5.23** Que é mais fácil dizer: ‘Os seus pecados estão perdoados’, ou: ‘Levante-se e ande’? **5.24** Mas para que vocês saibam que o Filho do homem tem na terra autoridade para perdoar pecados” - disse ao paralisado - “eu digo a você: Levante-se, pegue a sua maca e vá para casa”. **5.25** Imediatamente ele se levantou na frente deles, pegou a maca em que estivera deitado e foi para casa louvando a Deus. **5.26** Todos ficaram atônitos e glorificavam a Deus e, cheios de temor, diziam: “Hoje vimos coisas extraordinárias!” (LUCAS, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1677). No mesmo sentido, sobre a maior importância do poder de perdoar em relação a curar paralisados e doentes, poder de perdoar que os homens compartilham com Deus e que tem uma natureza humana, está em Mateus 9, 1-8: **9.1** Entrando Jesus num barco, atravessou o mar e foi para a sua cidade. **9.2** Alguns homens trouxeram-lhe um paralisado, deitado em sua maca. Vendo a fé que eles tinham, Jesus disse ao paralisado: “Tenha bom ânimo, filho; os seus pecados estão perdoados”. **9.3** Diante disso, alguns mestres da lei disseram a si mesmos: “Este homem está blasfemando!” **9.4** Conhecendo Jesus seus pensamentos, disse-lhes: “Por que vocês pensam maldosamente em seu coração? **9.5** Que é mais fácil dizer: ‘Os seus pecados estão perdoados’, ou: ‘Levante-se e ande’? **9.6** Mas para que vocês saibam que o Filho do homem tem na terra autoridade para perdoar pecados” - disse ao paralisado: “Levante-se, pegue sua maca e vá para casa”. **9.7** Ele se levantou e foi. **9.8** Vendo isso, a multidão ficou cheia de temor e glorificou a Deus, que dera tal autoridade aos homens ! (MATEUS, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1573).

<sup>17</sup> Em Lucas 7, 44-50 está enunciado esta ideia de que quanto mais se ama mais se terá merecimento ao perdão: **7.44** Em seguida, virou-se para a mulher e disse a Simão: “Vê esta mulher? Entrei em sua casa, mas você não me deu água para lavar os pés; ela, porém, molhou os meus pés com suas lágrimas e os enxugou com seus cabelos. **7.45** Você não me saudou com um beijo, mas esta mulher, desde que entrei aqui, não parou de beijar os meus pés. **7.46** Você não ungiu a minha cabeça com óleo, mas ela derramou perfume nos meus pés. **7.47** Portanto, eu digo, os muitos pecados dela lhe foram perdoados; pois ela amou muito. Mas aquele a quem pouco foi perdoado, pouco ama”. **7.48** Então Jesus disse a ela: “Seus pecados estão perdoados” **7.49** Os outros convidados começaram a perguntar: “Quem é este que até perdoa pecados?” **7.50** Jesus disse à mulher: “Sua fé a salvou; vá em paz” (LUCAS, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1683).

Como já foi referido na Introdução deste trabalho, se pode concluir do texto de Mateus 22, 37-40 (*Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1601), que parece estar plenamente de acordo com o pensamento de Santo Agostinho, que o perdão e a salvação humana dependem tanto do amor a Deus (caridade divina) e da fé no Criador como do amor ao próximo como a si mesmo (caridade humana). A melhor interpretação, apesar deste texto de Mateus (22, 37-40) referir que o amor a Deus é o “primeiro e maior mandamento”, é que ambos os mandamentos (o amor a Deus e o amor ao próximo) são indispensáveis para o perdão e a salvação humana, na medida em que tal texto menciona que o segundo mandamento (amar ao próximo) é “semelhante ao primeiro” e que “destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas”.

O fato de que toda ação implica uma reação em cadeia, que o êxito de nossas ações depende da colaboração de outros agentes numa teia de relações, ou seja, que cada ação precisa para atingir o seu resultado o auxílio de outros seres humanos (agir em concerto), o perdão é necessário para que todos os participantes do processo de ação possam ter a coragem de recomeçar em um contexto de irreversibilidade e imprevisibilidade das ações humanas. Como os agentes não podem prever o resultado de suas ações, especialmente porque dependem para o êxito delas da colaboração de outros que executam e concluem as ações, além do fato de poderem apresentar falhas no exercício das atividades (faculdades) espirituais do Pensar e do Julgar, as ofensas no campo da atividade da ação são inúmeras e derivam, na maior parte das vezes, do fato de que os autores não sabem o que fazem.

As ofensas no âmbito da vida em comunidade que exigem perdão (perdão descoberto por Jesus e vivenciado, inicialmente, no domínio das comunidades cristãs primitivas), ofensas que diferem daqueles crimes praticados sob a influência dos conceitos de mal radical e banalidade do mal, são muito mais comuns e resultam da natureza da ação que é imprevisível e irreversível, exigindo um recomeço constante por agentes livres. Hannah Arendt assim aborda tal situação:

A ofensa, contudo, é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber. Somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo (ARENDR, 2010a, p. 299-300).

Para Hannah Arendt, o perdão se justifica porque a condição humana da ação é a pluralidade, “ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDR, 2010, p. 8). Arendt também ressalta que três experiências políticas fundamentais, entre as quais está a experiência cristã do agir e do perdoar, são experiências que dizem respeito

à condição humana da pluralidade e que foram deixadas de lado pela tradição de nosso pensamento político, inclusive porque essa tradição tratava o homem como ser singular e não como ser plural. Assim ela descreve tal realidade:

Existem, é claro, razões pelas quais a tradição do pensamento político perdeu de vista, desde o começo, o homem como ser atuante. As duas definições filosóficas prevalecentes do homem como *animal rationale* e como *homo faber* se caracterizam por essa omissão. Em ambas o homem é visto como se existisse no singular, pois podemos conceber a razão e também a fabricação na condição de singularidade do ser gênero humano. O interesse da tradição do pensamento na pluralidade humana é como se ela indicasse não mais do que o somatório dos seres racionais, que, devido a alguma falha crítica, são obrigados a conviver e formar um corpo político. Mas as três experiências políticas que estão fora da tradição, a experiência da ação como começo de um novo empreendimento na Grécia anterior à pólis, a experiência romana da fundação e a experiência cristã da vinculação entre ação e perdão, isto é, o conhecimento de que quem age deve estar pronto para perdoar e de quem perdoa concretamente age, têm especial importância, porque permanecem relevantes para a nossa história apesar de terem sido evitadas pelo pensamento político. Todas dizem respeito fundamentalmente ao único traço da condição humana sem o qual a política não seria possível nem necessária: o fato da pluralidade dos homens por oposição à unicidade de Deus, quer seja este compreendido como “ideia” filosófica ou como o deus pessoal das religiões monoteístas (ARENDR, 2010b, pp. 107-108).

Hannah Arendt conclui que o caráter mais falho da tradição do nosso pensamento político em relação ao conjunto de “experiências políticas atuais da humanidade ocidental” diz respeito ao “silencioso abandono pela escolástica das experiências políticas decisivas do cristianismo primitivo” (ARENDR, 2010b, pp. 102-103). Todavia, a meu ver, Arendt entende que nem o amor romântico nem o amor ao próximo de origem cristã, que são raros e não mundanos (poderosas forças antipolíticas), são o fundamento ou a condição do perdão no âmbito mais amplo dos assuntos humanos que constitui a atividade da ação política (ARENDR, 2010a, pp. 302-303). A amizade cívica (respeito ou *philia politiké*) e o “amor dos homens” (*philanthropia* ou amor aos homens ou *amor mundi*), que permitem aos agentes reconciliarem-se com os outros parceiros da ação conjunta (ação que recomeça incessantemente algo novo e tem como características a irreversibilidade e a imprevisibilidade), são o verdadeiro fundamento do perdão, com base especialmente no fato da pessoa merecer consideração por partilhar um mundo comum constituído por um espaço público indispensável para a ação (ARENDR, 2010a, p. 303).

No mesmo sentido, Roseane Santos defende que, conforme Arendt, “apenas quando se ama o mundo é que se pode interpretá-lo como um espaço aberto para a ação e para a novidade, e isso se dá através do reconhecimento da pertença ao mundo” (SANTOS, 2017, p. 154). Igualmente, Santos conclui que a vivência do amor a Deus, amor agostiniano que garante a salvação humana e a eternidade, mas afasta o homem das coisas mundanas, impossibilita a existência da política e a constituição de uma comunidade política (SANTOS, 2017, p. 154).

Por fim, os seres humanos, ao exercitarem as faculdades (capacidades) de perdoar e prometer - que são, respectivamente, os antídotos contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação -, faculdades que viabilizam a liberdade política para que os recém-chegados no mundo possam começar algo novo e introduzir a novidade no mundo, são inspirados pelo *amor mundi* (amor ao mundo) (SANTOS, 2017, p. 158).

Considerando que as ofensas no domínio da atividade política em comunidade e que necessitam do perdão, são muito mais corriqueiras do que os crimes perpetrados sob o efeito dos conceitos de mal radical e banalidade do mal, é necessária “a reconciliação entre agentes que admitem que o fracasso e a ofensa são inseparáveis de uma vida ativa, mas não a definem em última instância” (CORREIA, 2020, p. 4). Correia também salienta a interpretação peculiar que Arendt faz do perdão cristão. Em primeiro lugar, ele entende que Arendt (inclusive com um diálogo com Nietzsche) critica o ponto de vista do cristianismo como um rancor contra uma natureza humana pecadora e como meio de modificação de toda falta ou ofensa em culpa - como se toda transgressão fosse simples atualização desta natureza corrompida pelo pecado (CORREIA, 2020, p. 4). Esse ponto de vista faz com que ela rebata, inicialmente, o perdão cristão.

Em segundo lugar, para Correia, o ponto decisivo da compreensão de Arendt é a distinção que ela estabelece entre a posição de Jesus Cristo e o cristianismo acerca do perdão. Para Arendt, Jesus não pretendia com o perdão demonstrar a natureza perversa e culpável do ser humano, natureza com base no pecado original em Adão e que constitui uma comunidade de pecadores fundada no parentesco comum de todos os seres humanos, mas antes expulsar o ser culpável do mundo desfazendo “o ser culpável em um mero haver-cometido-injustiça” ou praticado uma ofensa (ARENDRT apud CORREIA, 2020, p. 5).

Arendt também complementa que a própria essência ou natureza humana é indeterminada e ignorada<sup>18</sup>, existindo então um inflexível elemento de insegurança e fragilidade

---

<sup>18</sup> Hannah Arendt chama atenção que o problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, seria um problema insolúvel: “É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essenciais naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira pré-condição é que ele pudesse falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’” (ARENDRT, 2010a, p. 12). Arendt também sustenta que a questão antropológica exposta por Agostinho implica duas questões: “‘Quem sou’ e ‘O que sou?’: a primeira é feita pelo homem a si próprio (‘Tu, quem és tu?’) e respondi: Um homem’, e a segunda é dirigida a Deus (‘O que sou então meu Deus? Qual é a minha natureza?’ - *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*”) (ARENDRT, 2010a, p. 12). Por fim, Arendt complementa que “a resposta a questão ‘Quem sou?’ é simplesmente: ‘És um homem - seja isso o que for’; e a resposta à questão ‘O que sou?’ só pode ser dada por Deus, que fez o homem. A questão da natureza do homem é uma questão teológica

na ação, de maneira que “não é possível nenhuma ação sem perdão recíproco (que em política se chama reconciliação)” (ARENDRT apud CORREIA, 2020, p. 5). Ademais, Arendt insiste que o perdão é necessário porque “nós nunca podemos saber inteiramente o que fazemos”, na medida em que a irreversibilidade e a imprevisibilidade geram um elemento de fragilidade e insegurança na atividade da ação (ARENDRT apud CORREIA, 2020, p. 5).

Já o antídoto ou remédio contra a imprevisibilidade da ação, para a desordenada incerteza do futuro, “está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas” (ARENDRT, 2010, p. 295). Arendt aponta que ambas faculdades, perdoar e prometer, que são antídotos contra a fragilidade da ação humana caracterizada pela irreversibilidade e a imprevisibilidade, são faculdades que provêm das potencialidades da ação, não advindo de uma faculdade superior (ARENDRT, 2010, p. 295). A faculdade de perdoar serve para apagar os atos passados que causariam arrependimento inclusive em cada nova geração e dificultariam novos começos (novas ações), enquanto a faculdade de prometer possibilita criar “no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens” (ARENDRT, 2010a, p. 295).

É tão somente a existência de tais faculdades de perdoar e prometer, sendo que a primeira faculdade se dirige aos atos passados, enquanto a segunda permite a instauração no futuro de uma certa segurança em relação aos atos próximos, é que assegura que o ser humano e cada recém-chegado ao mundo possam se aventurar no espaço público e praticar novas ações no tempo presente, apesar dos riscos provenientes da irreversibilidade e imprevisibilidade da atividade da ação.

Questão interessante quando se examina a origem das faculdades do perdão e do prometer e cumprir promessas, é a argumentação de Arendt que o perdão sempre foi considerado irrealista e inadmissível na esfera pública, o que se justificaria talvez pelo contexto religioso em que foi descoberto (os ensinamentos de Jesus de Nazaré e as experiências políticas autênticas das comunidades cristãs primitivas), talvez devido à vinculação com o amor que acompanha sua descoberta (seja o amor ao próximo seja o amor romântico) (ARENDRT, 2010a, p. 303). Inversamente, a faculdade de fazer promessas sempre foi conhecida na tradição de nosso pensamento político, retrocedendo “ao sistema legal romano, à inviolabilidade de acordos

---

tanto quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (ARENDRT, 2010a, p. 12).

e tratados (*pacta sunt servanda*)”, sendo que a partir daí “o poder de fazer promessas ocupou, ao longo dos séculos, o centro do pensamento político”<sup>19</sup> (ARENDDT, 2010a, p. 304).

A imprevisibilidade, que a faculdade de fazer promessas elimina ao menos parcialmente, tem um duplo aspecto, deriva tanto da “inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã”, como 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). Essa incapacidade dos homens para confiar em si mesmos quando agem é o preço da liberdade em um mundo plural que partilham com outros seres humanos - todos os seres humanos que, por terem igual capacidade de agir, não podem conhecer, antecipadamente, “as consequências de seus atos e de confiarem no futuro” (ARENDDT, 2010a, p. 304)

Arendt, no entanto, acentua que o poder de fazer promessas não pode abranger todo o campo do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, na medida em que a imprevisibilidade da ação e a inconfiabilidade dos homens não podem ser suprimidas inteiramente sob o risco de atingir a liberdade como capacidade dos recém-chegados de agir e instaurar no mundo a novidade. A passagem da autora que contém o risco sobre os abusos da faculdade de prometer é a seguinte:

O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que se assentam sobre o governo e a soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens exatamente como são, usando-as meramente como o meio, por assim dizer, no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade. No momento em que as promessas perdem seu caráter de isoladas ilhas de certeza em um oceano de incerteza, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o terreno do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante e todo o empreendimento acaba por se autossuprimir (ARENDDT, 2010a, pp. 304-305).

No tocante especificamente à apropriação por Hannah Arendt dos conceitos teológicos de Promessa, Perdão e Amor para fins políticos, Roseana Lôbo Santos sustenta que isso ocorreu, e para tanto parte da análise “por quem e como os termos teológicos foram utilizados originalmente”, análise realizada especialmente nas obras *O conceito de amor em Santo Agostinho* e *A condição humana* (SANTOS, 2017, p. 141). Roseana Santos acrescenta ainda que esta apropriação secularizada de tais conceitos teológicos traz benefícios inegáveis à reflexão política e permite a Arendt a construção de uma teoria política extremamente

---

<sup>19</sup> Hannah Arendt alega que a faculdade de fazer promessas pode ter sido descoberta por Abraão, o homem de Ur, cuja estória contada na Bíblia “revela tão apaixonada inclinação para fazer alianças” e estabelecer promessas recíprocas, que levou “o próprio Deus finalmente consentir em firmar com ele uma Aliança”, aliança também realizada com o povo escolhido de Deus para constituir a Terra Prometida de Canaã (ARENDDT, 2010a, p. 304).

inovadora (SANTOS, 2017, p. 141). Ainda que se concorde com a ideia de que Arendt se apropria de conceitos teológicos de uma forma extremamente original tanto para suas obras políticas como para suas obras filosóficas, ela insiste, especialmente no caso do perdão e do amor ao próximo, que tais faculdades, apesar de terem nascido no contexto religioso dos ensinamentos de Jesus de Nazaré, não deixam de ser verdadeiramente experiências políticas autênticas vivenciadas pelas comunidades cristãs primitivas.

Em outros termos, os conceitos teológicos de perdão, milagres e amor ao próximo tão somente podem ser utilizados politicamente porque, como identifica Hannah Arendt, eles já possuem desde o início uma natureza ou potencialidade política. Interessante notar que as categorias e as experiências políticas autênticas das comunidades cristãs primitivas são retratadas por Cristo e pelos apóstolos (tais como São Paulo, Mateus, Lucas e Marcos), bem como por Santo Agostinho, sendo que Arendt expõe uma interpretação intensamente singular dessas experiências políticas que permite iluminar a ação política no mundo contemporâneo.

#### **1.4 Natalidade, tempo, *principium*, *initium* e mortalidade em Agostinho e Arendt**

No início da sua obra *A condição humana*, Arendt analisa as três atividades humanas fundamentais (trabalho, obra e ação) que correspondem cada uma delas às condições essenciais sob as quais a vida foi concedida ao homem na Terra (ARENDR, 2010a, p. 8), bem como são aquelas atividades elementares que estão ao alcance de todo ser humano (ARENDR, 2010a, p. 6). Arendt observa que todas as três atividades da *vita activa* (trabalho, obra - fabricação - e ação) estão vinculadas com “a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDR, 2010a, p. 10).

Arendt assim expõe a relação ou conexão das três atividades fundamentais que fazem parte da *vita activa* com as condições mais gerais da existência humana formadas pela natalidade e a mortalidade:

O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança (*remembrance*), ou seja, para a história. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade (ARENDR, 2010a, p. 10).

Contudo, a conclusão fundamental de Arendt que vem no seguimento de seu raciocínio é que “a ação é a atividade política por excelência, a natalidade e não a mortalidade pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (ARENDDT, 2010a, p. 10).

Correia, como já foi observado neste trabalho, sustenta que é pelo entendimento do homem como *initium* e pelos conceitos de amor ao mundo e de natalidade que o pensador cristão é mais importante e reconhecido por Hannah Arendt. Ademais, segundo o mesmo autor, o que Hannah Arendt descobre em “Agostinho, com e contra ele, é um modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade” (CORREIA, 2008, p. 17).

A natalidade está intimamente relacionada com a atividade da ação (bem mais do que com as atividades do trabalho e da obra), ação que “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 2010a, p. 8). Arendt explica também que “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDDT, 2010a, pp. 9-10). A escolha da natalidade e não da mortalidade como categoria central do pensamento político (da política ou da teoria política) está relacionada com o abismo que se criou entre a filosofia e a política, pensamento e ação, desde a sociedade grega antiga. Hannah Arendt destaca em sua obra *O que é política?* e em outros textos que a filosofia, a teologia, a biologia, a psicologia e outras ciências se ocupam ou estudam o homem (o ser humano singular), mas a política está fundada na pluralidade humana (ARENDDT, 2011, p. 21). A autora encontrou um antídoto para o pensamento metafísico ou a filosofia de natureza metafísica, ou seja, uma filosofia política (teoria política) que dê prioridade à atividade da ação em relação às outras duas atividades (trabalho e obra) que compõem a *vita activa*.

A mortalidade tem importância tanto para o ser humano singular como para o ser humano no plural, mas não pode ser a categoria principal do pensamento político. Isso tem como razão o fato de que é a natalidade que introduz um novo início no mundo, ou seja, é pela faculdade de agir (começar algo novo) que cada recém-chegado pode instaurar a novidade e revitalizar o mundo que passa a fazer parte pelo nascimento. Outrossim, Arendt acentua que as obras, palavras e os feitos dos homens podem ser considerados imortais pela memória e permanência neste mundo, apesar da mortalidade individual de cada ser humano:

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas - obras, feitos e palavras - que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem

encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. Essa era ainda a opinião de Heráclito, opinião da qual dificilmente se encontra equivalente em qualquer filósofo depois de Sócrates (ARENDDT, 2010a, p. 23).

Em lugar desta imortalidade, que é conquistada principalmente pela ação humana (por meio de palavras e feitos praticados na esfera pública) de seres humanos livres com igual direito à atividade política, Sócrates e Platão identificaram “o eterno como o verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico” (ARENDDT, 2010a, pp. 23-24). Essa experiência do eterno é concretizada na vida do filósofo denominada vida contemplativa (contemplação ou *theōria*), sendo contraditória com a vida política que busca a imortalidade mediante atos e palavras, o que significa que a contemplação “só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens” (ARENDDT, 2010a, p. 24).

Questão interessante é que Hannah Arendt afirma que os próprios filósofos tinham razão para desconfiar da imortalidade ou durabilidade (permanência) da *pólis*, dúvida que os levou a vida contemplativa e a experiência do eterno (ARENDDT, 2010a, p. 25). Contudo, esta afirmação da autora não deve ser compreendida no sentido de que ela considera a vida contemplativa superior à vida dedicada aos assuntos da *pólis* (vida política)<sup>20</sup>. Na verdade,

---

<sup>20</sup> Hannah Arendt, em seu *Prólogo A condição humana*, argumenta que o tema central da referida obra são “o que estamos fazendo”, ou seja, as atividades mais elementares da condição humana que constituem a *vida activa*, “aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (ARENDDT, 2010a, p. 6). Ao longo da supramencionada obra Arendt vai demonstrar a hierarquia, a predominância e as características de cada uma das atividades que compõe a vida ativa (trabalho, obra e ação), desde a Antiguidade greco-romana, passando pela era moderna (que do ponto de vista científico começou no século XVII e terminou no limiar do século XX) e chegando até o mundo moderno ou contemporâneo que vivemos hoje (que se iniciou com as primeiras explosões atômicas). Para Arendt, na era moderna e no mundo moderno (contemporâneo) houve um esvaziamento da esfera pública que é fundamental para o exercício da ação, sendo que tal fenômeno resultou do fato de que as atividades econômicas que na Antiguidade grego-romana eram realizadas na esfera privada (no domínio do lar) deslocaram-se para o espaço público. Este fenômeno foi denominado por Arendt como “o advento do social” e “coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (ARENDDT, 2010a, p. 83). Além disso, Arendt assinala que no mundo moderno ou contemporâneo o mundo artificial de coisas (utensílios, ferramentas e obras de arte) produzido e colocado entre os seres humanos e nitidamente diferente da natureza (ambiente natural), perdeu a sua durabilidade, ou seja, as coisas são fabricadas tão velozmente quanto são consumidas. Os riscos para o mundo contemporâneo pela desvalorização do mundo comum só podem ser resolvidos pela revitalização da atividade da ação que implica, mormente, o *amor mundi* (amor ao mundo). Ao lado disso, Arendt também afirma que “a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, a atividade de pensar”, não é objeto de estudo na obra *A condição humana*, reservando-se ao estudo das atividades que estão mais ao alcance de todo ser humano, ou seja, o trabalho, a obra e a ação (ARENDDT, 2010a, pp. 6-7). Ora, considerando essa afirmação quanto à atividade de pensar, pode entender-se que, apesar da pureza desta atividade, ela não é mais importante do que as atividades que são mais acessíveis a todo ser humano, particularmente a atividade da ação. Na verdade, para Arendt o objetivo do estudo das atividades de pensar, do querer e do julgar, especialmente da atividade do o pensar, está

quanto às duas outras atividades que compõem a *vita activa*, a atividade do trabalho e da obra, não há dúvidas que elas não são para Arendt tão importantes quanto à atividade da ação. Em primeiro lugar, a ação é a única atividade que acontece “diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”. Em segundo lugar, ainda que “todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política” (o que implica que todas as atividades da *vita activa* estão relacionadas com a política), a pluralidade humana “é especificamente a condição - a *conditio per quam* - de toda vida política (ARENDR, 2010a, pp. 8-9). Em terceiro lugar, como já foi referido acima, a ação é das atividades que formam a vida ativa (*vita activa*) aquela que tem a relação mais próxima com a condição humana da natalidade. Em quarto lugar, é a natalidade que assegura a vinda ao mundo de cada recém-chegado capaz de iniciar algo novo, ou seja, capaz de agir livremente em um mundo plural formado por seres singulares que habitam e renovam constantemente esse mundo para além da morte de cada indivíduo.

Um outro aspecto significativo que Arendt pretende assinalar é que a vida política lida com a ação humana, ação que por depender - para o seu sucesso - do auxílio de outros que executam e concluem aquilo que foi começado por um agente, tem como características centrais a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Portanto, a autora identifica as principais características da ação humana, ou seja, a irreversibilidade e a imprevisibilidade, propondo como antídotos para essa fragilidade da ação humana os poderes (faculdades) de perdoar (para a irreversibilidade) e de prometer (para a imprevisibilidade) e, principalmente, o conceito de *amor mundi* que é um remédio válido contra todos os aspectos que implicam na fragilidade da conduta política.

Outro aspecto levantado por Arendt é que o triunfo definitivo “da preocupação com a eternidade” em relação a todos os modos de pretensão à imortalidade não se deve ao pensamento filosófico (ARENDR, 2010a, p. 25). Efetivamente, a queda do Império Romano do Ocidente (476 d.C), com a consequente conclusão de que o mundo não é imortal, e pela vitória da mensagem do Evangelho Cristão de que tão somente a vida individual é eterna, foram as circunstâncias que tornaram “fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena” (ARENDR, 2010a, p. 25). O resultado dessas circunstâncias foi converter a “*vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era

---

relacionado com “o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade de distinguir o que é certo do que é errado”, ou seja, uma ausência do pensamento ou irreflexão tal como encontrada nos criminosos nazistas (como Eichmann) ou na omissão generalizada dos cidadãos alemães quanto as atrocidades cometidas pelo regime nazista (ARENDR, 2017, p. 19-20). Por fim, é necessário destacar que, apesar de Hannah Arendt considerar a atividade da ação a mais importante atividade da vida ativa, bem como a mais importante atividade humana, ela não deixa de valorizar as atividades do pensar, querer e julgar como faculdades espirituais que também são fontes de toda ação.

moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para resgatar do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa*” (ARENDDT, 2010a, p. 25).

Interessante é a passagem de Duarte em que ele sustenta a relação entre natalidade, *initium* e *amor mundi* (amor ao mundo). O próprio recém-chegado (homem) é um começo que pela natalidade instaura um novo início no mundo que lhe antecede e que continuará a existir após a mortalidade individual de cada ser humano. Mas para que o homem se sinta parte do mundo não basta habitá-lo, mas deve cuidar e amar o mundo, seja o mundo artificial de coisas que ele fabrica, seja o espaço público indispensável para o exercício da ação. A passagem do referido autor é a seguinte:

Arendt observa que, da perspectiva cristã, o mundo não é apenas o céu e a terra, mas constitui-se ainda de todos aqueles que amam o mundo e imitam o Criador fabricando objetos que se incorporam à criação divina e fundam uma “pátria humana” (*saeculum*) a partir da *fabrica Dei*. Advindo pela criação a um mundo que lhe é pré-existente, todo homem é necessariamente ‘do’ mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do instante em que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejanete (DUARTE, 2003, p. 3).

Hannah Arendt, em sua obra *A condição humana*, discute a origem do gênero humano a partir do *Gênesis*, Jesus, São Paulo e Agostinho, discussão que permite vislumbrar a diferença do ser humano em relação aos outros animais e o seu papel no mundo criado por Deus.

Em *Gênesis* 1, 26-27 está assim descrita a criação do homem:

**1.26** Então disse Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão”. **1.27** Criou Deus o homem à sua imagem, a imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou (GÊNESIS, 1, 26-27, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 5).

Jesus, conforme citado em Mateus 19, 4-6, alude e concorda com a referida passagem do *Gênesis* sobre a criação do homem:

**19.4** Ele respondeu: “Vocês não leram que, no princípio, o Criador ‘os fez homem e mulher’ **19.5** e disse: ‘Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá a sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne’? **19.6** Assim, eles já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, ninguém separe” (MATEUS 19, 4-6, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1593).

Em sentido contrário das passagens acima (*Gênesis* 1, 26-27 Mateus 19, 4-6) de que Deus teria criado o homem e a mulher concomitantemente, vale a pena transcrever a passagem de Paulo em 1Coríntios 11, 8-12 que sustenta que a mulher originou-se do homem:

**11.8** Pois o homem não se originou da mulher, mas a mulher do homem; **11.9** além disso, o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem. **11.10** Por essa razão e por causa dos anjos, a mulher deve ter sobre a cabeça um sinal de autoridade. **11.11** No Senhor, todavia, a mulher não é independente do homem nem o homem independente da mulher. **11.12** Pois assim como a mulher

proveio do homem, também o homem nasce da mulher (1CORINTIOS 11, 8-12, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1874).

Já Agostinho também adota o ponto de vista de que o gênero humano foi criado a partir da multiplicação de um homem apenas, ou seja, o ser humano “foi criado no singular e continuou a propagar-se a partir de indivíduos”, diferentemente dos animais que foram criados no plural antes do homem (ARENDDT, 2017, p. 373). Agostinho justifica no capítulo XXI (*Criação do primeiro homem e, nele, do gênero humano*) do Livro Décimo Segundo da Parte II da obra *A cidade de Deus* a razão e os benefícios de Deus ter criado o gênero humano a partir de um homem singular capaz de propagar-se, em lugar de criar os homens no plural, ou seja, muitos ao mesmo tempo. O argumento é o seguinte:

Após resolver, quanto me foi possível, esse terrível problema, em que se trata de conciliar a eternidade de Deus com a novidade dos seres por Ele criados sem novidade de vontade, não é custoso compreender haver sido muito melhor o que se fez, quer dizer, multiplicar, a partir de um homem apenas, o gênero humano, que havê-lo iniciado por muitos. Ao criar os animais, solitários e solívagos uns, em certo sentido, isto é, amigos da solidão, como as águias, os milhanos, os leões, os lobos etc., gregários outros, que preferem viver em clãs e em rebanhos, como as pombas, os estorninhos, os cervos, os gamos e assim por diante, não os fez propagar-se de um só de cada espécie, mas ordenou existissem muitos ao mesmo tempo. Quanto ao homem, chamado, por criação, natural, a ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. Criou, porém, de tal forma, que, se sujeito a seu Criador, como a verdadeiro Senhor, lhe cumprisse piedosa e obedientemente os preceitos, passaria sem morrer, em companhia dos outros, a gozar de imortalidade feliz e eterna, mas se, pelo contrário, usando soberba e desobedientemente do livre-arbítrio, ofendesse o Senhor seu Deus, seria sujeito à morte e viveria bestialmente, escravizado pela libido e destinado depois a suplício eterno. Deus fê-lo um e só, não para privá-lo da sociedade humana e sim para encarecer-lhe sempre mais a unidade social e o vínculo de concórdia, que aumentaria se os homens não se unissem apenas pela semelhança da natureza, mas também pelos laços de parentesco. Tanto é verdade, que não quis, como fez com o homem, criar a mulher que lhe serviria de companheira, mas formou-a dele, para todo o gênero humano propagar-se a partir de um homem apenas (AGOSTINHO, 2012, p. 109-110).

Para Arendt, o referido trecho do *Gênesis* de que Deus teria criado o homem e a mulher simultaneamente já contém, em sua forma mais básica, de modo implícito a condição humana da ação, ou seja, a pluralidade (ARENDDT, 2010a, p. 9), na medida em que se refere a criação de dois seres que são iguais, “humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDDT, 2010a, p. 9-10). A nossa autora destaca, inclusive, que Jesus de Nazaré adota também o ponto de vista da criação contido no *Gênesis* (Deus criou o homem e a mulher simultaneamente), sendo que para ela a adoção dessa perspectiva por Cristo está fundada no fato de que para ele a fé era profundamente vinculada com a ação (ARENDDT, 2010a, p. 9). Já para São Paulo, conforme Arendt, o fato da mulher ter sido originada do homem e, portanto, ter sido criada para o homem, justifica-se pelo fato de que para o apóstolo Paulo a fé associava-se, mormente, com a salvação (ARENDDT, 2010a, p. 9).

Arendt levanta também uma importante questão sobre as consequências, caso a multidão dos seres humanos fosse originada da multiplicação com base no modelo oriundo de um homem singular, em lugar de resultar da multiplicação com base na criação simultânea do homem e da mulher. A condição humana da ação depende da existência de pluralidade, da existência de seres humanos singulares que interagem livremente em um espaço público mediante palavras e atos, o que seria impossível ou desnecessário caso “os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa” (ARENDDT, 2010a, p. 9).

No caso de Agostinho, apesar de como já foi exposto na passagem supratranscrita do capítulo XXI do Livro Décimo Segundo da Parte II da obra *A cidade de Deus*, que o Criador originou a mulher do homem, “para todo gênero humano propagar-se a partir de um homem apenas”, esse relato da criação “oferece uma boa oportunidade para salientar o caráter de espécie da vida animal, em oposição à singularidade da existência humana” (ARENDDT, 2010a, p. 9).

Todavia, além desse aspecto original do pensamento agostiniano que sustenta a singularidade da existência humana, onde o gênero humano propaga-se ou origina-se a partir de um homem só, diferentemente dos animais que o Criador ordenou que “existissem muitos ao mesmo tempo”, Agostinho apresenta uma razão forte dessa escolha de Deus quanto à criação humana que beneficia a unidade social e a paz (concordância) na comunidade humana. A razão é que quando o gênero humano é criado a partir da multiplicação de um homem só, nesse caso, não apenas os homens estão unidos pela semelhança da natureza, feitos à imagem ou semelhança de Deus, mas estão também unidos pelo laço de parentesco (AGOSTINHO, 2017, p. 110). Este laço de parentesco remete a uma descendência comum e histórica a partir de Adão, fundamento de uma igualdade bem determinada de todos os homens entre si e de um parentesco que excede a simples semelhança (ARENDDT, 1997, p. 154).

O fato do ser humano ser um *initium* (início), ele próprio um iniciador, que se diferencia do início do mundo, homem “criado, sem que antes dele ninguém o fosse”, e capaz de agir (começar algo novo mediante palavras e atos) e instaurar a novidade no mundo, é assim exposto por Arendt na obra *A condição humana*, com base na reflexão política de Agostinho contida no livro *A cidade de Deus*:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o

início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (...) O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (ARENDR, 2010a, p. 221-223).

Hannah Arendt observa que Agostinho entende que existia uma distinção profunda entre os dois começos, o que o levou a utilizar a expressão *initium* para designar o começo que é o homem, designando de *principium* o começo do mundo. Arendt acrescenta que o início do mundo, segundo Agostinho, “não significa que nada houvesse sido feito antes (uma vez que os anjos o foram)”, enquanto que no caso do início do homem “ninguém existia antes dele (ARENDR, 2010a, p. 222). O homem não vem antes do mundo no sentido cronológico, mas sim no ponto de vista da causalidade, visto que ele representa a grande novidade pelo fato de ter sido feito à imagem (semelhança) de um Deus-Criador, sendo dotado de vontade e capacidade de agir. Em uma outra passagem Arendt examina também “a faculdade (do homem) de começar espontaneamente uma série no tempo” como parte inseparável da condição humana e sua relação com a distinção entre o *principium* do mundo (Céu e da Terra) e o *initium* do homem, visto que o ser humano “é um começo absolutamente primeiro, não no tempo, mas na causalidade”. A passagem é a seguinte:

“A ‘faculdade [do homem] de começar espontaneamente uma série no tempo’, a qual, ‘ao ocorrer no mundo, pode ter um primeiro começo apenas relativo’, e que, ainda assim, ‘é um começo absolutamente primeiro, não no tempo, mas na causalidade’, deve ser novamente invocada. ‘Se, por exemplo, levanto-me agora da cadeira em completa liberdade (...) uma nova série, com todas as suas consequências naturais *in infinitum*, tem seu começo absoluto neste acontecimento.’ A distinção entre um começo ‘absoluto’ e um ‘relativo’ aponta para o mesmo fenômeno que enxergamos na distinção que Agostinho fez entre o *principium* do Céu e da Terra e o *initium* do Homem. (...) A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a vontade” (ARENDR, 2017, p. 374).

Gareth B. Matthews, um importante estudioso da obra de Santo Agostinho, parte de alguns argumentos de Agostinho nas obras *Confissões* e *A cidade de Deus* que permitem chegar a algumas conclusões sobre o tempo e a criação divina a partir do nada. Os argumentos de Agostinho são os seguintes:

T1. Foste vós o criador do próprio tempo. O tempo não poderia decorrer antes de ter sido por vós criado (AGOSTINHO - *Confissões* - apud MATTHEWS, p. 2005, p.

121). T2. Pois se o tempo não tivesse existido o tempo todo, teria havido um tempo em que não havia tempo. E [até] o mais completo idiota não diria semelhante coisa! (AGOSTINHO - A cidade de Deus - apud MATTHEWS, p. 2005, p. 122).

Esses argumentos, conforme Matthews, levam às seguintes conclusões: (A) Houve um primeiro tempo; (B) O tempo existiu o tempo todo; (A\*) Houve um tempo,  $t$ , tal que não existia tempo antes de  $t$  (MATTHEWS, 2005, p. 121-122). A afirmação (A\*) que, segundo Matthews, Agostinho entende significar a mesma coisa que (A), ocasiona a seguinte questão: (P) “O que foi que ocasionou o princípio do tempo?” (MATTHEWS, 2005, p. 122). Para Matthews, podemos desdobrar (P) em duas questões: “(P1) Que agente ou agentes causaram o início do tempo? (P2) Que condições eram necessárias e suficientes para existir o tempo?” (MATTHEWS, 2005, p. 122). Segundo o mesmo autor, a resposta de Agostinho a (P1) é “Deus”, enquanto a resposta a (P2) é “mudança e movimento” (MATTHEWS, 2005, p. 122).

Matthews cita ainda um terceiro argumento de Agostinho exposto em sua obra *A cidade de Deus*, que permitiria tornar razoáveis as respostas a (P1) e a (P2). Este terceiro argumento funda-se em uma distinção entre a criação do mundo *com tempo* em lugar da criação *em tempo*. O argumento é o seguinte:

T3 (...) não pode haver dúvida de que o mundo não foi criado *em tempo* mas *com tempo*. Um evento em tempo acontece depois de um tempo e antes de um outro, depois do passado e antes do futuro. Mas no momento da criação não podia ter havido passado, porque nada havia sido criado para fornecer a mudança e o movimento que são a condição de tempo (AGOSTINHO apud MATTHEWS, p. 2005, p. 123).

O mesmo autor desenvolve a ideia de que, para Agostinho, a afirmação de que o mundo não foi criado *em tempo* exprime a ideia que o ato de criação por Deus não foi um evento temporal. Isso significa, segundo o referido autor, que Deus não deliberou acerca de criar ou não um mundo temporal e em seguida criou tal mundo. Da mesma forma, Deus não criou os objetos ou os corpos e em seguida os colocou em estado de movimento ou mudança. Portanto, não houve um intervalo de tempo antes dos corpos se movimentarem de modo a produzir uma sequência temporal (MATTHEWS, 2005, p. 123). Matthews assinala também que o ato da criação inteira por Deus é um ato *eterno* no sentido de ser um ato não temporal. Como Deus é um ser eterno, não estando submetido ao tempo objetivo nem ao tempo subjetivo, quando cria o céu e a terra (entendendo por esta expressão a criação inteira inclusive o homem) tão somente pode criá-los por meio de um ato eterno e, conseqüentemente, mediante um ato não temporal. Matthews distingue em Agostinho estas duas orientações fundamentais a respeito do tempo. A primeira, chamada de noção subjetiva de tempo, é defendida no Livro XI da obra *Confissões* no qual Agostinho entende que “o tempo não é senão uma distensão, mas, de

quê, não sei, porém, me admiraria se não fosse da própria mente” (Agostinho, 2017, p. 326). A imensa dificuldade de medir os tempos é que não é possível mensurar aqueles que não são (tempos futuros), nem aqueles que já não são (tempos passados), nem aqueles que não se estendem por duração alguma (tempos presentes), nem aqueles que não têm limites (tempos que estão passando) (AGOSTINHO, 2017, p. 327). O tempo é medido, segundo Agostinho, na mente. A solução de Agostinho é que não medimos os próprios tempos (passado, presente e futuro), mas mensuramos a impressão que as coisas que passam produzem na mente. Assim, mesmo quando tais coisas já passaram, é a impressão que permanece e que é medida no presente quando meço os tempos. Em outros termos, ou a impressão é os tempos, ou não são os tempos o que eu mensuro (AGOSTINHO, 2017, p. 328).

Antes de tratarmos detalhadamente das concepções subjetiva e objetiva de tempo em Agostinho, tal como expostas por Matthews, cumpre examinar a utilização que Arendt faz da parábola de Kafka sobre o tempo, na medida em que não há como deixar de reconhecer as semelhanças entre o tratamento agostiniano e o kafkiano da questão temporal. O uso da parábola de Kafka, segundo Arendt, tem como objetivo encontrar onde o ego pensante está temporalmente localizado e se sua constante e inesgotável atividade pode ser temporalmente determinada. A parábola, conforme Arendt, é parte integrante de uma coleção denominada “ELE” e tem o seguinte teor:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção - e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi - ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si (ARENDR, 2017, p. 224-225).

Hannah Arendt sustenta que essa parábola descreve a sensação temporal do ego pensante, o nosso “estado interno” em relação ao tempo, estado que percebemos quando nos retiramos do mundo das aparências e nos deparamos com nossas atividades espirituais (ARENDR, 2017, p. 225). Considerada da perspectiva de um fluxo eterno e constante de forças antagônicas do passado e do futuro, a inclusão do homem, lutando em ambas as direções, cria uma ruptura que, por ser admitida em duas direções, instaura uma lacuna, o presente delineado como um campo de batalha (ARENDR, 2017, p. 227). Considerada da perspectiva do ser humano, a cada instante aprisionado e encurralado entre seu passado e seu futuro, onde passado e futuro direcionam-se àquele que está originando o seu presente, o campo de batalha é um

interregno, um Agora prolongado onde ele vive sua existência (ARENDDT, 2017, p. 227). Este presente, o Agora prolongado é o mais importante dos tempos para a vida humana, sendo que esta autora assim descreve a relação entre o tempo presente e os outros tempos, ou seja, o passado e o futuro:

O presente, que na vida cotidiana é o mais fútil e escorregadio dos tempos modais - quando eu digo “agora” e o aponto, ele já não é mais -, é apenas o choque entre o “passado”, que não é mais, e o “futuro”, que vem se aproximando e, no entanto, ainda não é. O homem vive nesse intervalo, e o que ele chama de “presente” é uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o empurra para trás, para “a serenidade do passado”, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza (ARENDDT, 2017, p. 227).

Um ponto importante ressaltado por Arendt é que o *nunc stans*, o “agora permanente” da filosofia medieval, só pode ser utilizado com sucesso para indicar a localização do pensamento no domínio dos fenômenos espirituais. É precisamente nessa lacuna entre o passado e o futuro, o presente entendido como “agora permanente”, que descobrimos o nosso espaço no tempo quando pensamos, ou seja, no momento em que estamos afastados o bastante do passado e do futuro (ARENDDT, 2017, p. 232). Em sentido contrário, Arendt observa que o *nunc stans*, a lacuna identificada na parábola kafkiana, no pensamento medieval e possivelmente contemporânea à própria existência do homem sobre a Terra, não podem ser aplicadas ao tempo histórico e biográfico. Em outros termos, a lacuna expressa pelo presente enquanto um “agora permanente” ou “agora prolongado” tão somente subsiste na dimensão subjetiva de tempo, inexistindo na dimensão objetiva de tempo onde não há qualquer lacuna no tempo, mas apenas a medição de instantes e lapsos de tempo encadeados por relações de anterioridade, sequência e simultaneidade.

Para Arendt, a existência de uma lacuna no tempo que se denomina o “agora permanente”, e que empregando uma metáfora diversa, podemos denominá-la o lugar do espírito, seja melhor entendida como a diminuta e quase não perceptível trilha de não-tempo engendrada e desenvolvida pela atividade de pensar no espaço-tempo conferida a homens que nascem e morrem (ARENDDT, 2017, p. 233). Ela complementa que ao seguir essa trilha, as sequências de pensamento, lembrança e antecipação preservam tudo aquilo que contatam da destruição do tempo histórico e biográfico. Ela observa que a lacuna do tempo é a *conditio sine qua non* para que cada nova geração exercite a trilha do pensamento indispensável à inusitada permanência e sobrevivência das grandes obras ao longo dos tempos. Este fenômeno é assim exposto por Arendt:

Cada nova geração, cada novo ser humano, quando se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito, tem que descobrir e traçar diligentemente, desde o começo, a trilha do pensamento. E é afinal possível e, na

minha opinião, provável que a estranha sobrevivência das grandes obras, sua permanência relativa através de milênios, deva-se ao fato de terem nascido na pequena e inconspícua trilha de não-tempo que o pensamento de seus autores percorreu por entre um passado e um futuro infinitos. Por terem aceitado passado e futuro como dirigidos e apontados, por assim dizer, para eles mesmos - como aquilo que *os* antecede e *os* sucede, como *seu* passado e *seu* futuro -, eles conquistaram para si mesmos um presente, uma espécie de tempo sem tempo no qual os homens podem criar obras atemporais com que transcendam sua própria finitude (ARENDDT, 2017, p. 233).

Essa atemporalidade que caracteriza o *nunc stans*, e que abriga as grandes obras que permanecem ao longo dos séculos, não é a eternidade, esta última qualidade que caracteriza Deus que é um ser eterno, não estando submetido na sua ação nem ao tempo objetivo nem ao tempo subjetivo. Essa atemporalidade, conforme Arendt, origina-se do choque entre o passado e o futuro, e não é a eternidade, conceito limite, inconcebível porque demarca o colapso de todas as medidas temporais. Para Arendt, a grandeza temporal do *nunc stans* (presente), vivenciadas na atividade de pensar, une na sua própria existência os tempos ausentes, o ainda-não (futuro) e o não-mais (passado) (ARENDDT, 2017, p. 233).

No mesmo sentido, Agostinho distingue o presente que não tem duração, o *nunc stans*, da eternidade, afirmando que “o presente, se fosse sempre presente e não se tornasse passado, não seria presente, e sim eternidade” (AGOSTINHO, 2017, 315).

A noção subjetiva de tempo de Agostinho é expressa por Matthews nos seguintes termos: (Ca) O tempo é a medida de algo mental.

Já a noção objetiva de tempo de Agostinho é expressa por Matthews mediante as duas proposições seguintes:

(b) O tempo é a medida de movimento;

(c) O tempo (plenamente) ordenado é a medida de movimento celeste<sup>21</sup>.

Matthews esclarece que para entender a diferença em Agostinho entre (a), ou seja, a noção subjetiva de tempo, e a conjunção de (b) e (c), ou seja, a noção objetiva de tempo, é necessário recorrer a distinção efetuada por um filósofo britânico denominado J.M.E. McTaggart. Este filósofo distinguiu entre o que denominou termos da “série A”, como “passado”, “presente” e “futuro”, bem como termos da “série-B”, como “precede”, “segue-se a” e é “simultâneo (MATTHEWS, 2007, p. 130-131). Matthews acentua que os termos da “série-B” capacitam-nos a identificar ou localizar os acontecimentos em uma linha de tempo, a

---

<sup>21</sup> João Francisco Cortes Bustamante também acentua as duas noções de tempo em Agostinho, ou seja, objetiva e subjetiva, colocando ênfase e maior importância na noção subjetiva de tempo. Ele refere que “a tripartição do tempo em tempo passado, tempo presente e tempo futuro abre margem para expor a noção de tempo a fim de diferenciar tempo objetivo e tempo subjetivo como meio para elaborar o tempo como *distentio animi*” (BUSTAMANTE, 2020, p. 172).

qual é denominada, por vezes, uma quarta dimensão, ao lado das conhecidas três dimensões de comprimento, largura e altura. Para Matthews, é correta a ideia de que necessitamos tão somente da série-B para a ciência, como a ideia de que nenhuma das duas séries (“série-A” e “série-B”) é redutível a outra (MATTHEWS, 2007, p. 131-132).

Todavia, Matthews salienta que os termos da série-A são fundamentais para nós como agente para agir em tempo. Os termos da série-B não são suficientes. Assim, se tenho um encontro em um determinado horário de um dia, por exemplo, às duas horas da tarde, eu saberei que o encontro começa depois da uma hora da tarde e antes das 3 horas. Mas eu não saberei o horário certo que devo aprontar-me para ir ao encontro, a não ser que saiba que tempo é *agora* (MATTHEWS, 2007, p. 131). A importância fundamental dos termos da série-A, que expressam a noção subjetiva de tempo de Agostinho, para a existência humana no mundo, seja para a ação consciente em geral seja para a ação moral e política, é assim descrita por Matthews:

Mas embora os termos da série-A não desempenhem nenhum papel em uma descrição científica do mundo, a perspectiva temporal que cada um de nós possui, por ser simplesmente um agente consciente e ator no tempo, parece ser ainda mais significativa, se possível, para nós e para o modo como conduzimos nossas vidas do que a linha de tempo puramente objetiva na qual momentos e períodos de tempo são organizados por relações de precedência, sequência e coincidência. Para mim, agora, o passado está liquidado, o futuro está, pelo menos em certa medida, aberto para determinação por escolhas e opções que eu mesmo farei. O presente é o *locus* de minha experiência corrente e o pivô para minhas reflexões e julgamentos sobre o passado e decisões sobre o futuro. Supor que o “eu real” está em uma linha de tempo objetivo ordenada simplesmente por termos da série-B é denegrir o que há de mais profundamente real em mim (MATTHEWS, 2007, p. 132).

No mesmo sentido, Bustamante menciona que a recepção por Arendt da filosofia agostiniana do tempo, expressa no Livro XI das *Confissões*, não se funda no tempo histórico ou cronológico, tempo objetivo, mas no tempo subjetivo de Agostinho, ou seja, o tempo presente dos fatos passados, o tempo presente dos fatos presentes e o tempo dos fatos futuros relacionados ao ser humano (BUSTAMANTE, 2020, p. 178). É valioso transcrever aqui a conclusão do ensaio de Bustamante sobre a recepção do Livro XI das *Confissões* de Agostinho por Hannah Arendt, no qual se faz o encadeamento entre os riscos para a ação humana e política diante de um pensar e uma memória precários como verificados no julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann:

É o tempo dado como memória, agora e espera ou lembrança, atenção e expectativa que *passam e perpassam* a existência finita do ser humano. A relação memória e espera é representativa quando Hannah Arendt expõe o caso Adolf Eichmann em que relata como se torna precária a memória, o pensar e a ação. A recepção da filosofia do tempo do Livro XI de Agostinho por Hannah Arendt enriquece a relação espaço-tempo do ser humano na existência da finitude. Igualmente, aproxima a política de uma filosofia do tempo como meio de compreensão sobre a ação e o pensar. Hannah Arendt expressa, portanto, como a filosofia do tempo agostiniana permite apresentar com similaridades e diferenças uma compreensão sobre o tempo vinculada à vida humana (BUSTAMANTE, 2020, p. 178-179).

Voltando a questão das duas diferentes descrições do tempo, a noção subjetiva de tempo que pode ser descrita em termos da série-A (como “passado”, “presente” e “futuro”), e a noção objetiva de tempo que pode ser descrita em termos da série-B (como “precede”, “segue-se a” e “é simultâneo com”), em sua primeira obra *Confissões*, especificamente no Livro XI, a prioridade ou ênfase é conferida ao conceito de tempo subjetivo, o tempo humano medido mentalmente. Em *Confissões* XI há também um lugar para o tempo objetivo da série-B como uma criação humana, “algo que cada um de nós pode fazer por si mesmo e coordenar com a nossa sociedade usando observações do sol, relógios e outros processos de registro e controle do tempo” (MATTHEWS, 2007, p. 132). Todavia, para Agostinho, em *Confissões* XI, o tempo subjetivo da série-A é o tempo “real”, isto é, o tempo humano em que juntamos ou medimos mentalmente a partir da antecipação, experiência e memória (MATTHEWS, 2007, p. 132). Em contrapartida, em sua obra bem posterior, *A cidade de Deus*, terminada em 426 d.C., pouco antes da morte de Agostinho, não há qualquer discussão acerca da noção subjetiva de tempo. Apesar disso, Matthews entende que a noção subjetiva e objetiva de tempo não se contradizem, mas se complementam reciprocamente (MATTHEWS, 2007, p. 133).

Outra aspecto relevante salientado por Matthews é o fato de que Agostinho não se limitou a descrever a noção de tempo da série-A como uma noção distinta da sua noção de tempo da série-B, mas também indicou processos distintos utilizados por Deus para criar o tempo (MATTHEWS, 2007, p. 133-134). Assim, segundo Agostinho, Deus gerou o tempo medido da série-B ao gerar coisas que se moviam e se alteravam (MATTHEWS, 2007, p. 134). Contudo, Deus teria criado o tempo da série-A ao criar mentes que têm a experiência do presente, lembram o passado e antecipam o futuro (MATTHEWS, 2007, p. 134).

Uma discussão relevante levantada por Agostinho e que tem relação primordial com a criação do tempo e das criaturas é o que Deus fazia antes de fazer a criação. Uma das significativas passagens nas *Confissões* em que Agostinho aborda essa questão é a seguinte:

Eis o que respondo a quem pergunta: “O que Deus fazia antes de fazer o céu e a terra?”. Não respondo como dizem que alguém respondeu, esquivando-se com uma brincadeira a contundência do questionamento: “Preparava o inferno para quem investiga mistérios profundos”. Não respondo assim. Prefiro responder: “Não sei o que não sei” a ridicularizar quem investiga mistérios profundos e enaltecer quem responde falsidades. Mas afirmo que tu és criador de toda a criação, nosso Deus, e, se pelo nome de céu e terra devemos entender a criação inteira, me atrevo a dizer: antes de fazer o céu e a terra, não fazias nada. Com efeito, se fizesses algo, o que farias a não ser uma criatura? E tomara eu soubesse tudo o que quero saber por meu proveito, como sei que antes de existir alguma criatura não existia criatura alguma (AGOSTINHO, 2017, p. 313).

A criação e as criaturas são criadas junto com o tempo por Deus mediante um ato eterno e não temporal. Deus é eterno e não está submetido ao tempo objetivo nem ao tempo

subjetivo, sendo que Agostinho questiona que se é “eterna a vontade de Deus que produziu a criação, porque a criação não seria eterna?” (AGOSTINHO, 2017, p. 312)

Ao que tudo indica, a resposta de Agostinho é que Deus não é obrigado criar criaturas, mas se decidir criar por sua vontade eterna, onde todas as possibilidades já estão contidas, Deus só pode criar o céu e terra que envolve toda a criação submetidos ao tempo, particularmente o homem que tem um lugar especial na criação divina e no tempo. Além disso, Matthews chama atenção que essa criação de Deus como sendo um ato não-temporal abre um caminho para a solução da antiga questão de Parmênides acerca de como, a partir do nada, qualquer coisa podia vir a ser (MATTHEWS, 2005, p. 123). Parmênides, segundo Matthews, considerava absurda a ideia de um princípio de existência a partir do nada, ou seja, que “necessidade teria sido atizada para crescer mais tarde e não antes, começando do nada?” (PARMÊNIDES apud MATTHEWS, 2005, p. 123). Matthews sustenta que a resposta de Agostinho a essa questão parmenidiana é que nenhuma razão era exigida para dar existência ao mundo em *t*, em lugar de *t'*, na medida em que “não existia tempo antes de Deus ter criado o mundo com tempo” (MATTHEWS, 2005, p. 123). Para o mesmo autor, sem o mundo ou a criação não haveria tempo nem espaço, o mundo é criado com tempo e com espaço (MATTHEWS, 2005, p. 124). Agostinho em uma outra passagem das Confissões insiste que Deus é criador do tempo e do mundo, não havendo tempos antes do surgimento do céu e da terra e não sendo obrigado a realizar qualquer obra antes da criação:

Logo, se tu és o obreiro de todos os tempos e se houve tempo algum tempo antes que fizesses o céu e a terra, por que se diz que tu te abstinhas *da obra*? De fato, tu fizeste aquele tempo, e os tempos não poderiam passar, antes que fizesses os tempos. Mas, se não havia tempo antes do céu e da terra, por que perguntam o que fazias então? Não havia “então”, onde não havia tempo (AGOSTINHO, 2017, p. 313-314).

Arendt também acentua a diferença entre Deus e o homem na perspectiva agostiniana, uma vez que o primeiro é eterno e sem começo, enquanto o segundo é feito no tempo, tendo um começo definido. Essa diferença é assim, acuradamente, exposta por Arendt:

Partindo da perspectiva da temporalidade das faculdades humanas, Agostinho retoma, mais uma vez então, no último dos grandes tratados, *A cidade de Deus*, o problema da Vontade. Enuncia ali a principal diferença: Deus, “embora seja Ele mesmo eterno e *sem começo*, fez com que o tempo tivesse um começo: e o homem, que Ele previamente não havia feito, Ele o fez no tempo”. A criação do mundo e do tempo coincidem - “o mundo foi feito *não* no tempo, mas junto com o tempo” - não só porque a própria criação implica um começo, mas também porque as criaturas vivas foram feitas antes de ser de ser feito o homem. “Onde não há criatura cujo movimento de transformação permita a sucessão não é absolutamente possível haver tempo (...), sendo o tempo impossível sem a criatura.” Mas qual foi então o propósito de Deus ao criar o homem, indaga Agostinho, por que Ele “quis fazê-lo no tempo”, este “que Ele nunca fizera antes”? Diz que essa questão é “algo com efeito profundo”, e fala da “profundidade imperscrutável deste propósito” de criar o *homem temporal* [*hominem temporalem*] que jamais existira antes, isto é, uma criatura que não vive simplesmente

“no tempo”, mas que é essencialmente temporal, que é, de certo modo, a essência do tempo (ARENDDT, 2017, p. 372).

A importância do homem na ordem da criação, seja em relação aos outros animais não racionais seja em relação às coisas que existem mas não vivem, é realçada por Arendt, com base em Agostinho, quando ela sustenta que Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança, isto é, concedeu-lhe também uma vontade livre (ARENDDT, 2017, p. 368). Evidentemente, Deus tem uma vontade livre que lhe permitia tanto criar o mundo e o homem a partir do nada, podendo inclusive não criar o mundo e mesmo gerar todas as criaturas sem livre arbítrio. Todavia, a criação divina parece mais perfeita quando cria o mundo com o ser humano, ser dotado da capacidade de pensar e de agir livremente.

É importante destacar, como já referido neste trabalho, que Arendt chama atenção para noção de liberdade política que Agostinho desenvolveu, ao lado da noção da liberdade como *liberum arbitrium* (noção que teve forte influência de São Paulo), que significa que cada ser humano é um novo começo capaz de agir e introduzir a novidade no mundo, ou seja, “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (ARENDDT, 2009, p. 216).

Na verdade, tanto a liberdade como *liberum arbitrium* como a liberdade política baseiam-se na individualidade e na singularidade da condição humana, ou seja, o fato de que “o homem foi criado sem que ninguém o fosse antes dele” (ARENDDT, 2017, p. 373) para introduzir a novidade no mundo seja na esfera moral seja na esfera política. Além disso, como o ser humano foi criado a “imagem de um Deus- Criador”, “veio ao mundo um ser que, por ser um começo correndo para um para um fim (toda a nossa vida nada mais é do que uma corrida em direção à morte), pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer” (da faculdade espiritual da vontade) (ARENDDT, 2017, p. 373). Por consequência, a vontade é fonte de toda ação seja no plano político seja no plano moral, estando vinculada tanto ao livre-arbítrio como à liberdade política propriamente dita.

Outra questão importante exposta por Arendt diz respeito ao fato de que se Agostinho tivesse levado às suas últimas consequências o fato do homem ter sido criado no singular, ou seja, representa um novo começo e é capaz mediante a ação de começar algo novo (instaurar a novidade no mundo), “teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como ‘natais’, e teria definido a liberdade da Vontade não como o *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como a liberdade sobre a qual fala Kant na *Crítica da razão pura*” (ARENDDT, 2017, p. 374).

## **2 VONTADE (COMO *LIBERUM ARBITRIUM*)**

A Vontade como *liberum arbitrium* tão-somente foi descoberta como uma faculdade (atividade) autônoma do espírito e ingressou em nossa tradição filosófica a partir da conversão religiosa do apóstolo São Paulo e de Santo Agostinho, sendo este último responsável pela sua sistematização e, verdadeiramente, considerado por Arendt o primeiro filósofo da vontade. Considerando que a descoberta da faculdade espiritual do Pensar coincidiu com a descoberta do espírito e com o nascimento da filosofia, sendo esta faculdade plenamente conhecida e reconhecida na Grécia Antiga, cumpre abordar as relações entre estas duas faculdades espirituais básicas, a Vontade e o Pensar, o que será feito na próxima seção deste capítulo. Posteriormente, na seção 2.2 deste capítulo trataremos das semelhanças e das diferenças entre os pensamentos de Santo Agostinho e São Paulo acerca da Vontade como *liberum arbitrium*.

### **2. 1 Vontade (como *liberum arbitrium*) e Pensar**

A questão da Vontade (*como liberum arbitrium*) surgiu no primeiro século da Era Cristã com a conversão religiosa do apóstolo Paulo (05-67 d.C.), e depois ganhou força em nossa tradição filosófica especialmente na filosofia ou pensamento de Santo Agostinho (354-430 d.C.), sendo também tratada com brilhantismo pelos filósofos e teólogos cristãos Santo Tomás de Aquino (1225-1274 d.C), Mestre Eckhart (1260-1328 d.C.) e Duns Scotus (1266-1308 d.C.). É importante destacar que tais filósofos cristãos sofreram forte influência de importantes filósofos gregos e das principais doutrinas filosóficas gregas, tais como Platão (428-348 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C), Epiteto (50-138 d.C.) e Plotino - 205-270 d.C. - (todos filósofos de origem grega e que escreviam na língua grega, sendo que Epiteto foi um filósofo grego estóico que viveu a maior parte de sua vida em Roma, como escravo, e Plotino foi um filósofo de origem grega que viveu a maior parte de sua existência em Alexandria e Roma, considerado o principal representante e sistematizador do neoplatonismo) e Cícero (106-43 a.C. foi advogado, político, escritor, orador e filósofo romano que tratou uma enormidade de temas em consonância com as tradições filosóficas e retóricas helenísticas - *Wikipédia*, verbete *Cícero*), além das correntes doutrinárias gregas como o estoicismo (fundado por Zenão de Cítio em Atenas - Grécia - no início do século III a.C.) e o neoplatonismo (criado por Amônio

Sacas e que viveu em morreu em Alexandria - 175-240 - e que foi professor de Plotino e sua grande influência).

Igualmente, é importante ressaltar particularmente, para os fins deste trabalho, que Agostinho foi influenciado por Platão, Aristóteles (principalmente pelas obras a *Retórica* e a *Poética* - *Wikipédia*, verbete *Agostinho de Hipona*), pelo estoicismo e pelo neoplatonismo (esta última escola principalmente pela influência de Plotino). Além disso, Agostinho refuta o maniqueísmo, religião (seita ou filosofia religiosa) gnóstica que adotou antes da sua conversão ao Cristianismo, religião criada pelo profeta persa Manes (também conhecido como Maniqueu e que viveu entre 216-276 d.C.) no século III e que sincretizava elementos do zoroastrismo, hinduísmo, budismo, judaísmo e cristianismo (*Wikipédia*, verbete *Manes- profeta* - e *Wikipédia*, verbete *Maniqueísmo*). Para o maniqueísmo, o mundo é dividido simplesmente “entre Bom, ou Deus, e Mau, ou Diabo”, sendo que “a matéria é intrinsecamente má”, enquanto “o espírito é intrinsecamente bom” (*Wikipédia*, verbete *Maniqueísmo*).

É inegável também a forte influência sobre Agostinho do livro de Cícero denominado *Hortensius* (hoje perdido), que continha uma exortação à Filosofia, sendo que tal obra mudou os seus sentimentos e fizeram que ele se voltasse a Deus, “buscando a imortalidade da sabedoria” (que reside no Criador) “com incrível ardor do coração” (AGOSTINHO, 2017b, p. 76).

Arendt começa o capítulo 2 (*Quaestio mihi factus: sum: A descoberta do homem interior*) do volume 2 (*O Querer*) da sua obra *A vida do espírito* (obra na qual estuda as atividades espirituais do pensar, querer e julgar, sendo que esta última atividade nunca foi redigida definitivamente e restaram apenas pequenas anotações) assinalando que enquanto a descoberta da faculdade da razão (e a respectiva atividade espiritual do pensamento, esta última atividade que tem como interesse o significado) coincidiu com a descoberta do espírito e com o nascimento da filosofia, a faculdade da Vontade (como *liberum arbitrium* ou liberdade de escolha) só se tornou manifesta muito mais tarde, a partir do primeiro século da Era Cristã (ARENDR, 2017, p. 317).

Contudo, Arendt vai mais além e diz que a questão precípua que dirige ou guia sua pesquisa é a seguinte: “que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de constituir volições?”(ARENDR, 2017, p. 317). Ela também faz outra pergunta, relacionada à descoberta da faculdade da vontade e a respectiva consciência de que podemos escolher entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois ou mais modos de condutas, ou seja: “poderia o espírito adquirir novas faculdades no curso da história?” (ARENDR, 2017, p. 318).

Começando pela segunda questão, ou seja, se o espírito poderia adquirir ou manifestar novas faculdades em momentos diversos da história humana (ou em diversas civilizações), Arendt conclui que o espírito humano pode mudar (adquirir novas faculdades e interesses), sendo que o cérebro, “o mais precioso talento de que o corpo dotou o animal humano” permanece imutável (ARENDR, 2017, p. 318). Além disso, ela acrescenta que as mudanças no espírito do homem (nas faculdades, interesses e atividades) através dos séculos “se limitam rigorosamente pela natureza imutável dos instrumentos de que o corpo humano é dotado”, especialmente o cérebro (ARENDR, 2017, pp. 318-319). Igualmente, Arendt assinala que a falácia metafísica que está subjacente ou implícita à questão da aquisição pelo espírito de novas faculdades diz respeito à “identificação quase automática do espírito com o cérebro” (ARENDR, 2017, p. 318).

Essas falácias metafísicas, “apesar de ocultar ou encobrir o real significado” do ego que pensa, que quer e que julga (das atividades ou faculdades espirituais do homem), “são de grande importância, pois tem origem autêntica em alguma experiência” dessas atividades mentais (GUERRA, 2013, p. 41). Na verdade, as falácias tanto encobrem o real significado das faculdades ou atividades espirituais (mentais) como revelam a natureza dessas faculdades.

Interessante aqui transcrever uma passagem em que Arendt observa que as falácias são causadas pela própria natureza das faculdades espirituais (Pensamento e Vontade) e pelos limites da razão e do pensamento humanos:

Em minha discussão sobre o Pensamento, utilizei o termo “falácias metafísicas”, mas sem tentar refutá-las, como se fossem o simples resultado de erro lógico ou científico. Ao invés disso, procurei demonstrar sua autenticidade, derivando-as das experiências reais do ego pensante em seu conflito com o mundo das aparências. Como vimos, o ego pensante retira-se temporariamente deste mundo, sem nunca chegar a deixá-lo de todo, porque está incorporado a um eu corpóreo, a uma aparência entre aparências. As dificuldades que cercam qualquer discussão sobre a Vontade têm uma semelhança óbvia com aquilo que consideramos verdadeiro nessas falácias, isto é, com o fato de que provavelmente são causadas pela natureza dessa própria faculdade. (ARENDR, 2017, p. 317).

As falácias metafísicas trazem inúmeras dificuldades para a compreensão da faculdade da Vontade, apesar de tanto encobrir o real significado dessa faculdade ou atividades espiritual (mental) como revelar a natureza dessa faculdade. Guerra ressalta que, tendo em vista essa dificuldade (a existência das falácias metafísicas) para a compreensão da faculdade da Vontade (O Querer) e das outras faculdades espirituais (O Pensar e O Julgar), que Hannah Arendt adotou um pensamento experimental e não sistemático (afastando-se da construção de um sistema filosófico e da própria metafísica), aproximando-se daquilo que é denominado filosofia ou atitude pós-metafísica. Assim, Guerra se manifesta no sentido que Arendt não pretendeu que

suas análises da faculdade da Vontade (chamada também liberdade de escolha ou liberdade filosófica ou liberdade da vontade) fossem “a resposta para a complexa questão da liberdade humana”:

E em relação a 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 podem ser tomadas como soluções (GUERRA, 2013, p. 185).

No mesmo sentido, no prólogo de *A condição humana*, Arendt sustenta que os problemas da Era Moderna e do Mundo Moderno (o mundo que vivemos atualmente que, politicamente, originou-se ou nasceu com as primeiras explosões atômicas) exigem uma solução política e a concordância de muitos, não podendo depender de soluções teóricas ou de soluções técnicas oferecidas por políticos profissionais, burocratas e cientistas. Arendt destaca, especialmente em sua obra *A condição humana*, uma variedade extensa de problemas resultantes da Era Moderna e do Mundo Moderno, tais como a moderna alienação do mundo resultante da “dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo (*self*)”, o risco do totalitarismo com a supressão da esfera pública e privada e o seu conseqüente descaso (desprezo ou desconsideração) pelos direitos e liberdades civis (especialmente os direitos à intimidade e à isenção da política), a desmundanização ou a desvalorização do mundo comum, particularmente do mundo político e da esfera pública, com o esvaziamento da esfera pública como o espaço indispensável para o agir humano e a conseqüente (ou subsequente) valorização ou predomínio das atividades do trabalho e da obra (ou fabricação) em detrimento da atividade da ação (todas as três atividades humanas fundamentais que compõem a *vita activa*), o fato do mundo comum enquanto mundo artificial de coisas (utensílios, ferramentas e obras de arte) não ter mais durabilidade (as coisas são fabricadas tão rapidamente quanto são consumidas), o risco de destruição de toda vida orgânica na Terra em razão principalmente do desenvolvimento técnico de armas de destruição em massa (como as armas atômicas), a automação que ameaça libertar a humanidade dos encargos do trabalho em uma época cuja única atividade que os trabalhadores estão preparados para executar é - exatamente - a atividade do trabalho e, por fim, o fato do conhecimento técnico (*know-how*) e as “verdades da moderna científica do mundo não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento” (podendo apenas ser

“demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente”) (ARENDR, 2010a, pp. 01-07).

Arendt, assim, se posiciona sobre essas questões que são, segundo sua opinião, eminentemente políticas e que dependem, no mínimo, de um acordo da maioria e que podem ser pensadas no sentido apenas de pensar o que estamos fazendo na Era Moderna e no Mundo Moderno, sem oferecer uma resposta a esses graves de nosso mundo e época atual, como se tratássemos “com problemas para os quais só existe uma solução possível” (na verdade ela apenas oferece alternativas para esses sérios ou preocupantes problemas do mundo atual que exigem uma solução pela comunidade política de cada nação):

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível. O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. (...). O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo (ARENDR, 2010a, p. 6).

Para Arendt, seguindo Kant, há determinados temas que, apesar do nosso espírito não conseguir ou ser capaz de um conhecimento certo, seguro e verificável, entretanto, ele (o espírito) mesmo não se pode impedir de pensar (apud ARENDR, 2017, p. 29). Esses temas, chamados de “questões últimas”, tais como Deus, liberdade (vontade como *liberum arbitrium*), imortalidade, alma, natureza, o tempo, a eternidade etc., são tratados pela tradição filosófica de cunho metafísico. Isso se deve à distinção que Kant faz (elabora ou formula) entre as faculdades espirituais da razão e do intelecto, distinção que coincide com a existência de duas atividades espirituais completamente diferentes, pensar e conhecer, bem como a existência de dois interesses completamente distintos, ou seja, o “significado” no caso da faculdade humana da razão e da atividade espiritual do pensar e a “cognição” no caso da faculdade humana do intelecto e da atividade espiritual do conhecer (apud ARENDR, 2017, p. 29).

Apesar de a faculdade espiritual da razão, a atividade espiritual do pensar e a consequente busca do significado não sejam capazes de oferecer os critérios da certeza e evidência (estes critérios oferecidos pela faculdade espiritual do intelecto, pela atividade espiritual do conhecer e a consequência busca da cognição ou da verdade), “a razão e o pensamento têm justificativa para transcender os limites da cognição e do intelecto”, sendo que a principal justificativa dada por Kant é que os assuntos (ser, Deus, liberdade - vontade como *liberum arbitrium* -, imortalidade, alma, natureza etc.) com que lidam (ou ocupam-se), malgrado “incognoscíveis, são de maior interesse existencial para o homem” (apud ARENDR,

2017, p. 30). Para Arendt, Kant estabelece o pressuposto correto de que o pensamento e razão não se ocupam daquilo que lida ou trata o intelecto e o conhecimento, porém, nem mesmo Kant nem seus sucessores levaram em consideração o pensamento como uma atividade autônoma e ainda menos as experiências do ego pensante, na medida em que eles cometeram a falácia primordial (essencial) que comanda (ou orienta) “a todas as falácias metafísicas que é a interpretação do significado no modelo da verdade” (da cognição) (ARENDR, 2017, p. 30).

Por fim, Arendt salienta que, dado o fato de que Kant justificou a necessidade de a razão pensar as questões últimas da metafísica (aquelas questões que estão além da razão e que se podem mostrar - provar - incognoscíveis), não se deu conta (percebeu) ou tomou consciência “ao fato de a necessidade humana de reflexão acompanhar quase tudo o que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer” (ARENDR, 2017, p. 29). Contudo, Arendt observa (ou constata) que Kant, como ele refere, “não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim como não ‘negou o conhecimento’, mas separou conhecimento de pensamento” (ARENDR, 2017, p. 29).

Arendt, como já foi dito anteriormente, destaca que a descoberta da vontade (como *liberum arbitrium*) como uma faculdade autônoma era ignorada na Antiguidade grega (e inclusive na Antiguidade romana), sendo que ela passou a ser conhecida em nossa tradição filosófica tão somente, a partir do primeiro século da Era Cristã, primeiramente com o apóstolo Paulo (05-67 d.C.) e depois por Agostinho (354-430 d.C.), considerado por Arendt o primeiro e mais importante filósofo a tratar da Vontade como *liberum arbitrium*, tendo inclusive escrito o primeiro tratado sobre o tema (*O livre-arbítrio*). Posteriormente, após estudar o apóstolo Paulo e Santo Agostinho, Arendt também trata das filosofias da Vontade (como liberdade de escolha) de Santo Tomás de Aquino (1225-1274 d.C) e Duns Scotus (1266-1308 d.C.), filósofos cristãos que foram influenciados por Paulo e Agostinho e desenvolveram de forma bastante original o problema ou a questão da Vontade. A importância de Agostinho, segundo Arendt, é realçada e indiscutível, igualmente, pelo fato de que além de ter estudado (principalmente em na obra *O livre-arbítrio*) a Vontade como *liberum arbitrium* (como liberdade de escolha), ou seja, como uma “disposição humana íntima” ou interior, mas também introduziu uma noção de liberdade (política) como faculdade de começar algo novo, ou seja “como um caráter da existência humana no mundo” (ARENDR, 2009, pp. 215-216).

Interessante notar que Agostinho, além de abordar a Vontade como *liberum arbitrium* (livre-arbítrio), também tratou a liberdade (política) como faculdade de começar algo novo. Esta liberdade política é entendida por Kant como uma faculdade ou “poder de começar ‘espontaneamente’ uma série de coisas ou estados sucessivos” (ARENDR, 2017, p. 290).

Portanto, neste último caso, ao abordarem a liberdade política (como poder de iniciar algo novo) tanto Agostinho como Kant tratam de questões políticas (que são cognoscíveis), questões que de uma certa forma transcendem os limites da metafísica, quando esta última tradição filosófica aborda a vontade como *liberum arbitrium* que é uma questão metafísica ao lado de tantas outras, como Deus, ser, imortalidade, natureza, tempo.

Voltando à primeira questão, que experiências fizeram com os homens tomassem consciência de que eram capazes de querer ou não-querer, de escolher livremente entre dois ou mais objetos desejados, ou entre dois modos de conduta. Como já foi referido na Introdução deste trabalho, a vontade (ou a liberdade) como *liberum arbitrium* apareceu em nossa tradição filosófica com as experiências da conversão religiosa - primeiramente a experiência de Paulo e depois a de Santo Agostinho. Arendt menciona que tais “experiências que fizeram com que os homens tomassem consciência de sua capacidade de constituir volições”, experiências hebraicas e cristãs na sua origem “não foram políticas e não se relacionaram com o mundo, seja com o mundo das aparências e a posição que nele o homem ocupa, seja com o campo dos assuntos humanos, cuja existência depende de feitos e ações”, mas situavam-se exclusivamente dentro do próprio homem (ARENDR, 2017, p. 326). Arendt conclui que essas “experiências relevantes para a Vontade” não são apenas experiências que os homens têm consigo mesmos, “mas também dentro de si mesmos” (ARENDR, 2017, p. 326).

Ao que tudo indica, São Paulo e Santo Agostinho estavam preocupados com uma vontade livre que é necessária para a responsabilização pelo mal praticado, além da ideia de que Deus criou o mundo e as criaturas humanas da forma mais perfeita possível. Arendt assim aborda a questão da vinculação entre as teorias da vontade livre, o problema do mal e a possibilidade de responsabilizar Deus pelo mal praticado pelo homem:

(...). A suspeita é reforçada quando se considera quão estreita é a ligação entre todas as teorias da vontade livre e o problema do mal. Desse modo, Agostinho inicia seu *De libero arbitrio voluntatis* (O livre-arbítrio da vontade) com a seguinte questão: “Diga-me, por favor, se não é Deus o autor do mal?” Trata-se de uma questão primeiramente proposta em toda a sua complexidade por Paulo (na Epístola aos Romanos) e em seguida generalizada para “qual é a causa do mal?”, com muitas variações que envolvem existência tanto do dano físico causado pela natureza destrutiva quanto da maldade deliberada produzida pelo homem. (ARENDR, 2017, p. 295).

Em razão de o ser humano ter sido criado por Deus de modo tão perfeito, feito à imagem e à semelhança de Deus, o ser humano cai nas “misérias da vida mortal” e pecaminosa, desde o pecado original, por vontade própria ou pelo livre arbítrio da vontade (Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio* I, XI, 23, p. 119). Ademais, dado que “fazemos o mal a partir do livre-arbítrio da vontade”, cumpre investigar se era necessário que o Criador (Deus) nos

tivesse dado tal “faculdade de pecar”. Nesse sentido, caso não tivéssemos o livre-arbítrio “não haveria pecadores”, o que faz nos indagarmos se Deus também não é “autor de nossas más ações” (Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio* I, XVI, 35, p. 139).

É de notar-se que Deus também teria, em tese, o livre-arbítrio da vontade, mas por ser infinitamente bom e justo nunca praticaria más ações. A capacidade de fazer o mal nos seres humanos se justificaria pelo fato de que eles são feitos à imagem e à semelhança de Deus, mas não são iguais a Deus. Igualmente, a questão do livre-arbítrio poderia estar relacionada com o pecado original, na medida em que no estado anterior a esse ato o ser humano não pecaria, viveria no Paraíso e estaria mais próximo de Deus.

Por outro lado, a justiça de Deus, concedendo a vida eterna aos seres humanos que detêm a sabedoria humana e o sumo bem, justificaria a existência do livre arbítrio da vontade. Não poderia haver justiça divina em caso de o ser humano não possuir o livre arbítrio (*De libero arbítrio*), visto que graças tão somente a essa capacidade de escolher entre ações boas ou más é que o ser humano é premiado (recompensado) ou punido, particularmente recebendo a graça divina de uma vida eterna ou não, ou mesmo uma vida feliz ou infeliz neste mundo. A própria existência da justiça divina depende da existência do livre arbítrio da vontade, tal como enuncia Santo Agostinho:

Além disso, como existiria aquele bem, pelo qual se confia à própria justiça a condenação dos que pecam e o louvor dos que actuam com rectidão, se o ser humano carecesse do livre arbítrio da vontade? Com efeito, não existe nem pecado nem acção reta que não se faça voluntariamente. Por isso, se o ser humano não tivesse uma vontade livre, seriam injustas tanto a pena como a recompensa. Ora, deve haver justiça tanto no castigo como na recompensa, porque a justiça é um dos bens que procedem de Deus. Deus deve, portanto, ter dado ao homem a vontade livre. (Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio* II, I,3, p. 149).

No entanto, Arendt destaca que essa problemática a respeito da vontade livre e o problema do mal, além da justiça e perfeição divina sempre foi motivo de inquietação pelos filósofos, inclusive pensadores que se seguiram a São Paulo e Santo Agostinho. Para Arendt, a soluções destes filósofos nunca tiveram muito sucesso, limitando-se a negar que o mal existe verdadeiramente (“ele existe apenas como uma modalidade deficiente do bem”)<sup>22</sup>, ou se rejeita

---

<sup>22</sup> Roberto Hofmeister Pich refere que a primeira teodiceia, constante no Livro I da obra *De libero arbítrio*, dado que Agostinho rejeita a dualidade maniqueísta entre dois princípios opostos, o bom (Deus) e o mau (Diabo) e, daí aceitando *prima facie* a realidade fática do mal, implica em discutir o argumento se Deus deve ser entendido como a causa primeira do mal. A primeira teodiceia apresenta a seguinte formulação: 1) O Deus único é a causa (em sentido último) de todo existente; 2) Há, porém, o mal; 3) O Deus único é a causa única (em sentido último) da realidade do mal. Pich salienta que Agostinho pouco se inquieta ou se interessa em provar que Deus não pode causar o mal, visto que para tanto há premissas teológicas suficientes. Em nossa opinião, uma das premissas teológicas (a respeito da possibilidade de Deus causar o mal) é que Deus é perfeito e causar o mal seria uma modalidade de imperfeição. Entretanto, conforme Pich, em *De libero arbitrio* I demonstra-se que a conclusão do argumento é falsa (nega-se que o Criador possa ser causador indireto do mal ou meramente responsável pelo mal),

o mal com a explicação de que o problema está em nosso intelecto e na nossa capacidade limitada de pensar que não conseguem encaixar ou ajustar “um particular de forma adequada em um todo que o justificaria” (ARENDDT, 2017, p. 295).

Nesse sentido, Arendt, citando Descartes, que este autor tendo em vista as grandes dificuldades que se originariam ou derivariam caso tentássemos harmonizar providência (antevisão) e onipotência de Deus com liberdade humana (vontade como *liberum arbitrium*), recorre explicitamente para as vantajosas limitações do “nosso pensamento, o qual é finito” e, portanto, submetido a certas normas, como, por exemplo, o princípio da não-contradição e as convincentes (ou persuasivas) “‘necessidades’ da verdade autoevidente” (apud ARENDT, 2017, p. 288).

No mesmo sentido, Arendt observa que a Vontade como *liberum arbitrium* (livre-arbítrio) tem uma liberdade infinitamente maior do que o pensamento que, mesmo em sua forma mais livre, mais especulativa ou pura, não pode escapar ou fugir ao princípio da não-contradição ou a outros princípios lógicos, como o princípio do terceiro excluído. Todavia, Arendt conclui que tal fato indiscutível (ou irrefutável) a respeito da Vontade livre nunca foi considerado somente como uma bênção (ou dádiva), mas “os pensadores, muitas vezes, consideram-no uma maldição” (ARENDDT, 2017, p. 265). A questão fundamental que está por trás dessa crítica ao fato de que a Vontade livre (vontade como *liberum arbitrium*) tem uma liberdade infinitamente maior do que o pensamento, o qual se submete a princípios lógicos, reside na circunstância que tal vontade não se submete ou segue (obedece) princípios ou regras capazes de possibilitar a escolha entre o querer e o não querer, entre a boa e a má conduta, ou seja, entre a capacidade de distinguir o certo do errado. Em outros termos, Arendt entende que o problema essencial vinculado 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” (GUERRA, 2013, p. 54). Apesar disso, para Arendt, é exatamente essa liberdade “sem lei” de que a vontade (como liberdade de escolha) parece usufruir ou possuir que fez com que até Kant falasse ocasionalmente de liberdade (liberdade de escolha) como mais que “uma simples entidade do pensamento, um fantasma do cérebro” (apud ARENDT, 2017, p. 288).

---

na medida em que se pode afirmar que o ser humano é a causa das más ações. Pich também ressalta que, em outros contextos, Agostinho sustenta que a segunda premissa é falsa ou ao menos tem outro significado. Em minha opinião, negar que o mal existe tem como fundamento a ideia de que todas as coisas são boas e o mundo criado por Deus é o mais perfeito possível, sendo que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. Por fim, Pich destaca que o fato de concluir-se que o ser humano e não Deus é a causa das más ações, implica a invalidação do argumento, uma nova interpretação das premissas e recomenda “ser necessário expor a razão por que o ser humano age mal” (*unde male faciamus*) (PICH, 2020, pp. 109-110).

Arendt salienta que apesar de Santo Agostinho ter estudado o *amor Dei* (amor a Deus), bem como ter tratado da liberdade como *liberum arbitrium*, assuntos que estão relacionados “as fortes tendências antipolíticas do Cristianismo primitivo”, isso não o impediu de tratar a liberdade política tal como vivenciada pelas sociedades gregas e romanas, ou seja, não como uma disposição (faculdade) humana interior, “mas como um caráter da existência humana no mundo” (ARENDR, 2009, pp. 215-216). Assim, para a autora, a liberdade política como faculdade de começar algo novo significa ou implica que cada ser humano é um novo começo capaz de agir e introduzir a novidade no mundo.

Essa liberdade política como faculdade ou capacidade de começar algo, que foi mencionada por Agostinho, está presente em seu único tratado político, *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*), o que se justifica pelo fato que, além de ser cristão (sacerdote e bispo da Igreja, além de teólogo e filósofo cristão), ele era um cidadão romano, não tendo deixado de abordar “as implicações filosóficas da ideia política antiga da liberdade” presente nas sociedades da Antiguidade romana e inclusive grega (ARENDR, 2009. p. 216). Essa liberdade política, que foi abordada de forma muito concisa por Agostinho, será tratada detalhadamente no terceiro capítulo deste trabalho. Por ora, é interessante adiantar que, segundo Arendt, essa liberdade política como faculdade de começar algo novo foi desenvolvida e aprimorada por Kant (um dos raros filósofos que realmente se preocupava com a política), que a denominava liberdade de espontaneidade, ou seja, “a faculdade (do homem) de começar espontaneamente uma série no tempo” (apud ARENDR, 2017, p. 374).

Voltando a questão da Vontade livre (Vontade como *liberum arbitrium*), como já foi destacado anteriormente, os filósofos e teólogos cristãos (particularmente São Paulo e Santo Agostinho) estavam interessados com o problema de uma Vontade livre que é exigida para a responsabilização do ser humano pelo mal praticado, além da ideia de que Deus criou o mundo e as criaturas humanas da forma mais perfeita possível. Assim, o próprio livre-arbítrio está relacionado com a ideia de justiça divina, na medida em que Deus premia ou pune os seres humanos pela prática, respectivamente, de boas ou más ações, concedendo a graça divina de uma vida eterna aos virtuosos. A decadência do Império Romano e da pólis grega existentes na Antiguidade, com o nascimento da nova Era Cristã que surgiu especialmente com os ensinamentos de Jesus, Paulo, dos outros apóstolos e de Santo Agostinho, levou a consequente substituição da preocupação pela imortalidade do mundo (ou da pólis e de suas instituições) pela imortalidade da vida individual, foi uma das circunstâncias mais importantes pelo interesse do tema do livre-arbítrio. Nesse sentido, como salienta Arendt, a questão do merecimento da vida (individual) eterna, da justiça (divina), adquire uma importância pessoal inteiramente nova

(ARENDT, 2017, p. 328), sendo que a Vontade (como *liberum arbitrium*) também aparece como uma questão fundamental porque a questão da justiça está diretamente (extremamente) vinculada ao exercício de uma Vontade livre.

Para Arendt, o conflito da vontade, segundo Agostinho, não se dava, como pretendiam os maniqueístas pela “existência de duas naturezas contrárias, uma boa e outra má” (ou seja, pelo fato do homem ser metade carne e metade espírito), mas no interior da própria faculdade da vontade que é formada por duas vontades antagônicas - vontade que “simultaneamente quer e não quer” (ARENDT, 2017, p. 357 e 358). Essa crítica de Agostinho ao maniqueísmo e a própria interpretação do apóstolo Paulo “de uma luta entre carne e espírito” (ARENDT, 2017, p. 356) será aprofundada na próxima seção deste capítulo, em que se abordará, detalhadamente, a posição de Agostinho como “o primeiro filósofo da Vontade” e suas diferenças em relação à reflexão de Paulo sobre o mesmo tema da vontade. Igualmente, Santo Agostinho criticou profundamente Pelágio (350-423 d.C., nascido na Bretanha e que passou a viver em Roma por volta de 405), monge ascético e contemporâneo de Agostinho de Hipona, monge que negou o pecado original, que negou que a graça de Deus é necessária (imprescindível) para a salvação e defendeu que o homem pode apenas pelo seu livre-arbítrio agir moralmente, seguindo os exemplos e ensinamentos de Jesus, sem depender da graça divina para a sua salvação (*Wikipédia*, verbete *Pelágio da Bretanha* e *Wikipédia*, verbete *Pelagianismo*).

Arendt assinala que os filósofos cristãos que descobriram a faculdade da vontade (cujo principal foi Agostinho) foram enormemente influenciados por importantes filósofos gregos e pelas principais correntes filosóficas gregas, e considerando também o fato de que o *liberum arbitrium* era desconhecido como faculdade autônoma na Antiguidade grega, o problema para os séculos posteriores ao primeiro século da Era Cristã era conciliar essa faculdade com as principais doutrinas da filosofia grega (ARENDT, 2017, p. 263). Ela ressalta que os pensadores (filósofos cristãos ou não) que se seguiram ao primeiro século da Era Cristã não estavam mais dispostos (ou propensos) a deixar de lado totalmente a filosofia e “dizer, com Paulo, que ‘pregamos o Cristo crucificado, que é um escândalo para os judeus e uma loucura para os gentios’, dando a questão por encerrada” (ARENDT, 2017, p. 263).

Contudo, Arendt assinala que as dificuldades para tratar a faculdade da Vontade (como *liberum arbitrium*), dificuldades que derivam seja do fato de que essa faculdade era ignorada na Antiguidade grega e a sua descoberta originou-se das experiências de conversão religiosa e da elaboração do pensamento cristão a partir do primeiro século da Era cristã (a conversão do apóstolo Paulo e de Agostinho, bem como a reflexão dos importantes filósofos cristãos da Idade Média), seja da necessidade de compatibilizar essa faculdade descoberta pelos filósofos e

teólogos cristãos com as mais importantes doutrinas da filosofia grega, não foram solucionadas com o fim da Era Cristã (ARENDR, 2017, p. 263). Assim, a mais importante dificuldade inteiramente cristã, isto é, como compatibilizar a fé em um Deus onipotente e onisciente com o argumento de uma vontade livre, subsiste intensamente e de vários modos na Era Moderna, na qual muitas vezes nos defrontamos com quase o mesmo tipo de argumentação precedente (ARENDR, 2017, pp. 263-264).

Destarte, depara-se a vontade livre em oposição com a lei da causalidade ou, posteriormente, resta difícil conciliá-la com as leis da História, cujo sentido resulta do “progresso ou de um desenvolvimento *necessário* do Espírito do Mundo” (ARENDR, 2017, p. 264). Essas dificuldades com a faculdade da vontade livre, descoberta pela filosofia cristã, perduram até mesmo quando todos os interesses estritamente tradicionais - metafísicos ou teológicos - perdem influência e força (ARENDR, 2017, p. 264).

Arendt chega a mencionar que a faculdade da vontade (como *liberum arbitrium*) nunca deixou de ser amplamente criticada pelos filósofos mais eminentes da Era Moderna e Contemporânea, crítica e desconfiança que se originou da conexão inevitável dessa faculdade com a Liberdade (ARENDR, 2017, p. 265). A autora, citando Agostinho, em sua obra *Diálogo sobre o livre arbítrio*, assim argumenta a respeito dessa conexão inevitável da vontade com a liberdade, ou seja, que a vontade implica em poder de fazer aquilo que queremos e, por estar em nosso poder é livre:

O que despertou a desconfiança dos filósofos foi precisamente a conexão inevitável com a Liberdade. Repetindo: a noção de uma vontade não-livre é uma contradição em termos: “Se devo necessariamente querer, por que então preciso falar da vontade? (...) Nossa vontade não seria vontade se não estivesse em nosso poder. Por estar em nosso poder, é livre.”(apud ARENDR, 2017, p. 287).

No mesmo sentido, Arendt afirma que Descartes, um voluntarista, também defende que levando em consideração tão somente a si mesmo, ninguém “deixa de experimentar o fato de que querer e ter liberdade são a mesma coisa” (apud ARENDR, 2017, p. 287).<sup>23</sup> Ela acrescenta também em várias ocasiões que a pedra de toque de um ato livre (seja a decisão de sair da cama de manhã ou até as mais importantes resoluções com as quais nos comprometemos para o futuro) “é sempre nossa consciência de que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que

---

<sup>23</sup> Terry Eagleton, importante filósofo e crítico literário britânico influenciado pelo marxismo, critica a própria ideia da vontade como uma faculdade autônoma do espírito. Particularmente, Agostinho, São Tomás de Aquino e Descartes defendem uma devoção à vontade denominada voluntarismo, segundo o qual você tem de desejar suficiente ou extremamente para conseguir o que deseja (EAGLETON, 2023, p. 35). Eagleton finaliza afirmando que esse modo de idealismo insano (o voluntarismo) é patente na cultura estadunidense atual que proclama: “Eu posso ser tudo o que eu quiser!”, e outras asneiras do tipo. Desse modo, um garoto negro da classe trabalhadora do sul de Chicago unicamente tem de almejar o bastante para se tornar presidente ((EAGLETON, 2023, p. 35).

de fato fizemos” (ARENDDT, 2017, pp. 265 e 287). Além disso, Arendt, citando Descartes, sustenta que o ser humano é consciente de uma vontade livre que não se submete a limites e que tem como característica ser constituída conforme “a imagem e semelhança de Deus”. O argumento de Descartes é o seguinte:

“Sou consciente de uma vontade tão vasta que não se pode submeter a limites (...). É somente a vontade livre (...) que encontro tão grande em mim que não consigo conceber qualquer outra ideia como maior do que ela; é (...) essa vontade que me faz saber que (...) trago comigo a imagem e semelhança de Deus”, e acrescenta imediatamente que essa experiência “consiste unicamente no fato de que (...) agimos de tal modo que não estamos minimamente conscientes de que qualquer força externa [nos] limite a capacidade de escolher o que vamos ou não vamos fazer”. (apud ARENDT, 2017, p. 287)

Como já foi mencionado anteriormente, o fato da Vontade como *liberum arbitrium* (liberdade de escolha) ter uma liberdade infinitamente do que o pensamento, que está sujeito ao princípio da não contradição e a outros princípios lógicos, não é uma dádiva, mas pode ser considerado uma maldição ou um grande problema.

Assim, a Vontade livre não obedece a princípios ou regras capazes de possibilitar a escolha entre o querer e o não querer, entre a boa e má conduta boa, ou seja, entre a capacidade de distinguir o certo do errado. Utilizando a linguagem de Descartes, a Vontade livre não tem consciência da existência de forças externas que nos limitem a capacidade de escolher entre a boa ou a má conduta.

Outra questão importante levantada por Arendt diz respeito ao relacionamento entre a faculdade do pensamento e a faculdade da vontade (como liberdade de escolha). Para Arendt, ainda que

o espírito que pensa e o que quer seja sempre o mesmo, e o mesmo eu una corpo, alma e espírito, está longe de ser óbvio que a avaliação do ego pensante seja confiável, permanecendo imparcial e “objetiva” quando se trata de outras atividades do espírito (ARENDDT, 2017, p. 265).<sup>24</sup>.

Além disso, Arendt salienta que a concepção de uma vontade livre é além de ser uma premissa indispensável em toda ética e em todo sistema de leis, é também um “dado imediato da consciência” (conforme as palavras de Bergson), “tanto quanto o eu-penso de Kant ou o *cogito* de Descartes”, cuja existência quase nunca foi contestada pela filosofia tradicional

---

<sup>24</sup> Theresa Calvet de Magalhães (MAGALHÃES, 2002, p. 18) sustenta que Hannah Arendt não tem como ponto de partida a experiência do ego pensante, mas ela reputa o testemunho interno de um *Eu-querer* como sendo uma prova suficiente da realidade do fenômeno (da faculdade da Vontade como *liberum arbitrium*), e visto que admite, com Ryle (e muitos outros), que esse fenômeno e todos os problemas relacionados a ele eram ignorados na Antiguidade grega, ela tem de aceitar o que ele rejeitou, em *The concept of mind* [1949], “a saber, que essa faculdade foi de fato ‘descoberta’ e que pode ser datada” (ARENDDT, 2017, p. 265). Em outros termos, era o que ela já tinha dito no *Post-scriptum* a *Thinking*: ela vai analisar a vontade em termos de sua história (MAGALHÃES, 2002, p. 18). A própria Arendt assinala que analisará “brevemente a Vontade em termos de sua história, coisas que em si tem as suas dificuldades” (ARENDDT, 2017, p. 265).

(ARENDDT, 2017, p. 265). A autora chega a afirmar que os únicos filósofos que ela tem conhecimento que ousaram duvidar da existência da faculdade do pensamento foram Nietzsche (1844-1900) e Wittgenstein (1889-1951) (ARENDDT, 2017, p. 286). Já quanto a Nietzsche, como veremos a seguir, “tinha suas dúvidas tanto em relação à vontade quanto ao pensamento” (ARENDDT, 2017, p. 287).

É interessante mencionar a posição extremamente original de Jaspers, segundo Arendt, que para ela tanto este autor como Heidegger não colocam em suas próprias filosofias a Vontade como o âmago (centro) das faculdades humanas. Para Jaspers, o fato que as faculdades espirituais da razão e do intelecto, que coincidem, respectivamente, com a existência das duas atividades espirituais completamente diversas, pensar (no caso da razão) e conhecer (no caso do intelecto), não sejam capazes de oferecer uma resposta às “questões últimas” tratadas especialmente pela metafísica (tais como Deus, liberdade - vontade como *liberum arbitrium* -, imortalidade, alma, natureza, o tempo, a eternidade), exige que o homem se volte ao querer como forma de acesso ao Ser que é inacessível ao conhecimento, ou seja, “preciso querer” e sou livre “porque não sei”. A esclarecedora argumentação de Jaspers é a seguinte:

Para Jaspers, a liberdade humana é assegurada por não termos a verdade; a verdade compele, e o homem pode ser livre somente porque não sabe a resposta para as perguntas finais: “Preciso querer porque *não* sei. O Ser que é inacessível ao conhecimento pode ser revelado somente à minha volição. Não-saber é a raiz de ter que querer.” (apud ARENDDT, 2017, p. 282).

Hannah Arendt argumenta também que não há qualquer outra faculdade ou capacidade do espírito cuja existência não tenha sido questionada e refutada (rejeitada) de modo tão consistente (ou coerente) por filósofos eminentes tanto na Idade Moderna (que iniciou-se em 1453 com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos e terminou com a Revolução Francesa em 1789) como na Idade Contemporânea (que começou com a Revolução Francesa de 1789 e estende-se até os dias atuais). Ela cita entre aqueles que contestaram a existência de uma faculdade autônoma da vontade ou de uma vontade livre, filósofos como Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677), Schopenhauer (1788-1860), John Stuart Mill (1806-1873), Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976) e Ryle (1900-1976), ou seja, filósofos das mais diversas correntes filosóficas presentes na Idade Moderna e na Idade Contemporânea.

Contudo, quanto a Nietzsche, Arendt tinha uma perspectiva muito original e chega a afirmar que se deve a ele “muitos *insights* decisivos a respeito da natureza da faculdade da Vontade e do ego volitivo”, perspectiva que ela tratou detalhadamente na sua obra *A vida do espírito*, no Capítulo 4 (*Conclusões*) do Volume 2 (*O Querer*), no Item 14, intitulado *O Repúdio Nietzscheano da Vontade* (ARENDDT, 2017, p. 281). Por um lado, ela sustentou que Nietzsche

denomina (ou designa) o livre-arbítrio ou “toda a doutrina da Vontade como a mais fatídica *falsificação* feita em psicologia até hoje (...) inventada essencialmente para o castigo” (ARENDR, 2017, p. 264). Aqui cabem algumas observações sobre tal crítica de Nietzsche a Vontade entendida como livre-arbítrio, visto que a sua própria filosofia é centrada em outro tipo de Vontade, designada Vontade de Potência.

Em primeiro lugar, cumpre relacionar o surgimento da má consciência, que é a consciência da culpa e sua respectiva vinculação com a noção do livre-arbítrio. Inicialmente, no § 4º da Segunda Dissertação da Genealogia da moral, Nietzsche indaga sobre o surgimento da má consciência. Ela é conceituada como a consciência da culpa, que é a consciência interior da falta cometida e da responsabilidade correspondente (HATAB, 2010, p. 99). Todavia, esse é um fenômeno moral que tem uma lenta maturação histórica. A culpa e a má consciência são um estado psicológico que está relacionado com o longo processo de criação de memória, promessa e responsabilidade no ser humano, sendo que “a culpa implica um livre-arbítrio responsável” que Nietzsche afirma ter surgido tão somente após ter sido alcançado um “alto grau de humanização” e superados os períodos iniciais da cultura (HATAB, 2010, p. 99).

Analisando noções inter-relacionadas à ideia de má consciência, Nietzsche afirma que a gênese do grande conceito moral de “culpa” está no conceito material de “dívida”(NIETZSCHE, 2009, p. 48). Igualmente, a noção de castigo, sendo reparação, originou-se completamente fora do âmbito de qualquer presunção acerca da liberdade ou não liberdade da vontade. No caso, as distinções básicas como “intencional”, “negligente”, “casual”, “responsável” e seus contrários, necessitam de um alto grau de humanização, o que levou ao decurso de muito tempo a fim de que fossem consideradas na imputação de castigo. Portanto, a ideia de livre arbítrio ou a noção de que “o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo” é, segundo Nietzsche, uma forma tardia e aprimorada da apreciação e do raciocínio humanos (NIETZSCHE, 2009, p. 48).

Essa noção do livre arbítrio não existiu por um longo período da humanidade antiga, o que evidencia o fato de que Nietzsche não acredita ser essa ideia *a priori* na consciência humana, dependendo de sua construção, ao contrário, de um longo processo de maturação histórica.

Inversamente, durante o maior período da história humana, Nietzsche assinala que não se castigava com base na responsabilidade, mas por raiva devida a um dano sofrido. Interessante notar que Hannah Arendt também concorda com Nietzsche que a faculdade da Vontade (como *liberum arbitrium*) foi descoberta, pode ser datada e resultou de experiências históricas ignoradas na Antiguidade grega e romana e que se seguiram ao primeiro século da Era Cristã,

especialmente a partir da conversão religiosa do apóstolo São Paulo e de Santo Agostinho (ARENDR, 2017, p. 265). Na verdade, ela assinala que, apesar das dificuldades de analisar a Vontade em termos de sua história, seria bem possível delinear a história da ideia de Liberdade, ou seja, como cessou de ser um termo revelador de uma condição política (a situação do cidadão livre em oposição a do escravo), de uma condição de uma situação ou circunstância física concreta (a situação do ser humano saudável que tivesse saúde física e mental), e a condição de um ser humano que não fosse obrigado a trabalhar em troca de dinheiro para manter a própria vida, passando a ser o termo indicativo de uma disposição humana interior pela qual um homem podia *sentir-se* livre quando era, na realidade, um escravo, ou quando não era capaz de movimentar os seus membros (mãos, braços e pernas) (ARENDR, 2017, pp. 265-266 e pp. 279-280).

Arendt assinala que a liberdade na sociedade grega antiga, e no pensamento filosófico pré-cristão, situava-se no “eu-posso”. Ou seja, a liberdade era entendida como liberdade de movimento “de ir e agir conforme quisesse”, enquanto a partir da Era Cristã a liberdade humana (entendida como livre-arbítrio) passou a localizar-se no “eu-quero”, tornando-se “um dado da consciência ou do espírito” (ARENDR, 2017, p. 279-280).

Contudo, para Arendt a crítica de Nietzsche ao cristianismo e a vontade como livre-arbítrio seria mais pertinente à concepção de Epiteto de liberdade interior, este último filósofo que defendeu que “um homem é livre se ele se limita ao que está em seu poder”, se ele não vai até um domínio onde possa ser reprimido ou cerceado (ARENDR, 2009, p. 193). A argumentação de Hannah Arendt para uma possível vinculação entre essa liberdade interior defendida por Epiteto e a crítica de Nietzsche à liberdade cristã como *liberum arbitrium* é assim exposta:

E se examinarmos a filosofia dos estóicos tardios, especialmente a do filósofo escravo Epicteto (cujos escritos são contemporâneos aos de Paulo, o primeiro escritor cristão), na qual é proposta repetidas vezes a questão da liberdade interior, independentemente das circunstâncias externas e políticas, vemos imediatamente que isso de modo algum significa um deslocamento do desejo para a vontade, ou do eu-posso para o eu-quero, mas apenas um deslocamento nos objetos de meus desejos. Para continuar livre apesar de ser escrava, devo treinar os meus apetites de tal modo que eles só desejarão o que posso obter, o que depende apenas de mim mesma e está realmente em meu poder. O paraplégico, nessa interpretação, seria livre, tão livre quanto qualquer outro, se apenas parasse de querer usar os seus membros. Apresentei esse exemplo de Epicteto para evitar mal-entendidos. Esse tipo de interiorização, de restrição do eu-posso da realidade para a esfera de uma vida interior de possibilidades ilimitadas, precisamente por ser irreal, tem pouco em comum com a nossa questão. Muito do que Nietzsche tinha a dizer na sua crítica ao cristianismo só é realmente aplicável a essas últimas etapas da filosofia antiga. Na verdade, Epicteto pode ser compreendido como um exemplo daquela mentalidade escrava ressentida que, ao ouvir de seu senhor: “Você não é livre porque não pode fazer isto ou aquilo”, responderá: “Eu nem quero fazer tal coisa, por isso sou livre” (ARENDR, 2004, pp. 180-181).

O aspecto importante na filosofia de Nietzsche é que ele opõe à Vontade entendida como *liberum arbitrium* à sua Vontade de Poder, sendo esta última um dos conceitos precípuos de sua filosofia. Para Arendt, a Vontade de Potência representa a abundância da vida, a mudança nietzschiana do “eu-quero” para o “eu-posso” antecipado, que rejeita ou repudia o “eu-quero-e-não-posso” do apóstolo Paulo, baseando-se em um “Sim” incondicional à Vida (em uma elevação ou supremacia da Vida), tal como ela é vivenciada fora de todas as atividades do espírito, de acordo com o qual tudo deve ser avaliado (ARENDR, 2017, p. 430).

No *Assim falou Zaratustra* (Segunda Parte, título *Da superação de si mesmo*, pp. 108-111), Nietzsche desenvolve primeiramente esta noção de vontade de poder, sendo que é realçada nas seguintes passagens: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, p. 109); “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo (...)*.’” (NIETZSCHE, 2011, p. 110). Já na obra *Vontade de Potência* (aqui é empregada a expressão da tradução brasileira da Editora Vozes - tradutor Mário Ferreira dos Santos -, em lugar de vontade de poder, que é a expressão mais usual, de acordo com a palavra “*Macht*”), Nietzsche refere que “o que o homem quer, o que a menor parcela de organismo vivo quer, é um *plus* de potência” (NIETZSCHE, 2011b, p. 388).

Segundo Heidegger, com base em Nietzsche, a vontade de poder é um afeto originário de comando. Para Heidegger, Nietzsche também a designa como uma “vontade primitiva de tornar-se mais forte”, necessitando para pôr em ação essa vontade sempre uma resistência, um obstáculo, o sentimento de desprazer (HEIDEGGER, 2014, p. 28-34). A ideia nietzschiana de vontade de poder, para Heidegger, expressa o fato de que todo ser vivo, especialmente o ser humano, supera-se a si mesmo, não vive tão-só para autoconservar-se, mas para auto-superar-se. A noção de vontade de poder é uma noção abrangente. Assim o próprio Nietzsche diz que a arte, que a ciência, que a moral são configurações da vontade de poder, visto que nelas estão envolvidas uma vontade que quer um “*plus* de poder”.

O que é interessante em Nietzsche, conforme Giacoia Junior, é que a debilidade dos fracos (a impotência da vontade) é de caráter ontológico, repousando numa fraqueza ou enfermidade da vontade que quer o nada, em lugar de estar em harmonia com a afirmação da vida (GIACCOIA Junior, 2014, p. 11). Assim, a debilidade dos fracos não se fundamenta na força física, nem na dominação com base em riqueza econômica, situação de classe social ou poder político.

Daí resulta, segundo Müller-Lauter, que a solução parcial para o problema da doença da humanidade, ou seja, o problema do predomínio dos mais fracos e da moral dos escravos, é

a emergência de novos tipos afirmativos da vida e das respectivas morais, como o surgimento do Além-do-Homem, que faça predominar uma vontade de poder ascendente sobre uma vontade de poder declinante. Tal predomínio da vontade de poder afirmativa será mantido, permanentemente, por meio do planejamento e cultivo das qualidades do Além-do-Homem (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 140).

Um aspecto a ser salientado, segundo Arendt, é a espécie de antagonismo ou incompatibilidade existente entre o ego pensante e a Vontade (como *liberum arbitrium*). No momento em que geramos uma volição, no momento em que nos concentramos em um projeto futuro, não nos afastamos “menos do mundo das aparências do que quando estamos seguindo uma linha de pensamento” (ARENDDT, 2017, p. 296). Na verdade, pensamento e Vontade tornam presente o que de fato está ausente (distante), mas o pensamento conduz para seu presente duradouro (*nunc stans* - o agora permanente) aquilo que ou é ou, ao menos, foi, enquanto a Vontade, dirigindo-se para o futuro, movimenta-se em um domínio em que essas certezas inexistem (ARENDDT, 2017, p. 296). Portanto, o fato da faculdade espiritual do pensamento não se dirigir ao futuro, tratar com o presente ou o passado, traz para tal faculdade um certeza e segurança que inexiste para a faculdade da Vontade, que lida com o futuro e com coisas imprevisíveis, que podem ocorrer ou deixar de ocorrer.

As desconfianças em relação à faculdade espiritual de uma Vontade (como *liberum arbitrium*), que na Era Cristã estavam vinculadas com a necessidade de harmonizar ou conciliar a fé em um Deus onipotente e onisciente com o argumento de uma vontade livre, persistiram durante os primeiros séculos da Era Moderna, ou seja, nos séculos XVI e XVII em que as doutrinas medievais ainda representavam forte autoridade (ARENDDT, 2017, p. 280). Contudo, na Era Moderna com o surgimento da noção de “Progresso como força que governa a história humana” depositou-se uma importância sem precedentes no futuro, aumentando-se o interesse pela Vontade que é o “órgão espiritual próprio para o futuro” (ARENDDT, 2017, p. 280). Desse modo, tão-somente na última etapa da Era Moderna, especialmente a partir da virada do século XIX, que a Vontade começou a substituir a Razão (pensamento) como a mais elevada faculdade do espírito (ARENDDT, 2017, p. 280).

Nesse contexto, a crescente secularização, ou dito de outra forma, a descristianização da Era Moderna, com uma ênfase completamente nova no futuro, na noção de progresso, deslocou o foco das coisas necessárias e eternas para as coisas contingentes, o que significa no reforço da ideia de uma Vontade livre, visto que o que caracteriza um ato livre é a contingência (o fato de que poderíamos ou não ter deixado de fazer aquilo que fizemos) (ARENDDT, 2017, p. 289). Apesar disso, posteriormente, a ideia do acaso da história a que correspondia a natureza

casual das deliberações pessoais que nascem de uma vontade que não foi comandada nem pela razão nem pelo desejo, surgiram filosofias da história, como a de Hegel, que afirmavam a direção necessária da história em um sentido de progresso, em lugar da contingência das coisas que podem acontecer ou não acontecer (ARENDDT, 2017, p. 289). Esta filosofia da história de Hegel duvida de uma vontade livre, na medida em vislumbrou uma teoria perspicaz de uma Razão e de um Significado ocultos no fluxo dos eventos do mundo, orientando as vontades dos homens no sentido de um propósito (objetivo) final que eles nunca desejaram realizar (ARENDDT, 2017, p. 289).

Outro ponto a ser salientado, segundo Arendt, é o fato que os filósofos costumavam enaltecer a “doçura” ou o caráter prazeroso da experiência do ego pensante, sendo que era bastante raro exaltar a “doçura” do ego volitivo (ARENDDT, 2017, p. 299). Aristóteles, segundo Arendt, justifica esse exaltação ou engrandecimento da atividade do pensar porque era a “mais prazerosa” de todas as atividades, “maravilhosa em pureza e certeza”, atividade espiritual que sempre ou, invariavelmente, cria para si mesmo *un présent qui dure* (na feliz expressão de Bergson), ou “uma lacuna entre o passado e o futuro”, conforme a designação da autora ao explicar a parábola kafkiana do tempo (ARENDDT, 2017, p. 272-273). Para Aristóteles, segundo a mesma autora, ocorre uma “suspensão do movimento do tempo em um presente que dura”, “o prazer não está no tempo”, mas situa-se no “Agora imóvel”, que se transformaria posteriormente no *nunc stans* (o agora permanente) da meditação medieval e da reflexão agostiniana (ARENDDT, 2017, p. 272-273).

Uma das mais significativas diferenças entre o pensamento e a vontade é que o primeiro se satisfaz na própria atividade, enquanto a volição aspira por seu próprio fim, o instante em que o desejar algo terá se convertido no fazê-lo (ARENDDT, 2017, p. 298). Arendt desenvolve a ideia de que o pensamento traz uma tranquilidade proveniente de sua “pureza e certeza”, enquanto o ego volitivo tem como disposição natural a impaciência, a inquietude e a preocupação, sendo que estes estados de ânimo da Vontade tão somente podem ser pacificados por um “eu-queiro-e-faço”:

Em outras palavras, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um “eu-posso” que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “eu-queiro-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação (ARENDDT, 2017, p. 298).

Para Arendt, é muito importante realçar (tema que foi abordado na *Introdução* deste trabalho e que será tratado novamente no capítulo 3 que versa sobre a liberdade política - liberdade compreendida como faculdade ou o poder de iniciar algo novo) que as objeções

oferecidas pelos filósofos se aplicam muito menos ao que a tradição denomina *liberum arbitrium* (liberdade de escolha entre dois ou mais modos de conduta) do que à Vontade como liberdade política, como um órgão para o futuro, equivalente ao poder de começar algo novo (ARENDDT, 2017, p. 290).

Hannah Arendt nos dá algumas pistas porque seriam maiores as discordâncias dos filósofos contra a faculdade da liberdade política (faculdade de “começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos”) do que em relação ao *liberum arbitrium*. Ela refere que o *liberum arbitrium* delibera sobre duas coisas igualmente factíveis e dadas a nós como implex potencialidades, enquanto a liberdade política, o poder de começar verdadeiramente algo novo não poderia exatamente ser antecedido de qualquer potencialidade, que resultaria, nessa situação, como uma das causas do ato praticado (ARENDDT, 2017, p. 290). Bergson assim se manifesta no mesmo sentido sobre a dificuldade dos filósofos de conceber a novidade radical e a imprevisibilidade que está presente na atividade ou faculdade de começar algo novo (a liberdade política) mediante a ação livre, sendo que é mais comum a admissão do *liberum arbitrium* entendido como uma mera escolha entre duas ou mais alternativas:

A maioria dos filósofos (...) é incapaz (...) de conceber a novidade radical e a imprevisibilidade (...). Mesmo os poucos que acreditaram no *liberum arbitrium*, reduziram-no a uma simples ‘escolha’ entre duas ou mais opções, como se estas opções fossem ‘possibilidades’ (...) e a Vontade ficou restrita a realizar uma delas. Logo, eles ainda aceitavam (...) que tudo é dado. Parecem nunca ter tido a menor noção de uma atividade inteiramente nova (...): E esse tipo de atividade é, afinal, a ação livre (BERGSON apud ARENDDT, 2017, p. 293).

Arendt complementa que, mesmo Bergson, cuja filosofia na sua totalidade funda-se na crença de que “cada um de nós tem o conhecimento imediato (...) de sua espontaneidade livre”, reconhece que, “embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto” (ARENDDT, 2017, p. 294). Seguindo o entendimento de Bergson, Arendt defende que os atos livres são raros ou excepcionais, ou seja, os hábitos (ou atos automáticos) estão presentes na maioria dos nossos atos, da mesma maneira que os preconceitos são causas da maioria de nossos juízos. É importante destacar, por ora, que os atos livres, apesar de serem raros seja no campo do *liberum arbitrium* seja no campo da liberdade política (“a faculdade do homem de começar espontaneamente uma nova série no tempo”), são mais excepcionais e difíceis de se realizarem no campo da liberdade política e da ação política do que no domínio da esfera pessoal, ou seja, da liberdade de escolha entre duas condutas possíveis. A razão disso, que será desenvolvido no capítulo da liberdade política, é que esta liberdade (liberdade de espontaneidade ou liberdade de começar algo novo) exige condições especiais para o seu exercício, como a existência de cidadãos livres e iguais e um espaço público

que permita a ação livre capaz de instaurar novos começos, o que aconteceu, mormente, por ocasião das Revoluções Americana e Francesa.

Por fim, repetindo o que já foi dito anteriormente, Arendt sustenta a ideia de que a noção de uma vontade livre não só desempenha a função de ser uma premissa ou um princípio imprescindível em toda ética e em todo ordenamento de leis, mas é igualmente um “dado imediato da consciência” (conforme a terminologia de Bergson), “tanto quanto o *cogito* em Descartes ou eu-penso de Kant”, estas últimas faculdades espirituais (ou disposições humanas interiores) que não foram quase nunca refutadas pela filosofia tradicional (ARENDRT, 2017, p. 265). A partir do fato de que a vontade livre (vontade como *liberum arbitrium*) é acessível à consciência, ou seja, é um “dado imediato da consciência”, Arendt considera “a evidência interna de um eu-querer como testemunho suficiente da existência do fenômeno” da vontade. Além disso, considera que tal fenômeno da vontade como liberdade de escolha era desconhecido na Antiguidade grega e romana e que essa faculdade foi “descoberta” e que pode ser datada, ou seja, surgiu a partir do primeiro século da Era Cristã e ainda é uma realidade presente e objeto de discussões penetrantes nas Eras Medieval, Moderna e Contemporânea, sem soluções definitivas (ARENDRT, 2017, p. 265).

Elizabeth Guerra assim descreve o que chama de desmontagem da história da Vontade (como *liberum arbitrium*) em Arendt, desde a *proairesis* aristotélica (uma noção que esta última autora considera como precursora da faculdade autônoma da Vontade), passando pelas concepções do apóstolo Paulo e de Santo Agostinho (este último o primeiro filósofo da Vontade) e chegando a Kant e Heidegger (este último que tem posições tanto de apoio e de repúdio à faculdade da Vontade conforme a época de suas reflexões):

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 pela opção de “querer-não-querer” de Heidegger, Arendt assume o “eu-querer” como o fenômeno que confirma a existência da faculdade espiritual da vontade (GUERRA, 2013, p. 169).

Importante notar que para Arendt, que trata da Vontade livre, seja entendida como *liberum arbitrium* seja como liberdade política (faculdade de começar algo novo) os autores mais importantes Santo Agostinho e São Paulo, e, em certa medida, Aristóteles e Kant. Para os fins deste trabalho os autores mais importantes são o apóstolo Paulo e Santo Agostinho, que introduziram o tema do *liberum arbitrium* na tradição filosófica ocidental, além da importância de Agostinho ser preponderante porque ele também introduziu a noção de liberdade política. Já Kant tem uma grande importância porque ele aprofundou a liberdade política ao concebê-la

como “a faculdade do homem de começar espontaneamente uma nova série no tempo” e as dificuldades (ou obstáculos) de iniciar esta nova série temporal seja quanto às condutas cotidianas seja no campo das ações políticas.

Antes de passar a próxima seção deste capítulo 2 (*Santo Agostinho - O primeiro filósofo da vontade - e as semelhanças e as distinções entre a filosofia agostiniana e a de São Paulo*), cabe concluir com a observação de Arendt que a faculdade autônoma da liberdade (compreendida como *liberum arbitrium*) converte-se em um problema e é descoberta tão somente “quando os homens começam a duvidar da coincidência entre o ‘tu-deves’ e o ‘eu-posso’”, quando aparece a questão: “*As coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder?*” (ARENDDT, 2017, p. 325). Essa descoberta da Vontade como *liberum arbitrium*, que coincide com a sua transformação em um problema na medida em que os homens começam a desconfiar da compatibilidade entre o “tu-deves” e o “eu-posso” (entre o querer e o poder), será objeto de estudo detalhado na próxima seção.

## **2.2 Santo Agostinho (O primeiro filósofo da vontade) e as semelhanças e as distinções entre a filosofia agostiniana e a de São Paulo**

Arendt começa a seção 10 do Capítulo 2 do Volume 2 (*O Querer*) de *A vida do espírito*, especificamente dirigida a elucidação do pensamento de Agostinho sobre a *Vontade (seja a vontade entendida como liberum arbitrium - liberdade de escolha entre dois ou modos de conduta - , seja a vontade entendida como liberdade política, ou seja, como faculdade de começar algo novo)*, apesar de ter tratado o tema dessa Vontade livre em Santo Agostinho em várias outras passagens da referida obra e em outros livros, com a observação de que ele é o primeiro filósofo cristão e talvez o único filósofo que os romanos jamais tiveram. <sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Hannah Arendt (Nota 66 do capítulo 2 do Volume 2 - *O Querer* -, ARENDT, 2017, p. 496), no entanto, menciona que Paul Oskar Kisteller, com um pouco mais de cuidado, afirma que Agostinho “é provavelmente o maior filósofo grego da Antiguidade clássica” (período entre os séculos VIII a.C. e V d.C.). Essa afirmação do referido autor de que Agostinho é possivelmente o maior filósofo grego da Antiguidade clássica pode ser justificada porque a filosofia romana da Antiguidade clássica e o próprio Agostinho (cidadão e filósofo romano) foram extremamente influenciados por Aristóteles, Platão, Plotino e o neoplatonismo, bem como o estoicismo também de origem grega. Arendt também sustenta que a importância ou sucesso da filosofia cristã de Santo Agostinho tão somente pode ser dimensionada pelo fato de que sua autoridade nos séculos subsequentes ao início da idade Média (476 d.C. com a Queda do Império Romano do Ocidente) até o início da idade Moderna (1453 com a conquista de Constantinopla pelos turcos otomanos) é equivalente à de Aristóteles, considerado para a Idade Média “o filósofo” (ARENDDT, 2017, p. 350). Igualmente, a filosofia de Agostinho foi discutida por Arendt, desde a sua primeira obra, *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1929), até a sua última obra *A vida do espírito* (1977) e influenciou e foi criticada por autores de correntes filosóficas as mais diversas como Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Jaspers (existencialistas), bem como Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. Por fim, deve mencionar-se que a filosofia de Agostinho é considerada a primeira reflexão sistemática sobre a vontade entendida como *liberum arbitrium*, além de abordar a vontade entendida como liberdade política, ou seja, como capacidade de iniciar algo novo, sendo

Para Arendt, um dos aspectos da originalidade de Agostinho reside no fato de que foi o primeiro pensador que se dirigiu à religião em razão de perplexidades ou dúvidas filosóficas (ARENDR, 2017, p. 347). Apesar de ter sido educado como cristão, e tendo sido muito influenciado pela sua mãe, que vivia um cristianismo autêntico, Agostinho se converteu ao cristianismo em 386 (aos trinta anos), batizou-se em 387, foi ordenado sacerdote em 391 e Bispo de Hipona em 395. Antes da conversão, Agostinho praticou o maniqueísmo por cerca de nove anos, além de ser casado e principalmente ter cometido vários pecados relacionados às corrupções carnis da alma, tais como a luxúria e os amores pecaminosos, o roubo apenas pelo prazer do pecado e o prazer de assistir espetáculos teatrais repletos das suas misérias, “que não desejaria que acontecessem com ele mesmo” (ARENDR, 2017a, p. 59, pp. 64-65, pp. 72-73). Nas *Confissões*, como já foi mencionado por Mammì, caracteriza-se um discurso elaborado tanto para reconhecer os próprios pecados quanto para exaltar a Deus (MAMMÌ, 2017, p. 14). Agostinho, no início do Livro II da obra *Confissões* descreve como esse reconhecimento dos próprios pecados faz parte trajetória de abandonar a cobiça (*cupiditas*), amor às coisas deste mundo, que podem ser perdidas contra a nossa própria vontade, e escolher a caridade (*caritas*), amor a Deus, amar as coisas que não podem ser perdidas porque são eternas. A passagem é a seguinte:

I.1. Quero lembrar minhas vergonhas passadas e as corrupções carnis da minha alma, não porque as ame, mas para te amar, meu Deus. Faço isso por amor do amor de ti, retrazando meus caminhos mais vis na amargura do meu arrependimento, para que tu te tornes doce para mim, doçura que não falha, doçura fértil e segura, que me recolhe da dispersão na qual me cindi inutilmente quando, vertendo da tua unidade, me dissipei na multiplicidade (AGOSTINHO, 2017b, p. 59).

Gilson assinala que a caridade que consiste em dois tipos (amor lícito do homem pelo homem e amor do homem para com Deus ou amor de Deus pelo homem) é o amor pelo qual se ama o que deve amar (GILSON, 2010, p. 261). O amor lícito do homem pelo homem, em minha opinião, com base em Agostinho, implica, mormente, o amor ao próximo, mas também a amizade e o amor dos cônjuges em um matrimônio cristão.

Além disso, como já foi afirmado anteriormente, o próprio Agostinho reconhece que a obra *Hortensius* (atualmente perdida), de Cícero, que continha um enaltecimento à filosofia, igualmente o conduziu a Deus, fazendo com que desejasse “a imortalidade da sabedoria com incrível ardor do coração”, sabedoria eterna que reside no Criador (AGOSTINHO, 2017b, p. 76). A sabedoria de Deus é imortal, visto que Deus é eterno e quando o homem busca essa sabedoria que está presente no Criador não tem o risco de perdê-la nem mesmo com a morte (o

---

esta última vontade fundamental para a elaboração da filosofia ou reflexão política de Arendt fundada em uma teoria da ação livre.

fim da existência humana). Todavia, Hannah Arendt também assinala que Agostinho, ainda que buscando a “imortalidade da sabedoria” que se encontra no Criador, tornou-se o primeiro filósofo cristão porque permaneceu vinculado à filosofia durante toda a vida (ARENDR, 2017, p. 348).

Arendt insiste que mesmo as obras teológicas de Agostinho não deixam de ter uma influência da filosofia. Assim, ela dá como exemplo o tratado de Agostinho *Sobre a Trindade*, uma justificativa ou defesa do dogma fundamental da Igreja Cristã e, concomitantemente, a exposição mais significativa e mais estruturada de sua reflexão filosófica própria e singular (ARENDR, 2017, p. 348).<sup>26</sup> O princípio ou ponto de partida de Agostinho, segundo Arendt, era a procura romana e estoica da felicidade, requerendo, como diz Cícero, que a filosofia seja a “guia da vida” (ARENDR, 2017, p. 348). A autora acrescenta que, diferentemente dos gregos, apenas os romanos estavam convictos de que “não há razão para o homem filosofar a não ser com o intuito de ser feliz” (ARENDR, 2017, p. 348). Para ela, encontramos esse interesse prático na felicidade privada durante toda a Idade Média e ele está subjacente à esperança da salvação eterna e ao receio da danação eterna. Igualmente, Arendt destaca que o fato da Igreja Católica Romana, apesar de ter sido influenciada incontestavelmente pela filosofia grega, tenha se mantido tão extremamente romana deveu-se, em grande medida, “à estranha coincidência de que seu primeiro e mais influente filósofo tenha sido também o primeiro pensador a ir buscar inspiração mais profunda em fontes e experiências latinas” (embora ele também tenha sido inspirado pela tradição filosófica grega da Antiguidade) (ARENDR, 2017, p. 348).

Em Agostinho, a busca pela felicidade privada, que reside na luta pela vida eterna como o *summum bonum* e a interpretação da morte eterna como o *summum malum*, atingiram o mais alto de estruturação porque ele as associou com “a descoberta da nova era da vida interior” (ARENDR, 2017, pp. 348-349). Para Arendt, o interesse exclusivo de Agostinho por esse eu interior significava que “tornei-me uma questão para mim mesmo” (*quaestio mihi factus sum*), pergunta que a filosofia, assim como era ensinada e estudada, nem colocava nem respondia (ARENDR, 2017, p. 349). Como já foi tratado na *Nota 19* deste trabalho, Arendt sustenta que a questão da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me

---

<sup>26</sup> Arendt explica em Agostinho as relações entre a filosofia e a teologia (esta responsável por estabelecer o dogma fundamental da religião cristã, utilizando a citação de um biógrafo do Bispo de Hipona, Peter Brown, de que “ele definitivamente não era um *type croyant*, como era comum entre os homens instruídos no mundo latino antes de seu tempo”. Arendt complementa que o objetivo de Santo Agostinho não era “abandonar as incertezas da filosofia em favor da Verdade revelada, mas de descobrir as implicações filosóficas de sua nova fé” (ARENDR, 2017, pp. 349-350). Por essa razão, é que Arendt não privilegia o teólogo em Agostinho, mas privilegia o filósofo, circunstância que fez com que inclusive Jaspers (seu orientador na sua tese de doutorado sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*) e grande parte dos filósofos e teólogos vinculados a academia criticassem já este seu primeiro estudo dedicado exclusivamente ao Bispo de Hipona.

tornei para mim mesmo”) de Agostinho “parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral” (ARENDT, 2010a, p. 12). Arendt chega a afirmar que nada nos permite pressupor que o ser humano tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas que nos rodeiam têm (ARENDT, 2010a, p. 12).

As coisas que nos rodeiam (mesmo os animais não racionais), especialmente as coisas fabricadas pelo próprio homem, têm uma natureza ou finalidade que pode ser conhecida e definida pelo ser humano e que na, maior parte das vezes, está vinculada ao uso ou à destinação conferida pelo próprio homem. Além disso, Arendt observa que se o ser humano tem uma natureza ou essência, conseqüentemente, tão somente Deus poderia conhecê-la e explicá-la (ARENDT, 2010a, p. 12). Portanto, o problema da natureza humana é um problema teológico tanto quanto o problema da natureza de Deus, sendo que ambas as questões só podem ser resolvidas no interior da estrutura de uma explicação divinamente revelada (ARENDT, 2010a, Nota 10, p. 12).

Apesar disso, Agostinho não deixa de tentar descobrir a essência de Deus (o que implica, concomitantemente, com a descoberta da natureza humana e a busca pela vida eterna como o *summum bonum*), por introspecção, na sua vida interior (experiência que é relatada especialmente em sua obra *Confissões*), na medida em que a lei eterna e a própria natureza divina estariam inscritas no coração humano, o que se justificaria porque o ser humano foi feito à imagem e à semelhança de Deus. Como já foi mencionado anteriormente, com fundamento em Gilson, a conquista da vida eterna que representa o *summum bonum* exige a caridade nos dois significados de amor nela contidos, ou seja, o “amor lícito do homem pelo homem” e o “amor do homem para com Deus ou de Deus pelo homem” (GILSON, 2010, Nota 39, p. 261).

Entretanto, o mesmo autor explicita que quando Agostinho utiliza, estritamente, o amor lícito pelo homem ou por Deus, todos os significados de caridade se unificam, visto que “o amor lícito do homem é o amor que o homem tem para com Deus” (GILSON, 2010, Nota 39, p. 261). Gilson ainda descarta qualquer acomodação no pensamento agostiniano, ou seja, o amor a Deus não desobriga as boas obras, visto que Deus é caridade (*Deus caritas est*), Deus é amor e fonte de todo “amor lícito do homem pelo homem” (GILSON, 2010, p. 268-269). Por fim, se Deus é “o Bem absoluto, objeto de amor perfeito e, conseqüentemente de caridade, a vida moral é caridade” (GILSON, 2010, p. 269), sendo que o homem apenas se assemelha a Deus lhe amando e, concomitantemente, amando o próximo mediante a prática das boas obras.

Ainda assim, Gilson salienta que a salvação para Agostinho não depende tão-somente da concretização dos dois significados de caridade, ou seja, o amor do homem para com Deus e o amor lícito do homem pelo homem, mas essa salvação e a aquisição da vida eterna exigem

a graça divina. Gilson explicita que a fé em Deus é o que permite a aquisição da graça, sendo que a graça não resulta das boas obras e do respectivo merecimento por sua execução, mas, inversamente, a realização dessas obras decorrem ou necessitam da fé e da graça a ela vinculada:

Para o homem, portanto, a aquisição da graça é uma condição necessária para a salvação. Alguns crêem obtê-la por meio de suas boas obras, mas isso é inverter indevidamente os termos do problema. A graça não seria gratuita, ou seja, não seria graça, se fosse possível merecê-la. Ora, o começo da graça é a fé. A fé ocorre antes das obras; não porque as dispense e as suprima, mas, ao contrário, porque estas decorrem dela. Em outros termos, ninguém deve pensar que recebeu a graça devido às boas obras que realizou; mas que não poderia realizar boas obras a menos que, com a fé, tenha recebido a graça. Assim, o homem começa a ter a graça quando começa a crer em Deus, sob um aviso que lhe vem seja de dentro, seja de fora (GILSON, 2010, p. 292).

Aqui cabe uma questão levantada por Gilson a respeito de por que para Agostinho é necessária a graça para a salvação e a obtenção da vida eterna. Gilson responde, com base em Agostinho, que Deus, originalmente, não fez o ser humano como uma coisa sem vida (uma pedra) ou um animal, mas o homem foi criado à imagem de seu Criador (GILSON, 2010, p. 280). Dado que Deus é o bem supremo (o soberano bem), bastando-se a si próprio, ele é “absolutamente livre em seu ato criador” (GILSON, 2010, p. 280).

Desse modo, Gilson, com fundamento também em Agostinho, sustenta que Deus poderia ter criado o homem no estado atual, ou seja, em um estado de pecado e ignorância, apesar de ser dotado tanto de uma luz natural (razão natural) capaz de libertá-lo da condição humana da ignorância bem como de uma “vontade capaz de adquirir todas as virtudes (GILSON, 2010, p. 280). Contudo, ainda segundo Gilson, Deus criou o homem em um estado muito superior a seu estado atual. Em um momento anterior ao pecado original cometido por Adão, o homem tinha uma existência “cuja essência mesma era seu amor pacífico por Deus” (GILSON, 2010, pp. 280-281). Dessarte, amando a Deus sem dificuldades, o homem não praticava pecado algum, não estava sujeito a nenhum mal, a nenhuma dor, sendo portanto, “incorrutível e imortal”, além de usufruir “de uma luz clara em seu pensamento” (GILSON, 2010, p. 281).

Vale a pena transcrever aqui a passagem em que Gilson explica como o pecado original e as suas consequências levam à mudança da natureza humana de uma natureza boa para uma natureza má:

As duas consequências do erro original, ao qual Agostinho sempre associa ao mencioná-las, são a concupiscência e a ignorância. Dado que esses dois vícios tinham sido excluídos por Deus da natureza humana tal como ele a havia concebido, pode-se dizer sem exagero que, pela vontade má do primeiro homem, a natureza humana encontra-se mudada. No lugar da ciência de que Adão desfrutava sem ter que adquiri-la, a ignorância presente da qual tentamos penosamente sair; no lugar da maestria

exercida pela alma sobre a carne, a revolta do corpo contra o espírito (GILSON, 2010, pp. 286-287).

O resultado dessa desordem moral é que a concupiscência e a ignorância passam a fazer parte da natureza humana em razão do pecado original. Para Gilson, o mal que em Adão era apenas um erro, disseminou-se para todo o gênero humano a partir deste primeiro homem que consiste no antepassado comum de todos os seres humanos, tornando-se o “mal de uma natureza” (GILSON, 2010, p. 287). Consequentemente, uma natureza corrompida e corrupta desde então (a partir de Adão) substituiu uma natureza boa (GILSON, 2010, p. 287).

Essa desordem moral, em que a concupiscência (*cupiditas*) e a ignorância substituem ou passam a preponderar sobre a caridade (*caritas*) e a sabedoria, tem como fundamento o *liberum arbitrium*, a possibilidade do homem escolher, livremente, entre duas condutas opostas (uma boa e outra má) ou entre duas formas de existência contraditória. Todavia, como já foi supramencionado por Gilson, considerando que Deus é absolutamente livre no seu ato de criação, ele poderia ter criado o homem, inicialmente, com uma natureza imperfeita e má, em lugar da natureza perfeita e boa que existia antes do pecado original de Adão. No mesmo sentido, Arendt ressalta que Duns Scotus (o solitário defensor da prioridade da Vontade sobre o Intelecto e “do fator contingência em tudo o que é”) poderia ser reconhecido não só como o mais significativo pensador da Idade Média cristã, mas possivelmente como o único que não procurou um equilíbrio entre a fé cristã a filosofia grega, e atreveu-se, consequentemente, tornar um atributo dos “verdadeiros cristãos (dizer) que Deus age contingentemente” (ARENDR, 2017, pp. 292-293).

Para Gilson, Agostinho descreve o pecado original como resultado da recusa de querer e amar a Deus (*caritas*), invertendo a ordem divina passando a amar o mundo (*cupiditas*) em lugar do Criador (amar a obra em lugar do Obreiro) (GILSON, 2010, p. 286). Agostinho destaca que a concupiscência apossa-se e deseja este mundo: amando o mundo *de per si* (considerado isoladamente ou em si mesmo), ama a criação em vez do Criador (AGOSTINHO, 1997, p. 99). O conceito de mundo, para Agostinho, como já foi mencionado, inclui o céu e a terra, todos os habitantes do mundo (possivelmente inclusive os animais não racionais) e, igualmente, todos aqueles que amam o mundo (AGOSTINHO apud ARENDR, 1997, p. 79). Ademais, pode entender-se que o mundo para Santo Agostinho (como também para Arendt) é formado por coisas artificiais, coisas que o homem fabrica e acrescenta ao mundo e que se interpõem entre ele e natureza, coisas que podem durar mais do que a própria existência humana. A questão fundamental é que no amor ao mundo (amor pelo mundo) o homem pertence ao mundo, ele

pertence apenas ao que fez a si mesmo, enquanto no amor a Deus pertence ao seu Criador, àquele que o criou em primeiro lugar (ARENDR, 1997, p. 99).

Desse modo, amando a criatura e as coisas deste mundo em lugar do Criador, a criatura imagina-se como tendo uma essência autônoma, desvinculada de tudo, como se tivesse criado a si mesma (ARENDR, 1997, p. 99). Daí resulta que o orgulho (*superbia*) é uma imitação deturpada da elevação divina (*celsitudo*), suscitando a ilusão de que o homem é criador (AGOSTINHO apud ARENDR, 1997, p. 99).

Essa pretensão do ser humano de tornar-se um Criador, equiparando-se a um Deus onipotente, ameaça a destruição da própria vida orgânica na Terra (especialmente o ser humano) pelo desenvolvimento científico e técnico (*know-how*) sem limites que se revela na proliferação de armas de destruição em massa (particularmente as armas atômicas) e a poluição descontrolada do meio ambiente.

O ponto extremamente importante salientado por Gilson diz respeito ao fato que, para Agostinho, mesmo que a desordem moral em que a concupiscência e a ignorância passam a fazer parte da natureza humana em razão do pecado original (ou seja, a constituição de uma natureza decaída - natureza viciada e viciosa), não implica que a natureza boa e primeira, instituída por Deus, tenha sido inteiramente destruída pelo erro de Adão (GILSON, 2010, p. 287). Contudo, neste estado de natureza decaída que sucedeu o pecado original de Adão as virtudes que permanecem não podem recuperar seu valor sobrenatural original a menos que Deus o faça por uma ajuda especial e adaptada às necessidades da natureza corrompida: a graça (GILSON, 2010, p. 289). Assim, mesmo que a vontade deseje o bem, ela é incapaz de realizá-lo, visto que há nela algo de corrompido, cuja causa é o pecado original de Adão, cuja cura para ele é “a Redenção do homem por Deus, desenvolvida com a graça de Jesus Cristo” (GILSON, 2010, p. 301).

Vale a pena aqui transcrever a diferença entre a graça e o livre-arbítrio em Agostinho, conforme Gilson, no sentido de que aqueles que têm a graça querem fazer o bem e alcançam êxito nisso, bem como o fato de que o enaltecimento da graça deixa completamente incólume ou não exclui o livre-arbítrio:

De início, imitando o próprio Agostinho, lembramos que a exaltação da graça deixa absolutamente intacto o livre-arbítrio; salientamos isso porque a razão exige e pode-se acrescentar que a Escritura o atesta; de todo modo, seria impossível excluí-lo sem fazer a vontade esvaecer e, por consequência, também a graça, que não teria mais um sujeito a quem se aplicar. A diferença entre o homem que tem a graça e aquele que não tem não está no fato de possuir ou não seu livre-arbítrio, mas em sua eficiência. Aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles, que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso. Assim, a graça pode ser definida: o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja

para realizá-lo. Ora, esta força dupla é a própria definição de liberdade (GILSON, 2010, p. 303).

Essa concepção de Agostinho de que a graça é a condição (eficiente) para querer o bem e ser capaz de efetivá-lo<sup>27</sup>, na verdade, opõe-se a doutrina defendida por Pelágio (criticada por Agostinho) de que o “livre-arbítrio é a condição mesma da graça” (GILSON, 2010, p. 303).<sup>28</sup>

Segundo o pelagianismo (doutrina que negava o pecado original, a corrupção da natureza humana e que a graça divina é fundamental para a salvação), o ser humano empregando todas as suas forças, lutando e procurando Deus pelas boas obras e uma vida sem pecados (ou seja, praticando condutas moralmente boas), faz com que a vontade humana faça jus a méritos (GILSON, 2010, p. 303). Nessa concepção de Pelágio, a graça é unicamente o dom de Deus que coroa os méritos advindos da boa conduta humana (GILSON, 2010, pp. 303-304).

Todavia, essa concepção de graça de Pelágio é contraditória com a verdadeira concepção de graça que, “por sua definição e por seu nome é um dom gracioso, gratuito”, sendo que uma graça que fosse merecida seria uma obrigação e não uma graça verdadeira (GILSON, 2010, p. 304). Finalmente, Deus não concede a graça pelos méritos das ações humanas (bastando para a aquisição da graça apenas a fé, que não é propriamente uma conduta), inversamente, ele não recompensa o bem com o bem, mas restitui o mal com o bem (GILSON, 2010, p. 304). Dessa maneira, São Paulo foi convertido pela luz divina após ter perseguido a Igreja e os cristãos, bem como Agostinho convertido também ao cristianismo após os desregramentos ou pecados carnis que acompanharam sua juventude (GILSON, 2010, p. 304). Aqui é importante referir os ensinamentos de Jesus, conforme os apóstolos, de que a mensagem do filho de Deus é dirigida principalmente aos pecadores e aos pobres de espírito, a todos aqueles que sofrem por não seguirem a lei divina.

No mesmo sentido, Tillich defende que o perdão e a graça são outorgados por Deus, dependem da fé e são participação verdadeira no bem supremo que se manifesta em Jesus, sem

---

<sup>27</sup> Segundo Agostinho, a graça conferida por Deus é que permite ao livre-arbítrio querer o bem e ser capaz de concretizá-lo, tão somente nesse momento surgem os méritos decorrentes das boas obras ou boas condutas. Ao contrário, se a graça nos falta, “nosso livre-arbítrio, sempre intacto, não faz senão ir de queda em queda” (AGOSTINHO apud GILSON, 2010, p. 304).

<sup>28</sup> Gilson assinala a tese recorrente com que Agostinho refuta a tese de Pelágio de que o livre-arbítrio é a condição necessária da graça, sustentando, inversamente, que a graça é a condição eficiente para querer o bem e ser capaz de concretizá-lo (para o exercício bom ou adequado do livre-arbítrio): “Nem o conhecimento da lei divina, nem a natureza, nem a única remissão dos pecados constituem a graça, mas ela nos é dada por Jesus Cristo nosso Senhor, a fim de que, por ela, a lei seja cumprida, a natureza resgatada e o pecado vencido” (AGOSTINHO apud GILSON, 2010, p. 302).

o qual não seriam realizáveis o “bom pensamento, a boa ação e o amor”. O argumento é exposto da seguinte forma:

A graça é dada a todos os que se tornam cristãos. O perdão dos pecados, que vem primeiro, vem no batismo e é recebido pela fé. Aqui, Agostinho continua dentro da tradição geral. Mas além disto, o perdão é participação verdadeira no bem supremo. Esse bem supremo apareceu em Jesus, o Cristo, sem o qual não seriam possíveis o bom pensamento, a boa ação e o amor. Este lado da graça é descrito como a inspiração da boa vontade, ou do amor para com Deus, em primeiro lugar. “O Espírito ajuda”, diz ele, “ao inspirar em lugar da má concupiscência, a boa concupiscência, isto é, a *caritas* (*agape*) que se difunde em nossos corações”. A justificação, portanto, é inspiração de amor. A fé é o meio de recebê-la (TILLICH, 2015, p. 141).

A graça, em Agostinho, é dada aos predestinados e depende da fé<sup>29</sup>, sendo que estes adquirem o dom da perseverança que lhes impossibilita de perder a graça uma vez recebida (TILLICH, 2015, p. 141). Além disso, a graça não depende do mérito, “nem mesmo do mérito de não resistir a graça”, sendo que ela inspira a boa vontade em direção ao bom pensamento, à boa ação e ao amor (amor a Deus e amor ao próximo) (TILLICH, 2015, p. 141).

Por fim, Tillich observa que Agostinho, apesar de considerar que a liberdade era a característica fundamental do ser humano, e que ela já existia mesmo antes de Adão ter caído pela prática do pecado original, ela implica a possibilidade do homem alterar a sua orientação em direção a Deus (amar a Deus) e dirigir-se “para coisas particulares no tempo e no espaço” (amar as coisas mundanas e amar a si mesmo) (TILLICH, 2015, 137). Por essa razão, Agostinho teria criado a famosa doutrina da *adjutorium gratiae*, do poder ajudador da graça, conferida a Adão antes mesmo da queda (TILLICH, 2015, p. 137). A consequência desta doutrina do poder ajudador da graça é que a natureza no seu estado puro (*in puris naturalibus*), ou seja, mesmo antes do erro original de Adão, não era boa em si mesma, devendo ser auxiliada pela sobrenatureza.<sup>30</sup>

Arendt também entende que em Agostinho, apesar da vontade livre se apoiar exclusivamente em uma força interior de afirmação ou de negação (querer *-velle* - o bem ou não-querer *- nolle*), a vontade (como faculdade de escolher o bem) não é suficiente: “A lei não

---

<sup>29</sup> Tillich ressalta que Agostinho distingue entre duas espécies de fé. A primeira é a que se expressa na *credere deo aut christo*, crença direcionada para Deus ou Cristo, que envolve a aceitação de suas palavras e mandamentos, enquanto a segunda se expressa na *credere in deum aut christum*, crer em Deus e em Cristo. No primeiro tipo de fé temos a aceitação intelectual, “sem esperança e sem amor”. No segundo tipo de fé temos a “comunhão criada pela graça, pelo Espírito Santo, ou pelo amor” (TILLICH, 2015, 141). Ao que tudo indica, portanto, a fé principal que salva o homem e permite a graça é a que se caracteriza pela crença em Deus e em Cristo e que implica em amá-los.

<sup>30</sup> Tillich acentua que os reformadores, em razão de entenderem, da mesma forma, que os judeus que a natureza humana é boa em si mesma, não admitem a ideia de um dom da graça (*donum superadditum*) acrescentado a tal natureza (TILLICH, 2015, 142).

comandaria se não houvesse vontade, nem a graça ajudaria se a vontade fosse suficiente” (AGOSTINHO apud ARENDT, 2017, p. 351).

Essa concepção de Agostinho de que a graça é indispensável para a salvação tem como pressuposto, como já foi visto anteriormente, que, a partir do pecado original, o homem pode querer o bem e, mesmo na inexistência de qualquer obstáculo exterior, ser, ainda assim, impossibilitado de executá-lo.

Pich chama atenção para o fato de que tão somente no Livro I do diálogo *De libero arbitrio* Agostinho alcança uma demonstração original da existência da vontade e uma enumeração de suas “propriedades de *maneira inteiramente filosófica* - ou seja, racionalmente formulada e descomprometida com problemas teológicos” (PICH, 2020, p. 108). Já em suas obras posteriores ao *De libero arbitrio*, especialmente nas *Confessiones (Confissões)*, na *De trinitate (A trindade)* e na *De civitate Dei (A cidade de Deus)*, mas também *De diversus quaestionibus ad Simplicianimum* e *Retractationes* (estas últimas duas obras de cunho teológico e de dogmática), as respostas dessa primeira investigação sobre a vontade livre (vontade concebida como *liberum arbitrium*) estão pressupostas nas problemáticas da causa do mal, da essência do mal e da condição da vontade, sendo que tais questões aparecerão sempre restringidas por “premissas tais como a concepção bíblica de pecado, a necessidade da salvação, pelo ser humano, e o sentido universal da obra de Cristo e da doutrina da graça” (PICH, 2020, p. 108). Pich conclui que a teoria da vontade como *liberum arbitrium* nunca será estrita e completamente refutada por Agostinho, contudo, será revisada e intensamente harmonizada às crenças ou concepções sobre a graça (PICH, 2020, p. 108).<sup>31</sup>

Voltando a questão da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, Hannah Arendt apresenta duas razões para justificar os obstáculos que o ser humano tem para chegar a uma resposta satisfatória a essa questão. A primeira diz respeito ao fato de que os tipos de cognição humana ajustáveis às coisas compostas de características “naturais” (inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos membros da espécie de vida orgânica mais grandemente criada) de nada nos valem quando colocamos a questão: e *quem* somos nós? (ARENDT, 2010a, pp. 12-13).

---

<sup>31</sup> Pich assinala que Agostinho em sua obra *Retractationes*, ao refletir sobre a relação entre a vontade e a graça, explica que na obra *De libero arbitrio* as suas ideias acerca da graça não estavam presentes suficientemente, mas isso não significa que a sua noção sobre o que é a liberdade da vontade fosse falsa (PICH, 2020, Nota 18, p. 108). Importante também, neste ponto, mencionar a observação de Arendt que o livro *Retractationes*, escrito por Agostinho no final de sua vida (nos anos de 427-428, pouco antes de sua morte em 430), submete toda a sua obra à experiência da sua conversão religiosa ao cristianismo e à consequente adesão ao dogma resultante da autoridade das Escrituras e da Igreja, transformando-se em um “Padre da Igreja”, no teólogo talvez mais importante da Antiguidade tardia e da Idade Média, em lugar de ser apenas o filósofo cristão mais importante da Idade Média (ARENDT, 1997, p. 9 e p. 11).

Por essa dificuldade, Arendt defende que as tentativas de conceituar a natureza humana acabam quase invariavelmente na criação de alguma deidade, ou seja, no Deus dos filósofos que, a partir de Platão, apresenta-se, em uma análise mais cuidadosa, “como uma espécie de ideia platônica do homem” (ARENDR, 2010a, pp. 12-13). A segunda dificuldade para uma resposta aceitável a questão da natureza humana relaciona-se ao fato de que as condições da existência humana (a vida, a natalidade e a mortalidade, a pluralidade e a Terra) em nenhuma circunstância podem “explicar” o que somos ou responder a questão sobre quem somos, pela mera razão de que nunca nos condicionam de maneira integral (ARENDR, 2010a, p. 13).

É interessante transcrever aqui a significativa passagem que Arendt, no início de uma de suas principais obras, *A condição humana*, expõe a diferença entre a condição humana e a própria natureza humana:

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido. No entanto, até esses hipotéticos viajores da Terra ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua “natureza” é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzidas por eles mesmos (ARENDR, 2010a, pp. 11-12).

No mesmo sentido, Arendt enfatiza que a era atual que sucedeu a era moderna e o mundo moderno se caracterizam pela mudança da condição humana com a respectiva moderna alienação do mundo, “em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo (*self*)” (ARENDR, 2010a, p. 7). A autora complementa que, ainda que vivamos sob condições terrenas, não somos meras criaturas terrenas (ARENDR, 2010a, p. 13).<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Hannah Arendt reflete sobre essa mudança da condição humana, ou seja, o fato de não sermos mais meras criaturas terrenas, com o lançamento de um satélite artificial, em 1957, que girou durante algumas semanas em torno da Terra “segundo as mesmas leis de gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes - o Sol, a Lua e as estrelas -” (ARENDR, 2010a, p. 1). Esse evento, segundo Arendt, ultrapassa em importância todos os eventos da era moderna e do mundo moderno, até mesmo a fissão do átomo, sendo que ele concretizava a incrível e surpreendente frase gravada há mais de vinte anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: “A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra” (ARENDR, 2010a, pp. 1-2). Assim, a mudança da condição humana, principalmente a que é causada pela fuga da Terra para o universo, tem como um dos seus fundamentos que a moderna ciência natural deve as suas maiores conquistas ao fato de ter considerado e examinado “a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista arquimediano escolhido, voluntariamente e explicitamente, fora da Terra (ARENDR, 2010a, p. 13).

Do exposto, segundo o que foi supracitado por Arendt, o homem não tem uma resposta satisfatória para a questão da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, na medida em que a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, podendo alterar-se a condição humana sem, necessariamente, modificar-se a natureza humana. Em outros termos, segundo Arendt, o conjunto total das atividades e capacidades humanas<sup>33</sup> que correspondem à condição humana não consiste em algo igual ou semelhante à natureza humana. A importância do fato de que não se pode encontrar uma resposta satisfatória à questão da natureza humana é, para objetivos morais e da questão do livre-arbítrio da vontade, extremamente relevante, na medida em que a natureza humana não pode ser considerada intrinsecamente (ou *a priori*) boa ou má.

Assim, como não é possível determinar qual é a verdadeira natureza humana (boa ou má), a vontade permaneceria livre tanto para escolher uma conduta boa como uma má do ponto de vista moral. Todavia, se o homem tem uma natureza boa, feita a imagem e a semelhança de Deus, o ser humano só pode realizar a sua natureza mediante a prática das boas condutas ou das boas obras.

Uma das questões fundamentais da reflexão de Arendt sobre a Vontade livre em Agostinho, quer compreendida como *liberum arbitrium*, quer como *liberdade política* (liberdade como faculdade ou poder de começar algo novo), é que ela tem uma concepção filosófica e não teológica da obra do referido autor, apropriando-se dos seus conceitos com o intuito de criar as condições para uma filosofia política extremamente original e exequível fundada em uma teoria da ação livre. Portanto, a noção de graça de Santo Agostinho, que é indispensável para a salvação, conforme exposto anteriormente por Tillich, implica que apesar do homem ser livre (ser dotado de livre-arbítrio) antes do pecado original de Adão, a natureza no seu estado puro (*in puris naturalibus*) não era boa em si mesma, necessitando do poder ajudador da graça (*adjutorium gratiae*), da sobrenatureza outorgada por Deus (TILLICH, 2015, p. 137).

Igualmente, conforme exposto anteriormente por Gilson, a partir do pecado original de Adão, uma natureza viciada e viciosa substituiu uma natureza boa, sendo que o livre-arbítrio

---

<sup>33</sup> Em *A condição humana*, como já foi mencionado neste trabalho, Arendt estuda as atividades do trabalho, da obra e da ação (atividades que ela designa com o termo *vita activa*), aquelas atividades mais elementares da condição humana (que estão mais facilmente ao alcance de todo ser humano), enquanto em *A vida do espírito* ela estuda as atividades espirituais do Pensar, do Querer e do Julgar, estas últimas atividades que são mais difíceis de realizar (do que as referidas atividades elementares) por exigirem certos requisitos específicos. Arendt chega a mencionar no final de sua obra *A condição humana* que nenhuma outra capacidade ou atividade humana é tão vulnerável e indefesa quanto a atividade de pensar, sendo que é verdadeiramente muito mais fácil agir do que pensar em condições de tirania (ARENDR, 2010a, p. 406).

tão somente pode realizar as boas obras mediante “a Redenção do homem por Deus, desenvolvida com a graça de Jesus Cristo” (GILSON, 2010, p. 301). Uma questão importante é que, para Tillich, a natureza humana mesmo no seu estado no seu estado puro, ou seja, mesmo antes do erro original de Adão, não era boa em si mesma ou completamente boa.

Do mesmo modo, para Gilson, a constituição de uma natureza decaída (corrompida e corrupta) resultante do erro original não implica que a natureza boa e primeira, estabelecida por Deus, tenha sido completamente destruída por esse erro (GILSON, 2010, p. 287). Apesar de Hannah Arendt não defender a doutrina da graça como necessária para que o homem exercite o seu livre-arbítrio no sentido de realização de boas condutas ou boas obras, pode-se dizer que ela estaria de acordo com a ideia de que a natureza humana não é intrinsecamente boa nem má. Esta última questão da natureza humana ser intrinsecamente boa ou má, ou mesmo da propensão ou predisposição inata para o mal ou para o bem no homem<sup>34</sup>, será tratada no terceiro capítulo na seção 3.4 (*O mal radical, a banalidade do mal e a deficiência do pensar e julgar*).

Arendt também explica porque os conceitos teológicos da graça e da salvação, como tantos outras doutrinas cristãs e o próprio cristianismo perderam força na era moderna e, particularmente, no mundo moderno, sendo que o conceito de livre-arbítrio de Agostinho que subsiste no mundo atual é um conceito rigorosamente filosófico e secular, desprovido de conotações religiosas.

No final do seu livro *A condição humana*, de 1958, Arendt defende que não vivemos mais em um mundo cristão, visto que o que “importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo” (ARENDR, 2010a, p. 399). Rodrigo Neto assinala, no entanto, de forma muito pertinente, que a tese de Arendt é que a Idade (era) moderna

---

<sup>34</sup> Adriano Correia explica que Kant, com a doutrina do mal radical como uma predisposição universal para o mal no homem (tal como aparece no livro *A religião dentro dos limites da simples razão*), realiza uma significativa mudança em sua teoria, defendendo fundamentalmente que deve ser viável escolher livremente entre o bem e o mal, ainda que esta deliberação não seja determinada por qualquer princípio particular (CORREIA, 2005, p. 85). Anteriormente à referida obra sobre a religião, como no livro *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant tinha entendido o mal como resultado de um desenvolvimento imperfeito do homem para o bem (CORREIA, 2005, p. 84). Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant concebia que uma vontade é livre uma vez que é determinada pelo princípio moral, como modo do querer em geral, e é não livre uma vez que é determinada por um objeto, por alguma que lhe é exterior, mesmo que a felicidade própria (CORREIA, 2005, p. 84). Correia, citando Emil Fackenheim, complementa que o pior malfeitor é alguém provido não de uma vontade má, mas infelizmente desprovido de vontade livre, governado por suas inclinações, o que nos conduz a presumir que em lugar de um malfeitor, ele é realmente “um débil inocente, digno de piedade, não de censura” (FACKENHEIM apud CORREIA, 2005, p. 85) Portanto, a doutrina do mal radical, tal como foi exposta por Kant em sua obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, é um esforço para dar uma fundamentação apropriada à liberdade moral e, concomitantemente, tornar exequível a ideia da responsabilidade pelos atos em desconformidade à lei moral (CORREIA, 2005, p. 85). Além disso, Correia sustenta, com base em Kant, que há na natureza humana tanto a propensão universal (inata) para o mal como a propensão (disposição) originária para o bem, visto que se demonstra esta última disposição pelo fato de que “a lei moral como princípio objetivo do agir em todo ser racional, é não apenas presumível, mas também inextirpável” (CORREIA, 2005, p. 90).

permaneceu a operar sob o pressuposto de que a vida individual e não o mundo é o bem superior do homem, sendo que a prevalência ou precedência da vida não foi objeto do ataque dos modernos à tradição cristã (NETO, 2010, p. 181).

Como já foi exposto anteriormente, o cristianismo provocou uma inversão de valores na Antiguidade grega e romana a partir dos primeiros séculos da Era Cristã. No período da Antiguidade grega e romana, anteriormente ao surgimento do cristianismo, o mundo era considerado imortal, enquanto a vida humana individual era vista como o que há de mais mortal, sendo que com o aparecimento da mentalidade cristã a vida individual tornou-se imortal e o mundo mortal (NETO, 2010, p. 181).

Arendt ressalta também que se levarmos em consideração apenas a disposição geral do cristianismo, que se apoia na relevância da fé, é evidente que nada lhe poderia ser mais nefasto a esse espírito que o espírito de desconfiança e suspeita da era moderna (ARENDR, 2010a, p. 399). Ela acrescenta que em nenhum outro domínio a dúvida cartesiana revelou mais lesiva e inevitavelmente a sua força que no âmbito da crença religiosa, na qual foi difundida por Pascal e Kierkegaard, os dois maiores pensadores religiosos da modernidade (ARENDR, 2010a, p. 399). Assim, o que arruinou a fé cristã não foi o ateísmo do século XVIII nem o materialismo do século XIX, mas antes o problemático ou questionável inclinação pela salvação em homens autenticamente religiosos, “a cujos olhos o conteúdo e a promessa tradicionais do cristianismo se haviam tornado ‘absurdos’” ou sem sentidos (ARENDR, 2010a, p. 399).

No mesmo sentido, em um outro texto posterior, *Pensamentos e considerações morais*, de 1970, Arendt sustenta que tanto a filosofia tradicional ou a metafísica como a teologia e a religião caíram em descrédito, realmente, quando os próprios filósofos e os teólogos começaram a duvidar dos seus campos de investigação. A argumentação é a seguinte:

Levantar questões tais como “O que é o pensar?” ou “O que é o mal?” apresenta certas dificuldades. São questões pertencentes à filosofia ou à metafísica, termos que designam um campo de investigação que, como se sabe, caiu em descrédito. Se isso se devesse meramente aos ataques do positivismo e do neopositivismo, talvez não precisássemos nos preocupar. Nossa dificuldade, ao levantar essas questões, é causada menos por aqueles para quem elas, seja lá como for, “não tem sentido” do que pela própria parte atacada. Assim como a crise na religião atingiu seu clímax quando os teólogos - e não aquela velha multidão de incrédulos - começaram a discutir a proposição “Deus está morto”, a crise na filosofia e na metafísica veio à baila quando os próprios filósofos começaram a declarar o fim da filosofia e da metafísica. Pois bem, isso poderia apresentar vantagens. Creio que irá apresentá-las quando se entender o significado real desses “fins”: não é que Deus tenha “morrido” - um óbvio absurdo em todos os sentidos -, mas sim que o modo como se pensou sobre Deus por milhares de anos não é mais convincente; e não é que as velhas questões que coincidem com o aparecimento do homem sobre a Terra tenham se tornado “sem sentido”, mas sim o modo como foram formuladas e respondidas tornou-se implausível (ARENDR, 1993, p. 147).

Para a autora, o fim da filosofia e da metafísica e, particularmente, a morte de Deus, implicam que chegou ao fim a distinção essencial entre o sensorial (sensível) e o suprassensível, conjuntamente com a concepção, “pelo menos tão antiga quanto Parmênides, de tudo o que não seja dado aos sentidos - Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias - é mais real, mais verdadeiro do que aquilo que aparece” porque está “acima do mundo dos sentidos” (ARENDDT, 1993, p. 147). Igualmente, a própria ideia dos positivistas de que o sensível subsistiria não resiste à morte do suprassensível. A própria palavra Deus significava um símbolo para o domínio do suprassensível, do mundo verdadeiro, sendo que Arendt transcreve uma importante passagem de Nietzsche em que ele defende que com a extinção do mundo verdadeiro (suprassensível) também resta extinto o mundo das aparências (sensível):

Em uma importante passagem de *O crepúsculo dos deuses*, ele esclarece que a palavra Deus significava no *Zarathustra*. Tratava-se simplesmente de um símbolo para o domínio do suprassensível, tal como concebido pela metafísica; passa então a usar a palavra *mundo verdadeiro* no lugar de Deus, e diz: “Abolimos o mundo verdadeiro. O que restou? Talvez o mundo das aparências? Não! Junto com o mundo verdadeiro, abolimos o mundo das aparências.” (NIETZSCHE apud ARENDT, 1993, p. 148).

Neste momento, retornamos ao tema fundamental de nossa exposição nesta seção, ou seja, as peculiaridades das reflexões de São Paulo e Santo Agostinho sobre a vontade (relacionada ao livre-arbítrio), tal como apresentada por Hannah Arendt.

Em primeiro lugar, vale a pena reproduzir o ensinamento de Jesus de que a salvação e o merecimento da vida eterna dependem do cumprimento da versão mais intensa do mandamento do amor ao próximo:

(...) Cumpre a lei como sabes e “vende tudo quando tens, reparte-o entre os pobres” (Lucas 18:22). O ponto mais importante do ensinamento de Jesus está contido neste *e*, que levou a lei conhecida e bem aceita ao seu extremo inerente. Isso é o que ele provavelmente quis expressar quando disse: “Não vim para destruir [a lei], mas para cumpri[-la]” (Mateus 5:17). Logo, não o “Amar ao próximo”, mas sim o “Amai aos vossos inimigos”; “ao que te ferir uma face, oferece-lhe também a outra”; “ao que te tirar a capa, não o impeças de levar a túnica”. Em resumo, não o “Não faças com os outros o que não queres que façam contigo”; mas sim o “O que quereis que vos façam os homens, fazei-o vós também a eles” (Lucas 6:27-31) - certamente a versão mais radical possível do “Ama ao próximo *como a ti mesmo*.” (ARENDDT, 2017, p. 329).

A questão fundamental levantada por Arendt é que em São Paulo a ênfase muda do fazer (amar o próximo mediante a prática de boas obras), conforme ensinado por Jesus, para o crer (a fé em Deus) (ARENDDT, 2017, p. 330). Como já foi exposto, com base em Gilson, no pensamento agostiniano o amor a Deus e a fé no Criador não desobrigam as boas obras, visto que Deus é caridade (*Deus caritas est*), sendo que o homem apenas se assemelha a Deus lhe amando e, concomitantemente, amando o próximo mediante a prática das boas obras. Além disso, como expõe o próprio Agostinho, a graça outorgada pelo Criador é que possibilita ao livre-arbítrio querer o bem e ser capaz de realizá-lo, sendo apenas neste momento aparecem os

méritos resultantes das boas obras ou boas condutas (AGOSTINHO apud GILSON, 2010, p. 304). Ademais, é importante voltar a sublinhar que a fé é o que permite o perdão e a aquisição da graça necessária para o bom pensamento, a boa ação ou boa obra e o amor ao próximo. Consequentemente, em Santo Agostinho (diferentemente de São Paulo) a fé é um meio para se obter a graça indispensável ao bom exercício do livre-arbítrio, querer o bem e ser capaz de executá-lo, ou seja, amar o próximo e o próprio Deus mediante a prática de boas obras. Do mesmo modo, Arendt ressalta que a única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade (ARENDR, 2010a, p. 91), que pode ser considerada como um sinônimo de amor ao próximo, ou como a sua manifestação mais importante.

Arendt também salienta que Jesus devia saber muito bem que a única atividade milagrosa do homem era a ação (ideia que tem grande repercussão na filosofia política de Arendt fundada na atividade da ação), o que se evidencia pelo fato de comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de realizar milagres, situando ambos no mesmo plano e ao alcance do ser humano (ARENDR, 2010a, pp. 307-308). A capacidade ou a aptidão de realizar milagres não é considerada (exclusivamente) divina, sendo que a fé moverá montanhas e a fé perdoará, sendo um fato tão miraculoso quanto o outro (ARENDR, 2010a, p. 298 e p. 308). Uma questão importante que vincula o amor ao próximo ao perdão (e a própria fé indispensável para tal perdão), é a tese de Kierkegaard a respeito das condutas que ele defende para cobrir (proteger ou esconder) a multidão dos pecados. Assim, ele propõe três comportamentos, pois quando o amor ao próximo “não pode impedir-se de ver e ouvir, ele o cobre ao se calar, ao dar uma explicação amenizante, ao perdoar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 325).

A autora também destaca que Paulo não desconhecia a modificação substancial que a antiga imposição de se obedecer a lei (na sua versão judaica, bem como romana ou grega) experimentara na doutrina de Jesus de Nazaré (ARENDR, 2017, p. 329). Contudo, ao que tudo indica, São Paulo teria repentinamente compreendido que nisso consiste a única execução correta da lei, tendo, nessa situação, percebido que uma tal execução estava além da capacidade humana: conduzia a um eu-queiro-mas-não-posso, ainda que o próprio Jesus jamais tivesse declarado a seus adeptos que não poderiam fazer o que desejassem. Cristo, ao que tudo indica, confiava na capacidade humana de seguir a lei divina, especialmente o mandamento do amor ao próximo até mesmo na versão mais radical que exige o amor aos inimigos, porquanto o homem teria sido feito à imagem e à semelhança de Deus.

Como já foi mencionado, seguindo a interpretação de Gilson em relação ao pensamento agostiniano, mesmo após o erro original de Adão mediante o qual a concupiscência e a ignorância passam a fazer parte da natureza humana, o ser humano preserva mesmo neste

estado de natureza decaída uma parcela da natureza boa e primeira criada por Deus. Todavia, neste estado de natureza decaída que se seguiu ao pecado original de Adão as virtudes que sobrevivem não podem readquirir seu valor sobrenatural primário a menos que Deus o faça por um auxílio extraordinário e ajustado às necessidades da natureza viciada: a graça (GILSON, 2010, p. 289).

Essa dificuldade do cumprimento do mandamento cristão do amor ao próximo (especialmente na sua versão mais radical de amar os inimigos) não foi apenas objeto das considerações de Paulo, circunstância que pode explicar o que o levou a considerar mais importante o crer e amar a Deus do que amar o próximo e o próprio Deus mediante a prática de boas obras. Kierkegaard<sup>35</sup>, um dos maiores pensadores religiosos (de origem protestante) da modernidade, que adota uma ética cristã fundada no amor ao próximo e reveladora do autêntico ser-cristão, reconhece que tal ética defronta-se com muitas dificuldades para ser praticada nas condições da vida terrena (KIERKEGAARD, 2013, p. 90). Particularmente, essas dificuldades restam evidentes pelo fato de que o amor ao próximo exige amar inclusive o inimigo.

No mesmo sentido, Adorno, em sua obra sobre Kierkegaard, também denominada *Kierkegaard*, no Anexo I deste trabalho, intitulado *A doutrina kierkegaardiana do amor*, argumenta que o amor cristão ou o amor ao próximo, na perspectiva do autor dinamarquês, implica ruptura com a natureza (ADORNO, 2010, p. 315). Esta ruptura do amor ao próximo com a natureza se manifesta “como ruptura com todo e qualquer interesse por si próprio, por mais sublimado que esteja.” (ADORNO, 2010, p. 315). Daí resulta que o amor a si mesmo, o desejo de felicidade, os instintos eróticos (Eros ou instinto de vida ou instinto de sobrevivência), que são tratados por Freud como aspectos e instintos básicos da condição humana, são colocados em um plano inferior em relação ao mandamento cristão do amor ao próximo.

Em síntese, a falta de predileção humana envolvida no amor ao próximo (amar qualquer homem sem distinção em relação às suas características), bem como o cumprimento deste mandamento, incondicionalmente, sem necessidade de qualquer razão do que a obediência à vontade divina, aproximam tal preceito do imperativo categórico e do rigorismo

---

<sup>35</sup> Arendt admite que Kierkegaard (1813-1855), Marx (1818-1883) e Nietzsche (1844-1900), todos pensadores do século XIX, foram os principais responsáveis pela ruptura com o nosso pensamento político tradicional e com a área da filosofia que se denomina metafísica. Para ela, a revolta destes três filósofos contra a tradição parece centrar-se sobre um mesmo e persistente ponto: contra as supostas abstrações da Filosofia e sua definição de homem como um *animal rationale*. Kierkegaard pretende afirmar o homem como um ser concreto (existente) e sofredor; Marx pretende demonstrar que a humanidade do homem reside em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais essenciais denomina força de trabalho; e Nietzsche persiste na produtividade da vida, na vontade e na vontade de poder do ser humano (ARENDRT, 2009, p. 63).

exigido pela respectiva “ética kantiana do dever”, o que conduz a imensa dificuldade para a aplicação desta máxima cristã (ADORNO, 2010, p. 315).

Para Valls, tendo em vista o ponto de vista de Kierkegaard, o amor ao próximo, “este amor paradoxal é ainda maior do que a fé, pois só ele permanecerá por toda a eternidade”, mesmo após a morte, “o que, aliás, é perfeitamente lógico, se é verdade que Deus é amor” (VAALS, 2013, p. 9)

Um aspecto interessante a ser analisado nas concepções de Jesus, São Paulo e Santo Agostinho, e que está relacionada a dificuldade mencionada acima do cumprimento da lei de Deus (a regra do amor ao próximo), diz respeito a questão da vontade no sentido de querer o bem, o êxito na realização desta faculdade e o papel da intenção quando desejamos o bem, mas não somos capazes de realizá-lo. No caso do apóstolo Paulo a problemática da vontade passa pela descoberta ou experiência do “quero-mas-não-posso”, enquanto em Agostinho pela constatação do conflito entre o quero e o não-quero (ou desquero). No entanto, começemos por Jesus de Nazaré em razão de Arendt tratar explicitamente do papel da mera vontade de fazer para a conquista da vida eterna. Ela defende que, apesar de em Cristo já existir um novo enfoque na vida interior, ele não teria adotado o ponto de vista de Eckhart, mais de mil anos depois, declarando que ter vontade de fazer era bastante para merecer a vida eterna, pois, “diante de Deus, querer fazer conforme minha capacidade e ter feito são a mesma coisa” (ARENDR, 2017, p. 329). É de notar-se que a utilização da expressão “querer fazer conforme minha capacidade” não isenta o autor de pecado ou má conduta, na medida que ele é responsável exatamente por aquelas ações que deixou de praticar mesmo tendo condições de realizá-las. Arendt ainda indica que um dos Dez Mandamentos tem relação direta com a vida interior, o mandamento “não cobiçaras”, sendo que assim ele é explicado em Mateus 5, 28: “todo o que olhar para uma mulher, cobiçando-a, já cometeu adultério (...) no seu coração” (ARENDR, 2017, p. 329).

Eckhart também defende a ideia que, analogamente, tanto querer bem ou querer fazer o bem pode ser suficiente para merecer a salvação, como querer o mal ou querer fazer o mal é suficiente para caracterizar uma conduta como pecadora. Portanto, o ser humano que tem a vontade de matar sem jamais ter matado ninguém não praticou pecado menor do que se tivesse exterminado toda a espécie humana (ECKHART apud ARENDR, p. 329).<sup>36</sup> Arendt menciona

---

<sup>36</sup> Eckhart distingue também entre a “inclinação para pecar e a vontade de pecar, não sendo a inclinação um pecado” (ECKHART apud ARENDR, 2017, pp. 319-320). Arendt observa que essa distinção entre vontade e inclinação que, posteriormente, tornou o elemento central da ética kantiana, tem origem no pensamento de Aristóteles como precursor de todas as filosofias da vontade criadas na Idade Média (ARENDR, 2017, p. 319). Aristóteles partiu da questão fundamental: “O que é que, na alma, origina o movimento?” (ARISTÓTELES apud ARENDR, 2017, p. 319). A solução de Aristóteles é que a razão dá ordens que podem não ser obedecidas pelo “homem-vil”, que se contradiz e “está em desacordo consigo mesmo” (*diapherein*). Este “homem-vil” ou

também na reflexão de Eckhart uma variante mais extremada da intenção boa ou correta na conduta que afasta a responsabilidade pela prática de atos maus ou pecaminosos: “Tenha um homem cometido mil pecados mortais, se teve uma intenção correta, não deve desejar não os ter cometido” (ECKHART apud ARENDT, 2017, p. 300).

Vale a pena aqui transcrever uma passagem esclarecedora de Arendt muito relevante sobre as diferentes concepções de vontade em Agostinho e Eckhart, especialmente a posição do primeiro de que todas as coisas que existem (inclusive o mal e o pecado) são boas pelo fato de existirem, bem como a posição deste último autor sobre o fato se o homem deve dobrar-se à vontade divina, sendo que se Deus desejou que eu pecasse devo querer seguir a sua vontade:

Em suma, “todas as coisas, pelo simples fato de que *são*, são boas”, inclusive o mal e o pecado; e isso não só por causa de sua origem divina e de uma crença no Deus-Criador, mas também porque a sua própria existência nos impede de pensar ou de querer a não-existência absoluta. Nesse contexto, é importante observar que Agostinho (embora a maior parte do que venho citando tenha sido retirada da última parte de *De libero arbitrium voluntatis*) em nenhum lugar exige, como Eckhart fez mais tarde, que “um homem bom deva submeter sua vontade à vontade divina, de modo a querer aquilo que Deus quer: portanto, se Deus quis que eu pecasse, não devo querer não ter cometido meu pecado; é este o meu verdadeiro arrependimento” (ARENDT, 2017, p. 355)

Começando pela questão colocada por Eckhart de que se Deus quer que eu peque, igualmente, não devo querer não ter praticado meu pecado, é esclarecedor relacionar esta questão com o entendimento contrário de Agostinho vinculado ao tratamento que este último autor dá a temática do livre-arbítrio, do amor a Deus e ao próximo, do perdão, da fé e da predestinação. Como já visto anteriormente em Agostinho, para exercer o livre-arbítrio no sentido de amar a Deus e amar ao próximo, dada a natureza humana que se seguiu ao pecado original de Adão, é necessária a graça divina que permite ao homem não apenas querer o bem, mas ser capaz de realizá-lo. O perdão dos pecados, como explica Tillich, vem primeiro e é recebido pela fé (Tillich, 2015, p. 141). Igualmente, para Tillich, em Agostinho, o perdão e a graça são outorgados por Deus, dependem da fé e são participação verdadeira no bem supremo que se manifesta em Jesus, sem o qual não seriam realizáveis o “bom pensamento, a boa ação e o amor” (amar a Deus e amor ao próximo) (TILLICH, 2015, p. 141). Portanto, a graça, em Agostinho, não depende do mérito (das boas obras) e é dada aos predestinados e depende da fé, sendo que estes adquirem o dom da perseverança que lhes impossibilita de perder a graça uma

---

“incontinenti” obedece seus desejos independentemente das ordens da razão. Inversamente, por conselho da razão, o ser humano pode resistir a seus desejos. Aristóteles conclui que nem a razão nem os desejos originam, na alma, o movimento (ARENDT, 2017, p. 319). Haveria, em minha opinião, segundo Aristóteles, apenas uma inclinação para pecar manifestada nos desejos e que pode ser contida ou controlada pela razão. Arendt reproduz ainda a mesma ideia de Eckhart relativamente ao fato de que a vontade de pecar é um pecado tão grande quanto à prática do mal: “Se nunca fiz o mal, mas apenas tive a vontade do mal (...) trata-se de um pecado tão grande quanto matar todos os homens, embora eu não tenha feito nada” (ECKHART apud ARENDT, 2017, p. 320).

vez recebida (TILLICH, 2015, p. 141). Aqui Tillich coloca uma questão fundamental a respeito da predestinação, da vontade e da onisciência divinas e da liberdade humana, sendo que a escolha de alguns homens para a salvação é um mistério de Deus e não tem qualquer razão na conduta humana:

O homem perdeu a possibilidade de se voltar para o bem supremo por causa da sua pecaminosidade universal. Estamos sob a lei da escravidão vista no aprisionamento da vontade. Portanto, a graça é, antes de tudo, *gratia data*, graça dada sem qualquer mérito. Dada por Deus a um certo número de pessoas que não pode ser aumentado nem diminuído; essas pessoas pertencem a Deus eternamente. O resto da humanidade é abandonado à condenação que merece. Não há qualquer razão no homem para a predestinação de alguns ou para a rejeição de outros. A razão está apenas em Deus; é um mistério. Assim, não se pode falar de pré-ciência ou de previsão do que o homem haverá de fazer, como em geral se pensa na doutrina da liberdade. É impossível porque a vontade e o conhecimento de Deus são a mesma coisa. Deus não pode olhar para algo como se não estivesse sendo conduzido por seu poder de ser, isto é, pela sua vontade. Deus sempre quer o que conhece. “Ele nos elegeu não porque pudéssemos ser santos, mas para nos fazer santos”. Não há razão alguma no homem para a predestinação. Deus realiza tanto o querer como a plenitude desse querer (TILLICH, 2015, pp. 140-141).

Do exposto acima, a predestinação pela qual alguns homens recebem a graça que lhes permite realizar as boas condutas e alcançar a vida eterna, não depende do mérito, ou seja, do homem e depende apenas de Deus, cuja razão divina é um mistério. Além disso, uma questão importante é que a própria fé, conforme parece indicar a reflexão exposta acima de Tillich, também depende da graça, na medida em que esta inspira a crença e o amor em Deus e em Cristo. Outro aspecto importante salientado por Tillich é o fato de que tal doutrina de Agostinho da predestinação da graça não é “determinista no sentido psicológico técnico”. A predestinação não suprime a vontade ou a liberdade humana, sendo que essa vontade psicológica do ser humano é conservada e separada das forças externas como dos componentes compulsórios humanos (TILLICH, 2015, p. 141). A dificuldade do ser humano de orientar a sua vontade para Deus (amar a Deus e não as coisas deste mundo) originou-se no próprio erro original de Adão, a partir do qual uma natureza boa e primeira, outorgada por Deus, foi substituída por uma natureza decaída (corrompida e corrupta). Todavia, o ponto fundamental diz respeito ao fato de que mesmo com a instituição de uma natureza decaída em razão do pecado original de Adão, a natureza boa e primeira não foi completamente aniquilada por esse erro (GILSON, 2010, p. 287). Isso significa que Deus preserva no homem virtudes naturais mesmo no homem decaído, como, por exemplo, em alguns romanos, que nos deram prova de força, de temperança, de justiça e de prudência (GILSON, 2010, p. 288).

Do mesmo modo, encontramos na pólis grega da antiguidade essas virtudes além de uma excelência nas artes e no pensamento que se traduziu no alto nível de sua produção filosófica. A manutenção do poder do homem decaído de realizar essas ações virtuosas

mediante o bom uso seu livre-arbítrio resulta do fato do Criador manter esse dom de fazer o bem, o que pode ser visto como resquícios de uma ordem destruída que pode ser restaurada pela graça divina (GILSON, 2010, p. 288). Todavia, tais virtudes naturais raras e precárias que subsistem após a queda do homem resultante do pecado original não permitem à orientação da vontade para Deus, não podendo elas reencontrarem seu valor sobrenatural original a menos que Deus o faça por um auxílio especial e adaptado às necessidades da natureza corrompida: a graça (GILSON, 2010, p. 289). Desse modo, tudo indica que Deus não deseja que o ser humano peque, nem antes do erro original de Adão nem depois, porquanto até mesmo no homem decaído o Criador preserva a capacidade de realizar boas condutas, além de que, posteriormente, confere a graça a fim de que o homem possa amar a Deus (caridade divina) e amar ao próximo (caridade humana).

Em relação à questão exposta por Agostinho de que todas as coisas são boas pelo simples fato de existirem, inclusive o mal e o pecado, Arendt desenvolve a ideia de que ele deduz dessa teoria do Ser não é a Vontade, mas a Louvação (Exaltação), nos seguintes termos:

“Agradece o existir”, “louva todas as coisas pelo simples fato de que existem”. Evite não somente dizer: “‘Seria melhor se [os pecadores] não existissem’, mas também ‘Eles devem ter sido constituídos de outra maneira’”. E o mesmo se dá com tudo, “já que todas as coisas foram criadas dentro da ordem correspondente”, e se “ousares depreciar um deserto”, faça-o somente porque pode compará-lo “com o que é melhor”. É “como se alguém que apreendesse pela razão a esfericidade perfeita se indignasse” por não poder encontra-la na natureza. Deveria ficar grato por ter a ideia da esfericidade (AGOSTINHO apud ARENDT, 2017, p. 355).

A ideia de que Deus criou o mundo dentro da ordem e da forma mais perfeita possível aparece em vários argumentos em *De libero arbitrio* III (capítulo V). Agostinho sustenta que Deus, apesar de ter criado os homens com o poder de pecar, se assim desejarem (o livre arbítrio de escolher entre uma conduta boa ou má), não os obriga a pecar. Igualmente, sustenta que há graus de perfeição e de posição na ordem divina. Em primeiro lugar, há os anjos que nunca pecaram, nem hão de pecar. Em segundo lugar, há criaturas que em decorrência de uma perseverança absoluta da sua vontade e de uma reta razão (correta razão), desfrutam para sempre do Criador, o que lhes é merecido pela incessante vontade de preservar a justiça. Em terceiro lugar, há as criaturas que pecam, mas que podem reaver a sua grandeza mediante a humildade da penitência. Em quarto lugar, há as criaturas que pecam e mantêm a perene vontade de pecar (AGOSTINHO, 2001, p. 275).

Agostinho também ressalta que, mesmo Deus sabendo previamente quais criaturas iriam pecar e quais não iriam pecar, isso não impediu a sua bondade de criar estes dois tipos de criaturas (AGOSTINHO, 2001, p. 275). Isso está relacionado ao fato de que é melhor a criatura que peca por ser dotada do livre-arbítrio da vontade do que aquela que não peca por faltar à

livre vontade (AGOSTINHO, 2001, p. 277). Portanto, se o ser humano não tivesse o livre-arbítrio da vontade seria mais imperfeito e se aproximaria dos animais, não sendo feito à imagem e à semelhança Deus, este último que também é um ser dotado de vontade livre, apesar de não pecar nunca em razão de sua perfeição.

A existência do livre-arbítrio da vontade é um bem tanto para Agostinho como para Arendt. Todavia, é importante assinalar que as reflexões de Arendt permitem vislumbrar que nos regimes totalitários a vontade como *liberum arbitrium* (livre-arbítrio), bem como a vontade como liberdade política, ou seja, a faculdade de iniciar algo novo, podem ser suprimidas ou seriamente ameaçadas, permanecendo apenas como potencialidades que não têm uma realidade concreta e tangível. No último capítulo a questão da supressão da liberdade política que exige um espaço público indispensável para que a ação possa manifestar-se no sentido de começar algo novo, interrompendo processos automáticos, será objeto de estudo minucioso (ARENDRT, 2009, p. 218).

Por fim, o fato do livre-arbítrio ser bom e estar relacionado com a natureza humana, ainda que para Agostinho e Arendt não é possível chegar-se a uma resposta satisfatória para tal natureza (especialmente se ela é boa ou má), não implica que os atos maus não sejam condenáveis moralmente. Desse modo, tanto o mal radical, que representa a forma mais rara e extremada do mal, bem como a banalidade do mal, são condenados por Arendt e têm relação direta com a maior ou menor deficiência do pensamento. Contudo, nestas duas modalidades do mal o homem pode ser responsabilizado, exatamente, porque é dotado do livre-arbítrio que permite tanto evitar o mal como praticá-lo. Vale a pena repetir, novamente, que no terceiro capítulo na seção 3.4 (*O mal radical, a banalidade do mal e a deficiência do pensar e julgar*) proceder-se-á um estudo cuidadoso e aprofundado de todas essas questões, especialmente dessas modalidades do mal, de suas origens e de suas razões, bem como porque o homem deve ser responsabilizado por suas condutas contrárias à moralidade.

Retornando a discussão de Arendt acerca de que todas as coisas que existem são boas, ela conclui que essas ideias de Agostinho acerca da impossibilidade de um não-querer pleno, visto que não se pode não-querer a própria existência enquanto se está não-querendo - é impossível, por consequência, não-querer inteiramente, até mesmo no suicídio - caracterizam uma réplica eficaz em relação às artimanhas espirituais que os filósofos estoicos aconselharam para ensinar os homens a afastar-se do mundo continuando a viver nele (ARENDRT, 2017, 356).

Voltando à discussão de Jesus de Nazaré a respeito da vontade de fazer o bem ou querer bem ser bastante para a aquisição da vida eterna, conforme já dito, essa condição não é suficiente. O principal ensinamento de Jesus para a conquista da vida eterna é amar a Deus e,

concomitante, amar o próximo mediante a execução de boas obras. Esse ensinamento exige uma conduta ativa e não um mero querer, visto que amar a Deus e ao próximo implica a prática de boas obras. Todos os mandamentos da Lei do Criador imprescindíveis para salvação do homem, conforme Mateus 22, 36-40<sup>37</sup>, exigem o cumprimento de dois preceitos, ou seja, amar a Deus e amar o próximo. Apesar dos versículos em questão de Mateus declararem que Jesus reconhece que amar a Deus é o primeiro e maior mandamento da Lei, ele também reconhece que o segundo e maior mandamento (amar o próximo) é “semelhante” ao primeiro, o que parece indicar que é necessário o cumprimento concomitante dos dois mandamentos para a salvação humana e a conquista da vida eterna. Em outros termos, a aquisição da vida eterna obriga, segundo Jesus e também para Agostinho, tanto a prática da caridade divina (o amor do homem para com Deus) como da caridade humana (amar ao próximo), não bastando a mera intenção ou vontade de fazer o bem para essa salvação humana.

Para São Paulo e Santo Agostinho a mera intenção de querer fazer o bem também não implica na aquisição da vida eterna por outra razão. Isso se deve ao fato de em ambos os autores “querer e poder não são a mesma coisa”, ou seja, na vontade há um conflito entre “querer” e “não-querer” (vontade e contravontade) que impede o bom exercício da vontade no sentido de executar uma conduta boa. Em síntese, em Paulo e Agostinho a vontade é impotente não por causa de algo exterior que a impossibilita de ter sucesso, mas porque se transforma em um óbice para si mesma (ARENDDT, 2017, p. 333). Em outros termos, Arendt assinala que há duas vontades presentes no homem, combatendo pelo poder na sua mente. Assim, “a vontade é poderosa e é impotente, é livre e não é livre” (ARENDDT, 2009, p. 209).<sup>38</sup>

Evidentemente, quando desejamos fazer o bem, e somos capazes de fazê-lo porque superamos o conflito da vontade entre “querer” e “não-querer”, escolhendo querer o bem, caso não seja possível executá-lo de forma absoluta em razão de algo externo a vontade, tal mera boa intenção nessa situação permite a conquista da vida eterna. Além disso, mesmo quando a

---

<sup>37</sup> Os versículos de Mateus em questão são os seguintes: **22.36** “Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?” **22.37** Respondeu Jesus: “‘Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento’. **22.38** Este é o primeiro e maior mandamento. **22.39** E o segundo é semelhante a ele: ‘Ame o seu próximo como a si mesmo’. **22.40** Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (MATEUS 22, 36-40, *Bíblia de Estudo Arqueológica NVI*, 2013, p. 1601).

<sup>38</sup> Arendt chama atenção que quando afirmamos a impotência e as restrições impostas ao poder da vontade, pensamos ordinariamente na ausência de poder do ser humano diante do mundo ao redor. No entanto, nos primeiros relatos de Paulo e Agostinho a vontade não é, normalmente, vencida por alguma força aniquiladora da natureza ou das circunstâncias, sendo que a disputa trazida pelo surgimento da vontade não era o confronto entre o indivíduo e a maioria, nem o conflito entre corpo e alma (ARENDDT, 2009, p. 210). Arendt chega a afirmar que a relação entre corpo e espírito, inclusive para Agostinho, é o exemplo mais relevante do imenso poder peculiar da vontade, sendo que a impotência da vontade se revela tão somente quando o espírito ordena a si próprio e é desrespeitado: “O espírito manda no corpo, e o corpo obedece instantaneamente; o espírito manda em si mesmo, e é desobedecido” (ARENDDT, 2009, 210).

vontade quer o bem e pode realizá-lo, visto que superou o conflito entre a vontade e contravontade, sempre é necessária a execução da ação fundada nesta boa disposição volitiva.

Para Paulo, há duas leis, a lei do espírito que permite ao ser humano fruir Deus “em seu eu mais íntimo”, e a lei de seus “membros” ou carnal que lhe recomenda “fazer o que, no seu eu mais íntimo, ele odeia” (ARENDR, 2017, p. 330). O conflito, segundo Paulo, ocorre entre carne e espírito, sendo que a dificuldade ou dilema reside no fato de que o homem é tanto carnal como espiritual (ARENDR, 2017, p. 333). Para Agostinho, em lugar de duas leis conflitantes que fazem que apesar do homem querer o bem seja incapaz de efetivá-lo, mesmo na inexistência de qualquer obstáculo externo, o conflito acontece entre “*duas vontades*”, “uma nova e outra antiga, uma carnal e outra espiritual” (ARENDR, 2017, pp. 350-351). Em ambos os casos, tanto em Paulo como em Agostinho, há um mandamento ou um imperativo apoiado na lei eterna que diz “tu deves” querer o bem, mas que não suprime a liberdade de escolha (livre-arbítrio da vontade), na medida em que coloca-me em face de uma opção entre o “eu quero” e o “eu não quero”, ou seja, em “termos teológicos, entre a obediência e a desobediência” (ARENDR, 2017, p. 331).

Para Agostinho, deve evitar-se a sua própria heresia maniqueísta inicial (a qual professou antes de sua conversão ao Cristianismo em 386 d.C.), que prega que dois princípios opostos governam o mundo, um bom (Deus) e um mau (Diabo), um carnal (matéria) e um espiritual (espírito) (ARENDR, 2017, p. 351). Dessa maneira, para Agostinho, diversamente de Paulo (que defende a existência de duas leis antagônicas), há tão somente uma lei (a lei espiritual ou de Deus), e o primeiro e fundamental *insight*, consequentemente, é o mais evidente e também o mais inesperado: “*Non hoc velle quod posse*” - “Querer e poder não são o mesmo” (ARENDR, 2017, p. 351).<sup>39</sup>

Todavia, Arendt salienta que o surpreendente em Agostinho é o entendimento de que as duas faculdades, querer e poder realizar ou agir (mesmo na inexistência de qualquer impedimento externo), estão profundamente relacionadas, o que se explicita pelo seguinte trecho:

“A vontade deve estar presente para que o poder seja produtivo”; e nem é preciso dizer que o poder deve estar presente para que a vontade possa dele fazer uso. “Se agimos (...) [isso] jamais pode ser sem vontade”, mesmo quando “fazemos uma coisa a

---

<sup>39</sup> O trecho mais extenso de Agostinho na obra *Confissões* (Livro VIII, capítulo viii, 20) que afirma que “Querer e poder não são a mesma coisa” é o seguinte: “Realizava tantas ações, portanto, onde querer e poder não eram o mesmo; mas não realizava algo que desejava com uma paixão incomparavelmente maior e que poderia realizar imediatamente, se quisesse, porque se quisesse querer, sem dúvida, imediatamente quereria. Pois nesse caso vontade e execução seriam a mesma coisa, e o querer já seria fazer; e todavia isso não acontecia, e o corpo obedecia mais docilmente à menor vontade da alma, movendo os membros segundo suas ordens, do que a própria alma obedecia a si mesma, cumprindo uma sua grande vontade por simples vontade (AGOSTINHO, 2017, p. 211).

contragosto, sob coação”. “Quando não agimos”, o motivo pode ser a “falta [de] vontade” ou a “falta [de] poder” (AGOSTINHO apud ARENDT, 2017, p. 351).

Arendt enfatiza que surpreende ainda mais que Agostinho adote a tese fundamental dos estoicos para demonstrar a preponderância da Vontade, ou seja: “Nada está tanto em nosso poder como a própria vontade, pois não há intervalo; no momento em que queremos - lá está” (AGOSTINHO apud ARENDT, p. 351).

É valioso neste momento reproduzir o trecho em que Arendt elucida que a faculdade da escolha em Agostinho, que caracteriza o livre-arbítrio, ajusta-se não a eleição de meios para um fim, mas exclusivamente à opção entre *velle* e *nolle*, querer e não-querer, sendo que *nolle* não é menos ativamente contingente do que *velle*, e tampouco é menos uma faculdade da vontade:

A faculdade da Escolha, tão decisiva para o *liberum arbitrium*, aplica-se aqui não à seleção deliberativa de meios para um fim, mas principalmente - e, em Agostinho, exclusivamente -, à escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e não-querer. Este *nolle* nada tem a ver com o querer-não-querer e não pode ser traduzido como “eu-deixo-de-querer”, porque isso sugere ausência de vontade. *Nolle* não é menos ativamente transitivo do que *velle*, e não é menos uma faculdade de vontade: se quero o que não desejo, trata-se de não-querer meus desejos; e posso do mesmo jeito não-querer o que a razão me diz estar certo. Em todo ato de vontade há um “eu-queiro” e um “não-queiro” envolvidos. São essas as duas vontades cuja discórdia Agostinho disse que “[l]he dilacerou a alma”. Seguramente “aquele que quer, quer alguma coisa”, e este algo lhe é apresentado “exteriormente, através dos sentidos do corpo, ou vem ao espírito por meios ocultos”; mas o que importa é que nenhum destes objetos determina a vontade (ARENDT, 2017, p. 352).

Do mesmo modo, Arendt assinala que a Lei que determina “tu deves” (querer o bem) não se direciona ao espírito, caso em que meramente se manifestaria e não comandaria, direciona-se, na verdade, à Vontade, porquanto “o espírito não se move até que queira ser movido” (ARENDT, 2017, p. 351). Portanto, Arendt sustenta que é esse o motivo que em Agostinho só a Vontade (nem a razão nem os apetites ou desejos) “está em nossas mãos, é livre” (ARENDT, 2017, p. 351). Ela complementa que a prova da razoabilidade da liberdade da Vontade funda-se em uma comparação da vontade com a razão, por um lado, e com os desejos, por outro lado, mas “não é possível para nenhum dos dois dizer-se livre” (ARENDT, 2017, p. 351).

Como já foi visto, esta ideia de Agostinho que nem a razão nem os desejos são livres deriva-se da concepção de Aristóteles que nem a razão nem os desejos originam, na alma, o movimento (a própria ação). Para Aristóteles, o conflito interno entre a razão e os desejos pode funcionar ou ajudar na explicação da boa ou má conduta, mas nem a razão nem os desejos têm força por si sós de determinar a ação (ARENDT, 2017, 321). O homem *incontenti* (homem mau ou vil) segue seus apetites independentemente dos preceitos da razão, enquanto o homem bom

segue os conselhos da razão e evita seus desejos. Contudo, um ponto importante é que apesar de Aristóteles rejeitar ou refutar que a razão e os desejos tenham poder por si sós de provocar a ação, ele (bem como a filosofia e a literatura grega e romana) não tem consciência ainda que a causa da ação reside na vontade, ou seja em uma faculdade autônoma denominada Vontade (livre-arbítrio).<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Arendt alude que Gilson e todos que conhecem bem a literatura grega sempre destacaram o fato notório de que em tal literatura e inclusive em Aristóteles não se fala “de liberdade nem de vontade livre, o próprio termo falta” (ARENDDT, 2017, p. 276). Aristóteles se limita a criar um termo, que é o que mais se aproxima da nossa noção de algum estado espiritual que deve anteceder a ação, *proairesis*, a “escolha” entre duas alternativas, ou melhor, a preferência que me faz optar por uma ação em lugar de outra (ARENDDT, 2017, p. 276). Em outra passagem, Arendt sublinha que a noção de *proairesis* pode ser considerada um tipo de antecipadora da faculdade da Vontade, ou seja, pode se prestar como exemplo paradigmático de como certos problemas da alma foram suscitados e resolvidos antes da descoberta da Vontade como uma faculdade autônoma do espírito (ARENDDT, 2017, p. 266). Além disso, é importante mencionar a influência decisiva que a análise aristotélica da alma desempenhou sobre todas as filosofias da Vontade, especialmente sobre Agostinho e as filosofias cristãs da Idade Média, com exceção de Paulo que se satisfazia com meras descrições e recusava-se a “filosofar” (ARENDDT, 2017, p. 319). Igualmente, Arendt frisa que a lacuna na literatura grega e inclusive em Aristóteles acerca de um termo que designe Vontade livre, bem como de uma palavra que designe aquilo que consideramos a origem primordial da ação, fica mais complicado de reconhecer, porquanto é evidente que a língua grega conhece a distinção entre atos intencionais e não intencionais, entre o voluntário (*hekōn*) e o involuntário (*akōn*), isto é, no sentido legal, entre assassinato e homicídio culposo (ARENDDT, 2017, p. 276). Arendt assinala também que Aristóteles tem a cautela de advertir que apenas os atos voluntários estão sujeitos à censura ou ao louvor, mas o que ele entende por voluntário significa tão somente que o ato não foi acidental (fortuito), ou seja, praticado por um agente em absoluta posse de sua capacidade espiritual e física - “a fonte do movimento está no agente”. (ARENDDT, 2017, p. 276). Arendt também parece entender que, segundo Aristóteles, os atos ou danos cometidos por ignorância ou infortúnio são atos involuntários (ARENDDT, 2017, p. 276). Aristóteles define como “involuntárias aquelas ações que se geram sob coação ou por ignorância” (ARISTÓTELES, 2017, p. 91). Já o ato realizado por coação é assim definido: “É aquele cujo princípio (motivador) lhe é extrínseco. Um princípio desta natureza é tal que o agente, na verdade, passivo, não contribui em nada para ele. Como se ventos ou homens poderosos o levassem para qualquer sítio” (ARENDDT, 2017, p. 91). Tudo indica que Arendt utilizou o termo infortúnio (fatalidade) como sinônimo de ato ou dano cometido por coação. Contudo, a questão importante apontada por Aristóteles é o fato de que existem ações em que há controvérsia quanto à sua caracterização como involuntárias ou voluntárias, como as ações praticadas por receio de males maiores ou com um propósito digno, por exemplo, quando alguém se vê constringido a realizar um ato desonroso (ou reprovável) por um tirano que ameaça de morte a sua família, mantida presa, e concomitantemente promete libertá-la, se a ordem for cumprida (ARISTÓTELES, 2017, p. 91). Este tipo de ações que são realizadas para evitar males maiores podem ser consideradas mistas, ainda que, verdadeiramente, assemelham-se mais com as ações voluntárias (ARISTÓTELES, 2017, p. 92). A razão da maior semelhança das ações que visam impedir danos maiores com as ações voluntárias é que o seu princípio motivador se encontra apenas no próprio agente, sendo que depende dele, voluntariamente, a execução ou não de tais atos (ARISTÓTELES, 2017, p. 92). Aristóteles acrescenta ainda que ações desta espécie são voluntárias, portanto, mesmo que decorram da força das circunstâncias. Entretanto, podem essas ações, por outra perspectiva, ser classificadas como involuntárias, porque, noutras condições, ninguém teria deliberado levá-las à execução (ARISTÓTELES, 2017, p. 92). O ponto fundamental nesta distinção entre ações voluntárias e ações involuntárias, conforme destacado pelo próprio Aristóteles, é que tão somente as primeiras são passíveis de louvores e repreensões, enquanto relativamente as segundas, às vezes há perdão, outras vezes compaixão (ARISTÓTELES, 2017). Do mesmo modo, esta distinção entre os dois tipos de ação também extremamente útil aos legisladores tanto para distribuição de honras como a aplicação de punições (ARISTÓTELES, 2017, p. 91). Evidentemente, os legisladores tão somente conferem honorarias e aplicam penalidades no caso das ações voluntárias. As ações voluntárias, cuja origem da ação (ou do movimento) está no próprio agente (não sendo causadas por coação ou por ignorância, como é o caso das ações involuntárias), são as únicas ações em que se manifestam uma vontade livre (o livre-arbítrio da vontade) capaz de escolher entre dois modos de conduta, uma conduta boa e outra má.

Esta faculdade da vontade entendida como livre-arbítrio, faculdade distinta dos desejos e da razão, foi descoberta por Paulo, a partir do primeiro século da Era Cristã, e sistematizada por Agostinho, a partir do fim da Idade Antiga.

Arendt também insiste que os desejos são estimulados por objetos exteriores, podendo dizer “não” a eles, advertido pela razão ou pela lei de Deus, mas a razão em si não me conduz à recusa (ARENDR, 2017, p. 352). Igualmente, Arendt realça que Duns Scotus, inspirado por Agostinho, desenvolve esse argumento. Indubitavelmente, o homem carnal (cujos desejos impulsionados por objetos que estão fora de mim), na perspectiva em que Paulo o compreendia, “não pode ser livre, mas o homem espiritual tampouco é livre” (ARENDR, 2017, p. 352). Em outros termos, o intelecto não pode fazer com que o espírito simplesmente sujeite-se a ele, “mas deve também querer fazê-lo” (ARENDR, 2017, 352).

Arendt assinala ainda um ponto importante no sentido de que a faculdade da vontade concretiza-se por um imperativo que não afirma meramente “tu deves” (querer o bem), mas diz também “tu *deves querer*”, o que já acarreta que, seja o que for que eu termine fazendo realmente, eu escolho, necessariamente, querer ou não querer. Ela também chama atenção para o fato de que a desobediência vem a converter-se, posteriormente, o pecado mortal *par excellence*, enquanto a obediência transforma-se na essência da ética cristã, a “virtude das virtudes”, nas palavras de Eckhart (ARENDR, 2017, p. 331). Igualmente, ela assinala que a obediência é uma virtude que, diversamente, da pobreza e da castidade, dificilmente pode ser retirada dos ensinamentos e pregações de Jesus de Nazaré (ARENDR, 2017, p. 331). Em nossa opinião, a faculdade do livre-arbítrio da vontade, a “liberdade da vontade” (a “boa vontade”), bem como o amor ao próximo são mais importantes do que a virtude da obediência, tanto em Cristo como em Paulo e Agostinho, visto que o ser humano deve ser livre para escolher as boas ações, além de que a lei de Deus está inscrita no coração humano e esta é a principal razão para obedecê-la.

Os termos utilizados acima, ou seja, “livre-arbítrio da vontade” e “liberdade da vontade” (“boa vontade”) seguem a orientação de Pich que com o objetivo de entender a natureza da vontade, e buscando ser correto para com as possibilidades de leitura da continuação de ideias de *De libero arbitrio* I, 12-16, identifica três “propriedades” que, consideradas conjuntamente e conectadas umas com as outras, devem possibilitar conhecer as circunstâncias necessárias e suficiente da duradoura e inevitável responsabilização do agente dotado de vontade. As três propriedades são “a autodependência”, além das duas já citadas anteriormente, ou seja, “a liberdade da vontade” e “o livre-arbítrio da vontade” (PICH, 2020, p. 111-112). A propriedade da autodependência (também denominada autodeterminação) está relacionada,

segundo Pich, com a descrição essencial do que é a vontade como potência ou capacidade, conforme oferecida por Agostinho em *De libero arbitrio* I,12,26 (PICH, 2020, p. 113).<sup>41</sup> Pich embasa-se na ideia de Agostinho de que desfrutar ou ser desprovido do bem que é uma “boa vontade” reside em nossa vontade. Em outros termos, “depende *da vontade* determinar-se como *boa vontade*” (PICH, 2020, p. 113).

Pich menciona também que, além do fragmento acima citado em *De libero arbitrio* I, igualmente, em *De libero arbitrio* II, Agostinho defende a ideia de que a “vontade” ou, em específico, a “boa vontade” é um bem. Em nossa opinião, seguindo a interpretação de Pich a respeito de Agostinho, as três propriedades da vontade (“autodependência”, “liberdade da vontade” e “livre-arbítrio da vontade” são um bem, na medida em que permitem vislumbrar as condições necessárias e suficientes para a responsabilização do agente dotado de vontade (especialmente do livre-arbítrio), bem como as condições que viabilizam o bom exercício da vontade e a conseqüente aquisição da vida feliz e da vida eterna. Em outro trecho Pich afirma que, em *De libero arbitrio* I, 12, 26, autodeterminação (autodependência) é a “propriedade da vontade como potência ativa, causadora do estado e do papel *da própria vontade* na ação”, além de implicar “reflexividade, autossuficiência para adotar o objeto da ação e automovimento para causar-se” (PICH, 2020, p. 116). A propriedade da liberdade da vontade, ou seja, a “liberdade genuína”, em conformidade com a definição de Thomas Williams, é o emprego de certa “liberdade metafísica” (denominada livre-arbítrio da vontade) para vincular-se à verdade da “lei eterna”, lei da veracidade de cada ser, alcançável à razão: com liberdade metafísica (livre-arbítrio) alguém escolhe tornar-se aquilo que concretiza sua natureza, isto é a vontade racional (WILLIAMS apud PICH, 2020, p. 122-123). Pich também expõe que a definição da liberdade da vontade também se direciona às noções de “boa vontade” e “vida feliz”. Assim, o homem “amante da sua boa vontade” (*homo dilector bonae voluntatis suae*), “no qual o amor da vontade está na boa vontade mesma, é feliz por amar o que pode sempre lhe pertencer, ou seja, a realização da vontade como a realização do ser humano interior (PICH, 2020, pp. 123 e 124).

Em *De libero arbitrio* I, 12,25, Agostinho define a boa vontade (que está extremamente relacionada com a noção da liberdade da vontade, podendo ser considerada sinônimo desta última) nos seguintes termos:

---

<sup>41</sup> A passagem citada em Agostinho por Pich que confirma que o ser humano tem a capacidade da autodeterminação (ou autodependência), bastando querer uma boa vontade para desfrutá-la é a seguinte (*De libero arbitrio* I, 12, 26): “Agostinho - Já vês, portanto, segundo julgo, o que é constitutivo da nossa vontade: que desfrutemos ou careçamos de tão grande e verdadeiro bem. De fato, o que é que reside mais na vontade do que a própria vontade? Quem possui esta boa vontade, certamente, possui algo que, de longe, se deve preferir a todos os reinos da Terra e a todos os prazeres do corpo” (AGOSTINHO, 2001, p. 121).

*Evódio* - O que é uma boa vontade? *Agostinho* - É a vontade pela qual desejamos viver reta e honestamente e alcançar a sabedoria suprema. Assim, vê lá se não desejas uma vida reta e honesta, ou se não queres com veemência ser sábio. Ou, pelo menos, vê se ousas negar que, quando o quisermos, temos uma boa vontade (AGOSTINHO, 2001, p. 121).

É interessante que esta última passagem de Agostinho, além de explicar o que é a boa vontade (noção semelhante a propriedade da liberdade da vontade), também expõe a ideia de que está presente no homem a autodependência (autodeterminação), ou seja, uma “potência cognitiva e desiderativa sobre-natural” (na feliz expressão de Pich) capaz de desfrutar o bem que é uma boa vontade ou deixar de desfrutá-lo mediante uma má vontade, sendo que em ambos os casos a escolha repousa “em nossa vontade” (*in voluntate nostra*). Por fim, a terceira propriedade da vontade, que pode ser considerada a principal e mais conhecida, é a propriedade denominada livre-arbítrio da vontade. Arendt afirma que a tradição filosófica conhece o *liberum arbitrium* como a liberdade de escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois modos de conduta (ARENDRT, 2017, p. 290). Para Pich, a propriedade do livre-arbítrio da vontade está relacionada com o que Agostinho “identifica no ‘velle’, no ‘querer’ da vontade, uma possibilidade geral de alternativa entre ‘velle bene’ e ‘velle male’”, isto é, entre querer em segunda ordem uma boa vontade virtuosa e querer em segunda ordem uma má vontade não virtuosa” (PICH, 2020, p. 133). O livre-arbítrio da vontade é uma “faculdade” (*facultatem*) conferida ao ser humano, “em sua constituição, pelo Criador”, sendo, portanto, “uma condição fundante do ser humano como agente: o ser humano, desde sempre, foi dotado de *liberum arbitrium*, uma capacidade originária de escolha entre o bem e o mal” (PICH, 2020, pp. 135-136).

No caso de Arendt, apesar de ela acentuar a terceira propriedade da vontade, ou seja, o *liberum arbitrium*, utilizando tal expressão como sinônimo do termo vontade, pode-se considerar que ela aceitaria que as três propriedades estão presentes em Agostinho e tem utilidade também na sua reflexão sobre a vontade e a moralidade. Em Agostinho, quanto à propriedade da vontade denominada autodependência (autodeterminação), ou seja, a potência ou a capacidade da vontade de determinar-se como “boa vontade” ou “má vontade”, Arendt cita o seguinte trecho:

Repetindo: a noção de uma vontade não-livre é uma contradição em termos: ‘Se devo necessariamente querer, por que então preciso falar da vontade? (...) Nossa vontade não seria vontade se não estivesse em nosso poder. Por estar em nosso poder, é livre (AGOSTINHO apud ARENDRT, 2017, p. 287).

Além disso, há um outro trecho de Agostinho mencionado por Arendt que também demonstra a propriedade da vontade denominada autodependência: “Nada está tanto em nosso

poder como a própria vontade, pois não há intervalo; no momento que queremos - lá está” (AGOSTINHO apud ARENDT, p. 351).

Pich também parece entender que em Agostinho a mera vontade de fazer o bem ou querer bem não é suficiente para a aquisição da vida eterna ou da felicidade. Uma das passagens que parecem indicar essa

Contudo, é apenas ao se fazer uma distinção entre “querer” e “vontade” que será possível tanto definir a *liberdade da vontade* - com efeito, por primeiro em *De libero arbitrio* I,14,30 - quanto dissolver a aparente contradição entre a natureza da vontade e o querer uma vontade má: - Uma coisa é “querer bem” (*velle bene*) e “querer mal” (*velle male*); - Outra coisa é merecer algo, em particular, merecer a felicidade (em comum desejada pelos seres humanos) como recompensa, a partir ou da “vontade boa” (*bona voluntas*) ou da “vontade má” (*mala voluntas*). Sob essa distinção, alguns aspectos carecem de análise. Primeiramente, “querer bem” ou “querer uma boa vontade” e “ter uma boa vontade” - como os seus contrários - podem ser entendidos como “a vontade como determinante da vontade” e “a vontade como determinada pela vontade” para uma certa disposição e/ou volição. “Velle” e “voluntas” podem ser interpretados como a estrutura da autodeterminação da vontade. Além disso, é feliz não quem quer a vida feliz, pois *todos* são capazes de querê-la, mas sim aquele que opera um “*velle bene*” à vontade e é, então, “bom”, tem uma vontade boa e uma boa volição exercida nas ações. Feliz, em um sentido estrito, é aquele em quem concordam *a volição que se opera para a vontade boa e a vontade bem constituída que se é e se exerce* (PICH, 2020, p. 126-127).<sup>42</sup>

Um ponto pouco abordado em Agostinho sobre o livre-arbítrio, que é objeto de exame lapidado por Arendt, é o fato da possibilidade de haver um conflito entre duas vontades onde as duas vontades podem ser más ou boas, onde nenhuma opção entre o bem e o mal está em jogo (ARENDT, 2017, p. 358). Este argumento de Agostinho sobre a possibilidade do conflito entre duas ou mais vontades boas, ou entre duas ou mais vontades más, é dirigido especialmente contra os maniqueístas e a sua explicação do conflito de vontades (uma vontade boa que “quer o bem” e uma vontade má que “não quer o bem”) como resultado da existência de duas naturezas opostas, uma boa e outra má. Arendt cita Agostinho no sentido de que, considerando que o conflito entre vontades pode ocorrer quando há apenas vontades boas, ou apenas vontades más, ou uma multiplicidade de vontades boas e vontades más, isso levaria a concluir, inveridicamente, que haveria não só duas naturezas antagônicas, mas numerosas naturezas:

---

<sup>42</sup> A passagem principal de Agostinho, em *De libero arbitrio* I, 14,30, que parece confirmar o argumento de Pich que o “querer bem” (*velle bene*) e até mesmo querer uma vida feliz não são suficientes para a obtenção da felicidade (ou da aquisição da vida eterna), é a seguinte: “*Agostinho* - (...) De fato, como pode alguém suportar voluntariamente uma vida infeliz, se absolutamente ninguém quer ter uma vida infeliz? Ou então, como poderemos afirmar que é voluntariamente que o ser humano atinge a vida feliz, uma vez que há tantos homens infelizes e que todos querem ser felizes? Ou será que isso acontece porque uma coisa é querer o bem ou o mal, e outra merecer alguma coisa por meio da boa ou da má vontade? Na verdade, os que são felizes, e que, necessariamente, também são bons, não é pelo fato de terem querido a vida feliz que são felizes - com efeito, isto também querem os maus -, mas por quererem viver retamente, coisa que os maus não querem” (AGOSTINHO, 2001, pp. 129-130).

“Mas se houvesse tantas naturezas contrárias quantas vontades em luta dentro de nós, não haveria só duas, mas sim muitas naturezas” (AGOSTINHO apud ARENDT, 2017, p. 358).<sup>43</sup>

Arendt assinala que a única condição para haver o conflito entre várias vontades boas, ou o conflito entre várias vontades más, ou ainda o conflito entre uma multiplicidade de vontades boas e más, é que todas estas vontades ocorram no mesmo instante, todas igualmente desejadas, sendo coisas que não podem ocorrer simultaneamente.

A solução dessas várias modalidades de conflitos entre vontades não é indicada, pelo menos nesta parte do texto das *Confissões* (Livro VIII, capítulo X, 23 e 24), segundo Arendt. Uma questão significativa é o fato de Agostinho insistir que a vontade se encontra dividida mesmo quando se trata de escolher entre duas ou mais vontades boas, devendo escolher uma delas como prioridade a fim de resolver tal conflito volitivo.<sup>44</sup> Arendt, no entanto, observa que Agostinho, com base nas obras *Confissões* e *Sobre a Trindade*, admite que todas as modalidades de conflitos entre vontades podem ser solucionadas mediante a vontade final e unificadora que por fim decide a ação de um ser humano, ou seja, o amor. A vontade, segundo a concepção de Agostinho e, provavelmente, da própria Arendt, só pode ser movida pelo amor:

Agostinho não nos informa, nesse ponto, como tais conflitos se resolvem; apenas admite que, em um dado momento, escolhe-se um objetivo “para onde a vontade única e plena, antes multiplamente dividida, pode ser conduzida”. Mas a cura da vontade, e este é um ponto decisivo, não advém da graça divina. No final das *Confissões*, ele volta mais uma vez ao problema e - com base em certas considerações bastante diferentes, explicitamente demonstradas em *Sobre a Trindade* (obra que levou quinze anos para escrever, de 400-416) - dá seu diagnóstico: a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem é o *Amor* (ARENDT, 2017, p. 358).

O aspecto importante da interpretação de Arendt sobre Santo Agostinho é a sua afirmação de que a cura da vontade, ou seja, a solução dessas várias modalidades de conflitos entre vontades não resulta da graça divina, mas do amor. Na verdade, seguindo uma interpretação de Gilson a respeito de Agostinho, a partir do pecado original a salvação não depende tão-somente da concretização dos dois significados de caridade, ou seja, o amor do homem para com Deus e o amor lícito do homem pelo homem (principalmente o amor ao próximo, mas também a amizade e o amor dos cônjuges em um matrimônio cristão), mas essa

---

<sup>43</sup> A passagem de Agostinho que é feita a crítica aos maniqueístas, crítica que se fundamenta no fato de que o conflito entre vontades não se resume à disputa entre uma vontade boa e outra má, mas pode ocorrer entre uma multiplicidade de vontades, todas boas, ou todas más, é a que consta no Livro VIII, capítulo X, 23 e 24 (AGOSTINHO, 2017b, pp. 213-214).

<sup>44</sup> O trecho em questão de Agostinho (*Confissões*, Livro VIII, capítulo X, 24) é o seguinte: “Com efeito, pergunto-lhes se não é um bem apreciar a leitura do apóstolo, se não é outro bem apreciar a austera melodia de um salmo, e outro bem expor o Evangelho. Responderão a cada vez: ‘É um bem’. Mas então: se todas essas opções agradam ao mesmo tempo, o coração de um homem não estaria distendido entre diferentes vontades, ao deliberar o que escolher como prioridade? São todos bens, e disputam entre eles, até que seja escolhido um, pelo qual se tornará uma a vontade que se dividia em muitas” (AGOSTINHO, 2017b, p. 214).

salvação e a aquisição da vida eterna necessitam da graça divina. Nesse sentido, Arendt sustenta que Agostinho necessitou proceder uma reabilitação da Vontade, porquanto no interior da vontade há um conflito tanto em relação a má vontade quanto para a boa vontade, o que torna um tanto impraticável conceber a graça de Deus deliberando se devo ir ao teatro ou cometer adultério (ARENDR, 2017, p. 361).

Com o fim da Era Cristã, resultante principalmente do surgimento da Era Moderna (que, cientificamente, começou no século XVII e terminou no início do século XX) e do advento do mundo moderno (politicamente, este mundo nasceu com as primeiras explosões atômicas), o cristianismo e suas respectivas doutrinas, tais como as da graça divina e da salvação, perderam autoridade, sendo que o conceito de livre-arbítrio de Agostinho que subsiste no mundo atual é um conceito estritamente filosófico e secular, despojado de conotações religiosas.

Como já foi mencionado, tendo em vista a importância que Arendt atribui à Vontade como capacidade de ter uma boa vontade e capacidade de realizar boas obras, além da relevância que ela atribui a Vontade como *liberum arbitrium* (liberdade de escolha particularmente entre uma conduta uma boa e outra má), isso parece indicar que para ela a graça divina não é exigida para que o homem seja capaz de realizar o bem, bastando apenas querer o bem e a respectiva conduta segundo este querer. Este ponto de vista de Arendt está plenamente de acordo com o entendimento de Pich, exposto anteriormente, acerca do fato de que somente no Livro I do diálogo *De libero arbitrio* Agostinho alcança uma demonstração original da existência da vontade e uma enumeração de suas “propriedades de maneira inteiramente filosófica”, ou seja, livre de conceitos teológicos. Já em suas obras posteriores ao *De libero arbitrio*, especialmente nas *Confessiones* (*Confissões*), na *De trinitate* (*A trindade*) e na *De civitate Dei* (*A cidade de Deus*), mas também *De diversus quaestionibus ad Simplicianum* e *Retractationes*, as respostas dessa primeira investigação sobre a vontade livre (vontade concebida como *liberum arbitrium*) aparecerão sempre restringidas por “premissas tais como a concepção bíblica de pecado, a necessidade da salvação, pelo ser humano, e o sentido universal da obra de Cristo e da doutrina da graça” (PICH, 2020, p. 108).

Afinal, cumpre analisar qual a corrente filosófica que Agostinho segue quanto ao fato da liberdade da vontade seja compatível ou não com o determinismo causal dos fatos. Por incompatibilismo, segundo Pich, entende-se a posição filosófica que sustenta que a liberdade da vontade (*liberum arbitrium*) não é compatível com o determinismo. Isso implica que, relativamente “às ações e à responsabilidade humana, alguma forma de indeterminismo tem de ser verdadeira” (PICH, 2005, p. 176). Na verdade, o compatibilismo (que defende a concepção determinista da ação), apesar de não admitir explicitamente, acaba negando, efetivamente, que

o ser humano age livremente e que é responsável por suas ações. É de considerar que a noção ou a faculdade da liberdade da vontade permite responder a pelo menos duas questões filosóficas imprescindíveis e de grande relevância para a condição humana, que segundo Pich, são: (a) “o que significa que o ser humano age de modo livre?” e (b) o que significa que o ser humano é responsável por suas ações?” (PICH, 2005, p. 175). Pich complementa que alguma forma de liberdade de ação é uma condição essencial e decisiva para a ação e as responsabilidades morais (PICH, 2005, p. 175). Para os compatibilistas, a liberdade da vontade é conciliável com o determinismo causal dos fatos.

Como refere Guerra, também com base em Pich, para os compatibilistas tudo o que ocorre é considerado um acontecimento ocasionado obrigatoriamente por aquilo que já ocorreu, “de modo que nada no mundo pode realmente acontecer de modo diferente do que é o caso” (GUERRA, 2013, p. 184). Para o mesmo autor, o compatibilismo defende que o sentido da liberdade (da vontade) restringe-se ao fato de um agente não ser constrangido e não ter desconhecimento das circunstâncias no momento em que decide agir (GUERRA, 2013, p. 184). Essas condições da ação não são suficientes para caracterizar a liberdade da vontade, na medida em que os compatibilistas acreditam que as ações ou acontecimentos são provocadas por uma cadeia causal de fatos, sendo que tudo o que sucede no mundo não poderia ocorrer de modo diverso. Todavia, um dos pontos importantes assinalados por Pich é que os incompatibilistas não se limitam a demonstrar apenas que a noção determinista da ação (livre) é falsa. Para ele, uma parte expressiva dos incompatibilistas, os denominados incompatibilistas “libertaristas”, sustenta igualmente que a liberdade e a responsabilidade podem ser expostas com apoio de provas relevantes do indeterminismo (PICH, 2005, p. 176).

Nesse sentido, Pich afirma que os libertaristas valem-se das experiências do mundo interior como causa de convencimento da verdade do incompatibilismo. É verdade, contudo, que Pich pondera que provas aceitáveis publicamente para a realidade do indeterminismo no mundo são difíceis, dificuldade que ele justifica por causa das teorias atuais sobre o comportamento humano. Indubitavelmente, Pich tem em mente o comportamentalismo ou o behaviorismo, bem como todas as teorias deterministas que gozam de grande prestígio no mundo contemporâneo e que sustentam a ideia de que o livre-arbítrio é uma ilusão e que o comportamento, em termos gerais, é inteiramente condicionado por estímulos ou fatores externos.

Importante ainda mencionar que Guerra chama atenção que Pich também esclarece que não somente o pensamento de Scotus, mas toda a Filosofia influenciada por Agostinho tem sido associada a esta sistemática de enfoque filosófico, ou seja, aos libertaristas (GUERRA,

2013, p. 185).<sup>45</sup> Outrossim, Guerra sustenta que Arendt também estaria incluída entre os pensadores libertaristas, conclusão que ele chega ao que tudo indica pela inegável influência de Santo Agostinho sobre toda a obra desta autora. Em primeiro lugar, Arendt seria uma pensadora incompatibilista porque adota, sob a influência de Agostinho, a faculdade da Vontade livre tanto concebida como *liberum arbitrium* quanto concebida como liberdade de começar algo novo. Em ambas as espécies de liberdade está presente a ideia de que elas não são compatíveis com o determinismo causal dos fatos. Em segundo lugar, a posição libertarista de Arendt pode ser comprovada pelo fato de que ela afirma expressamente que a evidência interna de um eu-querer é testemunho suficiente da existência da Vontade livre entendida como *liberum arbitrium* (ARENDR, 2017, p. 265).

---

<sup>45</sup> Roberto Hofmeister Pich, em um ensaio intitulado *Agostinho e a “descoberta” da vontade: segundo estudo*, assinala ainda duas questões importantes para uma possível consideração de Agostinho como um pensador incompatibilista ou compatibilista. Em primeiro lugar, questiona se “teriam as premissas da espontaneidade e do indeterminismo de possibilidades de ser situadas em algum momento original da vontade?” Em segundo lugar, questiona se “poderiam as mesmas premissas ter caráter *indireto*, caso a vontade como disposição de ação *estivesse*, por sua própria causa, *determinada*?” (PICH, 2020, p. 140). Pich finaliza seu argumento explicando que dependendo das soluções às duas questões ora propostas, não existe razão obrigatória de que a investigação de Agostinho (teólogo) exige a adoção de um “libertarismo sem indeterminismo de possibilidades alternativas ou mesmo de um compatibilismo de vontade determinada não originária” (PICH, 2020, p. 140). Pich refere ainda que Johannes Brachtendorf responde favoravelmente à segunda questão e compreende que o Agostinho que assume a doutrina da graça, a partir do *De libero arbitrio* III, renuncia o libertarismo inicial exposto em *De libero arbitrio* I e gradualmente elabora versões mais ou menos fortes de compatibilismo. Por fim, Pich alude que para o referido autor o incompatibilismo libertarista de Agostinho tão somente existiria no momento anterior ao pecado original de Adão (PICH, 2020, p. 140). A razão de que não seria possível a adoção de um incompatibilismo libertarista após o pecado original é que uma natureza decaída, corrupta e corruptora, substituiu a anterior natureza boa, exigindo a partir de então a graça divina. Assim, como já foi referido, com apoio em Tillich, a graça divina que permite a realização das boas obras e a salvação humana, é concedida, independentemente do mérito, a um determinado número de homens que são predestinados por Deus (TILLICH, 2015, p. 140-141). Assim, existiria uma predestinação divina em relação àqueles que teriam uma boa vontade, o que não se harmonizaria com um incompatibilismo libertarista que sustenta que a vontade livre não é compatível com a determinação causal dos acontecimentos, ainda que tal determinação se origine na vontade divina. Afinal, deve-se ainda salientar que Pich, ao que tudo indica, defende que Agostinho deve ser considerado um incompatibilista libertarista porque prioriza a concepção estritamente filosófica presente no *De libero arbitrio* I, onde os conceitos de ação e de vontade livre são desenvolvidos e desempenham um papel precípua, texto que não depende para sua compreensão das doutrinas teológicas do pecado original, da graça, da predestinação e da salvação.

### 3 LIBERDADE POLÍTICA E AMOR MUNDI

A liberdade política como faculdade de iniciar algo novo é fundamental para a compreensão da atividade da ação (considerada a atividade mais importante do ponto de vista da condição humana) e do pensamento político de Hannah Arendt, visto que tal liberdade é a razão de ser da política, o motivo porque os homens convivem em uma comunidade política. Os homens agem por feitos e palavras impulsionados pelo *amor mundi* e pela disposição de partilhar o mundo com outros seres humanos. Na próxima seção deste capítulo trataremos a liberdade política como a faculdade de começar algo novo, tema principal deste capítulo e indispensável para a compreensão do restante das outras seções que compõem este capítulo.

#### 3.1 Liberdade política como faculdade ou poder de começar algo novo

Arendt observa, como já foi tratado, que o problema da liberdade surgiu em nossa tradição filosófica com a experiência da conversão religiosa, primeiramente, de São Paulo, e depois de Santo Agostinho, sendo que esta liberdade entendida como *liberum arbitrium* foi a última das grandes indagações metafísicas tradicionais (tais como o ser, o nada, a alma, Deus, a natureza, o mundo, o tempo, a eternidade etc.) a converter-se em tema de análise filosófica (ARENDR, 2017, p. 191). Na verdade, na Antiguidade grega e romana a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é evidente, mas como um fato da vida rotineira (ARENDR, 2009, p. 191). Todavia, Arendt enfatiza que a ação e a política, entre todas as capacidades e as potencialidades da existência humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer imaginar sem ao menos reconhecer a existência da liberdade (ARENDR, 2009, pp. 191-192).

A liberdade relacionada à política (denominada neste trabalho liberdade política) é considerada por Arendt não somente um dos numerosos problemas e fenômenos da esfera política (tais como a justiça, o poder e a igualdade), mas a causa por que os homens convivem politicamente estruturados (ARENDR, 2009, p. 192). Ela conclui afirmando que a vida política sem liberdade seria desprovida de sentido, visto que a *raison d'être* da política é a liberdade, sendo que seu campo de experiência é a ação (ARENDR, 2009, p. 192).

Cabe aqui uma importante explicação. A liberdade (Vontade) concebida como *liberum arbitrium* surgiu em nossa tradição filosófica a partir do primeiro século da Era Cristã, primeiramente, com Paulo, e depois nos séculos III e IV da nossa Era, foi objeto de sistematização em decorrência dos estudos de Agostinho, especialmente a obra dedicada quase exclusivamente a tal tema intitulada *De libero arbitrio*. Na Antiguidade grega e romana, até os

escritos de Paulo e Agostinho, não se conhecia a faculdade da Vontade como *liberum arbitrium* ou seja, como uma faculdade autônoma do espírito distinta da razão e dos desejos.

Como já foi visto detalhadamente na seção 2.2 do capítulo 2, Arendt ressalta que apesar de Aristóteles ter criado um termo denominado *proairesis*, que significa a “escolha” entre duas possibilidades, ou seja, a predileção que me faz escolher uma conduta em lugar de outra, ele não conhecia ou tinha consciência que a causa da ação residia na Vontade como uma faculdade espiritual autônoma. A prova disso, segundo Arendt, é que a própria literatura grega e Aristóteles desconheciam um termo para designar liberdade ou vontade livre. Todavia, Arendt assinala os méritos de Aristóteles no sentido de que a noção de *proairesis* pode ser considerada uma espécie de anunciadora da faculdade da Vontade como livre-arbítrio, tendo exercido uma enorme influência sobre as filosofias da Vontade elaboradas na Idade Média, podendo tal noção e outras relacionadas se prestarem como modelo padrão de como alguns problemas da alma foram suscitados e solucionados antes da descoberta da Vontade como uma faculdade autônoma do espírito.

Portanto, para Arendt, a liberdade como problema filosófico apareceu no âmbito das tradições cristãs, além de estar relacionada tanto com as tendências antipolíticas do Cristianismo primitivo quanto com uma tradição filosófica vinculada a metafísica que desconfiava da política em razão da imprevisibilidade e da incerteza das consequências do agir político. Arendt chega a afirmar que o surgimento do problema da liberdade no contexto das tradições cristãs faz com que tenhamos dificuldade em conceber que pode haver uma liberdade que não seja uma faculdade (ou qualidade) da vontade, mas sim um complemento do fazer e do agir político (ARENDR, 2009, p. 213).

Para Arendt, a Vontade livre entendida como liberdade política, isto é, como faculdade ou poder de começar algo novo, reconhecida como uma faculdade autônoma do espírito, originou-se em Agostinho e foi desenvolvida por Kant, sendo que este último a definiu como “um poder de começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos” (ARENDR, 2017, p. 290). É de notar-se a extrema importância de Agostinho, porque além de ter introduzido a noção de Vontade como livre-arbítrio, igualmente, introduziu a Vontade como liberdade política. Relativamente a Kant, segundo Arendt, a importância dele é significativa porque abordou a Vontade como fonte da ação em geral (“a faculdade do homem de começar espontaneamente uma série no tempo”), inclusive a ação política. Além disso, Arendt salienta

que Kant é um dos raros filósofos que não tem uma aversão pela política (o que podemos dizer talvez também para Agostinho) (ARENDR, 2008, p. 32).<sup>46</sup>

É importante repisar que a noção da Vontade livre entendida como liberdade política (como uma faculdade de iniciar algo novo) não foi resultado de um mero *insight* genial de Agostinho, mas traduziu a experiência política fundamental da Antiguidade Romana, visto que ele, além de ser um cristão, era um cidadão romano (ARENDR, 2009, p. 216). A liberdade para os romanos significava um começo que se expressava no ato de fundação de Roma, sendo um legado transmitido pelos antepassados fundadores da cidade, cujas atividades os descendentes tinham de administrar, com cujas consequências necessitavam incumbir-se e cujas bases cabia “engrandecer” ou honrar (ARENDR, 2009, pp. 214-215 e p. 216).

Arendt destaca também que a ideia antiga de liberdade não cumpriu nenhuma função na filosofia grega justamente em razão de sua fonte exclusivamente política, ou seja, essa liberdade era uma realidade política concreta e tangível em lugar de ser compreendida como um problema filosófico de primeira grandeza (ARENDR, 2009, p. 215). No entanto, a noção antiga de liberdade presente na Antiguidade grega e romana, uma realidade ou um fenômeno político habitual em vez de ser um problema filosófico, influenciou imensamente enormemente Arendt na sua formulação contemporânea de liberdade (política) como capacidade de iniciar algo novo. É importante destacar a prioridade (anterioridade) e preponderância (supremacia) que Arendt atribui a liberdade política em relação ao livre-arbítrio. Ela salienta que malgrado a imensa importância e prestígio da noção de liberdade interior (*liberum arbitrium*) sobre a tradição do pensamento filosófico, parece correto e incontestável dizer que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes vivenciado a situação de estar livre como uma realidade mundanamente concreta (ARENDR, 2009, p. 194). Arendt acrescenta que adquirimos primeiramente consciência ou compreensão da liberdade ou do seu oposto em nossa relação com os outros, e não na relação com nós próprios (ARENDR, 2009, p. 194).

Portanto, a relação entre liberdade política (liberdade externa) e livre-arbítrio (liberdade interna) está baseada na precedência da primeira, cronologicamente, como em termos de lógica e valoração. Dessa maneira, a liberdade do homem é muito restrita ou resta

---

<sup>46</sup> Arendt menciona em uma entrevista concedida na televisão alemã (em 28 de outubro de 1964) a um renomado jornalista alemão que existe uma tensão ou conflito essencial entre filosofia e política, que a faz preferir utilizar o termo teoria política em lugar de filosofia política, inclusive para designar o campo profissional em que ela atua. Ela esclarece que entre o homem como ser pensante e o homem como ser que age há uma tensão que não existe na filosofia (ciência) natural. O filósofo, segundo Arendt, “pode ser objetivo em relação à natureza”, na medida em que quando afirma o que pensa sobre ela, “ele fala em nome de toda a humanidade”. Já quanto à política o filósofo não pode ser objetivo ou imparcial, não desde Platão e Sócrates, cuja condenação deste último marcou definitivamente o divórcio entre a filosofia e a política (ARENDR, 2008, pp. 31-32).

prejudicada quando ele pode apenas escolher entre duas ações possíveis, não tendo liberdade política como faculdade de começar algo novo, sendo um escravo ou sujeito a um governo tirânico ou ainda, a pior das hipóteses, sujeito a um governo totalitário.

O ponto importante é que a noção antiga de liberdade e as noções a ela vinculadas são precursoras da ideia de Arendt de liberdade política entendida como faculdade de começar algo novo. Arendt, ao traçar a história da ideia de liberdade (o desenvolvimento histórico desta ideia), assinala que a ideia antiga de liberdade presente nas sociedades grega e romana da Antiguidade deixou de ser um termo revelador de um status político (aquele do cidadão livre e não do escravo) e de uma condição física factual (aquela de um homem saudável física e mentalmente), tornando-se um termo revelador de uma disposição humana íntima mediante um homem podia sentir-se livre quando era, realmente, um escravo, ou quando não era sequer capaz de movimentar seu corpo (ARENDR. 2017, p. 266).

Outro aspecto importante salientado por Arendt é que antes do nascimento do Cristianismo em nenhum momento achamos qualquer concepção de uma faculdade do espírito equivalente ou semelhante à “ideia” de Liberdade (faculdade da liberdade ou da vontade entendida como livre-arbítrio), tal como a faculdade do Intelecto correspondia à atividade de conhecer e a busca da verdade, e bem como a faculdade da Razão correspondia à atividade de pensar as coisas que estão além do conhecimento humano (tais como as questões últimas da metafísica acerca de Deus, do Ser, da alma, do nada, da imortalidade, da eternidade etc.) e a busca do significado (ARENDR, 2017, p. 266 e pp. 28-29). A ideia de liberdade antiga não correspondia, conforme se pode interpretar da exposição de Arendt, a uma faculdade autônoma do espírito. Essa liberdade era antes um fenômeno que descrevia uma realidade política objetiva e palpável. Esta liberdade antiga presentes nas sociedades grega e romana expressava tanto a condição do cidadão livre quanto a condição do homem saudável (física e mentalmente), mas não era uma faculdade autônoma do espírito no sentido que é a liberdade política compreendida como faculdade para iniciar algo novo. Como já foi dito, a liberdade política compreendida como faculdade de começar algo novo originou-se das reflexões de Agostinho e de Kant (este último definindo a liberdade da Vontade ou a liberdade de espontaneidade como “a faculdade do homem de começar espontaneamente uma série no tempo”), mas a caracterização deste conceito como uma faculdade autônoma do espírito a ser utilizado especialmente como fonte da atividade da ação (política), conceito este utilizado ao lado da faculdade da Vontade como *liberum arbitrium*, foi resultado do pensamento de Hannah Arendt, talvez uma das suas maiores contribuições para o campo do pensamento político contemporâneo.

Retornando à questão da liberdade antiga em Arendt, especialmente o fato dela se caracterizar como estado ou condição do homem livre, é necessário estabelecer certos pressupostos deste ser-livre que só era possível para o cidadão que vivia na pólis. O que diferenciava a convivência humana na pólis de todos outros modos de convivência humana que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade (ARENDR, 2011a, p. 47). Arendt, com base em Aristóteles, argumenta que a política não existiu sempre e em todo lugar, no qual os homens coexistem num propósito histórico-civilizatório. Arendt expõe que para Aristóteles, a expressão *politikon* significava realmente um atributo da organização da pólis e não uma denominação qualquer para o convívio humano, não sendo todos os homens considerados políticos ou que a política, isto é, a polis existisse em todo lugar onde coabitavam homens.

Na verdade, da definição de Aristóteles da política como um adjetivo da organização da pólis estavam excluídos não apenas os escravos, mas igualmente os bárbaros asiáticos, os reinos de governos despóticos ou as tiranias, de cuja característica ou atributo humano ele não desconfiava de modo algum (ARENDR, 2011a, pp. 46-47). Aristóteles acreditava ser unicamente uma qualidade e peculiaridade do ser humano o fato de poder viver em uma pólis e que essa organização da pólis retratava a configuração mais superior da convivência humana. Por consequência, esta forma de estruturação do convívio humano designada pólis é humana num objetivo bem determinado, ou seja, tão afastada do divino, porquanto pode existir exclusivamente para si em inteira liberdade e autonomia, bem como tão afastada da forma animal de existência, cujo estar unido, onde existe, caracteriza-se pela sua necessidade (ARENDR, 2011a, p. 47).

Um outro aspecto fundamental da liberdade na pólis é que para poder viver nesta pólis e ser-livre o homem já devia ser livre em outro sentido bem específico, ou seja, ele não devia estar dependente como escravo à coerção de um outro homem nem como trabalhador sujeito à necessidade do ganha pão-diário para sua subsistência e para satisfação das necessidades essenciais para uma vida cômoda (ARENDR, 2011a, p. 47). É de notar-se que esta liberdade antiga não era um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, como passou a ser o livre-arbítrio originado da tradição cristão, mas ela era compreendida como a condição do homem livre, que a habilitava a se movimentar, a se distanciar do lar, a deslocar-se para o mundo e a encontrar-se com outras pessoas mediante palavras e atos (ARENDR, 2009, p. 194).

Esta liberdade antiga exigia, portanto, a liberação do cidadão das necessidades da vida. Na verdade, tão somente os cidadãos que possuíam um mínimo de riquezas materiais podiam, efetivamente, exercer a cidadania na Grécia e na Roma da Antiguidade Clássica. É interessante salientar que Arendt também defende que nas formas de governo atuais é necessário que os

cidadãos tenham um mínimo de condições materiais para o exercício efetivo da cidadania, sendo que a felicidade pública é um luxo, “uma felicidade *adicional* para a qual se torna apto depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas” (ARENDR apud CORREIA, 2010a, XXXVI). Ela chega a sustentar que requerer sacrifícios em prol do bem público “de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e que não podem ter em vista da urgência do processo vital” (ARENDR apud CORREIA, 2010a, XXXVI). Arendt reconhece, portanto, que mesmo na época atual, tal como na Grécia e na Roma Antiga, o exercício efetivo da cidadania e a própria condição de cidadão livre implicam na posse de um patamar satisfatório de riquezas, ou como ela própria diz, não basta educação, mas é necessário dinheiro para que os pobres possam desfrutar da felicidade pública, caso assim eles desejem.

Todavia, a liberdade antiga exigia além da liberação das necessidades básicas da vida, a companhia de outros cidadãos que estivessem na mesma situação de conforto material, e igualmente de um espaço público comum para encontrá-los, um mundo politicamente estruturado onde cada homem livre poderia participar por palavras e ações (ARENDR, 2009, p. 194). Outro traço importante da liberdade no sentido grego é que a liberdade era compreendida negativamente e positivamente. Em seu sentido negativo, a liberdade significava o não-ser-dominado e não-dominar (ARENDR, 2011a, p. 48). Em seu sentido positivo, a liberdade significava a existência de um espaço que apenas pode ser criado por muitos, onde cada qual se movimenta entre iguais (ARENDR, 2011a, p. 48). Assim, para Arendt, a liberdade implica que a existência de cidadãos iguais, que não dominem e não sejam dominados, resolvendo os assuntos da comunidade política mediante conversação mútua e convencimento recíproco (ARENDR, 2011a, p. 48).

Um outro aspecto precípuo da liberdade na Grécia antiga é a noção de *isonomia*. *Isonomia* não expressa que todos são iguais diante da lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade ou participação política, sendo que tal atividade na pólis era principalmeante uma atividade de conversa mútua (ARENDR, 2011a, p. 49). Arendt conclui desta noção de *isonomia* aplicável tão somente em relação aos cidadãos (com iguais direitos à participação no governo) é que essa liberdade antiga não se necessitava de uma democracia igualitária na acepção moderna, mas de um âmbito restrito de modo rigorosamente oligárquico ou aristocrático, onde pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais (ARENDR, 2011a, p. 49). A própria Arendt reconhece que esta *isonomia* compreendida como o igual direito dos cidadãos à atividade ou

participação política não implicava em justiça, visto que amplos setores da população da pólis (dependendo do regime político) e principalmente os escravos não possuíam essa isonomia.

Vamos fazer aqui algumas observações com base em Aristóteles, a fim de melhor entender a compreensão de Arendt sobre a liberdade política e a democracia na Grécia antiga. A cidadania, que representa para Aristóteles uma das condições precípuas da liberdade política, não é acessível nem aos escravos nem aos estrangeiros agregados, nem as mulheres nem as crianças, e na pólis ideal nem sequer aos camponeses comuns, trabalhadores manuais e comerciantes (HÖFFE, 2008, p. 233).

Todavia, segundo Aristóteles existe um critério para definir o que é cidadão em qualquer dos regimes políticos. O cidadão é aquele que tem “capacidade de participar na administração da justiça e no governo” (ARISTÓTELES, 1998, p. 187). A sua definição de cidadania, apesar de ser aplicada a todos os regimes políticos, baseia-se no regime democrático, porque nesta forma de governo são considerados cidadãos uma boa parte da população, sendo que na sua forma extremada tão-somente não são cidadãos os escravos, as mulheres, as crianças e os estrangeiros agregados.

Desse modo, Aristóteles reconhece a importância do elemento democrático para a pólis, ou seja, tal elemento propicia a generalização da liberdade política e da cidadania contidas na forma do regime democrático. Ele chega mesmo a referir “que apenas neste regime que se partilha, plenamente, da liberdade, e que nisso consiste o fim de toda democracia”. E Aristóteles acrescenta que “um dos atributos da liberdade consiste em ser governado e governar em alternância” (ARISTÓTELES, 1998, pp. 441-443).

Há, também, segundo Aristóteles, um segundo atributo ou “sinal distintivo da liberdade, que é o fato de cada um viver como quiser” (ARISTÓTELES, 1998, p. 443). Aqui importa salientar que tão-somente o cidadão pode viver como quiser (viver como deseja), na medida que a liberdade política e cidadania são sinônimos. Inversamente, aqueles que não gozam de tais faculdades (como os escravos, as mulheres, as crianças, os estrangeiros agregados, além de todos que não são cidadãos em determinadas formas de governo), estão sujeitos ao domínio absoluto ou despótico dos governantes no âmbito doméstico ou privado.

Aristóteles igualmente argumenta que desse segundo sinal distintivo da liberdade, decorre daí “a vontade de não se ser, na melhor das hipóteses, governado por ninguém, ou então, se tal não for possível, ser governado por alternância”. E conclui que “este sinal distintivo contribui para a liberdade tomada em acepção igualitária” (ARISTÓTELES, 1998, p. 443).

Nessa perspectiva, é importante também entender que apenas uma pequena parte da população da pólis, a parte que é formada pelos cidadãos, têm direito à liberdade política

negativa, isto é, “o direito de viver segundo as suas próprias preferências e representações” (HÖFFE, 2008, p. 229).

É relevante argumentar que este “direito de viver segundo as suas próprias preferências e representações”, ou seja, a denominada liberdade política negativa está associada à ideia da Vontade como *liberum arbitrium*, na medida em que tão somente os cidadãos livres têm a efetiva possibilidade de escolher entre várias ações possíveis, sejam estas opções relativamente a uma conduta boa e uma má, sejam relativamente a uma multiplicidade de condutas boas, sejam relativamente a uma multiplicidade de condutas más. Esta limitação da Vontade como liberdade de escolha ocorre tanto em relação a todos que não têm liberdade política e cidadania na Grécia antiga (especialmente os escravos, mas também todos que não são cidadãos em determinadas formas de governo) e que estão submetidos ao domínio pleno e incondicional dos governantes no âmbito doméstico ou privado, bem como em relação aqueles cidadãos na democracia representativa contemporânea que são oprimidos por não exercerem uma cidadania efetiva em razão da não satisfação mínima de suas necessidades básicas (tais como alimentação, educação e saúde).

Na verdade, os pobres e os miseráveis nas democracias liberais representativas têm muitas dificuldades para o exercício da cidadania, tanto quanto os escravos e aqueles que trabalham para a subsistência diária na Grécia e na Roma Antiga e são desprovidos de cidadania, sendo que Arendt observa que os desfavorecidos da sociedade capitalista moderna e contemporânea não podem sequer ser considerados cidadãos no sentido forte e real do termo. Em suma, a falta de condições materiais mínimas impossibilita a cidadania tanto nas sociedades gregas e romanas da Antiguidade quanto nas democracias representativas contemporâneas, além do fato de que, igualmente, a carência material é uma circunstância externa que dificulta ou impede o livre-arbítrio da vontade em qualquer sociedade, ou seja, a liberdade de escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois ou mais modos de conduta.

Do exposto, Aristóteles defende que nada mais natural e aconselhável que se promova regimes do tipo democrático fundados na igualdade entre a classe dos ricos e dos pobres, onde nenhuma “delas tem domínio sobre a outra, mas ambas são semelhantes”. Vale a pena aqui transcrever a esclarecedora lição de Aristóteles sobre a os princípios da liberdade e igualdade como concretizadores do regime democrático:

Nesse sentido, se a liberdade é condição preponderante na democracia - como de resto há quem o admita - tal como o é a igualdade, então estes dois princípios serão mais poderosos quando todos os cidadãos, sem exceção, se encontrarem congregados na vida da cidade, na maior medida possível (ARISTÓTELES, 1998, p. 289).

No mesmo sentido, Aristóteles cita um tipo de democracia que tem relação direta com a baseada na igualdade entre ricos e pobres. Esta democracia, que seria a última a aparecer nas cidades segundo a ordem cronológica, diz respeito as cidades mais populosas e que dispõem de abundância de recursos, o que propicia até mesmo que os pobres participem, efetivamente, “do poder e da administração pública graças à remuneração que lhes é dada e lhes permite dispor de tempo livre” (ARISTÓTELES, 1998, p. 297).

Arendt ressalta que boa parte da legislação antiga somente pode ser compreendida como proteção contra a rebelião permanentemente temida, mas esporadicamente concretizada, da população escrava (ARENDR, 2011b, p. 63). A escravidão, segundo Aristóteles, deriva de um déficit intelectual, de forma que um senhor exerce o domínio sobre o escravo em benefício recíproco (HÖFFE, 2008, p. 224). Todavia, Aristóteles critica a escravidão baseada na guerra ou na convenção, sendo que a escravidão só se justifica quando é por natureza, baseada nesse déficit intelectual.

Assim, Aristóteles não se dá conta do valor da educação para a formação de cidadãos ou escravos. Na verdade, a principal razão para a exploração do trabalho escravo na Antiguidade era livrar ou desobrigar os senhores inteiramente do trabalho a fim de permitir desfrutar da liberdade da coisa política (ARENDR, 2011a, p. 48). Essa liberdade política do cidadão na esfera pública, onde não havia relações de mando-obeidência, nem de governante-governado, mas relações entre homens iguais e livres (cidadãos), destoava completamente das relações na esfera privada entre o senhor e o escravo, marido e mulher, pais e filhos. Portanto, a libertação do homem das necessidades básicas para sua sobrevivência e para uma vida confortável é a condição para a exercitar a liberdade política na esfera pública. O meio determinante era a sociedade escravocrata, o domínio com o qual os escravos eram coagidos a trabalhar para os senhores (cidadãos) a fim de satisfazer as necessidades da vida diária (ARENDR, 2011a, p. 48).

Como já dissemos, a ideia antiga de liberdade e as noções a ela relacionadas são precursoras da ideia de Arendt de liberdade política entendida como faculdade de começar algo novo. Arendt chega a afirmar que a Antiguidade grega e romana, com as suas respectivas tradições políticas e pré-filosóficas, é o exemplo de maior sucesso e clareza na exposição de uma liberdade experienciada somente no processo de ação e em nada mais, ainda que a humanidade jamais tenha esquecido completamente tal experiência (ARENDR, 2009, p. 213). Arendt sustenta em várias ocasiões que liberdade de agir é semelhante a estabelecer-um-início-e-começar-alguma-coisa. Arendt, em uma das suas principais obras, *A condição humana*, trata desta questão quando examina as três atividades humanas fundamentais (consideradas

fundamentais porque estão mais facilmente ao alcance de todo ser humano) que compõe a *vita activa* (denominadas trabalho, obra e ação), atividades consideradas fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições elementares sob as quais a vida foi concedida ao homem na Terra.

Ao examinar a condição humana elementar da natalidade, ele ressalta que a atividade da ação é a que tem a relação mais próxima com essa condição humana, sendo que “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDT, 2010a, p. 10). É interessante aqui reproduzir o trecho em que Arendt expõe que as línguas grega e latina tinham cada uma dois verbos para exprimir aquilo que denominamos “agir” e tais vocábulos estavam relacionados com a ideia de começar algo novo:

As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *práthein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: por 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 de históricos. Em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas diferentes; sua primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo. A palavra grega *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidiam. Como o diríamos hoje em dia, a liberdade era vivenciada na espontaneidade. O significado multiforme de *árkhein* indica o seguinte: somente podiam começar algo de novo os que fossem governantes (isto é, pais de família que governassem sobre os escravos e a família) e se tivessem assim liberado das necessidades da vida para empresas em terras distantes ou para a cidadania na *polis*; em outro caso, eles não mais governavam, mas eram governantes entre governantes, movendo-se entre iguais, e cujo auxílio prestavam como líderes, para dar início a algo novo, para começar uma nova empresa; pois apenas com o auxílio de outrem o *árkhon*, o governante, iniciador e líder, poderia realmente agir, *práthein*, levar a cabo o que quer que tivesse começado a fazer. Em latim, ser livre e iniciar também guardam conexão entre si, embora de maneira diversa. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham de gerir, com cujas consequências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria “engrandecer” (ARENDT, 2009, pp. 214-215).

Correia assinala que este agir, a capacidade de iniciar algo novo, é a condição para que o homem deixe de ser um estrangeiro no mundo, equivale a um segundo nascimento (para além do nosso nascimento físico original) em um mundo humano por meio do qual ingressamos mediante atos e palavras, fazendo do mundo a nossa casa e sentindo-nos em casa no mundo (CORREIA, 2017, p. 156). O ser humano que não se decide a agir politicamente na esfera pública, atuando apenas na esfera privada e tendo como objetivo a manutenção das necessidades vitais e a acumulação de riqueza, permanece um estrangeiro no mundo. Correia também salienta que o modo de vida do cidadão, o *bio politikos*, segundo Arendt, é marcado pelo esforço para conquistar a imortalidade (CORREIA, 2017, p. 159).

Arendt assim descreve esta luta pela imortalidade dos gregos e romanos que se conquista pela ação na esfera pública mediante atos e palavras, superando a mortalidade da existência humana individual e a banalidade dos atos humanos ordinários realizados na esfera privada, ação política dos cidadãos livres que é o modelo para a criação da noção da autora da liberdade política entendida como faculdade autônoma de iniciar algo novo:

Tanto para os gregos como para os romanos, não obstante todas as diferenças, o fundamento de um organismo político era dado pela necessidade de vencer a imortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos. Fora do organismo político, a vida do homem não era apenas nem primariamente insegura, isto é, exposta à violência de outrem; era desprovida de significado e de dignidade, porque sob circunstância alguma poderia deixar quaisquer traços atrás de si. Foi esta a razão do opróbrio lançado pelo pensamento grego sobre toda a esfera da vida privada, cuja “idiotice” consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência, como foi o porquê da asserção de Cícero segundo a qual somente construindo e preservando comunidades políticas poderia a virtude humana chegar às leis divinas (ARENDR, 2009, pp. 104-105).

Um aspecto interessante da cidadania na Roma antiga, diferentemente da Grécia, é que ela incorporou à cidadania os plebeus, que compunham a grande maioria da população romana livre que praticavam comércio, artesanato e trabalhos agrícolas, pagavam impostos e prestavam serviços militares, mas não tinham inicialmente direitos civis e políticos, além do fato de ter incorporado à cidadania pessoas de vários povos e etnias, ou seja, os estrangeiros que viviam nos territórios antigos. É importante observar que estes estrangeiros provenientes de povos e etnias dominadas pela civilização romana, ainda que não tivessem uma educação semelhante à dos cidadãos romanos, adquiriam o direito a exercitar a cidadania no cenário público mediante atos e palavras, o que ajudava na renovação e na estabilidade política da sociedade romana.

Correia salienta também que para Arendt a disposição para a ação origina-se da vontade de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade (CORREIA, 2017, p. 161). Arendt ressalta igualmente que este estar na companhia dos outros tem relação direta com a amizade, a *philia* aristotélica. Contudo, para ela, esta amizade não é um fenômeno da intimidade, nem é uma das condições primordiais para o bem-estar da Cidade, ou seja, uma forma como se poderia imaginar de uma leitura apressada de Aristóteles, a ausência de facções, guerra civil e revolução. Na verdade, ela explica que a substância da amizade residia no discurso, na conversa mútua que unia os cidadãos na *pólis* e que resolvia os assuntos humanos mediante convencimento recíproco (ARENDR, 2008b, p. 33). Arendt conclui afirmando os gregos denominavam “essa qualidade humana que se realiza no discurso da amizade de *philanthropia*, ‘amor dos homens’, pois se manifesta numa presteza em partilhar o mundo com outros homens” (ARENDR, 2008b, p. 34).

Interessante notar que Arendt defende que o mundo não é humano pelo mero fato de ser constituído por seres humanos, e nem se torna humano porque a voz nele ressoa, mas apenas quando se converteu objeto de discurso. Em suma, pode-se deduzir que para Arendt o sentido forte do humano é dependente da realização da atividade da ação, especialmente mediante a conversação entre cidadãos livres, sendo que as outras atividades, até mesma a atividade da obra que cria um mundo “artificial” de coisas entre os homens, bem como a própria atividade de pensar, seriam secundárias em relação à atividade do agir.

Neste momento, vamos retornar a reflexão de Arendt acerca do fato de que nem todo modo de inter-relacionamento humano e nem todo tipo de comunidade se caracteriza pela liberdade. Em primeiro lugar, onde os seres humanos coexistem, mas não formam uma instituição ou associação política (tal como nas sociedades tribais ou na intimidade do lar), o princípio que orienta suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as carências da vida e a sua inquietação com sua manutenção (ARENDDT, 2009, pp. 194-195). Em segundo lugar, quando o mundo artificial não se revela um lugar apropriado para o discurso e a ação, o que ocorre especialmente nos governos tirânicos e nos regimes totalitários, onde há uma supressão da esfera pública e a consequente impossibilidade da liberdade se manifestar de forma concreta e tangível (ARENDDT, 2009, p. 195). A supressão ou o cerceamento do discurso particularmente nos regimes tirânicos e totalitários, mas também nas sociedades democráticas e liberais, fenômeno resultante da aniquilação, da desvalorização e do esvaziamento da esfera pública que é o lugar apropriado para a conversação mútua entre cidadãos livres e iguais, é uma forma extremada de violência no domínio político. Isso se deve ao fato que a disposição para partilhar o mundo com outros homens e estar na companhia deles, exercer a *philia* aristotélica e amar o mundo implicam na possibilidade e concretização do discurso, que é a principal forma de agir, de começar algo novo na política.

Além disso, Arendt, como já foi mencionado, revela que a política no sentido autêntico e a respectiva liberdade que se expressa especialmente mediante conversação recíproca de cidadãos livres não são algo natural e não se acham em todo lugar onde os homens coexistem, e segundo a opinião dos gregos, tão somente na Grécia e mesmo ali num período de tempo relativamente breve (ARENDDT, 2011a, p. 47). Há vários requisitos essenciais, como já foi repetido várias vezes ao longo de nossa exposição, para o exercício da liberdade pelo homem no mundo antigo grego e romano, especialmente uma condição física factual de um ser humano saudável corporal e mentalmente, além de que ele não devia estar dependente como escravo à coerção de um outro homem nem como trabalhador sujeito à necessidade do ganha pão-diário para sua sobrevivência e para satisfação das necessidades indispensáveis para uma vida

confortável. Igualmente, a liberdade implicava a convivência com outros cidadãos iguais, que não dominem e não sejam dominados, bem como que eles estivessem na mesma situação de conforto material, havendo igualmente a necessidade de um espaço público comum para encontrá-los, um mundo politicamente organizado onde cada homem livre poderia participar por palavras e ações, resolvendo os assuntos da comunidade política, mormente, por meio de conversação mútua e convencimento recíproco. Contudo, há um outro aspecto ou requisito essencial salientado por Arendt para o exercício da liberdade política entendida como a faculdade de iniciar algo novo.

Em primeiro lugar, ela argumenta que a liberdade de ir aonde bem se quisesse, especialmente na *pólis* grega mas também na sociedade romana da Antiguidade, significava mais do que hoje compreendemos como liberdade de ir e vir (liberdade de movimento). Na verdade, essa liberdade exprimia a ideia de que alguém não estava submetido à coerção de outro homem, mas igualmente que era viável afastar-se do domínio da casa e de sua família (ARENDR, 2011a, p. 53). Essa liberdade de afastar-se do domínio privado adentrando no domínio público só tinha o cidadão que era o senhor do lar, e ela não constituía em ele governar os demais integrantes da casa, mas que em razão desse governo que o liberava do trabalho indispensável para a subsistência diária e para uma vida cômoda, ele podia abandonar o domínio da casa (ARENDR, 2011a, p. 53). É de notar-se que nesse domínio da casa (domínio privado) caracterizava-se pelo fato de que a vida do senhor da casa (o cidadão livre) estava garantida e segura, sendo que tudo estava guiado para atender às suas necessidades elementares (ARENDR, 2011a, p. 53). Dessa forma, somente podia ser livre quem estivesse propenso a arriscar a própria vida, sendo que era uma característica dos escravos e dos serviçais um amor (exagerado) à vida, além do fato de que era não-livre e tinha uma alma escrava todo o cidadão que se apegava à existência com um amor grande demais (ARENDR, 2011a, p. 53).

Todavia, abandonar a esfera privada e adentrar no espaço público tanto nas sociedades grego e romanas da Antiguidade bem como nas sociedades da Idade Moderna e Contemporânea, é resultado de uma escolha do homem que não é sempre fácil de fazer. A obrigatoriedade do exercício da política, em que não há possibilidade do cidadão de isentar-se da política, como nos regimes totalitários, com sua “pretensão de subordinar todas as esferas da vida às exigências da política”, suprime a liberdade de agir que implica sempre na possibilidade de não agir, fazendo-nos “duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade” (ARENDR, 2009, p. 195).

É comum também em qualquer das sociedades referidas (nas suas respectivas épocas) que os homens preocupem-se mais com a satisfação das suas necessidades vitais e o seu bem-

estar individual do que com o bem-estar da comunidade política que fazem parte. A partir da Idade Moderna e da Idade Contemporânea, especialmente pela ascensão do liberalismo, e a respectiva ideia deste regime político de que a política e o Estado têm como finalidade a preservação da vida e a proteção de seus interesses, ou seja, os interesses econômicos dos indivíduos e das famílias, houve um predomínio crescente da esfera da vida social e econômica, cuja administração tem ofuscado e enfraquecido o âmbito político desde o começo da época moderna (ARENDR, 2009, p. 202). Arendt também realça que essa ideia de que só pode ser livre quem está inclinado a arriscar sua vida, jamais apagou-se de nossa consciência, sendo que o mesmo vale para a conexão entre a coisa política e risco.

Destarte, a coragem é a mais antiga das virtudes políticas e ainda hoje diz respeito às poucas virtudes essenciais da política, na medida em que o homem (o cidadão) apenas pode alcançar o mundo público comum (que, no fundo, é o espaço político) quando se afasta de sua existência privada e do vínculo familiar com o qual nossa vida está unida (ARENDR, 2011a, p. 53). Inicialmente, o espaço público na Grécia antiga estava relacionado com os grandes empreendimentos e aventuras dos homens livres e que desaparecia logo que desfeito o acampamento do exército e que os “heróis” (denominados homens livres por Homero) voltavam para suas casas (ARENDR, 2011a, p. 54). No entanto, esse espaço público apenas unicamente se transforma em político quando garantido em uma cidade, isto é, quando unido a um local concreto que possa subsistir aos atos inesquecíveis quanto às reputações dos inesquecíveis autores, podendo ser difundido à posteridade na sucessão de gerações (ARENDR, 2011a, p. 54).

Com o surgimento da pólis, o espaço político por excelência, ocorre um deslocamento do que se entendia por liberdade, ou seja, o empreendimento e aventura cedem lugar ao relacionamento entre iguais na ágora, na praça do mercado, na quais os livres e iguais discutiam os assuntos políticos (ARENDR, 2011a, pp. 54-56). Assim, a mais significativa atividade para o ser-livre passa do agir para o falar, da “ação livre para a palavra livre” (ARENDR, 2011a, p. 56). Isso é possível porque a ação humana deve ser entendida como englobando falar e agir, visto que, para os gregos e especialmente para Homero, diferentemente dos modernos, “o próprio falar era compreendido *a priori* como uma espécie de agir” (ARENDR, 2011a, p. 56).

A liberdade política entendida como faculdade de iniciar algo novo, para Arendt, está extremamente relacionada ao fenômeno da revolução, sendo que ela inclusive publicou em 1963 um livro intitulado *Sobre a revolução*, que trata essencialmente da Revolução Americana e da Revolução Francesa. As revoluções são ou representam o momento político em que se

expressa de modo mais forte e nítido a liberdade como a faculdade ou o poder de começar algo novo.

Nesse contexto, é interessante a observação de Arendt que “apenas onde existe esse *páthos* da novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução”. Quanto a escravidão na Antiguidade, Arendt observa que povos oprimidos se revoltam frequentemente e “boa parte da legislação antiga só pode ser entendida como salvaguarda contra a revolta sempre temida, mas raramente materializada, da população escrava” (ARENDR, 2011b, p. 63). E ela prossegue argumentando que a violência contida nos fenômenos da guerra civil e da luta de facções, bem como nos casos dos golpes de Estados e das revoluções palacianas, não é suficiente para caracterizar a revolução (ARENDR, 2011b, p. 63). Assim expõe Arendt:

Todos esses fenômenos têm em comum com a revolução o fato de virem à tona por meio da violência, e é por isso que tantas vezes são identificados com ela. Mas a violência, tal como a mudança, não é adequada para descrever o fenômeno da revolução; apenas quando a mudança ocorre no sentido de criar um novo início, quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos à constituição da liberdade, é que se pode falar em revolução (ARENDR, 2011b, p. 64).

Importante também mencionar a reflexão de Arendt sobre a importância da questão social ou motivação econômica nas revoluções da era moderna, havendo precedentes inclusive na Antiguidade. Ela refere inclusive que Aristóteles já tinha percebido tal motivação nas revoluções que derrubaram os mais comuns tipos de governo da pólis grega - “a derrubada do governo pelos ricos e a instauração de uma oligarquia, ou a derrubada do governo pelos pobres e a instauração de uma democracia” (ARENDR, 2011b, p. 48).

Contudo, o mais interessante parece ser reflexão de Arendt que o fim mais importante da Revolução Americana não foi resolver questões sociais ou econômicas (ARENDR, 2011b, pp. 51-52), mas decidir questões sobre liberdade política e cidadania, regime ou forma de governo e os seus princípios fundamentais, direitos individuais e coletivos, bem como a forma de escolha das funções de governo, especialmente as magistraturas supremas. Arendt complementa que, diferentemente do caso da Revolução Francesa (onde havia uma terrível miséria em massa), a questão social não desempenhou praticamente qualquer papel na Revolução Americana, visto que na América havia uma “agradável uniformidade”, uma “encantadora igualdade” (nas palavras de Jefferson) que “os pobres gozam com os ricos” (ARENDR, 2011b, pp. 51-52). No caso da América, o problema da desigualdade social tinha sido resolvido, anteriormente, o que fez com que a Revolução Americana se preocupasse com questões fundamentais para a distribuição das funções de governo e da escolha do melhor

regime de governo, como a questão do aperfeiçoamento da teoria de Montesquieu sobre o princípio da separação dos poderes (ARENDR, 2011b, pp. 50-51)

Já quanto à Revolução Francesa, segundo Arendt, o fracasso se deveu basicamente na esperança que a violência derrotaria a pobreza. Além disso, “nenhuma revolução, nenhuma fundação de um novo corpo político seria possível onde as massas eram oprimidas pela miséria” e onde não havia nenhuma intenção real de acabar com a miséria (ARENDR, 2011b, p. 282). Outro fator importante do fracasso da Revolução Francesa, se comparada às realizações da Revolução Americana, foi que a primeira não foi capaz de criar instituições duráveis e criativas, que representassem a diversidade de opiniões e julgassem os conflitos de interesses, tais como o Senado e o Supremo Tribunal dos Estados Unidos, além de criar outras instituições que evitam o perigo das tiranias.

O problema da ação e da capacidade de iniciar algo novo (o espírito do novo identificado com o liberalismo progressista) sempre está em contradição com a questão da estabilidade e durabilidade do corpo político e de suas instituições (elemento identificado com o conservadorismo). Tal problemática associada à questão da liberdade de agir é assim exposta por Arendt:

O problema era muito simples e, formulado em termos lógicos, parecia insolúvel: se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido; uma instituição duradoura, encarnando e incentivando esse espírito a novas realizações, seria autodestrutiva. Daí infelizmente parece decorrer que não existe ameaça mais perigosa e mais aguda contra as próprias realizações da revolução do que o espírito que as empreendeu. Teria de ser a liberdade, em seu sentido mais elevado de liberdade de agir, o preço a pagar pela fundação? (ARENDR, 2011b, p. 294).

Para Arendt, Jefferson foi o que teve uma clara noção da contradição entre a durabilidade da nova forma de governo e das instituições estabelecidas pela Revolução e pela Constituição Americana, com o direito das novas gerações de agir e mesmo “escolher a nova forma de governo que acreditam mais adequada para promover sua felicidade” (ARENDR, 2011b, p. 295 e p. 296). Essa problemática está presente na oposição de Jefferson especialmente “contra aqueles que ‘olham as constituições com uma reverência que beira a veneração e as consideram como a arca da aliança, sagrada demais para ser tocada’”, sendo que tal oposição “era movida por um sentimento de revolta contra a injustiça de que apenas a sua geração coubesse ‘iniciar o mundo de novo’” (ARENDR, 2011b, p. 295).

Jefferson propôs várias medidas para que as novas gerações exercessem a liberdade política, entre as quais a proposta de “revisão da Constituição em períodos determinados que correspondiam aproximadamente ao decurso de uma geração”(ARENDR, 2011b, p. 296). A finalidade desta revisão constitucional era realizar uma “réplica exata de todo o processo de

ação que havia acompanhado o curso da revolução” e da elaboração da Constituição, sem necessariamente que dessa revisão constitucional surgisse uma mudança efetiva da forma de governo (ARENDDT, 2011b, pp. 296-297). Outra medida proposta por Jefferson foi a criação de distritos cada um deles formado por cem homens e que exerceriam a liberdade pública e a representação política.

Para Arendt, a razão pela qual Jefferson, durante toda sua longa vida, propôs até mesmo ideias impraticáveis, “era que ele sabia, mesmo vagamente, que a revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer tal liberdade (ARENDDT, 2011b, p. 297). Na verdade, tão somente “os representantes do povo, e não o próprio povo, tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de ‘expressar, discutir e decidir’ que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade” (ARENDDT, 2011b, p. 297).

Como já foi mencionado anteriormente, a liberdade política entendida como faculdade ou poder de iniciar algo novo, segundo Arendt, originou-se em Agostinho a partir das experiências políticas da liberdade na sociedade romana, mas foi desenvolvida por Kant. Para Kant, a Vontade ou a liberdade de espontaneidade é fonte da ação em geral (inclusive a ação política), sendo definida como um “poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” (ARENDDT, 2017, p. 267). Arendt argumenta, com base em Agostinho, que o fato do homem ter nascido, ele mesmo é um novo começo, e seu poder de começar pode muito bem coincidir ou concordar com este fato da condição humana (ARENDDT, 2017, p. 267).

Arendt destaca que a filosofia política de Kant, a partir da sua interpretação da experiência da Revolução Francesa, se converteu em uma filosofia da liberdade, porquanto em seu núcleo está concentrada em torno da noção de espontaneidade (ARENDDT, 2011a, pp. 57-58). Ademais, a autora ressalta o excepcional sentido político incluído no poder-começar (algo novo), tendo em vista as formas de dominação total (os governos ou regimes totalitários) que não se limitam em colocar um fim na liberdade de opinião, mas eliminam a espontaneidade do homem em todos os domínios, seja na esfera privada seja na esfera pública (ARENDDT, 2011a, p. 58).

Como já foi abordado anteriormente, na seção 2.1 do capítulo 2 intitulada *Vontade (como liberum arbitrium) e Pensar*, Arendt, seguindo o entendimento de Bergson, sustenta que os atos livres são raros ou excepcionais, ou seja, os hábitos (ou atos automáticos) estão presentes na maioria dos nossos atos, do mesmo modo que os preconceitos são causas da maioria de nossos juízos. É importante enfatizar que os atos livres, apesar de serem raros seja no campo do *liberum arbitrium*, seja no campo da liberdade política (“a faculdade do homem de começar algo novo”), são mais excepcionais e difíceis de se realizarem no campo da liberdade política e

da ação política do que no domínio da esfera pessoal, ou seja, da liberdade de escolha entre duas condutas possíveis. A razão disso, segundo Bergson, reside no fato de que no campo da liberdade política está em jogo a capacidade de iniciar algo novo que implica na novidade radical e na imprevisibilidade, enquanto no campo do *liberum arbitrium* está em jogo meramente a escolha entre dois ou mais modos de conduta, ou seja, entre duas possibilidades dadas a nós como simples potencialidades (apud ARENDT, 2017, p. 293). A dificuldade ou o “embaraço de Kant ao lidar com um poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos”, segundo Guerra, tem sua solução em Arendt, com a palavra “revolução” (GUERRA, 2013, p. 98). Esta palavra, segundo Arendt, “supostamente deveria dissolver este embaraço quando, durante as últimas décadas do século XVIII, mudou seu significado, deixando seu sentido astronômico e assumindo o sentido de um acontecimento sem precedentes” (ARENDT apud GUERRA, 2013, p. 98). Apesar deste termo revolução parecer designar os acontecimentos sem precedentes na esfera política, como as revoluções Americana e Francesa, ele também pode ser útil para designar qualquer ou ação ou acontecimento que comece uma nova série no tempo, seja no domínio da ação em geral seja no domínio da ação política.

É interessante transcrever a passagem em que Arendt descreve a dificuldade ou o embaraço de Kant com “a faculdade (do homem) de começar espontaneamente uma série no tempo”, ou seja, com um começo absoluto, visto que toda nova série do ponto de vista do tempo é um começo relativo, a continuação de uma série precedente:

Mencionei anteriormente o embaraço de Kant “para lidar com (...) um poder de começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos” - por exemplo, se, “neste momento, levanto-me de minha cadeira (...) uma nova série tem seu começo *absoluto* com este acontecimento, embora [acrescenta ele], no que diz respeito ao tempo, este acontecimento seja apenas a continuação de uma série precedente”. Bastante problemática é a noção de um começo *absoluto*, pois “uma série começando no mundo pode apenas relativamente ter um primeiro começo, sendo sempre precedida de algum outro estado de coisas”, e isso, naturalmente, também se aplica a pessoa do pensador, visto que eu, que penso, jamais deixo de ser uma aparência entre aparências, por mais que consiga retirar-me dessas aparências espiritualmente. Sem dúvida, a própria hipótese de um começo absoluto remonta à doutrina bíblica da Criação, em contraposição às teorias orientais de emanção, segundo as quais forças preexistentes desenvolveram-se e expandiram-se em um mundo. Mas essa doutrina é uma razão suficiente em nosso contexto somente se acrescentarmos que a criação de Deus é *ex nihilo*, e que uma criação desse tipo é desconhecida pela Bíblia hebraica; trata-se de um acréscimo feito em especulações posteriores (ARENDT, 2017, p. 290).

Arendt também salienta uma restrição ou um erro no exemplo de Kant, ou seja, nem em todas as hipóteses o acontecimento em questão (levantar-se da cadeira) implica uma nova série, ainda que tal nova série do ponto de vista do tempo tem um começo relativo, seja “sempre precedida de algum outro estado de coisas”. Assim, somente quando alguém, ao levantar-se da

cadeira, tem como objetivo algo que quer fazer é que este “acontecimento” inicia uma “nova série”; caso não seja esse caso, se ele normalmente se levanta a essa hora ou se se levanta para apanhar alguma coisa de que necessita para sua tarefa do momento, este acontecimento é, ele mesmo, “a continuação de uma série precedente” (ARENDDT, 2017, p. 291).

Do exposto por Arendt, pode-se concluir que o iniciar uma nova série está relacionado diretamente com a faculdade da Vontade livre, seja como liberdade de escolha (*liberum arbitrium*), seja como liberdade de começar algo novo, visto que nos dois casos a vontade sempre quer fazer algo, tem um projeto, diferindo do pensamento puro cuja atividade para ela depende inteiramente de “não fazer nada”.

Por fim, Arendt conclui afirmando outra vez que a “faculdade (do homem) de começar espontaneamente uma série no tempo”, a qual, ao suceder no mundo, “pode ter um primeiro começo apenas relativo”, e que, ainda assim, “é um começo absolutamente primeiro, não no tempo, mas na causalidade” (ARENDDT, 2017, p. 374). Ela cita também um importante exemplo na filosofia de Agostinho a respeito da distinção entre um começo “absoluto” e um “relativo” (ARENDDT, 2017, p. 374). No caso é a distinção que Agostinho faz entre o *principium* do Céu e da Terra e o *initium* do Homem. O começo “absoluto” é representado pelo termo *principium* (princípio), a criação do mundo a partir do nada, enquanto o começo “relativo” é representado pelo termo “initium”, ou seja, a criação do homem precedida no tempo pela criação do mundo, mas o ser humano é um começo absolutamente primeiro na causalidade. Esse começo relativo do homem (mas absolutamente primeiro na causalidade) é expresso por Agostinho quando ele afirma para que um tal começo “pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele” (ARENDDT, 2017, p. 373).

### **3.2 Natalidade, novidade, espontaneidade, educação e *amor mundi***

Arendt, ao tratar no início de sua obra *A condição humana* (de 1958), acerca das três atividades fundamentais que compõe a *vita activa* (consideradas fundamentais porque são as atividades que estão mais ao alcance do ser humano), ou seja, o trabalho, a obra e a ação, esclarece que todas elas estão relacionadas com a condição humana da natalidade. Porquanto, elas têm a função de suprir e cuidar o mundo para o incessante fluxo de recém-chegados que nascem no mundo, além de protegê-los e levá-los em consideração (ARENDDT, 2010a, p. 10).

No entanto, das três atividades, a ação é a que tem a conexão mais próxima com a condição humana da natalidade, visto que o novo começo característico do nascimento pode efetivar-se no mundo tão somente porque o recém-chegado tem a capacidade de começar algo

novo, ou seja, de agir (ARENDT, 2010a, p. 10). Ademais, como a ação é a mais importante das atividades humanas e a atividade política no mais alto grau (única atividade que ocorre diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, diferentemente do trabalho e da obra), a natalidade e não a mortalidade, pode ser considerada a categoria principal do pensamento político em oposição ao pensamento metafísico.<sup>47</sup>

A questão da prioridade que Arendt atribui a categoria ou a condição humana da natalidade em relação à mortalidade faz inclusive que Adriano Correia, em um artigo intitulado *O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho*, procure demonstrar que Arendt descobre em Agostinho, com e contra ele, um modo de entendimento da existência humana que leva a essência da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade (CORREIA, 2008, p. 17).

O começo de cada homem que decorre do nascimento e a novidade que ele representa no mundo e no universo, sendo que ele foi criado por Deus para instaurar a liberdade como faculdade de iniciar algo novo (de agir), liberdade que é concebida a partir das experiências políticas romanas retratadas por Agostinho como uma qualidade da existência humana no mundo (e não como a faculdade do *liberum arbitrium* que se origina da sua experiência cristã), é assim exposta por Arendt:

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho, como é mais que natural, fala mais do pano de fundo das experiências políticas especificamente romanas do que em qualquer outra de suas obras, e a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; 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 (ARENDT, 2009, pp. 215-216).

Em outra passagem também valiosa Arendt também expõe a ideia de Agostinho de que a solução da questão árdua de criação da novidade por um Deus eterno exige criar o Homem destacado de todas as outras criaturas e acima delas, além do fato de que as criaturas vivas feitas

---

<sup>47</sup> Arendt aqui parece fazer uma crítica a Heidegger que, apesar de entender que o seu pensamento expresso principalmente em *Ser e Tempo* e não o pensamento de Nietzsche ou de qualquer autor antes dele, representa ou caracteriza a superação da metafísica. Como se sabe, Heidegger descreve a morte como a condição fundamental do *Dasein* (Ser-aí) e que apesar da sua certeza empírica tal Ser tende a esquivar-se de sua morte e a encobri-la. Heidegger assim se pronuncia: “A-gente *sabe* sobre a morte certa e, no entanto, não ‘está’ propriamente certa. A cotidianidade decaída do *Dasein* conhece a certeza da morte e, no entanto, se esquivava do *ser-certo*. Mas essa esquivança atesta fenomenologicamente, a partir daquilo mesmo de que se esquivava, que a morte deve ser concebida como a possibilidade mais própria, não-relativa, insuperável e *certa*. A-gente diz: a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse ‘mas’ a gente nega certeza à morte” (HEIDEGGER, 2012, pp. 709 e 711).

antes do Homem foram criadas no plural (várias de um só vez), enquanto ele foi criado no singular para caracterizar a singularidade da existência humana, na medida em que cada Homem não é idêntico a qualquer outro que existiu, existe ou existirá (circunstância que está relacionado com o fato do ser humano ter a capacidade de iniciar algo novo):

Para responder a “esta questão difícilíssima da criação de coisas novas por um Deus eterno”, Agostinho vê primeiramente a necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo dos filósofos, uma vez que a novidade não poderia ocorrer em ciclos. Dá então uma resposta bastante surpreendente à questão de por que teria sido necessário criar o homem separado de todas as outras criaturas e acima delas. Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um *começo*, “e esse começo jamais existira antes”, isto é, nunca antes da criação do homem. Portanto, para que um tal começo “pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele” (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*). E Agostinho distingue este começo do começo da criação usando a palavra “*initium*” para a criação do Homem, mas “*principium*” para a criação do Céu e da Terra. Quanto às criaturas vivas feitas antes do Homem, elas foram criadas “no plural”, como começos de espécies, ao contrário do Homem, que foi criado no singular e continuou a “propagar-se a partir de indivíduos” (ARENDDT, 2017, pp. 372-373).

É importante registrar que Arendt não se limita a afirmar que para Agostinho o Homem é ele próprio um novo começo e, por isso, tem a capacidade de iniciar algo novo, mas além disso percebe que tem um começo e que terá um fim, percebe ainda que este começo é o começo de seu fim, na medida em que “toda a nossa vida é uma corrida em direção à morte” (ARENDDT, 2017, p. 373). Assim, Arendt observa que os animais, diferentemente, do homem não têm consciência de seu começo e de seu fim. Ela acrescenta ainda que sendo o homem feito à imagem do próprio Deus, chega ao mundo um ser que, por ser um começo em direção a um fim, pode ser contemplado com a faculdade de querer ou não querer (ARENDDT, 2017, p. 373).

Arendt esclarece também que para Agostinho é a própria individualidade (singularidade) humana que explica o fato de que antes do Homem não existia ninguém, ou seja, ninguém que se pudesse designar de pessoa, e que na hipótese de gêmeos idênticos, ambos “com temperamentos semelhantes de corpo e alma”, a única faculdade que possibilita a diferenciação entre os dois é a vontade (ARENDDT, 2017, p. 373).

Arendt conclui que Agostinho apesar de sustentar que todo homem por ser criado no singular é um novo começo em razão de ter nascido, tendo assim a capacidade de iniciar algo novo (agir), não leva tais premissas às suas respectivas consequências. Em suma, continua definindo os homens como mortais, tal como os gregos, e não como “natais”, bem como continua definindo a Vontade como o *liberum arbitrium* em lugar de defini-la como a liberdade de espontaneidade admitida por Kant (“um poder de começar espontaneamente uma série de coisas de estados sucessivos”) (ARENDDT, 2017, p. 374). É fundamental aqui, para ser justo com o pensamento de Santo Agostinho, que ele foi responsável por ter introduzido a ideia da

Vontade livre compreendida como liberdade política (como uma faculdade de iniciar algo novo) sendo que não foi apenas resultado de um mero *insight* genial, mas traduziu a experiência política fundamental da Antiguidade Romana, porquanto ele além de ser um cristão era um cidadão romano. E para ser justo com Arendt, ela também reconhece em várias ocasiões este fato e a influência que essa ideia de liberdade política teve sobre a sua reflexão política, especialmente para a criação da sua teoria da atividade da ação (política), que é considerada por ela a atividade mais importante entre as que compõem a *vita activa*.

O fato de Agostinho ter escolhido a mortalidade e não a natalidade como a categoria central de seu pensamento está relacionado diretamente à importância que ele atribui às preocupações teológicas e à salvação humana mediante a conquista da vida eterna. Como já foi exposto neste trabalho, Agostinho em sua reflexão sobre o amor distingue fundamentalmente duas espécies de amor que estão profundamente vinculados à condição humana. Estes amores se opõem pelo objeto do desejo, isto é, o *amor mundi* deseja as coisas mundanas e transitórias, enquanto o *amor Dei* deseja o que é imutável e eterno. O *amor mundi* almeja bens cambiantes e mutáveis, que podem ser perdidos contra a própria vontade durante a vida e, mesmo se não forem perdidos em vida, serão perdidos com o fim da existência humana (ARENDR, 1997, pp. 22-23). Já no *amor Dei* o homem ama a Deus, como aquilo que é eterno e que nunca lhe poderá ser arrancado, uma vez que o mundo é perdido na morte (ARENDR, 1997, pp. 29-30). Correia assim expõe, com base em Arendt, o fato de que a vida na Terra para Agostinho é a “vida mortal” ou “morte vital”, sendo a morte para ele a mais primordial experiência de sua própria existência e da existência humana em geral:

Compreendida como a posse destemida de um bem, a felicidade sobre a terra se mostra inatingível, pois “a vida feliz é a vida que não podemos perder” e a vida sobre a Terra é, nas palavras de Agostinho, “vida mortal” ou “morte vital”. Para Hannah Arendt, “não há dúvida que a morte, e não apenas o medo da morte, era a mais crucial experiência na vida de Agostinho” e, junto ao temor do juízo de Deus, a razão mesma de sua conversão (CORREIA, 2008, p. 19).

Arendt discorda desse entendimento de Agostinho e, inclusive utilizando a noção dele da liberdade política romana como faculdade de iniciar algo novo, entende que a forma de superar a mortalidade humana individual é a ação (política) que impulsionada pelo *amor mundi* deixa atrás de si um mundo (formado por um espaço público e instituições políticas e pelo próprio mundo artificial de coisas fabricadas pelo homem) que sobrevive ao fluxo constante de cada recém-chegado que vem ao mundo e que está pronto para recebê-lo como um lar apropriado ao seu desenvolvimento.

Correia enfatiza a conexão estreita em Arendt entre natalidade, novidade, espontaneidade, ação, liberdade, pluralidade e a própria singularidade de cada ser humano como indispensável condição precedente da política:

Desse modo, a novidade de cada nascimento conserva as infinitas possibilidades que renovam a promessa de perseverança da pluralidade entre os homens. Pela mesma razão, qualquer ruptura na relação entre natalidade e espontaneidade representa um risco que pode minar as possibilidades mais remotas da política. Tais ligações, mormente aquela entre natalidade e política, como são estabelecidas em *A condição humana*, estão na própria base da compreensão da ação identificada com a liberdade. Arendt sustenta então que está inscrita na própria condição humana, assim como na especificidade da renovação persistente da espécie humana, que sempre traz à luz novos indivíduos singulares, uma indispensável condição prévia (*conditio sine qua non*) da política (CORREIA, 2008, p. 30).

Arendt também ressalta, como já foi visto na seção anterior, que Deus criou o homem para criar a novidade, para criar coisas novas, impedindo que o tempo e o universo girasse infinitamente e ciclicamente sobre si mesmo de um modo sem sentido e sem que algo novo nunca ocorresse, o que implicou criar o Homem separado de todas as outras criaturas e acima delas. Vale a pena aqui transcrever um outro trecho (presente na sua tese intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*) em que Arendt expõe de forma semelhante esta ideia agostiniana da novidade resultante da criação do ser humano:

O início que foi criado com o homem e o universo impediu o tempo e o universo criado como um todo de girar eternamente em ciclos sobre si mesmo de um modo despropositado e sem que algo novo jamais acontecesse. Portanto, foi por causa da *novitas*, em certo sentido, que o homem foi criado. Uma vez que o homem pode saber, ser consciente de e lembrar seu “início” ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e encenar a estória [*story*] da humanidade (ARENDR apud CORREIA, 2017, p. 155).

Importante também é o seguinte fragmento em que Correia distingue o nascimento da natalidade, sendo o primeiro um evento que a marca a vinda do homem a Terra em um mundo que possibilita as condições apropriadas ao nosso desenvolvimento como membros da espécie, enquanto a natalidade é a possibilidade pela qual mediante a ação podemos iniciar algo novo impulsionados pelo *amor mundi*, tornando-nos mundanos, amando o mundo e nascendo para o mundo:

A natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento, por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas a nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos por meio da ação a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos assim também para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo (CORREIA, 2017, pp. 155-156).

Como já foi salientado, quando se estudou na seção 2.2 do capítulo 2, o tema da Vontade como *liberum arbitrium* em Agostinho, o conflito interno entre duas vontades, querer e não-querer, resolve-se apenas mediante a vontade final e unificadora que por fim decide a ação de um ser humano, ou seja, o amor. A Vontade, segundo a concepção de Agostinho e, também, da própria Arendt, só pode ser movida pelo amor: aqui é importante registrar que não só a Vontade entendida como *liberum arbitrium* é movida pelo amor, mas a Vontade entendida como a capacidade de iniciar algo novo, ou seja, o agir também é movido pelo amor, amor que é denominado *amor mundi*. Arendt sustenta que segundo Agostinho o fundamental é o poder que a Vontade tem de afirmar ou negar (de querer ou não-querer), sendo que ela proclama que “não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas - *Amo: Volo ut sis*” (ARENDR, 2017, 368). Adriano Correia interpreta argutamente esse comentário de Arendt afirmando que o *amor mundi* transforma-se então em “quero que o mundo persista” e “o amor aos homens em quero que persistam”. Portanto, a ação afirma o mundo e ao agir o homem ratifica o desejo de que o mundo e os homens persistam (CORREIA, 2008, p. 28).

A vida humana individual é marcada pela mortalidade e a luta pela imortalidade só pode ser vencida no campo da ação, da vida política, do *bios politikos*. É amando o mundo e realizando obras e agindo mediante feitos e palavras, especialmente neste último caso, os homens atingem a imortalidade e demonstram a sua natureza “divina”, apesar da sua mortalidade individual. Arendt assim descreve essa imortalidade conquistada no campo da ação (política) e que só é obtida pelos melhores, os que vivem realmente como humanos, em lugar dos outros que vivem como animais, na medida em que se satisfazem com os prazeres que a natureza lhes proporciona:

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas - obras, feitos e palavras - que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. Essa era ainda a opinião de Heráclito, opinião da qual dificilmente se encontra equivalente em qualquer filósofo depois de Sócrates (ARENDR, 2010a, p. 23).

O *amor mundi*, segundo Arendt, está extremamente relacionado com “a disposição para partilhar o mundo com outros homens”, qualidade humana que se efetiva no discurso da

amizade e que os gregos denominavam de *philanthropia*, “amor dos homens” ou “amor à humanidade” ou “amor aos homens” (ARENDR, 2008b, p. 34). O seu contrário, a misantropia, traduz a ideia de que o misantropo não acha ninguém com quem possa partilhar o mundo, não concebe ninguém merecedor e confiável de se deleitar com ele no mundo, na natureza e no cosmo (ARENDR, 2008b, p. 34).

O *amor mundi* parece requerer que aqueles que já estão no mundo, os adultos, ensinem os-recém-chegados, as crianças, para o *amor mundi*, seja acolhendo tais estrangeiros que vêm ao mundo, propiciando condições adequadas o seu crescimento e, especialmente, por meio da educação apresentando a eles o mundo. Correia parece concordar com essa ideia e acrescenta que a preocupação de Arendt com o tema da educação está associada com o diagnóstico de sua crise no mundo contemporâneo (especialmente no século XX) e a sua dificuldade em apresentar de forma apropriada e correta o mundo aos recém-chegados (as crianças). É importante observar que Arendt inclusive tem um ensaio específico acerca da temática da educação, que significativamente é denominado *A crise na educação* (publicado pela primeira vez em 1958 e, posteriormente, em 1961, incluído no seu prestigiado livro de ensaios intitulado *Entre o passado e o futuro*). Correia assim argumenta sobre essa questão da educação com condição prévia para tornar possível o *amor mundi*:

Para Arendt, o impulso para a ação brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade. (...). O conteúdo do *amor mundi* é a responsabilidade, compreendida como resposta a, cuidado de, condução para, adesão a, decisão por, dizer sim. Se há alguma possibilidade de ensinar para o *amor mundi*, cabe antecipar, ela reside no compromisso e na responsabilidade pelo mundo traduzida naqueles que o apresentam. Se se trata então de responsabilidade pelo mundo, talvez possamos então compreender a razão de a ocupação de Hannah Arendt com o tema da educação ser mobilizada pelo diagnóstico da crise (CORREIA, 2017, p. 161).

Correia salienta em um dos seus artigos sobre o tema da educação em Arendt (denominado *Educação, natalidade e amor ao mundo em Hannah Arendt*), que para ela a crise na educação está profundamente vinculada à crise mais geral da modernidade, ou seja, “à ruptura do fio da tradição, à inviabilidade de o passado iluminar o presente e de as gerações passadas apresentarem o mundo como um legado” (CORREIA, 2017, p. 161).

Arendt salienta que a ruptura do fio da tradição na modernidade não foi resultado da reflexão de Kierkegaard (1813-1855), Marx (1818-1883) e Nietzsche (1844-1900), que se situam no fim da tradição, antes de ocorrer a sua ruptura (ARENDR, 2009, p. 55). Na verdade, estes pensadores rompem com a filosofia tradicional fundada na metafísica e criticam profundamente o cristianismo, apesar de Kierkegaard ser um dos principais pensadores religiosos da modernidade e que buscou chegar a essência do autêntico ser-cristão que se

manifesta no cumprimento do mandamento do amor ao próximo. Além disso, Marx chega a afirmar que a filosofia deve ser substituída pela política, sendo que para ele “os filósofos até agora se limitaram a interpretar o mundo em lugar de transformá-lo”.<sup>48</sup> Contudo, Arendt assinala que os esforços destes grandes pensadores para romper com os padrões de pensamento que tinham governado o Ocidente por mais de dois mil anos (ou seja, o pensamento metafísico tradicional, o pensamento político tradicional e a mentalidade cristã tradicional), podem seguramente ajudar a esclarecer o evento que foi responsável pela ruptura do fim da tradição na modernidade, isto é, o totalitarismo, mas não consistem em sua causa (ARENDR, 2009, p. 53-54). Tudo indica que Arendt segue o seu entendimento que a ação humana (como a capacidade de iniciar algo novo tanto para o bem quanto para o mal) e os eventos resultantes desta ação são os responsáveis, efetivamente, pela transformação do mundo em que vivemos.

A dominação totalitária (com os seus respectivos campos de extermínio e campos de concentração), segundo Arendt, nunca é demais repetir, foi o acontecimento sem precedentes na história humana que rompeu com o fio da tradição de nosso pensamento político, tradição que tem início com Platão e Aristóteles e que chega ao fim com Marx (ARENDR, 2009, p. 43). É sempre importante também repetir que os regimes totalitários, tanto o nazismo como a ditadura estalinista que vigoraram em um determinado período de tempo (o nacional-socialismo, a partir de 1938, a ditadura bolchevista, a partir de 1930), mas deixaram marcas no mundo contemporâneo mesmo após a sua extinção como forma de Estado e governo de determinadas sociedades, não podem ser entendidos pelas categorias usuais do pensamento político apoiado na filosofia política tradicional, sendo que seus “crimes não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização”, tendo inclusive quebrado a “continuidade da História Ocidental” (ARENDR, 2009, p. 54).

Voltando diretamente ao tema da educação, é de observar que Arendt a considera uma das atividades mais fundamentais e indispensáveis da sociedade humana e está extremamente

---

<sup>48</sup> André Duarte cita três teses fundamentais no pensamento de Marx, às quais Arendt analisa detidamente. As teses são: a) “O trabalho (*labor*) é o Criador do Homem”, segundo a expressão de Engels; b) “A violência é a parteira da história”; c) “Os filósofos até agora se resumiram a interpretar o mundo; cabe transformá-lo.” Duarte refere também que Arendt parece concordar que com tais teses Marx renunciou e definiu com perfeição a natureza do mundo contemporâneo, sendo que isso se comprova pelo fato de que essas proposições já se converteram em evidentes e incontestáveis, perdendo até mesmo o seu potencial revolucionário. Por fim, Duarte acrescenta que Arendt examina tais teses à luz da sua repercussão no presente e no mundo atual, considerando ainda a tensão e o conflito que estas proposições de Marx tinham com a tradição filosófica ocidental que vinha antes dele. Para compreender estas teses de Marx e o seu radicalismo em relação à tradição filosófica anterior, Arendt adotou uma postura de estranhamento em relação ao presente, o que não a impediu de criticar Marx e as características do mundo moderno, levando-a “para longe de Marx e para ainda mais longe do mundo moderno” (DUARTE, 2000, pp. 80-81).

relacionada com a condição humana, na medida em que a criança, objeto da educação, tem para o educador uma dupla característica: “é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser e é um ser humano em formação” (ARENDDT, 2009, pp. 234-235). Esse duplo aspecto da condição humana, segundo Arendt, permite também distinguir o ser humano de todas as espécies de vida animais. No caso do ser humano (da criança) há um duplo relacionamento, “o relacionamento com o mundo, de um lado, e com a vida, de outro” (ARENDDT, 2009, p. 235). A criança não somente é nova, representa um novo início capaz de criar algo novo ao agir, em relação a um mundo que existia antes dela, que permanecerá após sua morte e no qual decorrerá sua existência (ARENDDT, 2009, p. 235). Já para os animais não há um mundo no sentido humano, eles são apenas criaturas vivas em processo de formação e a “educação” deles é tão somente uma atribuição da vida direcionada à conservação da vida e à prática do viver (ARENDDT, 2009, p. 235). Em suma, o mundo humano se altera incessantemente por meio do nascimento de novos seres humanos que são capazes de iniciar algo novo, de instaurar a novidade por meio da atividade da ação (agir), enquanto o mundo animal permanece sempre o mesmo porque os animais não tem o dom da liberdade de agir (as suas vidas resumem-se à prática do viver, não tendo inclusive as faculdades espirituais do Pensar, da Vontade - Querer - e do Julgar que são condições necessárias para o exercício da ação seja na esfera pública seja na esfera privada).

Arendt assinala um ponto muito importante relativamente à educação que diz respeito ao âmbito em que ela é admissível e conveniente, bem como em relação àqueles que devem ser educados. Ela afirma peremptoriamente que a educação não pode cumprir função nenhuma na política, porquanto na política tratamos com aqueles que já estão educados (ARENDDT, 2009, p. 225). Na verdade, quem quer educar adultos procura agir como protetor e impossibilitar, efetivamente, a atividade política como capacidade de iniciar algo novo (ARENDDT, 2009, p. 225). Essa educação dos adultos para a política, segundo Arendt, é uma farsa e o seu propósito verdadeiro é a coação sem o emprego da força física. Além disso, Arendt critica a função exercida pela educação nas utopias políticas antigas, e especialmente a partir de Rousseau, que defendeu um paradigma educacional no qual a educação transformou-se em um instrumento da política, bem como a própria atividade política foi compreendida como uma forma de educação (ARENDDT, 2009, p. 225). Arendt complementa afirmando que a função cumprida pela educação em todas as utopias políticas, a partir da Antiguidade especialmente grega, revela o quanto aparenta ser normal começar um novo mundo com aqueles que são por nascimento e por natureza novos. Assim, as crianças são o alvo da educação para tornarem-se cidadãos de uma utopia política, mas isso implica, segundo Arendt, um grave erro, na medida em que é

apresentado o novo do ponto de vista do adulto, isto é, como se o novo já existisse, o que impede os recém-chegados de efetivamente criarem o novo quando ingressarem na esfera pública como pessoas jovens (ARENDR, 2009, p. 225). Por fim, Arendt alega que na Europa a convicção de que se precisa iniciar pelas crianças se pretende criar novas condições políticas (ou uma nova ordem política) manteve-se sendo mormente o monopólio dos movimentos revolucionários de caráter tirânico que, ao ascenderem ao poder, retiram as crianças de seus pais e facilmente as doutrina (ARENDR, 2009, p. 225). A partir dessa reflexão de Arendt, pode-se deduzir que a educação de adultos só é possível quando se trata de prepará-los para o exercício de uma profissão.

Do exposto, resulta para Arendt que na política a educação não pode cumprir nenhum papel, visto que no campo político lidamos com aqueles que já foram educados. Igualmente, a educação não pode ser meramente um instrumento da política, como aconteceu especialmente desde Rousseau, convertendo em uma doutrinação política das crianças em lugar de apresentar corretamente o mundo para elas. Essa doutrinação impede ou dificulta imensamente que os recém-chegados (as crianças) possam ter um papel significativo no organismo político quando se tornarem pessoas jovens aptas a ingressarem na esfera pública, ou seja, não serão capazes de iniciar algo novo (agir) mediante grandes feitos e especialmente pela conversação recíproca. O tema da doutrinação política na educação é uma questão extremamente relevante no mundo atual e inclusive no Brasil, especialmente a educação doutrinária baseada em ideologias que diferem, segundo Arendt, da pluralidade das opiniões dos indivíduos, por pretenderem ser possuidoras da chave da história e serem capazes de apresentar a solução dos “enigmas do universo”, dominando o conhecimento das leis universais “ocultas” que supostamente regem a natureza e o homem.<sup>49</sup>

Correia também explicita o pensamento de Arendt acerca de que a educação não cumpre papel algum na política (esta lida com cidadãos que já foram educados), não pode ser simplesmente um instrumento da política, ao afirmar que a educação faz parte de uma “esfera pré-política” (CORREIA, 2017, p. 161), o que parece significar que ela é uma condição prévia

---

<sup>49</sup> Hannah Arendt expõe estas características do pensamento ideológico que foram expostas por nós, forma de pensamento que se contrapõe à simples opinião, em seu livro *Origens do totalitarismo* (ARENDR, 1989, p. 189). Arendt neste mesmo trecho afirma que duas ideologias nos séculos XIX e XX dominaram e praticamente venceram todas as outras, ou seja, “a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes e a ideologia que interpreta a história como uma luta natural entre raças”. Ela conclui dizendo que tais ideologias conquistaram as massas a tal ponto que puderam conseguir o apoio dos Estados e se consolidaram como doutrinas nacionais oficiais. Cabe aqui dizer que após a Segunda Guerra Mundial e especialmente a partir da queda do Muro de Berlim (1989), a reunificação das Alemanhas Oriental e Ocidental (1990), o fim da União Soviética (1991) e o fim do comunismo nos países do Bloco Oriental, a ideologia neoliberal tornou-se hegemônica no mundo, com exceção talvez da China, que mantém um regime que tem características tanto comunistas quanto capitalistas.

da política que apresenta o mundo às crianças e os prepara para serem capazes de agir (de iniciar algo novo) quando no futuro se tornarem adultos e cidadãos. Arendt também salienta que a educação e a pedagogia moderna cometem um grave erro, na medida em que criam um mundo próprio e separado de crianças, supondo que a criança seria um adulto em tamanho reduzido, o que acaba por destruir as condições imprescindíveis ao desenvolvimento e crescimento vitais deste ser em formação (ARENDDT, 2009, pp. 236-237).

Para Arendt, há dois domínios que a criança transita ou está submetida. O primeiro destes domínios é a família, a esfera privada, o lugar tradicional da criança onde ela está protegida do mundo, onde os próprios membros adultos cotidianamente regressam do mundo externo e do espaço público e se abrigam à segurança da vida privada no lar (ARENDDT, 2009, p. 235). O outro domínio é o da escola, âmbito pelo qual a criança é inserida no mundo pela primeira vez, apesar da escola não ser o mundo e não deve simular sê-lo. Na verdade, a escola é a instituição que se interpola entre o domínio privado do lar e o mundo, a esfera pública, com o objetivo de permitir que seja viável a passagem, de algum modo, da família para o mundo (ARENDDT, 2009, p. 238). A presença na escola não é imposta pela família, e sim pelo Estado, o mundo público, e, por consequência, a escola retrata em certo sentido o mundo, apesar de que não seja ainda o mundo verdadeiramente (ARENDDT, 2009, pp. 238-239). Na educação efetivada na escola, indubitavelmente, os adultos assumem mais uma vez a responsabilidade pela criança, ainda que, neste momento, não é a responsabilidade pelo bem-estar básico de um ser em desenvolvimento, mas a responsabilidade por aquilo que usualmente designamos como o autônomo desenvolvimento de qualidades e talentos pessoais (ARENDDT, 2009, p. 239).

É importante observar também que para Arendt os pais assumem na educação a responsabilidade, concomitantemente, pela vida e crescimento da criança e pelo prosseguimento do mundo. Estes dois tipos de responsabilidade, segundo a mesma autora, jamais coincidem e, verdadeiramente, podem estar em recíproco desacordo. A responsabilidade pelo crescimento da criança direciona-se em oposição ao mundo: a criança precisa de cuidados e abrigo especiais para que nada de ruim lhe ocorra de parte do mundo (ARENDDT, 2009, p. 235). Já a responsabilidade pela continuidade do mundo revela-se pelo fato de que o mundo precisa de cuidado e proteção para que não seja agredido e destruído pelos recém-chegados que vêm a ele a cada nova geração (ARENDDT, 2009, p. 235).

Correia também destaca que Arendt sustenta, em oposição a Agostinho, que não é viável amar ao próximo sem amar em alguma medida o mundo, como ela também acentua que não é viável amar o mundo sem amar as crianças, os recém-chegados que vem ao mundo como

uma promessa de sua continuidade e de sua renovação. A passagem na qual é defendida tal posição é a seguinte:

Assim como Arendt insistia, contra Agostinho, que não é possível atender ao mandamento de amar ao próximo sem amar em alguma medida o mundo, enfatiza também que não é possível amar o mundo sem amar as crianças, os recém-chegados, os estrangeiros que permanentemente surgem nele como uma promessa de conservação, de renovação e de conservação por meio da renovação, pois “para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem”, renovado pelos estrangeiros recém-chegados para que se sintam cada vez mais em casa nele e rechacem sua ruína (CORREIA, 2017, p. 163).

Cabe aqui salientar que para Agostinho o amor a Deus exige o amor ao próximo, como já foi visto em várias oportunidades neste trabalho, na medida que este amor ao Criador não desobriga as boas obras. Portanto, o homem apenas se assemelha a Deus lhe amando e, concomitantemente, amando o próximo mediante a prática das boas obras. E podemos ir mais longe afirmando para Arendt, diferentemente de Agostinho, o amor a Deus implica, igualmente, o amor ao mundo (*amor mundi*), mundo que tem a ver, essencialmente, com o mundo artificial de coisas fabricadas pelos homens (construção de utensílios, ferramentas e obras de arte), bem como com os assuntos que surgem quando os homens estabelecem relações políticas uns com os outros, além do espaço público e das instituições indispensáveis para a atividade da ação.

Arendt também chama atenção que o problema fundamental que leva a crise da educação no mundo reside no fato de, por sua natureza, o educador não pode educar ninguém sem autoridade (que é diferente da qualificação que, por maior que seja, não gera por si só a autoridade), que se funda na responsabilidade que ele assume por este mundo (ARENDR, 2009, pp. 239 e 245). Além disso, para Arendt a educação exige, igualmente, a tradição. Contudo, o mundo atual não é constituído nem pela autoridade nem tampouco preservado coerente pela tradição (ARENDR, 2009, pp. 245-246) A solução dessa dificuldade reside em separar precisamente o campo da educação dos demais, especialmente do campo da vida pública e política, a fim de utilizar unicamente nele uma concepção de autoridade e uma postura perante o passado que lhe são adequados mas não têm validade geral, não podendo ter uma utilização generalizada no mundo dos adultos (ARENDR, 2009, p. 246).

Na verdade, a primeira consequência da solução para a crise da educação exposta acima seria um entendimento bem nítido que o papel da escola é ensinar ou apresentar às crianças como o mundo é, e não ensinar a arte de viver (ARENDR, 2009, p. 246). Em segundo lugar, a segunda consequência para a solução da crise seria que a linha estabelecida entre crianças e adultos deveria mostrar que não se pode nem educar adultos nem lidar com crianças como se elas fossem formadas (adultas), sendo que nunca se deveria admitir, contudo, que tal

linha se transformasse em um obstáculo a afastar as crianças da comunidade adulta, como se não habitassem o mesmo mundo e como se a infância fosse uma condição humana autônoma ou autossuficiente, capaz de viver por suas próprias regras (ARENDDT, 2009, p. 246). Arendt também esclarece que não é possível determinar com precisão a linha fronteira entre a infância e a condição adulta, ou seja, onde termina a infância e começa a vida adulta. Esta linha que separa a infância do início da vida adulta muda amiúde, relativamente à idade, de país para país, de uma cultura para outra e até mesmo de indivíduo para indivíduo (ARENDDT, 2009, p. 246). Todavia, Arendt observa que a educação das crianças, diversamente da aprendizagem, precisa ter um final calculável. Em nossa civilização ocidental esse final coincide supostamente com o diploma colegial (chamado ensino médio), termina antes da entrada nas universidades, visto que o treinamento profissional efetuado nas universidades ou cursos técnicos, ainda que tenha alguma coisa a ver com a educação, é uma especialização direcionada aos adultos.

Por fim, Arendt realiza uma síntese do seu ensaio sobre a crise da educação, defendendo que a educação é o momento em que decidimos se amamos o mundo o suficiente para assumirmos a responsabilidade por ele e que igualmente decidimos se amamos as crianças, de modo que não as expulsamos da comunidade adulta, apresentando corretamente o mundo a elas e não impedindo que tenham oportunidade de iniciar algo novo e renovar o mundo comum quando tornarem-se cidadãos e ingressarem na esfera pública. O trecho que encerra o ensaio é o seguinte:

O que nos diz respeito, e que não podemos portanto delegar à ciência específica da pedagogia, é a relação entre adultos e crianças em geral, ou, para colocá-lo em termos ainda mais gerais e exatos, nossa atitude face ao fato da natalidade: o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento. A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum (ARENDDT, 2009, p. 247).

### **3.3 O mal radical, a banalidade do mal e a deficiência do pensar e julgar**

Arendt começa a *Introdução* do volume 1 (*O Pensar*) do seu livro *A vida do espírito* (publicado postumamente em 1977 e que foi escrito apenas duas partes - *O Pensar* e *O Querer* -, sendo que a terceira parte denominada *O Julgar* contém apenas um pequeno esboço extraído de suas aulas expositivas sobre a filosofia política de Kant e que permaneceu completamente

inacabado), dedicado às referidas três atividades ou faculdades espirituais humanas, sustentando que o motivo urgente (e um dos mais importantes) que despertou o seu interesse pelo tema do pensamento foi o julgamento de Eichmann que ela fez a cobertura em 1961 (para a revista *The New Yorker*) e que resultou no livro publicado em maio de 1963 denominado *Eichmann em Jerusalém*. Ela prossegue na *Introdução* da obra *A vida do espírito* afirmando que no relato do julgamento utilizou a expressão “banalidade do mal”. Arendt esclarece que com a utilização deste termo não pretendeu defender qualquer tese ou doutrina, ainda que estivesse consciente de que tal expressão se contrapunha à toda nossa tradição de pensamento (literário, teológico ou filosófico) acerca do fenômeno do mal (ARENDDT, 2017, pp. 17-18). O termo é utilizado no final do livro sobre o julgamento de Eichmann (apesar de ser o pano de fundo de toda a obra) quando descreve a postura dele diante da condenação à morte, sendo que em suas últimas palavras utilizou bordões, mostrando-se animado e bem-disposto, olvidando-se que se tratava de seu próprio funeral. A passagem em que Arendt recorda as últimas falas de Eichmann que vem ao encontro do próprio conteúdo da assustadora noção de “banalidade do mal”, que afronta as palavras e os pensamentos, é a seguinte:

Começou dizendo enfaticamente que era um Gottgläubiger, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva à Alemanha, viva à Argentina, viva à Áustria. Não às esquecerei”. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava “animado”, esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral. Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou - a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos (ARENDDT, 1999, p. 274).

O que caracterizava para Arendt a conduta anterior ou durante o julgamento do criminoso nazista Eichmann não era estupidez e burrice, mas irreflexão ou ausência de pensamento (ARENDDT, 2017, pp. 18 e 19). Os atos eram monstruosos, cruéis e desumanos, mas o agente que estava em julgamento era extremamente comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso (ARENDDT, 2017, p. 18). Além disso, Arendt observa que em Eichmann não se acha traços de fortes convicções ideológicas ou de razões nomeadamente e particularmente más (ARENDDT, 2010, p. 18). Arendt elucida que clichês, frases feitas, adoção a regras de expressão e conduta convencionais e padronizadas têm o papel socialmente admitido de resguardar-nos da realidade, isto é, da imposição de atenção do pensamento exercida por todos os fatos e eventos em razão de sua simples existência (ARENDDT, 2017, pp.18-19). Isso se deve ao fato de que se obedecêssemos todo o tempo essa imposição de pensar sobre tudo antes de agir, conseqüentemente, ficaríamos exauridos (ARENDDT, 2017, p. 19). Contudo, Eichmann se

diferenciava da maioria dos homens exclusivamente, como restava patente, porque jamais tinha tomado consciência desta imposição do pensamento.

Arendt ressalta que esta inexistência de pensamento (uma experiência tão habitual em nossa vida corriqueira, em que raramente temos tempo e muito menos vontade de *parar* e pensar) que originou seu interesse por esse tema. Apesar de não podemos pensar profundamente sobre tudo antes de agir, o pensamento é muito desejável e aconselhável quando lidamos com as questões fundamentais no campo da ética e da política. Esse parece ser o entendimento de Hannah Arendt, visto que ela defende que o pensamento é um antídoto para o mal, o dois-em-um socrático em que se efetiva o diálogo sem som do homem consigo mesmo e que ele não pode estar em desacordo consigo mesmo (o que significa que ninguém pode estar a vontade na sua própria companhia quando é um assassino ou pratica o mal). Ademais, ela também sustenta que a faculdade de julgar, de distinguir o certo do errado, a mais política das capacidades espirituais humanas, ainda que não seja equivalente à faculdade de pensar, está inter-relacionada com esta última e pode ser considerada, em certa medida, uma das principais manifestações do próprio pensamento. Arendt insiste ao longo de sua obra, em várias passagens, que o pensamento pode evitar desastres seja no campo da ética seja da política, impedindo catástrofes tanto para o indivíduo como para o mundo. O trecho em que ela expõe a totalidade desse argumento é o seguinte:

A faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer “isto é errado”, “isto é belo”, e por aí afora, não é igual à faculdade de pensar. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão inter-relacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. Se o pensamento - o dois-em-um do diálogo sem som - realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu (ARENDR, 2017, pp. 215-216).

Arendt, igualmente, a partir da noção de banalidade do mal e do tipo de criminoso que se negava a pensar e que justificava os seus atos com base na obediência a ordens superiores, identifica o surgimento de um novo tipo de mal, especialmente no domínio político.

Para Arendt, esse tipo de criminoso que veio à tona nos regimes totalitários não praticava o mal por motivos demoníacos, maléficos ou torpes, nem por inveja, nem por cobiça, nem mesmo “pelo ódio poderoso que a maldade sente pela pura bondade”, o que significa que estamos diante de um mal que não pode ser explicado pela nossa tradição literária, teológica ou

filosófica (ARENDDT, 2017, p. 18). Essa espécie de mal surgido nos regimes totalitários e que têm condições de se disseminar por toda o mundo contemporâneo (independentemente do tipo de governo) é assim descrito por Assy:

O traço realmente fascinante da banalidade do mal, que envolve substancialmente as noções de “banalidade” e “ausência de raízes” do mal, era de que, ao procurar em Eichmann alguma profundidade que trouxesse à tona o mal, que alcançasse suas raízes, Arendt se deparou com uma manifestação do mal que não se enraizava em um motivo maléfico; como se o mal se espalhasse como fungo, superficial, rápido e não engendrado. É como se esse mal em particular estivesse em posição oposta às faculdades de pensar e julgar - já que “pensar, por definição, consiste em querer alcançar as raízes” - e fosse explicado como o resultado da ausência de reflexão. No caso de Eichmann, que era incapaz de exercer a atividade de pensar, não há possibilidade de achar uma razão profunda para os seus atos (ASSY, 2015, p. 14)

Importante registrar que essa espécie de criminosos que não se pautavam por motivos malignos nem eram sádicos ou pervertidos, na verdade eram e ainda são terrível e aterrorizantemente normais (ARENDDT, 1999, p. 299). Eichmann chega a mencionar em seu julgamento que não desgostava e nem maltratou judeus, limitando-se apenas a cumprir ordens do seus superiores e do *Führer* no sentido de efetuar o transporte dos judeus para o seu extermínio nos campos de concentração, que era chamado metaforicamente de “Solução Final”. Um ponto importante é que esse tipo de criminoso em razão da ausência de pensamento e da respectiva capacidade de julgar sequer era capaz de saber ou sentir que sua conduta era errada ou criminosa. Arendt assim expõe esse ponto vista:

Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que - como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados - esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado (ARENDDT, 1999, p. 299).

Arendt, rebatendo o enunciado de Platão que “Ninguém pratica o mau voluntariamente”, o que leva a conclusão implícita que “Todo mundo quer fazer o bem”, esclarece que a lamentável verdade é que a maior parte do mal é praticada por pessoas que jamais decidiram ser boas ou más (ARENDDT, 2004, p. 247). Em outros termos, o mal mais comum no mundo atual é aquele que é englobado pela noção da banalidade do mal, onde os homens se recusam a pensar e a julgar, preferindo a adesão a clichês e a normas de comportamento convencionais.

O motivo apresentado por esse novo tipo de criminoso para justificar suas condutas e mesmo para não terem consciência de que praticam atos extremamente criminosos era o fato de que obedeciam ordens superiores. Essa justificativa não foi aceita nem pela Corte de Jerusalém que julgou Eichmann nem por Arendt. Todavia, ela assinala que a impropriedade dos conceitos jurídicos para tratar com os fatos criminosos que foram objeto dos julgamentos dos

criminosos de guerras nazistas manifesta-se mais consideravelmente na noção de atos praticados com base em ordens superiores (ARENDR, 1999, p. 315). Arendt ressalta e questiona inclusive se podemos utilizar o mesmo princípio que é adotado em um aparelho governamental em que crime e violência são incomuns e secundários a uma ordem política onde o crime é legal e consiste na regra (ARENDR, 1999, p. 315). Ela utiliza este argumento no sentido de justificar apenas os crimes cometidos, emergencialmente, sob aquilo que se denomina *raison d'état* (ainda que sendo completamente criminosos na perspectiva do regime legal vigente no país em que eles acontecem), crimes que são considerados admissíveis como concessões feitas a fim de manter o poder e assim garantir a permanência da ordem legal em sua totalidade (ARENDR, 1999, p. 314)

No mesmo sentido, Agamben refere que a perspectiva nacional-socialista localiza na palavra do *Führer* a fonte imediata e em si lapidar e bem-acabada da lei (Agamben, 2014, p. 168). Ele acrescenta que o *Führer* representa efetivamente, de acordo com a definição pitagórica do soberano, um *nómos émpsykhon*, uma lei vivente. Por fim, Agamben também levanta a mesma questão apresentada por Arendt. Ele refere que existe uma dificuldade de julgar, conforme os usuais critérios e normas jurídicas, aqueles funcionários e oficiais nazistas que, como Eichmann, não tinham feito nada mais do que obedecer como lei a palavra do *Führer* (AGAMBEN, 2010, p. 169).

Arendt identifica que a Corte de Jerusalém rebateu o argumento da defesa de que Eichmann apenas seguiu ordens superiores com abundantes citações de códigos legais penais e militares de países civilizados, especialmente da Alemanha, visto que sob o governo de Hitler os pertinentes artigos e preceitos jurídicos não foram de modo algum revogados (ARENDR, 1999, p. 315).

Todavia, no exame concreto dos argumentos apresentados pela Corte de Jerusalém para incriminar Eichmann e descaracterizar ou desqualificar a circunstância de que ele teria agido com apoio em ordens superiores Arendt vê deficiências e incongruências do ponto de vista estritamente jurídico. O primeiro argumento tem como base um massacre de habitantes civis de uma aldeia árabe, sem qualquer razoabilidade e motivado tão somente pelo fato deles terem sido encontrados na frente de suas casas após o toque de recolher, de que ao que tudo indica não tinham conhecimento (ARENDR, 1999, p. 315). Arendt esclarece, entretanto, que a jurisprudência israelense e de outros países exigem que a ordem para ser desobedecida pelo subalterno necessita ser “manifestamente ilegal”. Em outros termos, a ordem, para ser identificada como “evidentemente ilegal”, tem de descumprir, pela sua anormalidade, as orientações do ordenamento jurídico que o subordinado está habituado (ARENDR, 1999,

p. 316). Para Arendt, o que se exige do soldado é que ele seja capaz de discernir entre a regra e a notória exceção à regra. Assim, tão somente nos casos em que o subordinado não está acostumado e não tem proximidade com a lei é que a consciência ou uma concepção de justiça radicada no íntimo de cada homem substitui essa familiaridade com o preceito legal (ARENDDT, 1999, p. 316).

Analisando o caso de Eichmann relativamente à obrigação de descumprimento de ordem “manifestamente ilegal”, Arendt conclui que ele agiu completamente dentro dos limites da espécie de compreensão que se expectava dele: agiu de acordo com a norma, avaliou a ordem dirigida para ele quanto à sua legalidade “manifesta”, sua regularidade, sendo que não era caso de exigir a sua “consciência”, visto que não era um daqueles que não têm familiaridade com as normas legais do seu país.

O segundo argumento apresentado pela Corte de Jerusalém e que também têm deficiências e incoerências diz respeito ao procedimento dos tribunais de aceitar a declaração de “ordens superiores” como significativa circunstância atenuante, sendo que tal prática foi referida expressamente durante o julgamento (ARENDDT, 1999, p. 317). Destarte, a Corte de Jerusalém entendeu que o caso do massacre dos habitantes civis da aldeia árabe é uma comprovação de que a jurisprudência israelense não isenta um acusado da responsabilidade devido a ordem superior que obedeceu. No caso em questão, os soldados israelenses foram condenados por assassinato, contudo, as ordens superiores foram admitidas como uma circunstância amenizante, de modo que eles foram condenados a uma pena relativamente curta (ARENDDT, 1999, p. 317). Isso significa, segundo Arendt, que efetivamente o ordenamento jurídico israelense, bem como a jurisprudência de outros países, adotam o entendimento que as “ordens superiores”, inclusive quando sua ilegalidade é manifesta, podem prejudicar intensamente a atuação da consciência de um ser humano. Além disso, ela acrescenta que ainda que o caso citado pela Corte israelense fosse uma situação única, não a uma ação que se estendeu durante anos (como no episódio de Eichmann), mesmo assim se a orientação da lei israelense fosse empregada no caso dele, seria impraticável aplicar-lhe a pena de morte (EICHMANN, 1999, p. 317).

Considerando toda a dificuldade para julgar este novo tipo de criminoso e esta nova espécie de crime, seria aconselhável que Eichmann fosse julgado por uma Corte Internacional em lugar da Corte de Jerusalém. Arendt inclusive esclarece que Eichmann não cometeu propriamente “crimes de guerra” nem “crimes contra o povo judeu”, e sim “crimes contra a humanidade”, crimes que se caracterizavam por assassinatos em massa de etnias ou povos, de grupos políticos e religiosos com o objetivo de exterminá-los da face da terra, sendo que a única

Corte apropriada para julgar este novo tipo de crime seria um Tribunal Internacional (ARENDR, 1999, p. 276). É de notar-se que os crimes contra a humanidade, no caso o genocídio, foram previstos em uma nova lei, o Acordo de Londres de 1945 que previa inclusive um tribunal internacional para julgar esta nova espécie de crime (ARENDR, 1999, p. 277).

Arendt também argumenta que, ainda que considerando que os modernos sistemas legais defendem a ideia comum e trivial de que a intenção de causar o mal é condição para a caracterização de crime, Eichmann podia ser responsabilizado porque ele estava comprometido e desempenhou uma função essencial e decisiva no empreendimento de eliminar certas “raças” ou “povos” da face da terra”, circunstância que justifica a sua pena de morte (ARENDR, 1999, p. 300). Assim, ainda que a ausência de pensamento de Eichmann compromettesse a sua capacidade de distinguir entre o certo e o errado, ele teria talvez responsabilidade inclusive por esta recusa de pensar, não o isentando nem se todos os alemães tivessem feito o que ele fez. Afinal, Arendt conclui essa parte da sua argumentação afirmando que, ainda que a Corte de Jerusalém tenha adotada este ponto de vista sobre a responsabilidade pessoal e criminal de Eichmann, é fundamental que “a justiça não deve ser apenas feita, ela deve ser vista”, o que implica que a justiça do que foi efetuado em Jerusalém teria aparecido para ser vista por todos se os juízes tivessem a ousadia de se dirigir ao acusado em algo como os seguintes termos:

Você admitiu que o crime cometido contra o povo judeu durante a guerra foi o maior crime na história conhecida, e admitiu seu papel nele. Mas afirmou nunca ter agido por motivos baixos, que nunca teve inclinação de matar ninguém, que nunca odiou os judeus, que no entanto não podia ter agido de outra forma e que não se sente culpado. Achamos isso difícil, mesmo que não inteiramente impossível, de acreditar; existem algumas, embora não muitas provas contra você nessa questão de motivação e consciência que podem ficar além de toda dúvida. Você também disse que seu papel na Solução Final foi acidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado o seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são igualmente culpados. O que você quis dizer foi que onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é culpado. Essa é uma conclusão realmente bastante comum, mas que não estamos dispostos a aceitar. E se entende nossa objeção, recomendaríamos a sua atenção a história de Sodoma e Gomorra, duas cidades bíblicas que foram destruídas pelo fogo do céu porque todo o povo delas havia se tornado igualmente culpado. Isso, incidentalmente, nada tem a ver com a recém-nascida ideia de ‘culpa coletiva’, segundo a qual toda as pessoas são culpadas ou se sentem culpadas de coisas feitas em seu nome, mas não por elas - coisas de que não participaram e das quais não auferiram nenhum proveito. (...) Felizmente não precisamos ir tão longe. Você próprio não alegou a efetiva, mas apenas a potencial culpa da parte de todos que vivem num Estado cujo principal propósito político se tornou a perpetração de crimes inauditos. E a despeito das vicissitudes exteriores ou interiores que o levaram a se transformar em criminoso, existe um abismo entre a realidade do que você fez e a potencialidade do que os outros poderiam ter feito. Nós nos ocupamos aqui apenas com o que você fez, e não com a natureza possivelmente não criminoso de sua vida interior e de seus motivos ou com as potencialidades criminosas daqueles a sua volta (ARENDR, 1999, p. 300-301).

Relativamente à motivação de Eichmann para a prática de atos assustadoramente criminosos, cumpre destacar que ele agiu por motivos mesquinhos de ascensão social e

profissional na sociedade nazista. Na verdade, antes do seu ingresso nos quadros do Serviço de Segurança da *Reichsführer SS* (o *Sicherheitsdienst* de Himmler) tinha uma carreira medíocre como mineiro comum na empresa de mineração de seu pai e depois como vendedor viajante na Companhia de Óleo a Vácuo de Viena (este último emprego conseguido por meio da influência de um parente distante), não conseguindo sequer terminar uma escola técnica ou profissionalizante e muito menos um curso superior. O trabalho na SS, primeiro, como perito da questão judaica, e especialmente como encarregado do transporte e da logística da deportação dos judeus para os campos de extermínio, foi onde obteve sucesso e reconhecimento social, tendo atingido o posto de tenente-coronel e acesso a importantes líderes e autoridades nazistas, tais como Himmler, Heydrich e tantos outros.

Examinaremos a seguir o mal radical que foi considerado por Arendt historicamente anterior a noção da banalidade do mal. Esta noção de mal radical surgiu também da sua reflexão sobre o totalitarismo e foi expressa na sua obra *Origens do totalitarismo*, de 1951, portanto, doze anos antes do surgimento da ideia da banalidade do mal, que foi manifestada pela primeira vez em seu livro *Eichmann em Jerusalém*, de 1963. O mal radical seria um mal absoluto, uma espécie de mal demoníaco, que não seria plausível e razoável punir e perdoar. Ele foi descoberto como regra (e não a exceção) e aplicável a um grande número de pessoas pelos regimes totalitários e, tal como a banalidade do mal, igualmente, não poderia ser entendido nem explicado pelos motivos maléficos “do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia” (ARENDR, 1989, p. 510). Portanto, Arendt acrescenta que tais crimes fundados no mal radical o ódio não pode vingar, o amor não pode aceitar e aguentar e a amizade não pode perdoar. Igualmente, os mártires nos campos de concentração ou nos “poços do esquecimento” já não são considerados “humanos” na ótica de seus algozes, apenas seres vivos sem quaisquer direitos e dignidade, sendo que tal tipo de criminosos também encontra-se além das fronteiras da própria solidariedade ao pecado humano (ARENDR, 1989, p. 510).

Arendt observa que o mal radical tem dificuldades de ser admitido tanto pela nossa tradição filosófica quanto teológica, sendo que o mais estranho deste regime totalitário fundado no mal radical é que os que operam tal sistema acreditam tanto na sua própria superfluidade como na de suas vítimas. O trecho esclarecedor que apresenta essa conclusão é o seguinte:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer

que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornaram supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários (ARENDDT, 1989, p. 510).

Arendt chama atenção que os regimes totalitários nazista e bolchevista fundados na concepção do mal radical e dos campos de concentração procuram solucionar de forma rápida e nefasta o problema da superabundância de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente desenraizadas (como os imigrantes, os refugiados e os apátridas). No entanto, o mais preocupante relativamente a esse problema social em nosso mundo atual que diz respeito às massas consideradas supérfluas do ponto de vista econômico e social, é que tal adversidade pode ensejar nos governos não totalitários (e inclusive democráticos) as mesmas soluções totalitárias toda vez que pareça inviável cessar ou reduzir a miséria política, social e econômica do homem a um patamar digno e razoável (ARENDDT. 1989, p. 511).

É interessante transcrever uma passagem de Arendt, em sua correspondência com Karl Jaspers, em que ela afirma enigmaticamente e surpreendentemente que ela sequer sabe verdadeiramente o que significa o mal radical, mas teria relação direta com o fato de tornar os seres humanos supérfluos, descartáveis e dispensáveis do ponto de vista humano:

O que o mal radical realmente é eu não sei, mas parece-me que ele de algum modo tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos, como seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim, o que deixaria intocada sua essência de humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos como seres humanos) (ARENDDT apud CORREIA, 2002, p. 145).

Correia, como já foi mencionado anteriormente, entende que Kant, com a doutrina do mal radical como uma predisposição universal para o mal no homem (tal como aparece no livro *A religião dentro dos limites da simples razão* publicado em abril de 1792), realiza uma significativa mudança em sua teoria, defendendo fundamentalmente que deve ser viável escolher livremente entre o bem e o mal, ainda que esta deliberação não seja determinada por qualquer princípio particular (CORREIA, 2005, p. 85). Quando Kant se refere ao mal, antes da referida obra, ele o tinha compreendido como sendo um desenvolvimento incompleto e imperfeito no ser humano, de sua capacidade para o bem (CORREIA, 2005, p. 84). Ele entendia que uma vontade é livre tão somente quando é determinada pelo princípio moral, pelo imperativo categórico, e é não-livre quando é impulsionada por um objeto, por alguma coisa que lhe é exterior, ainda que o seu objetivo seja a própria felicidade individual (CORREIA,

2005, p. 184). Portanto, uma vontade livre é sempre e sem exceção uma vontade autônoma, impulsionada por si mesma, enquanto uma vontade não livre é uma vontade heterônoma, movida por alguma coisa que lhe é externa (CORREIA, 2005, p. 84). Disso resulta que uma vontade livre pode ser unicamente uma vontade boa, conforme à lei moral, ao passo que uma vontade não livre é meramente uma vontade fraca ou imperfeitamente boa (CORREIA, 2005, p. 84). Assim, para Correia, nesta primeira concepção de Kant sobre o mal, não é aceitável que a vontade seja simultaneamente livre e má (CORREIA, 2005, p. 84). Dessa concepção de Kant segue-se que o pior criminoso é exclusivamente alguém equipado não de uma vontade má, mas infelizmente destituído de vontade livre, comandado e subjugado por suas inclinações más, o que nos conduz a presumir que em lugar de ser um delinquente, ele é realmente um débil e enfraquecido inocente, digno de piedade e perdão, e não de reprovação (CORREIA, 2005, p. 85).

Em suma, na primeira concepção de Kant acerca do mal o homem tão somente é livre se segue a lei moral, o imperativo categórico que determina que o homem deve “agir de tal modo que a máxima de sua ação possa se converter em lei universal”. Já na segunda concepção, fundada na noção do mal radical, o ser humano pode escolher livremente entre seguir o imperativo categórico ou negá-lo deliberadamente, ou seja, o homem é livre para escolher o bem e o mal e pode e deve ser responsabilizado por estas escolhas. Correia salienta com apoio em Kant, como já foi visto na seção 2. 2 do capítulo 2 deste trabalho, que na concepção de mal radical está implícita a ideia de que existe na natureza humana tanto a propensão universal (inata) para o mal como a disposição originária para o bem, uma vez que se demonstra esta última tendência pelo fato de que “a lei moral como princípio objetivo do agir em todo ser racional, é não apenas presumível, mas também inextirpável” (CORREIA, 2005, p. 90).

É significativo anotar que Souki, em seu ensaio sobre a banalidade do mal, observa ou dá a entender que a noção de mal radical já aparece antes da obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, de 1792, ainda que o termo só tenha sido utilizado nesta obra. Ela menciona que já em 1763, no *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*, Kant dizia que o mal, assim como o vício, não era tão somente uma falta de bem, não tinha apenas uma natureza negativa, mas devia ser considerado em termos de oposição ao bem como alguma coisa que tinha uma positividade (SOUKI, 1998, p. 22). E ela complementa que a origem dessa positividade é a nossa própria vontade, algo relacionado diretamente à liberdade do homem. Isso significa que o homem tem uma vontade livre que lhe permite escolher o mal e negar o bem. Acerca dessa positividade do negativo, ou seja, o mal como oposição ao bem, e o mal como

mera ausência do bem, vale a pena transcrever a seguinte afirmação de Kant em *A religião dentro dos limites da simples razão*:

Se o bem = a, o que se lhe opõe contraditoriamente é o não-bem. Este é, pois, o resultado da simples carência de um fundamento do bem = O, ou de um fundamento positivo de seu contrário = -a. No último caso, o não bem pode chamar-se mal positivo. (KANT apud SOUKI, 1998, p. 22).

Cumpra ainda assinalar que Souki, citando Herder, diz que este último entende que Kant foi além das escrituras no que diz respeito à natureza pecadora do homem. Herder afirma que Kant compreende o mal radical como o próprio diabo que reside em nós, condenando o imperativo categórico a ser simplesmente uma regra puramente formal, da qual a força radical do mal retira toda efetividade (SOUKI, 1998, p. 20). Igualmente, Souki entende também que com a noção de mal radical Kant ataca toda a tradição filosófica ocidental que descrevia o mal como negatividade ou inexistência de bem, tradição que inclui autores como Agostinho e Leibniz (SOUKI, 1998, p. 22).

No entanto, pode-se duvidar desse ponto de vista pelo menos em relação a Agostinho. No caso, tendo em vista a concepção de Agostinho, que foi detalhadamente discutida neste trabalho, pode-se argumentar que o livre-arbítrio da vontade que se caracteriza por duas vontades opostas, uma que quer o bem e outra que quer o mal, parece indicar que o mal não é pura negatividade. Assim, o livre-arbítrio da vontade como capacidade de querer bem (*velle bene*) e querer mal (*velle male*), ou seja, a possibilidade de querer uma boa vontade virtuosa ou uma boa vontade não virtuosa parece apontar para o fato que Agostinho pelo menos suspeita que o mal possa ser considerado como uma oposição ao bem (mal radical) e não simplesmente uma ausência do bem.

Vamos examinar neste momento a tradição cristã, especialmente com base nos ensinamentos de Jesus de Nazaré, para demonstrar que ele já tinha consciência plena da existência do mal radical. Para tanto vamos aqui repetir alguns argumentos que foram analisados quando abordamos o tema do perdão na seção 1.3 do capítulo 1.

Na verdade, o perdão não se direciona ao caso intenso e grave do crime e do mal voluntário, que são raros, talvez até mais esporádicos do que as boas ações. Segundo Jesus, Deus se encarregará deles no Juízo Final, este último que nenhum papel desempenha na vida terrena e tampouco se caracteriza pelo perdão, mas pela justa retribuição (JESUS apud ARENDT, 2010a, p. 299). Arendt cita um trecho do Evangelho de Lucas (17, 1-5) para embasar

a sua tese de que mesmo Jesus reconhece que há determinados atos criminosos abrangidos pela noção de “mal radical” ou “mal voluntário” que não podem ser perdoados.<sup>50</sup>

É importante ressaltar ainda que Souki refere que Kant apoia sua reflexão sobre o que é a essência do mal radical em quatro aspectos básicos, sendo que a investigação desses aspectos permite conceber uma ideia de natureza humana e de como o mal está contido nela (SOUKI, 1998, p. 24). Os quatro pontos fundamentais mencionados por ela são: a propensão original para o bem na natureza humana, a inclinação para o mal na natureza humana, o homem é mal por natureza e a origem do mal na natureza humana.

Souki explica que, segundo Kant, propensão original significa predisposição primeira, de origem antecedente, ou seja, no começo de sua história o ser humano era bom, inclinava-se para o bem (SOUKI, 1998, p. 24) Essa ideia kantiana da propensão original para o bem parece apontar para a criação divina do homem por Deus, que o criou à sua imagem e semelhança com uma natureza boa e perfeita, além de ser dotado de liberdade. No entanto, a partir do pecado original de Adão a natureza humana inicial, boa, foi substituída por uma natureza má. Todavia, mesmo neste estado de natureza decaída que sucedeu após o erro original o homem não se torna completamente mau, podendo com ajuda da graça divina realizar boas obras, amando a Deus e o próximo e conquistando, novamente, a salvação e a vida eterna. É de assinalar-se que essa interpretação da propensão original para o bem e da sua manutenção mesmo na condição de natureza decaída foi exposta por Agostinho, ou pelo menos pode ser uma interpretação possível da reflexão teológica deste autor, tal como foi abordado detalhadamente na seção 2.2 do capítulo 2 deste estudo. Souki igualmente esclarece que original relaciona-se, necessariamente, à possibilidade (capacidade) da natureza humana (SOUKI, 1998, p. 24). Já “natureza” do ser humano aqui significa o “fundamento subjetivo do uso de sua liberdade (sob leis morais objetivas) que antecede toda a ação que cai nos sentidos” (KANT apud SOUKI, 1998, p. 24).

Particularmente, dois pontos fundamentais referidos por Souki como caracterizadores da essência do mal radical, segundo Kant, são compatíveis com a interpretação de Correia de que na noção kantiana de tal mal está contida a ideia de que há na natureza humana tanto a propensão universal (inata) para o mal quanto a disposição originária para o bem, ou seja, o homem é livre para seguir o imperativo categórico ou para descumpri-lo. Assim, entendemos que há uma aproximação, coincidência e semelhança entre os pontos de vista de Agostinho e

---

<sup>50</sup> O trecho do Evangelho de Lucas (17, 1-5) referido acima está transcrito na seção 1.3 (*Perdão e Promessa*) do capítulo 1, p. 52, sendo também interpretado nas pp. 52-53.

Kant acerca da natureza humana, especialmente a propensão nessa natureza tanto para o mal como para o bem, disposições ambas fundadas na liberdade humana.

Cumpra ainda tratar da compatibilidade entre as noções de mal radical e banalidade do mal no pensamento arendtiano. Como já foi mencionado anteriormente, a noção de mal radical apareceu no seu livro *Origens do totalitarismo*, de 1951, enquanto o conceito da banalidade do mal apareceu na sua obra *Eichmann em Jerusalém*, de 1963. Ambas as obras e os conceitos respectivos para Arendt têm como pano de fundo o fenômeno da dominação totalitária, ainda que o termo mal radical foi criado e abordado detalhadamente e sistematicamente por Kant em uma obra de 1792, portanto, muito antes do surgimento dos regimes totalitários. Ademais, Jesus e Agostinho também suspeitavam da existência do mal radical, como foi exposto anteriormente. No entanto, Arendt tem plena razão quando vincula os conceitos de mal radical e banalidade do mal aos governos totalitários, na medida em que nesta forma de dominação total há uma generalização da prática desses tipos de mal, que passam a ser praticados por um amplo grupo de pessoas e cujas vítimas atingem proporções gigantescas (contadas em milhões de pessoas).

Correia defende que não há incompatibilidade entre as noções do mal radical e da banalidade do mal, entendimento que já foi considerado neste trabalho como o mais adequado para fazer justiça ao pensamento de Hannah Arendt. Adriano Correia assim expõe a compatibilidade entre estes dois conceitos, apesar de apontar a mudança de enfoque ou de ênfase contida nos referidos termos:

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical” não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal”, mas representa de fato uma mudança de ênfase: da *superfluidade* e da destruição da humanidade no homem para a *ausência de pensamento*, o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão (CORREIA, 2002, p. 145).

No entanto, Arendt em uma correspondência com Gershom Scholem (1897-1982), quando ele questiona a contradição entre a noção do mal radical presente em *Origens do totalitarismo* com a da banalidade do mal expressa em *Eichmann em Jerusalém*, ela responde surpreendentemente que mudou de ideia. Vale a pena transcrever a resposta de Arendt para avaliarmos se ela implica na incompatibilidade ou não entre os dois conceitos:

Você tem razão: mudei de ideia e por isso não falo mais em “mal radical”, que ele é somente extremo, desprovido de profundidade ou qualquer dimensão demoníaca. Ele é capaz de se disseminar e destruir o mundo inteiro simplesmente porque se espalha como um fungo na superfície. Ele se caracteriza por desafiar o pensamento, como eu disse, porque o pensamento tenta atravessar a superfície, atingir as raízes e, quando entra em contato com o mal, frustra-se, pois lá não há nada. Esta é sua “banalidade”. Somente o bem possui profundidade e pode ser radical (ARENDRT apud ASSY, 2015, pp. 14-15).

Em nossa opinião, apesar de Arendt ter dito que não fala mais em mal radical, o que houve, realmente, foi uma mudança de enfoque ou perspectiva em razão de que a noção de banalidade do mal tem um poder explicativo maior para compreender o fenômeno do totalitarismo e mesmo a realidade do mal no mundo contemporâneo, inclusive no caso dos regimes não totalitários. Em outros termos, o conceito de banalidade do mal se aplica a um número muito maior de pessoas, na medida que a ausência de pensamento e a incapacidade de julgar (distinguir o certo do errado) é muito mais comum do que a prática do mal fundada na concepção do mal radical, ou seja, em querer o mal como oposição ao bem (na terminologia kantiana querer descumprir, efetivamente, a lei moral expressa no imperativo categórico). Correia esclarece que a “natureza extrema do mal, em sua radical banalidade”, implica uma nova forma de considerar os eventos, sendo que “o mal é banal e extremo justamente por ser ilimitado” (CORREIA, 2002, pp. 145-146). Este mal banal e extremo revelou-se ilimitado quando um número significativo de pessoas na Alemanha se deixavam conduzir e obedeciam as ordens do *Führer* e dos seus superiores sem pensar e sem exercitar a capacidade de distinguir o certo do errado, de diferenciar os atos criminosos dos atos justos.

Por fim, deve salientar-se que Arendt passa a designar a banalidade do mal como a forma mais extrema e comum do mal, difundindo-se ilimitadamente nas sociedades humanas, na medida que a sua principal característica que é ausência de pensamento passa a fazer parte da natureza de um expressivo número de seres humanos. Todavia, tanto na banalidade do mal que se caracteriza por essa inexistência de pensamento, como no mal radical, que se caracteriza apenas por uma deficiência de pensamento, o homem deve ser responsabilizado, exatamente, porque é dotado do livre-arbítrio que permite tanto evitar o mal como praticá-lo. Arendt no final de *Eichmann em Jerusalém* destaca que culpa e inocência perante a lei são de natureza objetiva, sendo que mesmo que oito milhões de alemães tivessem feito o que Eichmann fez, isso não seria justificativa para os seus atos criminosos (ARENDR, 1999, p. 301). Em outros termos, mesmo em um ordenamento jurídico e em uma ordem política onde o crime é legal e consiste na regra, como nos regimes totalitários nazista e bolchevista, a culpa e a responsabilidade individual por atos criminosos não deixam de existir.<sup>51</sup> Arendt conclui o seu relato sobre o

---

<sup>51</sup> Arendt, em um ensaio intitulado *Culpa organizada e responsabilidade universal*, distingue a responsabilidade coletiva (universal) da culpa individual. Em outros termos, a responsabilidade em sentido amplo (responsabilidade coletiva) abrange todos aqueles que permaneceram solidários a Hitler durante o tempo em que foi factível, que o auxiliaram a chegar ao poder e o apoiaram e o louvaram na Alemanha e em outros países europeus (ARENDR, 2008a, p. 154). Estas pessoas que apoiaram Hitler e não praticaram, efetivamente, atos criminosos, não podem ser considerados criminosos de guerra. Em sentido mais amplo, realmente, essas pessoas foram corresponsáveis pelos crimes de Hitler. Contudo, não incidiram em qualquer culpa em sentido mais estrito (ARENDR, 2008a, p. 154). Esses indivíduos, apesar de não terem cometido os crimes concretamente e sequer saber, verdadeiramente, o que estavam fazendo e com quem estavam

juízo de Eichmann afirmando que a sua responsabilidade é indiscutível e evidente pelo fato de ter apoiado ativamente uma política de assassinato em massa, visto que “política não é um jardim-de-infância”, sendo que nela “obediência e apoio são a mesma coisa” (ARENDR, 1999, p. 302).

---

tratando, participaram da gigantesca máquina de assassinato administrativo em massa, sendo os primeiros cúmplices e assistentes dos nazistas (ARENDR, 2008a, p. 154). Arendt parece indicar que há três tipos de responsáveis no regime nazista. Os primeiros responsáveis são os que criaram a organização incumbida do massacre administrativo em massa (criaram o sistema de terror voltado à destruição daqueles que são considerados o “inimigo objetivo”, ou seja, a classe ou a raça considerada inimiga da humanidade independentemente da prática de qualquer ato contra o regime dominante), eles têm plena consciência do mal e praticam aquilo que se denomina mal radical, mal que visa tornar os seres humanos supérfluos. Os segundos responsáveis são aqueles que se limitam a obedecer as ordens dos primeiros responsáveis, não sabendo identificar a diferença entre o certo e o errado por uma recusa ao pensamento, praticando o mal que se denomina banalidade do mal. Os terceiros responsáveis são os que apoiaram o regime nazista e, indiretamente, toda a máquina de assassinato administrativo em massa e outros tantos crimes e atrocidades cometidas por este regime, mas eles não praticaram, concretamente, quaisquer crimes e, por isso, não estão sujeitos à responsabilidade no âmbito da ordem jurídica criminal. No caso, são somente os primeiros e os segundos tipos de responsáveis (os que ordenam os massacres administrativos em massa e outros crimes, bem como aqueles que executam suas ordens, recusando-se a refletir). Já o terceiro tipo de responsável não tem responsabilidade jurídica na esfera criminal, limitando-se a uma indiscutível responsabilidade moral. É interessante mencionar que o primeiro tipo de responsáveis é uma pequena parte da população alemã, o segundo tipo de responsáveis abrange milhares de assassinos (uma considerável parte da população alemã, ainda que uma minoria em termos absolutos), enquanto o terceiro tipo de responsáveis engloba a grande maioria da população alemã. Por fim, Arendt esclarece que o fenômeno do assassinato em massa está relacionado a um outro fenômeno de nossa época, o que ela chama o nascimento do “burguês”, um ser dedicado unicamente à sua existência privada e à segurança de sua família, que ignora a sua condição de cidadão interessado nos assuntos públicos e capaz de cuidar e amar o mundo. Este burguês, segundo Arendt, conduziu tão distante a separação entre funções públicas e privadas, entre profissão e família, que não pode mais achar, em sua própria pessoa, nenhuma conexão entre ambas. Na verdade, quando a profissão deste burguês exige que assassine pessoas, ele não se sente um assassino, visto que não fez isso por disposição pessoal, mas sim por função e circunstâncias profissionais (ARENDR, 2008a, pp. 158-159).

## CONCLUSÃO

A própria extensão deste trabalho é por si só uma justificativa da dificuldade de demonstrar o seu principal objetivo, ou seja, a profunda influência de Santo Agostinho sobre o pensamento de Hannah Arendt (talvez o pensador que exerceu a maior influência), tanto na esfera filosófica quanto na política. Para alcançar esse objetivo considerou-se o conceito de *amor mundi* como o mais importante para a compreensão das perspectivas filosófica e política adotadas por Arendt, noção que está intimamente vinculada ao conceito de Vontade livre concebida seja como *liberum arbitrium*, seja como liberdade política (capacidade de iniciar algo novo). A análise do conceito de mundo no campo da filosofia política de Arendt (que inclui o conceito de *amor mundi* porque para esta autora a noção de mundo contém o conjunto dos que amam o mundo e por isso o compõem), para Passos, aponta para uma possibilidade de harmonizar pensamento e ação, filosofia e política, desmanchando, portanto, o conflito primordial entre estas duas atividades que, segundo ela, foi instaurado a partir da reflexão de Platão. Igualmente, para atingir essa meta (comprovar a significativa influência que Agostinho desempenhou sobre Arendt) não se pode desconsiderar o modo extremamente singular como esta autora se apropriou dos conceitos agostinianos de *amor mundi*, *liberum arbitrium* e liberdade política.

Ademais, tentou mostrar-se que o conceito de amor ao mundo é um conceito unificador em relação a todas as noções agostinianas presentes no pensamento de Arendt, ou seja, os conceitos de *liberum arbitrium* e de liberdade política, bem como início, nascimento, natalidade, novidade e mundo, memória, promessa e perdão e milagre. Em Agostinho, apesar de alguns destes conceitos terem uma significação política, tais noções têm uma significação predominantemente teológica (religiosa) ou filosófica de natureza metafísica. Arendt não se limita a utilizar Agostinho, mas também adota muitos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré (apresentados pelos apóstolos nos Evangelhos que compõem o Novo Testamento) para fins políticos. Arendt dá a entender no final da obra *A condição humana* que foi Cristo o responsável pela descoberta no domínio dos assuntos humanos das funções do perdão, do milagre e da própria atividade da ação como uma faculdade miraculosa.<sup>52</sup> Ela complementa que, não

---

<sup>52</sup> Hannah Arendt expõe essa ideia em *A condição humana* nas seções 33 (*A irreversibilidade e o poder de perdoar*) e 34 (*A imprevisibilidade e o poder de prometer*) do Capítulo V (*Ação*), respectivamente, nas pp. 297-299 e pp. 307-308). Ela afirma inclusive que a descoberta de Jesus da faculdade da ação como milagrosa equivale em sua originalidade e em seu ineditismo com as próprias intuições de Sócrates sobre a faculdade do pensamento. Esta comprovação da ação como única atividade milagrosa é revelada por Jesus de Nazaré quando ele compara “o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando ambos no mesmo nível e ao alcance do homem” (ARENDR, 2010a, p. 307-308). Por fim, Arendt assinala que o ponto precípua é que o poder de operar

obstante Jesus de Nazaré tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha anunciado em discurso religioso, isso não é razão para não considerá-la no plano político. Portanto, alguns aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré não se associam essencialmente com a doutrina religiosa cristã, mas nasceram das experiências políticas autênticas da comunidade de seus discípulos, que estava propensa a enfrentar as autoridades públicas de Israel (ARENDR, 2010a, p. 298).

É importante mencionar que Arendt explica que todas as atividades fundamentais que compõem a *vita activa*, ou seja, o trabalho, a obra e a ação, estão associadas com a condição humana da natalidade. Contudo, das três atividades, a ação é a que tem a conexão mais próxima com a condição humana da natalidade, visto que o novo início característico do nascimento pode efetivar-se no mundo tão somente porque o recém-chegado tem a capacidade de começar algo novo, ou seja, de agir (ARENDR, 2010a, p. 10). Assim, como a ação é a mais importante das atividades humanas (inclusive quando comparada com as atividades ou faculdades espirituais denominadas *O Pensar*, *O Querer* e *O Julgar*) e a atividade política no mais alto grau, a natalidade e não a mortalidade, pode ser considerada a categoria principal do pensamento político em oposição ao pensamento metafísico.

Arendt observa também que Agostinho apesar de sustentar que todo homem por ser criado no singular é um novo começo em razão de ter nascido, tendo assim a capacidade de iniciar algo novo (agir), não leva tais premissas às suas respectivas consequências. Em síntese, continua definindo os homens como mortais, tal como os gregos, e não como “natais”, bem como continua definindo a Vontade como o *liberum arbitrium* em lugar de defini-la como a liberdade de espontaneidade admitida por Kant (“um poder de começar espontaneamente uma série de coisas de estados sucessivos”) (ARENDR, 2017, p. 374). É fundamental aqui, para ser justo com o pensamento de Santo Agostinho, que ele foi responsável por ter introduzido a ideia da Vontade livre compreendida como liberdade política, que é a liberdade mais importante para Arendt e um dos pilares da sua Teoria Política fundada na ação livre.

Um ponto fundamental em Arendt é que já a partir da sua primeira obra, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, ela já tem preocupações políticas quando critica a contradição entre o ser isolado diante de Deus (orientado pelo *amor Dei*) e a vida do homem em comunidade (orientada pelo amor ao próximo).<sup>53</sup> Outrossim, apesar de Arendt demonstrar a impossibilidade

---

milagres não é visto como divino, ou seja, “a fé moverá montanhas e a fé perdoará”, sendo “um fato tão miraculoso quanto o outro” (ARENDR, 2010a, p. 308).

<sup>53</sup> Esta interpretação da preocupação política de Arendt desde a tese sobre Agostinho está expressa em Santos (2013, p. 7). Contudo, há várias passagens na tese *O conceito de amor em Agostinho* que confirmam tal preocupação. Para citar uma delas, na *Introdução* da referida tese, Arendt ressalta que um dos propósitos

dos conceitos agostinianos de amor ao próximo, *amor mundi* e *amor Dei* para guiar a vida em comunidade, as noções de amor ao próximo e *amor mundi* serão apropriadas de forma original pela autora em seus escritos posteriores especificamente políticos. A solução dessa contradição, conforme tentamos demonstrar ao longo de todo este trabalho, pode ser resolvida pelo conceito de *amor mundi* desenvolvido por Hannah Arendt, que tem por pano de fundo todas as suas obras, particularmente as obras de conteúdo político.

As influências de Arendt envolvem múltiplos pensadores e variadas correntes filosóficas, muitas vezes difíceis de harmonizar. A filosofia seguida por Arendt (que busca harmonizar filosofia e política) se funda nas filosofias existencialistas (de Kierkegaard, Husserl, Jaspers e Heidegger), sem deixar de ser influenciada pela filosofia cristã (particularmente Santo Agostinho, mas também Jesus de Nazaré e São Paulo), bem como pelo pensamento greco-romano (especialmente Platão e Aristóteles), pensamento este que considera a vida política ou a vida dedicada à atividade da ação como uma forma de vida superior a todas as formas de vida possíveis, inclusive à vida do filósofo (vida contemplativa). Ademais, é de citar a influência de Kant e de Nietzsche, passando pela crítica a Marx realizada especialmente na capítulo III (*Trabalho*) de *A condição humana*. Por fim, alguns autores citam a influência do judaísmo sobre Arendt, que se manifestou especialmente na sua reflexão sobre a assimilação, o sionismo e o antissemitismo, este último como um fenômeno diretamente relacionado ao surgimento do regime totalitário nazista e de seus campos de extermínio. Essa influência da questão judaica se revela, mormente, em três livros: *Origens do totalitarismo* (1951), *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo* (1957) e *Eichmann em Jerusalém* (1963), mas também se manifesta numa infinidade de artigos escritos entre 1930 e sua morte (1976).<sup>54</sup>

---

do trabalho é mostrar qual a pertinência ou papel dos conceitos de próximo e do amor ao próximo para o crente estranho ao mundo e aos seus desejos (ARENDR, 1997, p. 8).

<sup>54</sup> A biografia de Rahel Varnhagen (1771-1833) versa a respeito de uma judia alemã que viveu na época do Romantismo alemão, e que mesmo não sendo bela, nem culta, nem rica, criou em Berlim um salão cultural muito reconhecido e frequentado por celebridades e pessoas cultas, buscando em toda a sua existência reparar a “infâmia do seu nascimento” como judia e mulher mediante a tentativa nunca completamente sucedida de assimilação à sociedade da sua época (COURTINE-DENAMY, 1994, pp. 170-173). Courtine-Denamy reconhece ainda que Arendt não reflete do interior da tradição judaica, sendo que seu livro *Origens do totalitarismo* analisa o *Antissemitismo* (uma das partes principais do livro que tem mais duas partes denominadas *Imperialismo* e *Totalitarismo*) e não propriamente o judaísmo, o que se justificaria porque esta questão estava diretamente relacionada com a realidade histórica de então, uma realidade de exclusão fundada na diferença, com a qual a própria autora se encontrou pessoalmente defrontada (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 167). A mesma autora acrescenta que, a partir de 1930, Arendt também aborda o tema da assimilação dos judeus, do sionismo, dos apátridas judeus em razão das leis de Nuremberg editadas em 1933 pelos nazistas, do direito adquirido dos judeus sobre o território da Palestina sem também deixar de desconhecer o direito dos árabes sobre tal território, além da questão controvertida dos conselhos judaicos que, sob o pretexto de evitar um mal maior, colaboraram com os nazistas inclusive selecionando os judeus que deveriam ser exterminados. (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 168). Arendt, em nossa opinião, não refletiu sobre a tradição ou filosofia judaica, tal como a tradição ou filosofia cristã foi objeto de sua análise.

Apesar de todo esse conjunto diversificado de influências, a tradição cristã, grega e romana devem ser consideradas as mais importantes tanto do ponto de vista filosófico quanto político. Isso se deve ao fato de que estas tradições oferecem, efetivamente, conceitos e ideias capazes de compreender o mundo em que vivemos, mas também indicam possibilidades de revitalizar a esfera pública, a fim de que os homens impulsionados pelo *amor mundi* possam agir mediante atos e palavras.

Arendt descreve o seu modo de pensar como experimental. Essa forma de pensar está relacionada com a crença da autora que a contingência é o principal fator da história e a sua recusa às teorias pseudocientíficas e deterministas que acham possível prever o futuro. O pensamento experimental de Arendt utiliza o método fenomenológico, tendo como base a experiência e buscando as coisas como elas são, como se apresentam ao observador, método praticado por Husserl, Jaspers e Heidegger. O que justificaria inclusive a utilização de um pensamento experimental foram as atrocidades e crimes cometidos pelos regimes totalitários, atos criminosos que romperam com a tradição de nosso pensamento político e “quebraram com a continuidade da História Ocidental” (ARENDDT, 2009, p. 54).

A autora também faz uma crítica profunda ao liberalismo e ao comunismo, duas das principais correntes políticas que dominaram o cenário mundial desde o século XIX até os dias atuais. O que Arendt acentua quanto à sua posição política em relação às doutrinas ou correntes políticas contemporâneas, aplica-se à totalidade da sua reflexão, inclusive quanto aos temas tratados neste trabalho (*amor mundi*, vontade como *liberum arbitrium* e liberdade política), ou seja, que ela não se encaixa exatamente em nenhuma corrente política ou filosófica atual ou passada (apud GUERRA, 2013, p. 182).

No exame da Vontade livre seja compreendida como *liberum arbitrium*, seja como liberdade política (faculdade de começar algo novo), pode-se concluir que o principal obstáculo ao exercício destas duas faculdades reside no interior do próprio homem, é um obstáculo interno, e não um obstáculo externo que impede as respectivas execuções dos atos em ambos os domínios. Como já foi visto anteriormente, Bergson defende, corretamente, que os atos livres são excepcionais seja no domínio da liberdade de escolha entre duas ou mais opções, seja no domínio da liberdade de iniciar algo novo. Ele reconhece explicitamente que “embora sejamos

---

Isso não significa que questões judaicas não tiveram importância no seu pensamento filosófico e político. Nesse sentido, Adriano Correia e Nádia Ribeiro, na *Apresentação* do livro de Richard Bernstein intitulado *Por que ler Hannah Arendt hoje?*, mencionam outra obra do mesmo autor denominada *Hannah Arendt and the Jewish Question*, texto que parte da argumentação de que uma separação entre as inquietações de Arendt com as questões judaicas e o restante do seu trabalho é injustificável (CORREIA e RIBEIRO, 2021, p. 8).

livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto” (BERGSON apud ARENDT, 2017, p. 294).

Arendt abordou basicamente três tipos de liberdade que são distintas, ainda que sejam relacionadas. Este ponto de vista também é adotado por Dias (DIAS, 2022, p. 213). Historicamente, a primeira liberdade deve-se ao mundo antigo grego e romano e é denominada liberdade de movimento. Esta liberdade significa tanto uma condição política (a do cidadão livre não submetido ao domínio de qualquer outro ser humano nem sujeito ao ganha-pão diário indispensável para a sobrevivência e uma vida cômoda) quanto uma condição física factual (a de um homem saudável física e mentalmente cujo corpo fosse capaz de seguir o seu espírito). A segunda liberdade, que já tem uma conotação filosófica, foi descoberta por São Paulo e sistematizada por Santo Agostinho é chamada de *liberum arbitrium* (livre-arbítrio). A terceira liberdade que é denominada liberdade política, igualmente, tem uma natureza filosófica, e também deveu-se a Agostinho que traduziu em termos filosóficos a ideia política antiga de liberdade presente na sociedade romana. Esta ideia de liberdade política foi, posteriormente, denominada por Kant (apud ARENDT, 2017, p. 290) de liberdade de espontaneidade (“um poder de começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos”) e foi aplicada às ações em geral, sejam ações de natureza política ou não. Afinal, Arendt sistematizou a noção de liberdade política como a faculdade de iniciar algo novo, construindo, assim, uma teoria política fundada na ação livre, ação que tem como características fundamentais a irreversibilidade e a imprevisibilidade e que é movida pelo *amor mundi*.<sup>55</sup>

Igualmente, concordamos com Dias quando este sustenta que a liberdade política é prioritária em relação aos outros dois tipos de liberdade (a liberdade de movimento e o *liberum arbitrium*), de sorte que para Arendt usualmente liberdade deve ser compreendida como liberdade política. É importante enfatizar a prioridade (anterioridade) e preponderância (supremacia) que Arendt atribui a liberdade política em relação ao livre-arbítrio. Em primeiro lugar, ela salienta que a despeito da imensa importância e prestígio da noção de liberdade interior (*liberum arbitrium*) sobre a tradição do pensamento filosófico, parece correto e incontestável dizer que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes vivenciado a situação de estar livre como uma realidade mundanamente concreta (ARENDT,

---

<sup>55</sup> No mesmo sentido, Passos critica uma filosofia política que se distancia do seu objeto, a política, que não seja realizada no espaço público mediante atos e conversação mútua, mas seja efetivada no interior das paredes que delimitam “as torres de marfim” dos “filósofos profissionais”. Para ele esta filosofia praticada nos gabinetes dos “filósofos profissionais” pretende determinar de antemão como se deve ou não agir na esfera pública a partir de um ponto de vista externo, não entendendo que toda e qualquer forma de determinação do político suprime, em suas estruturas constitutivas, o autêntico sentido da política, que é exatamente a imprevisibilidade e a irreversibilidade das ações (PASSOS, 2020, pp. 233-234)

2009, p. 194). Já a liberdade de movimento presente na Antiguidade grega e romana não era uma noção filosófica, mas expressava especialmente uma realidade política concreta e palpável, ou seja, a do cidadão livre não submetido à coerção de qualquer outro nem sujeito a um trabalho cotidiano imprescindível à sua sobrevivência. Ora, esta liberdade não é uma faculdade autônoma do ponto de vista filosófico, mas apenas a condição prévia para o exercício da liberdade política.

Ao longo deste trabalho foi abordada a questão de qual corrente filosófica que Agostinho e Arendt filiam-se em relação ao fato da liberdade da vontade (*liberum arbitrium*) seja compatível ou não com o determinismo causal dos fatos. Por incompatibilismo compreende-se a corrente filosófica que defende que a liberdade da vontade não é compatível com o determinismo, enquanto por compatibilismo a tendência filosófica que sustenta que a vontade livre é conciliável com o determinismo. Uma questão fundamental associada aos incompatibilistas é que, conforme Pich, eles não se satisfazem em demonstrar apenas que a noção determinista da ação (livre) é falsa. Para este autor, uma parte expressiva dos incompatibilistas, os chamados incompatibilistas “libertaristas” valem-se das experiências do mundo interior como razão de convencimento da verdade do incompatibilismo.

Outra questão fundamental é que Pich esclarece que toda a Filosofia influenciada por Agostinho tem sido associada a esta sistemática de enfoque filosófico dos incompatibilistas libertaristas. Desse modo, Guerra sustenta que Arendt também estaria incluída entre os pensadores libertaristas, conclusão que ele chega ao que tudo indica pela inegável influência de Santo Agostinho sobre toda a obra desta autora. Na verdade, Arendt seria uma pensadora incompatibilista porque adota, sob a influência de Agostinho, a faculdade da Vontade livre tanto concebida como *liberum arbitrium* quanto concebida como liberdade de começar algo novo. Em ambas as espécies de liberdade está presente a ideia de que elas não são compatíveis com o determinismo causal dos fatos. Igualmente, a perspectiva libertarista de Arendt pode ser demonstrada pelo fato de que ela afirma expressamente que a evidência interna de um eu-querer é testemunho suficiente da existência da Vontade livre entendida como *liberum arbitrium* (ARENDR, 2017, p. 265).

Nesta conclusão foi apontado que a utilização por Arendt de um pensamento experimental se justificaria pelos atos criminosos praticados pelos governos totalitários que romperam com a tradição de nosso pensamento político e interromperam a continuação da História Ocidental. Aguiar cita que o fenômeno do totalitarismo implicaria que a própria Arendt utilizasse um outro expediente (semelhante ao pensamento experimental) para o seu modo de filosofar. Quando o pensamento não pode mais explicar corretamente a realidade, segundo

Aguiar, Arendt entende que contar “estórias” (*stories*) é o recurso mais apropriado de fazer-nos voltar à realidade que “os nossos conceitos abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar” (AGUIAR, 2001, p. 216). Aguiar assim descreve a forma como Arendt esclarece o que o homem está fazendo no mundo atual, tornando-se ela mesma uma *storyteller* do mundo contemporâneo:

Neste aspecto, poderíamos dizer que Arendt é uma *storyteller* do mundo contemporâneo. Em todos os seus escritos, é possível perceber que ela está perseguindo uma luz que ilumine o que o homem está fazendo na atualidade, o que pretende com as suas instituições e os seus modos de vida (AGUIAR, 2001, p. 218).

Arendt inclusive reconhece no prólogo de um dos seus mais importantes livros sobre política, intitulado *A Condição humana*, que “o que estamos fazendo” é, na verdade, o tema principal da referida obra (ARENDR, 2010a, p. 6).

Em *A condição humana* (publicado em 1958) Arendt não analisou o fenômeno da dominação totalitária (objeto de uma obra anterior denominada *Origens do totalitarismo* e publicada em 1951), uma das principais características do mundo moderno que vivemos atualmente e que politicamente surgiu com as primeiras explosões atômicas. No entanto, no prólogo de *A condição humana* e ao longo de toda esta obra ela analisa as principais características da era moderna e do mundo moderno. Entre estas características da era moderna e do mundo moderno que implicam mudanças até mesmo nas condições fundamentais sob as quais a vida foi dada ao homem na terra, Arendt destaca a moderna alienação do mundo em sua fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo (*self*), o esvaziamento da esfera pública em razão do fato de que as atividades econômicas que na Antiguidade grego-romana eram realizadas na esfera privada passaram a ser realizadas no espaço público, a perda da capacidade da vida política e a transformação dos homens em meros seres vivos, o risco de destruição de toda vida orgânica e humana na Terra em razão da destruição do meio ambiente ocasionada pela poluição e da própria proliferação de armas atômicas, a criação de vida artificial em uma proveta, a tentativa de escapar a condição humana mediante o prolongamento da duração da vida humana para além do limite dos 100 (cem) anos, o divórcio entre o conhecimento técnico (*Know-how*) e o pensamento e o advento da automação.

Essa capacidade de iluminar e compreender o mundo atual permite classificar Arendt como uma autora clássica do século XX, além dela ser extremamente original. Lafer, com base em Norberto Bobbio, aponta os três atributos de um autor clássico: o primeiro é a sua obra ser vista, cada vez mais, como uma interpretação autêntica e explicativa da época em que viveu; o segundo é o fato de estimular permanentemente leituras e releituras e o terceiro é o fato de

permitir conceitos, ideias e sinais que preservam atualidade para a compreensão da realidade que nos rodeia (LAFER, 2018, p. 245).<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Richard Bernstein destaca também que Arendt é uma pensadora que possibilita iluminar os problemas e perplexidades que estamos enfrentando atualmente, destacando na sua obra *Por que ler Arendt hoje?* os seguintes temas principais para compreender os tempos sombrios atuais (BERNSTEIN, 2021, p. 24), cada um constituindo um capítulo do referido livro: 1) *Apátridas e refugiados*; 2) *O direito a ter direitos*; 3) *Oposição leal: a crítica de Arendt ao sionismo*; 4) *Racismo e segregação*; 5) *A banalidade do mal*; 6) *Verdade, política e mentira*; 7) *Pluralidade, política e liberdade pública*; 8) *A revolução americana e o espírito revolucionário*; 9) *Responsabilidade pessoal e responsabilidade política*. Concordamos com a importância destes temas na atualidade e alguns deles foram inclusive tratados ao longo deste trabalho.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Laura. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução: Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique Burigo. 2. ed., 2ª reimpressão - 2014. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Parte I. Tradução: Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2014.

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**. Parte II. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Tradução: Lorenzo Mammì. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Tradução: Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AGUIAR, Odílio Alves. **A amizade como amor mundi em Hannah Arendt**. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v. 19, nº 28, p. 131-144. Editora Departamento de Filosofia da PUC-Rio, dez, 2011.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

\_\_\_\_\_. Pensamento e narração em Hannah Arendt *In*: MORAIS, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. 1. ed. 1ª reimpressão - 2003. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001. p. 215-226.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt: Política e acontecimento**. Tradução: Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARENDT, Hannah. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios) - 1930-54**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

\_\_\_\_\_. **O conceito de amor em Santo Agostinho: Ensaio de interpretação filosófica**. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Le concept d'amour chez Augustin: Essai d'interprétation philosophique**. Tradução: Anne-Sophie Astrup. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.

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

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução: José Rubens Siqueira. 1. ed. 17ª reimpressão - 2014. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro.** Tradução: Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. **Homens em Tempos Sombrios.** Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo.** Tradução: Roberto Raposo. 1. ed. 9ª reimpressão - 2011. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **O que é política?** Tradução: Reynaldo Guarany. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A promessa da política.** Tradução: Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento.** Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Revolução.** Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito: O pensar, o querer, o julgar.** Tradução: Cesar Augusto. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução: Antônio de Castro Caeiro. 2. ed. São Paulo: Forense, Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. **Política.** Tradução: Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ASSY, Bethania. A Atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (haecceitas) e da Ação *In: CORREIA, Adriano.* (coord.). **Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** p. 32-54. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** Tradução Bethania Assy. 1. ed. São Paulo: Perspectiva e Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BARBOSA, Willian Bento. **A tensão entre filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos.** Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BERNSTEIN, Richard. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Tradução: Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

**BÍBLIA de Estudo Arqueológica NVI.** Tradução: Claiton André Kunz, Eliseu Manoel dos Santos e Marcelo Smargiasse. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 2013.

BUSTAMANTE, João Francisco Cortes. A recepção do tempo do Livro XI das Confissões de Agostinho por Hannah Arendt *In: FIEDLER, Cássia Zimmermann; CONCE, Christian; PIROLA, Émerson; ARAUJO, Pedro Antônio G. (org.). XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS.* v. 1. p. 171-179. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

CAMPILLO, Antonio. Amor *In: CORREIA, Adriano. [et al.] (org.). Dicionário Hannah Arendt.* p. 41-49. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022.

CARNEIRO Jr. Renato Augusto. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho *In: História: Questões & Debates, Curitiba, nº 46, p. 31-50.* Editora UFPR, 2007.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. *In: ARENDT, Hannah. A condição humana.* p. XIII-XLIV. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

CORREIA, Adriano e RIBEIRO, Nádia Junqueira. Apresentação. *In: BERNSTEIN, Richard. Por que ler Hannah Arendt hoje?* p. 1-15. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

\_\_\_\_\_. O conceito de mal radical. *In: Trans/Form/Ação.* São Paulo, 28(2), p. 83-94, 2005.

\_\_\_\_\_. Educação, natalidade e amor ao mundo em Hannah Arendt. *In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira. (org.). Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno.* p. 155-165. São Paulo: Intermeios e Fapesp, 2017.

\_\_\_\_\_. Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *In: Educação e Pesquisa.* São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set/dez 2010b.

\_\_\_\_\_. O pensar e a moralidade. *In: CORREIA, Adriano. (org.). Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.* p. 139-157. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. *In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela. (org.). Hannah Arendt: entre o passado e o futuro.* p. 15-34. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

\_\_\_\_\_. A trajetória do perdão na obra de Hannah Arendt. *In: CRH, Salvador, v. 33, p. 1-11, 2020.*

COSTA, Jurandir Freire. **Sem fraude nem favor:** Estudos sobre o amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt.** Tradução: Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DIAS, Lucas Barreto. Liberdade. *In*: CORREIA, Adriano. (org.). **Dicionário Hannah Arendt.**, p. 213-221. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022.

DUARTE, André de Macedo. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do *amor mundi*. **From The Selected Works of Andre de Macedo Duarte.** January 2003. Disponível em: [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/25](http://works.bepress.com/andre_duarte/25).

\_\_\_\_\_. **O pensamento à sombra da ruptura.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

GIACOIA Junior, Oswaldo. **Nietzsche:** o humano como memória e como promessa. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub; 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GUERRA, Elizabete Olinda. **O Fenômeno da Vontade em Hannah Arendt.** Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2013.

HATAB, Lawrence J. **A genealogia da moral de Nietzsche:** uma introdução. Tradução: Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche.** Tradução: Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo.** Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HINRICHSEN, Luís Evandro. Agostinho e a cidade: de Deus ou dos homens? Sobre a inquieta dinâmica da paz *In*: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira. (org.). **Agostinho de Hipona:** ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade. p. 13-30. Porto Alegre: Letra&Vida, 2014.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles.** Tradução: Roberto Hofmeister Pich. 1. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt:** pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor.** Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Revisão: Else Hagelund. 4. ed. Petrópolis – Bragança Paulista: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2013.

LAFER, Celso. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt: prefácio ao livro de Bethania Assy. *In*: LAFER, Celso. **Hannah Arendt:** pensamento, persuasão e poder. p. 245-253. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Introdução (Fé cristã e história). In: AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Parte I. p. 29-35. 2 ed. - 2ª reimpressão - 2017. Petrópolis, RJ: Vozes de Bolso, 2014.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, Adriano. (coord.). **Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. p. 10-31. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

MAMMÌ, Lorenzo. Prefácio. In: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. pp. 07-30. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2017.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. Mundo e natureza. In: **SABERES: Revista Interdisciplinar De Filosofia E Educação**. Natal - RN, v. 2, nº 5, p. 175-183, ago, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Vontade de potência**. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

\_\_\_\_\_. As Implicações políticas da distinção husserliana entre “terra” e “mundo” no pensamento de Hannah Arendt. In: **Argumentos**. Ano 3, nº 5, p. 63-70, jan, 2011.

\_\_\_\_\_. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo In: **VERITAS**, Porto Alegre, v. 50, nº 2, p. 175-206, jun, 2005.

\_\_\_\_\_. Agostinho e a “descoberta” da vontade: segundo estudo. In: GRACIOSO, Joel; PALACIOS, Pelayo Moreno. (org.). **Atas das conferências de Santo Agostinho**. p. 103-147. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

SANTOS, Carolina Bertassoni. **Natalidade e Política: Hannah Arendt leitora de Agostinho**. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura). Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, maio, 2015.

SANTOS, Rodrigo Ponce. O Viés Político da Tese de Arendt sobre Agostinho. *In: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n° 2, p. 89-106, 2014.

\_\_\_\_\_. **Três Estudos sobre a Tensão entre Filosofia e Política em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

SANTOS, Roseane C. Lôbo. Filosofia Política e Teologia: Promessa, Perdão e Amor segundo Hannah Arendt *In: Diversidade Religiosa*. João Pessoa, v. 7, n° 2, p. 141-158, 2017.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. 1. ed. 3ª reimpressão - 2021. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2003.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Na polêmica de “O instante” a Igreja (ainda) tem salvação? Soren Kierkegaard e Hans Küng. *In: Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, V. 7, n. 1, p. 08-25. jul, 2020.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. Tradução: Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

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



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo  
Porto Alegre – RS – Brasil  
Fone: (51) 3320-3513  
E-mail: [propesq@pucrs.br](mailto:propesq@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)