

JIVAGO SPINOLA GONÇALVES FERREIRA

HANNAH ARENDT E O

***LIBERUM ARBITRIUM* AGOSTINIANO**

CURITIBA

2006

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

HANNAH ARENDT E O
***LIBERUM ARBITRIUM* AGOSTINIANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado - da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. César A. Ramos

CURITIBA

2006

Para Francesco,
Teresa,
Maria
e Patricia:
amo vocês!

AGRADECIMENTOS

Ao Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, à Direção do Curso de Filosofia, à Direção do Mestrado, à Juliana Osik, ao meu orientador prof. Dr. César A. Ramos e à Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

RESUMO

O objetivo desse texto é uma análise da discussão empreendida por Hannah Arendt acerca do *liberum arbitrium* agostiniano. Arendt aponta uma distinção entre os termos liberdade e livre-arbítrio à luz de um entendimento de como se desdobra a ação humana no espaço público, no espaço de convivência entre os homens. Num dado momento histórico, a autora afirma que houve uma equação entre os termos liberdade e livre-arbítrio, equação essa que teria iniciado um processo de deturpação do entendimento do próprio espaço público e político de ação dos homens. O cerne do problema parece se encontrar no próprio arbítrio, um tipo de faculdade que produziria uma cisão em nosso modo de ação, situação que se daria pela própria natureza do arbítrio - elemento esse que teria modificado a compreensão de uma liberdade pensada segundo a antiguidade clássica. Nessa medida, o nosso objetivo é uma discussão sobre essa cisão que o arbítrio abrigaria, bem como a apresentação de uma liberdade que se origina do arbítrio.

Palavras-chave: liberdade, livre-arbítrio, vontade, espaço público, política, ação, cisão, *liberum arbitrium*.

ABSTRACT

The goal of this text is to provide an analysis of the discussion made by Hannah Arendt about the agostinian *liberum arbitrium*. Arendt shows a distinction between the terms freedom and free will enlightened by an understanding of how human action happens in public space, in the common dwelling of men. In a certain historic period, the author affirms that there was an equation between the terms freedom and free will, and that such equation would have started a process of misunderstanding of men's action in the public space and politic space. The core of the problem seems to be found on free will itself, a kind of faculty that would produce a rupture in our way of action, a situation that would occur because of the on nature of free will – and such elements would have changed the comprehension of a freedom thought according to the ancient philosophers. Therefore, our goal is a discussion on this rupture that free will would have, as is the presentation of a freedom that comes from free will.

Key-words: freedom, free will, will, public space, politics, action, rupture, liberum arbitrium.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	01
2 CAPÍTULO I	
ARISTÓTELES, SÃO PAULO E EPITETO: A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE. DELIMITAÇÃO DO CAMINHO ATÉ STO. AGOSTINHO.....	14
2.1 Aristóteles.....	18
2.2 São Paulo.....	21
2.3 Epiteto.....	28
3 CAPÍTULO II	
O LIVRE-ARBÍTRIO AGOSTINIANO ENQUANTO EXERCÍCIO DA LIBERDADE: O PAPEL DA VONTADE.....	32
3.1 Distinção entre vontade e boa vontade em Agostinho.....	39
3.2 Cisão da vontade e interioridade: alcance do livre-arbítrio e da liberdade agostinianas..	50
3.3 A vontade enquanto uma não-faculdade: o arbítrio enquanto um elemento do espaço de convivência.....	69
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	91

1 INTRODUÇÃO

Estou a pensar, Górgias, que deves ter assistido como eu a muitas discussões e observado que, quando dois homens se propõem conversar, é sempre com dificuldades que limitam o âmbito da discussão e raramente se separam depois de se ter instruído e esclarecido reciprocamente¹.

Ainda que a dissertação de doutorado de Arendt² já pudesse servir como uma espécie de pré-justificativa, como um indício das razões que nos levam a uma aproximação entre Arendt e Agostinho, mesmo assim essa introdução tem por objetivo esclarecer o leitor qual vai ser a perspectiva de análise que vamos empreender. Afinal, a partir de que compreensão é possível formularmos o *liberum arbitrium* agostiniano?

O desenvolvimento desse texto passa pela argumentação da autora de que o entendimento da liberdade gira em torno do alcance da ação humana na vida política, no espaço público de convivência, como se pode observar o tratamento dado a essa questão por Hannah em algumas de suas obras. Em relação a nossa abordagem, o intuito será o de perscrutar o alcance do *liberum arbitrium* agostiniano no que tange a uma autonomia de nossas ações num dado espaço de convivência, autonomia essa entendida enquanto liberdade. Segundo a interpretação da autora, o *liberum arbitrium* agostiniano teria sido o responsável por um tipo de procedimento no campo das ações humanas que, em última instância, teria deturpado um modo singular da conduta humana no próprio espaço de convivência pública e política. Em nosso caso específico, a obra direcionadora dessa análise vai ser *A vida do espírito*, mais precisamente o segundo volume³. O conceito dos espaços público e político não será objeto de nossa investigação principal, mas apenas fará parte dessa análise na medida em que são os espaços de significação da noção arendtiana de liberdade.

¹ PLATÃO. *Górgias*. 457 C–D, p. 43–44.

² Cujas teses tratam do conceito de amor em Sto. Agostinho.

³ E, para ser mais específico ainda, a nossa observação recairá no item 10 do capítulo 2, qual seja: “Santo Agostinho, o primeiro filósofo da vontade” – o que não deixa de ser uma indicação do mote condutor desse texto.

Nessa medida, uma primeira questão seria a delimitação do termo liberdade, assunto esse que parece adquirir a perspectiva de “ser uma empresa irrealizável”⁴. No desenvolvimento dessa questão, Hannah aponta uma diferença entre o termo liberdade e o termo livre-arbítrio. Ainda que essas palavras possuam, via senso comum, um caráter sinonímico, o fato é que no pensamento de Arendt existe uma diferenciação de seus significados que perpassa o lugar comum onde elas foram vivenciadas (ou não): o espaço público e político de ação dos homens. Segundo a tese apresentada, liberdade e livre-arbítrio referem-se a experiências cujos significados, historicamente falando, apresentam-se de forma diferenciada, havendo um determinado momento na história em que esses conceitos foram tomados como a mesma coisa – ainda que o espaço originário dessas experiências fosse diverso. Importa para Hannah, nessa medida, compreender esse espaço, essa lacuna – como ela mesma define – entre a experiência histórica de um conceito e o advento do outro. O que essa lacuna aponta parece ser a instauração de uma liberdade dita da vontade, uma liberdade do arbítrio, fato esse estranho à antiguidade clássica. Conforme a própria autora,

Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se de fato o fator decisivo. Quase que automaticamente equacionamos liberdade com livre-arbítrio, isto é, com uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica. Pois o arbítrio, como o descobriu o Cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas capacidades para desejar intentar e visar a algo que somente reclamou atenção depois de ter entrado em conflito com elas. Se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade. Evidentemente isso é um absurdo [...]⁵.

Aqui nessa passagem já se pode entrever o caminho empreendido pela autora. Ela aponta a tradição cristã como a responsável por uma alocação, digamos assim, do significado do termo liberdade. Todavia, duas questões merecem uma resposta nessa passagem, quais sejam: quem são os nossos interlocutores na tradição cristã e na antiguidade clássica? Quem são os interlocutores de Hannah?

⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, cap. 4, p. 188.

⁵ *Ibidem*, p. 204.

Começamos pelo segundo interlocutor, a antiguidade clássica. Em sua obra *A vida do espírito*, a autora trabalha a partir de um lugar comum entre os comentadores (cf. capítulo 1 e notas do segundo volume) sobre o arcabouço epistemológico que cerca essa antiguidade – no que diz respeito ao entendimento da liberdade. Dentre alguns autores mencionados, Arendt afirma que existe uma

curiosa lacuna na filosofia grega – ‘o fato de que Platão e Aristóteles nunca tenham mencionado [volições] em suas freqüentes e elaboradas discussões sobre a natureza da alma e das origens da conduta’, e, portanto, de que não é possível ‘sustentar a sério que o problema da liberdade tenha algum dia se tornado objeto de debate na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles’⁶.

E ainda, no decorrer da respectiva obra e volume, mais especificamente, ela aponta o texto de Aristóteles como o referencial dessa antiguidade clássica, justificando essa sua escolha por duas razões – e eu cito, onde:

Há, em primeiro lugar, o simples fato histórico da influência decisiva que a análise aristotélica da alma exerceu sobre todas as filosofias da Vontade – exceto no caso de São Paulo, que, como veremos, contentava-se com simples descrições e recusava-se a “filosofar” sobre suas experiências. Há, em segundo lugar, o fato não menos indubitável de que nenhum outro filósofo grego chegou tão perto de reconhecer a estranha lacuna de que falamos na língua e no pensamento grego, e pode, portanto, servir como um primeiro exemplo de como certos problemas psicológicos podiam ser resolvidos antes de a Vontade ser descoberta como uma faculdade autônoma do espírito⁷.

Para a nossa questão, o trabalho com essa antiguidade clássica seguirá o caminho que Hannah aponta, o que significa revisitar alguns autores que ela toma como cruciais para se pensar a instauração de uma liberdade do arbítrio (e que será posta em termos volitivos), onde o autor final dessa análise será Agostinho, que é o nosso interlocutor principal. Isso porque um estudo que trabalhasse o modo pelo qual a liberdade se encontrava na antiguidade⁸, enfim, nos desviaria da nossa questão principal. O que importa nesse momento é a delimitação dessa

⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 1, p. 199. A citação contida na citação refere-se ao texto de Gilbert Ryle, *The concept of mind*, Nova Iorque, 1949, p. 65 (referência da própria autora).

⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, p. 228.

⁸ O que não significa que não seria interessante um estudo que desse conta da maneira pela qual a liberdade era compreendida em toda a sua extensão. Maria C. B. de Farias, em *A liberdade esquecida*, aponta uma certa unidade em relação à compreensão dessa liberdade pelo mundo grego, apenas fazendo uma distinção entre o sentido político (*eleutheria*), o moral (*enkrateia*) e um “mais elevado” e próprio do pensamento aristotélico, a *autarkeia*. A compreensão dessa liberdade era um ponto passível de entendimento por toda a antiguidade? Por ora, aceitemos as indicações da autora.

antiguidade, e o grande representante segundo Arendt é o próprio Aristóteles. O que nos interessa nessa delimitação é o esclarecimento - que Arendt afirma ter sido o ponto de partida da reflexão aristotélica – do próprio “*insight* antiplatônico de que a razão por si só não move coisa alguma. A questão, portanto, que orienta sua [de Aristóteles] investigação é a seguinte: ‘O que é que, na alma, origina o movimento?’”⁹. Ainda que a análise de Arendt incida sobre outros autores, o que veremos, mesmo assim o texto que figurará como representante de uma liberdade de ação que não se instaurava a partir do arbítrio será o texto aristotélico. Juntamente com Aristóteles, Hannah observará uma mudança dessa perspectiva a partir da análise de dois outros autores: São Paulo e Epiteto, o que também veremos no momento apropriado.

Sobre o nosso segundo interlocutor, a tese da autora toca num ponto cujo entendimento passa pela tradição cristã – termo que, a princípio, não nos permite localizar um ponto mais palpável de referência. Sobre essa tradição, a autora afirma que – continuando a sua argumentação sobre a relação entre liberdade e livre-arbítrio -,

a faculdade da Vontade era ignorada na Antiguidade grega, e sua descoberta resultou de experiências sobre as quais quase não ouvimos falar antes do primeiro século da Era Cristã. O problema para os séculos posteriores era conciliar essa faculdade com as principais doutrinas da filosofia grega¹⁰.

Aqui, num primeiro momento, essa tradição é identificada com os primeiros séculos da era cristã, situação essa que ainda nos deixaria em suspenso se a autora não levantasse quase que numa relação de causalidade o nome de Sto. Agostinho. Tanto no seu texto da obra *Entre o passado e o futuro*, bem como na obra *A vida do espírito*, a autora faz uma identificação da tradição (nesse momento de lacuna) com Sto. Agostinho, onde chegamos mesmo à seguinte afirmação: “Santo Agostinho, o primeiro filósofo da Vontade”¹¹. E qual é a relação existente entre a liberdade e o fato de Sto. Agostinho ser o primeiro filósofo da

⁹ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, p. 228 (grifo da autora).

¹⁰ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, introdução, p. 189.

¹¹ Título do item 10, cap. 2, vol. 2 da obra *A vida do espírito*. E também na obra *Entre passado e o futuro* (p. 191), temos o seguinte trecho: “E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho”.

vontade? Por ora, guardemos o desdobramento dessa relação. O que se pode adiantar é que essa perspectiva agostiniana da vontade teria gerado uma noção de liberdade que fora nomeada de livre-arbítrio, o que teria ocasionado uma nova perspectiva de intervenção no mundo, no espaço público de convivência e no espaço da política.

Assim, ainda que a autora trabalhe alguns teóricos relacionados a essa tradição cristã, além de uma gama de pensadores que também trataram de assuntos afins (conforme a discussão levantada no segundo volume da obra já citada), o autor que fará a contrapartida ao texto de Arendt – e que norteará a nossa pesquisa – é o próprio Sto. Agostinho. Mas o que ainda não foi apontado é o porquê do uso desse autor, independentemente de sua proximidade histórica ao evento que equacionou liberdade e livre-arbítrio – proximidade essa que não garante a condição de justificativa somente em função da própria proximidade. Em parte essa questão já foi respondida e está relacionada a essas experiências “sobre as quais não ouvimos falar antes do primeiro século da Era Cristã”. Isso porque não podemos nos furtar ao fato de que Sto. Agostinho escreve desde uma perspectiva cristã – e o que isso signifique para a nossa questão. Em uma passagem de suas *Confissões* ele mesmo afirma que

Semelhante ao que dorme num sonho, sentia-me docemente oprimido pelo peso do século. Os pensamento com que em Vós [Deus] meditava pareciam-se com os esforços daqueles que desejam despertar, mas que, vencidos pela profundidade da sonolência, de novo mergulham no sono. Não há ninguém que queira dormir sempre. A sã razão de todos concorda que é preferível estar acordado. *E, contudo, quando o torpor torna os membros pesados, retarda-se, as mais das vezes, a hora de sacudir o sono, e vai-se continuando, de boa vontade, a prolongá-lo até ao aborrecimento, mesmo depois de haver chegado o tempo de levantar*¹².

Nessa passagem, o autor parece delimitar um tipo de experiência que, segundo Arendt, deve-se a essa nova realidade que é a descoberta cristã – e que também é tida como um dado extremamente novo para a filosofia: uma espécie de luta que se passa no interior da vontade, conforme se pode observar pelo próprio conteúdo da citação. Essa nova experiência que Sto. Agostinho relata – a experiência de uma vontade e de uma luta que se instaura a partir dela mesma -, nos apresenta uma faculdade estranha à antiguidade, conforme o andamento da

¹² *Confissões*, VIII, v, 10 (grifo nosso).

discussão: a experiência de uma certa faculdade da vontade ou do livre-arbítrio¹³. Digo *certa faculdade* em função da desconfiança que a vontade provoca no tratamento de assuntos pertinentes ao campo das nossas ações, onde até o próprio termo *faculdade*¹⁴ tornara-se um termo duvidoso para se tentar conceituar algo como a vontade. Enfim, em relação a esse momento de lacuna apontado por Arendt, importa falar em Agostinho na medida em que ele é apontado enquanto o representante de um modo de ação dos homens que - quando num determinado espaço de convivência, num espaço público - teria comprometido a própria existência da política enquanto fundamento da nossa liberdade de ação no mundo, ou seja: a razão de uma distinção entre uma liberdade que se manifesta na *polis* e um arbítrio que se dá num dado espaço interior, enfim, possui extrema relevância na medida em que esses posicionamentos acabam por tocar na maneira pela qual as nossas ações se desenrolam num espaço público de convivência – e também no espaço da política. Isso porque

A política, assim aprendemos, é algo como uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para a vida do indivíduo como da sociedade. Como o homem não é autárquico, porém depende de outros em sua existência, precisa haver um provimento da vida relativo a todos, sem o qual não seria possível justamente o convívio. Tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo. Ela possibilita ao indivíduo buscar seus objetivos, em paz e tranquilidade, ou seja, sem ser molestado pela política – sendo antes de mais nada indiferente em quais esferas da vida se situam esses objetivos garantidos pela política, quer se trate, no sentido da Antiguidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade¹⁵.

Se, de um lado temos essa perspectiva arendtiana acerca de um *modus vivendi* conjunto, por outro lado, o que se nos apresenta nesse momento de lacuna apontado por Arendt seria o aparecimento de uma faceta da liberdade que estaria vinculada a um arbítrio, mas um arbítrio da vontade. A consequência principal desse novo quadro parece ser uma mudança na própria maneira de se pensar a liberdade num determinado espaço de convivência. Isso porque, segundo a autora, no que diz respeito a esse panorama, é

¹³ A identificação da vontade com o livre-arbítrio é pertinente a essa nova experiência cristã, uma vez que Hannah afirma que foi em virtude disso que se tornou “difícil percebermos que pode existir uma liberdade que não seja atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir” (*Entre o passado e o futuro*, 4, p. 123).

¹⁴ Cf. introdução do segundo volume da obra *A vida do espírito*.

¹⁵ ARENDT, H. *O que é política?*, primeira parte, 3b, p. 46.

interessante notar que, historicamente, o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre¹⁶.

O que é que no arbítrio agostiniano propiciou um *divórcio* dessa noção de liberdade? É a partir desse quadro que pretendemos elaborar uma leitura conjunta. Trata-se, portanto, de uma análise da argumentação da autora à luz de uma análise interna do texto agostiniano – e o texto agostiniano que balizará essa análise é o do *Livre-arbítrio*. Ainda que a argumentação agostiniana trabalhe com alguns axiomas próprios do estudo teológico, mesmo assim a nossa lógica de análise será a de um trabalho cujas questões são passíveis de entendimento pelo discurso filosófico. Aliás, o próprio Agostinho afirma que o seu esforço (em relação à obra que trabalharemos) é o “de responder não conforme ao que cremos, mas conforme ao que admitimos com compreensão clara [...] pela luz da razão”¹⁷. Nessa perspectiva, mesmo que alguns pontos fundamentais da teologia agostiniana estejam presentes na obra que utilizaremos, o modo pelo qual trabalharemos com esses pontos para a consecução da nossa questão será o funcional. Observaremos a funcionalidade do conceito, o seu movimento ao longo do texto - o que significará apontar o papel que determinado conceito ocupa, sem a necessidade de uma definição do próprio conceito. Com isso pretendemos evitar o esvaziamento de nossa discussão central, além de provocar uma discussão que deve estar assentada na própria discussão filosófica – e não teológica. Esse será o nosso *modus operandi* na leitura conjunta entre Arendt e Agostinho.

No texto de *Entre o passado e o futuro*, Hannah afirma que

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político

¹⁶ *Entre o passado e o futuro*, 4, p. 193. Ver também p. 191 da Introdução do vol. 2 de *A vida do espírito*.

¹⁷ *O livre-arbítrio*, II, ix, 25.

particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana¹⁸.

É inevitável aqui o apontamento da existência de alguma relação entre os elementos da tríade *política, ação e liberdade*. Por um espaço político de ação dos homens, entende-se um espaço no qual se exerça/vivencie uma dada experiência da liberdade, segundo a compreensão da autora acerca de como estas questões se encontravam na antiguidade. E é no campo da experiência política que o conceito *liberdade* foi construído. Só que essa construção não se deu no âmbito teórico. O seu significado está intimamente relacionado com um modo de conduta, com um modo de ação das pessoas na comunidade. Contudo, as pessoas aqui em questão eram os cidadãos da *polis*. Esta é a comunidade da antiguidade clássica trabalhada pela autora. É nessa perspectiva que Arendt pretende iniciar a sua discussão sobre um espaço de ação comum aos homens – cuja repercussão ainda pode ser observada nesse “hoje em dia” do texto supracitado¹⁹. Todavia, mesmo o alcance desse espaço público/político de Hannah – pensado a partir da antiguidade clássica - não é tão passível de entendimento.

A imagem do espaço público que Arendt extrai dos Gregos é extremamente sedutora e (para os seus críticos, ao menos) utópica demais. É a imagem de um espaço público no qual o debate e a deliberação retiram o multifacetamento de um dado problema ou questão, graças às perspectivas diferentes que cidadãos individuais trazem sob o mesmo “objeto”. De fato, de acordo com Arendt, a própria realidade do espaço público emerge somente através da troca robusta de conversas e opiniões que emanam de uma gama de perspectivas diversas. Nos lugares onde tal troca não existe – onde o medo ou a falta de interesse impede que indivíduos articulem publicamente suas opiniões, os seus “o que aparece para mim” – não pode haver um sentido vivo de uma realidade *pública*²⁰.

¹⁸ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, cap. 4, p. 191-192.

¹⁹ Conforme enfatiza André Duarte em relação ao texto de *Homens em tempos sombrios*, “A *polis* grega continuará a existir na base de nossa experiência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra ‘política’” (grifo do autor). E ainda, em um outro momento: “tratava-se de utilizar ‘fragmentos de pensamento’ para pensar certos traços de experiências políticas que, embora perdidas há muito no tempo, ainda lançam suas tênues luzes sobre os eventos políticos do presente” (DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, cap. 3, item 3.2, p. 150 e 151).

²⁰ VILLA, Dana R. *Hannah Arendt – contributions in political science*, The Cambridge companion to Hannah Arendt. Introduction, p. 10. Tradução livre do seguinte trecho: “The image of the public sphere that Arendt extracts from the Greeks is extremely seductive and (for her critics, at least) overly utopian. It is the image of a public space in which debate and deliberation draws out the many-sidedness of a given matter or issue, thanks to the different perspectives individual citizens bring to bear on the same “object”. Indeed, according to Arendt, the very reality of the public realm emerges only through the robust exchange of talk and opinion emanating from a multitude of diverse perspectives. Where such exchange is lacking – where fear of lack of interest keeps individuals from publicly articulating their opinion, their “what appears to me” – there can be no lively sense of a public reality”.

A relevância dessa argumentação não diz respeito, propriamente falando, a uma discussão desses espaços apontados por Arendt, mas reside nas inflexões que esses espaços causam em nossa questão principal, ou seja, naquilo que sustenta a própria caracterização desses espaços – que é a discussão acerca da distinção entre arbítrio e liberdade. Isso porque a articulação entre política e liberdade perpassa de forma inevitável esse texto, uma vez que a autora afirma que a “*raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”²¹. Que domínio da ação é esse e o que ele significa em última instância? Para Hannah, a mudança de uma concepção da relação política/liberdade ter-se-ia dado na medida em que o significado da liberdade, concernente a um contexto histórico determinado, fora apreendido por uma nova experiência de organização diversa daquela da *polis* – e que culminou na equivalência entre liberdade e livre-arbítrio. Qual o *status* desse novo âmbito político, uma vez que ele estaria fundamentado no binômio política/livre-arbítrio? Para o empreendimento agostiniano há sim um corte entre um comportamento político e um comportamento privado. Entretanto, esse corte não diminui a relevância e o papel que o homem ocupa no próprio espaço público. O autor mesmo afirma que, ainda que as leis constituintes da organização da vida do homem em sociedade não representem o ideal de governo que a Divina Providência faz, mesmo assim, “se a lei humana não faz tudo, não será por isso motivo de reprovação pelo que faz”²². Isso porque Agostinho tem em mente que mesmo num espaço de convivência pública e/ou política onde não prevaleça todo o arcabouço de valores circunscritos ao seu empreendimento, nem por isso se torna impossível a vivência desses valores, e tampouco uma não observância desse espaço. Entretanto, esse espaço agostiniano parece não ter o caráter político como caráter direcionador de sua existência, uma vez que as ações não terão como finalidade a manutenção desse espaço onde os homens aparecem uns para os outros. Mas a

²¹ *Entre o passado e o futuro*, p. 192.

²² *O livre-arbítrio*, I, v, 13.

quem é assegurado a participação nesse espaço onde os homens aparecem uns para os outros, e sob que condições?

O espaço da aparência deve, portanto, ser recriado continuamente pela ação [...]. Esta capacidade de agir em uníssono por um propósito público-político é o que Arendt chama de *poder*. O poder deve ser distinguido do vigor, da força e da violência. Ao contrário do vigor, não é a propriedade de um indivíduo, mas de uma pluralidade de atores que se unem por algum propósito político comum. Ao contrário da força, não é um fenômeno natural, mas uma criação humana, de fato, uma conquista coletiva. E, ao contrário da violência, está baseada não na coerção, mas no consentimento e deliberação racional²³.

De certa maneira, é sobre esse poder de ação que a discussão aqui também se desenrola e se diferencia. Isso porque essa perspectiva de ação com um propósito comum, e que gire em torno de um consentimento, bem como de uma deliberação racional, conforme a citação, em última instância acaba por instaurar uma perspectiva de ação que não comporta a existência do arbítrio nos moldes agostinianos. Isso também porque, a relação do cristianismo com a política, segundo Arendt, trabalha na perspectiva de que

A negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará; mas, à base de tal premissa, é quase inevitável que essa negação venha, de uma forma ou de outra, a dominar a esfera política. Foi o que sucedeu após a queda do Império Romano; e, embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa – e talvez bem mais desalentadora – parece estar ocorrendo novamente em nosso próprio tempo. A abstenção cristã das coisas terrenas não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal quanto os seus artifices. Pelo contrário: esse fato pode também intensificar 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 *koinon*, aquilo que é comum a todos. Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais²⁴.

Essa noção de pluralidade de atores que se unem em torno de um ideal comum, juntamente com essa outra perspectiva de um determinado espaço público, do modo como

²³ D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*, 4, page 77. Tradução livre do seguinte trecho: “The space of appearance must therefore be continually recreated by action [...]. This capacity to act in concert for a public-political purpose is what Arendt calls *power*. Power needs to be distinguished from strength, force, and violence. Unlike strength, it is not the property of an individual, but of a plurality of actors joining together for some common political purpose. Unlike force, it is not a natural phenomenon but a human creation, indeed, a collective achievement. And unlike violence, it is based not on coercion but on consent and rational deliberation” [Ver nota 36 da respectiva obra e capítulo (definição dos termos arendtianos) / ampliar essa discussão].

²⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, I, 7, p. 64.

esses posicionamentos são pensados, apresentam uma perspectiva de vida política que não contempla como pertencentes à vida pública qualquer outro tipo de manifestação senão aqueles que participam desse entendimento comum – só que o comum aqui não significa para todos, a não ser que esse *todo* partilhe dos princípios norteadores desse entendimento da vida política²⁵. Ou esse campo da vida cotidiana é o reflexo das correntes de pensamento que a ele pertencem – e das variantes históricas que ocorrem -, ou temos aqui uma noção de política que já está atrelada a um ideal de como a mesma deve ser, ainda que façamos todo um esforço por demonstrar que esse posicionamento é próprio de uma certa condição e natureza humana. E mesmo essa noção de natureza humana em relação a uma *noção cristã de abstenção das coisas terrenas* não é tão passível de concordância. Ainda que essa noção assim se apresente por uma não motivação política original, isso não significa que a mesma não tenha repercussões públicas que também se apresentam de forma política. Isso porque, em relação ao contexto agostiniano, as coisas se apresentavam a partir de uma perspectiva bastante palpável.

Quando há um clima de calamidade pública, os homens querem saber o que fazer. Ao menos Agostinho sabia dizer-lhes isso. Os pagãos tradicionais haviam acusado os cristãos de se afastarem das questões públicas e serem pacifistas em potencial. A vida episcopal de Agostinho foi uma refutação contínua dessa afirmação. Ele sabia o que era exercer o poder com o apoio do governo imperial. Longe de abandonar a sociedade civil, mantivera o que acreditava ser a sua verdadeira base, a religião católica; e, em sua maneira de lidar com a heresia, a ilegalidade e a imoralidade, não demonstrou o menor vestígio de pacifismo²⁶.

Uma vez que a política “baseia-se na pluralidade dos homens”²⁷, como entender uma pluralidade que não contempla o arbítrio enquanto um produtor de um espaço político? Por ora, deixemos esse questionamento em aberto. Aqui me parece oportuno fazer uma observação acerca dessa alocação que o conceito *liberdade* teria sofrido. Caso vislumbremos

²⁵ Não me refiro aqui aos regimes totalitários, onde em seus estágios finais “surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis)”, razão pela qual se torna inviável, politicamente falando, a participação dos mesmos na vida pública. A citação refere-se ao Prefácio à primeira edição da obra de Hannah *Origens do totalitarismo*, p. 13. Entretanto, deve-se poder pensar um tipo de existência política que abrigue outras concepções de existência pública – que já se encontram no mundo cotidiano -, sem que com isso favoreçamos o surgimento dos regimes totalitários apontados pela autora.

²⁶ BROWN, Peter. *Santo Agostinho*, parte IV, 25, p. 361.

²⁷ ARENDT, H. *O que é política?*, primeira parte, 1, p. 21.

a liberdade enquanto um fenômeno político em sua origem, o que temos é uma espécie de *modus vivendi* característico da própria constituição da *polis*. Por outro lado, uma vez que a observação de Arendt incide sobre um momento lacunar, sobre a passagem de um conceito a outro, como foi possível, ontologicamente falando, o surgimento de um *status* cristão e/ou o desmembramento do *status* grego relativo à compreensão da liberdade – razão pela qual se deu a alocação liberdade/livre-arbítrio, uma vez que esse *status* trabalha com um dado aparentemente novo – a relação entre interioridade e arbítrio²⁸? Ou melhor: o que significa pensar a política enquanto um espaço plural de existência e de ação?

Evidente que este último posicionamento possui a sua razão de ser na medida em que se tem como pano de fundo um processo teleológico da condição humana, situação essa que não será objeto de análise. Ainda que a autora não faça essa distinção na tentativa de se recuperar um espaço de conduta dos homens, um espaço público de ação que fora perdido, mesmo assim esse viés ontológico de análise tem por meta não encaminhar essa discussão *ad infinitum*, mas propor a seguinte reflexão: observar o que sustenta essa alocação²⁹ sofrida pela liberdade em termos de operabilidade do arbítrio. O que é que no arbítrio não assegura a manutenção de um espaço político de existência? Qual é o alcance do arbítrio agostiniano?

Nesse sentido, a fim de melhor encaminhar a nossa discussão, dividiremos a nossa exposição em dois capítulos, além de uma introdução e uma conclusão. Dessa forma, a nossa exposição apresentará o seguinte andamento: no capítulo um observaremos o caminho histórico (apontado por Hannah) que a vontade teria percorrido até o momento anterior a Sto. Agostinho, onde a mesma passara a ser compreendida sob a perspectiva do livre-arbítrio. O

²⁸ O que veremos ao longo do texto.

²⁹ Um pouco como o questionamento de Sócrates a Cálicles no *Górgias* (481 D), onde: “Cálicles, se as pessoas não tivessem certos sentimentos em comum, cada grupo os seus, e, pelo contrário, cada um de nós tivesse os seus sentimentos particulares sem relação com os dos outros, não seria fácil comunicar a alguém a nossa experiência [...]”. Sob esse aspecto, guardemos uma certa ressalva em relação ao fato dessa *nova forma de liberdade*, o arbítrio, ter se instaurado de forma tão eficaz. E mais: guardemos também uma desconfiança em relação ao fato dessa nova experiência não produzir um espaço político, mas no máximo um espaço público. Isso a partir de que perspectiva de espaço político? Ou será que a definição de espaço político se circunscreve somente a um momento histórico específico, sendo o restante da história uma espécie de deturpação desse espaço primeiro? O que isso significa?

nosso objetivo será o de tentar mapear o entendimento arendtiano acerca de uma história conceitual dos elementos por ela trabalhados³⁰. Nesse sentido, os autores que Arendt aponta como cruciais para a compreensão do que se segue são: Aristóteles, São Paulo e Epiteto. Aqui acompanharemos a argumentação da autora em relação ao surgimento de uma faculdade da vontade, além de uma discussão acerca do alcance da própria vontade, uma vez que o arbítrio agostiniano é um arbítrio da vontade. No capítulo dois temos três subtítulos a serem trabalhados. O primeiro diz respeito a uma distinção existente entre a mera vontade e uma vontade qualificada como boa, distinção essa que incide diretamente sobre o nosso arbítrio e que nos possibilita uma ação diferenciada no espaço comum de convivência. O segundo subtítulo toca na questão relativa a uma cisão que a vontade apresentaria; cisão essa tida como responsável por uma não capacidade de ação livre, ou por uma liberdade que se apresentaria de forma limitada no que diz respeito à nossa capacidade de ação, além do papel que o arbítrio agostiniano teria ao trabalhar com essa noção. Por fim, no terceiro, o que temos é uma análise da própria viabilidade do arbítrio enquanto uma faculdade da vontade, análise essa que tenta perscrutar a sua efetividade num espaço público de convivência. Passemos, pois ao texto.

³⁰ O que já é uma tese da autora: a possibilidade de se fazer uma história conceitual da liberdade, conforme ela mesmo relata no texto da *Vida do espírito*, vol. 2, introdução, p. 191.

2 CAPÍTULO I

ARISTÓTELES, SÃO PAULO E EPITETO: A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE. DELIMITAÇÃO DO CAMINHO ATÉ STO. AGOSTINHO

O objetivo desse capítulo é o de revisitar o processo histórico de alocação sofrida pela liberdade, principalmente quando se abre a possibilidade de vislumbrar esse processo através de uma “história das idéias”, onde a autora aponta o caminho pelo qual a liberdade deixou de ser um *status* político e prático e passou a se apresentar enquanto um problema de cunho filosófico – o que significa falar numa perspectiva teórica de apreensão³¹. Nesse caminho que vai da liberdade ao livre-arbítrio, o essencial é a análise do conceito *vontade*, conceito responsável por essa alocação, bem como por uma “conseqüência política perniciosa e perigosa da equação filosófica entre liberdade e livre-arbítrio”³², conseqüência essa que teria se manifestado na equação entre liberdade e soberania nos organismos políticos. De qualquer maneira, o nosso debate se concentra não nas conseqüências oriundas dessa equação, mas no momento histórico em que essa equação teria ocorrido. Nesse sentido, o nosso encaminhamento acompanha a exposição da autora acerca da *descoberta do homem interior*³³, mais precisamente de Aristóteles até Sto. Agostinho. Se opto por revisitar os autores anteriores a Sto. Agostinho, o objetivo de tal incursão reside num procedimento que é próprio da autora: recuperar uma espécie de fio condutor que justificasse – ou ao menos tentasse – uma tal coisa como o surgimento do arbítrio da vontade. Assim, ao revisitarmos os autores trabalhados por Hannah, procuramos apenas trazer para o texto os pontos nevrálgicos da exposição que ela mesma realiza. Contudo, a nossa perspectiva teve por objetivo estabelecer, concomitantemente a exposição dos pontos nevrálgicos, um paralelo dessas vontades com um certo conteúdo *agostiniano* da vontade (se é que se pode falar numa vontade única ao se trabalhar com os autores apontados). Até porque a distinção epistemológica empreendida por

³¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, cap. 4, p. 191

³² *Ibidem*, p. 212.

³³ Que é o título do cap. 2 do segundo volume da obra *A vida do espírito*.

Hannah reside numa diferenciação entre as experiências oriundas daquilo que ela nomeou por ego pensante (o *dois-em-um* socrático) e as experiências de cunho volitivo (que seriam a perspectiva paulina, em seu primeiro aparecimento). Em relação a essa experiência que o pensamento faz³⁴, a questão é bem posta nos termos da afirmação de Sócrates a Cálicles, no *Górgias*, citada por Hannah, onde ela se manifesta num

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me³⁵.

A tese principal da autora reside numa harmonia que se origina do processo relativo às experiências do ego pensante, o que nos asseguraria todo um instrumental de ação efetivo, além de um exercício pleno de nossa liberdade. Isso porque parece ser próprio do pensamento “essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde”³⁶, propriedade essa que também exige um critério de conformidade, de se “ser consistente consigo mesmo, *homologeïn autos heauto*”³⁷. Em suma, esse posicionamento socrático que se manifesta na

dualidade do dois-em-um significava apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam *amigos*. O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e sós é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar. É melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la; quem gostaria de ser amigo e ter que conviver com um assassino?³⁸.

Basicamente vai ser essa espécie de princípio de não-contradição que vai direcionar as experiências do pensamento, o que tende a produzir sempre um posicionamento harmônico em relação às questões que se instauram na própria perspectiva do pensamento. Porém, quando transitamos no âmbito das experiências de caráter volitivo, segundo a autora, o que parece acontecer é uma espécie de cisão em nosso próprio modo de ação no mundo, o que

³⁴ Que também não deixa de se inserir na própria estrutura (epistemológica) da obra *A vida do espírito*, cujo subtítulo é: o pensar, o querer, o julgar.

³⁵ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 1, cap. 3, 18, p. 136 (grifo do autor).

³⁶ *Ibidem*, p. 139 (grifo do autor).

³⁷ *Idem* (grifo do autor).

³⁸ *Ibidem*, p. 141 (grifo do autor).

deixaria extremamente frágil a possibilidade de uma existência livre. Aliás, nem mesmo o termo *livre* parece ser o mais adequado para exprimir essa nova realidade advinda das volições, uma vez que essa *liberdade* se nos é apresentada enquanto um processo de internalização da ação.

Distinta da atividade de pensar, cuja tendência é dada às generalizações e lida com o que é invisível em todas as experiências, a atividade de querer apenas se dá em situações particulares. A despeito de uma atividade mental, a vontade, tal qual o julgamento, está condicionada ao mundo das aparências. Em contraposição à atividade de pensar, não há vontade cujo propósito se realize em sua mera atividade. Arendt evidencia uma atividade modeladora de volições, por meio de opostas assertivas (*velle e nolle*), que se finalizam por meio da deliberação de uma dentre suas proposições. Enquanto na faculdade da vontade, pluralidade e movimento se dão na forma de um conflito inerente a essa própria faculdade, entre *will (s)* e *nill (s)*, na atividade do pensar, ao contrário, esta se dá através do diálogo do *dois-em-um*, que necessita de uma certa harmonia que torne esse diálogo interno possível. A atividade da vontade permanece como uma espécie de “resistência interna” [...]³⁹.

Os problemas oriundos da atividade de querer, nesse sentido, começam com uma dúvida sobre a real possibilidade dessa faculdade alcançar o mundo de maneira racional e comum a todos, uma vez que essa faculdade lidaria essencialmente com situações particulares. Além disso, no que tange a uma das aporias mais antigas da história da filosofia, a liberdade, tal faculdade volitiva parece deturpar o entendimento clássico do que ela significava, produzindo uma espécie de liberdade que se articula a partir de conflitos internos que são inerentes a essa própria faculdade – o que em última instância não conseguiria produzir sequer uma dada concepção autônoma de liberdade. Aliás, o próprio caráter aporético da liberdade surgiria no momento em que ela começou a ser apreendida por essa faculdade da vontade, uma vez que “O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política”⁴⁰ – o que significa falar que o problema oriundo da liberdade na perspectiva da faculdade da vontade é o fato de não mais tratarmos de um modo de ação que reflita uma determinada

³⁹ ASSY, Bethânia. Introdução à edição brasileira. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*, p. 55 (grifos do autor).

⁴⁰ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, cap. 4, p. 191.

autonomia quando eu me encontro em companhia das demais pessoas e do mundo, que é o contexto da política segundo Arendt.

É a partir dessa perspectiva de análise que Hannah fará uma história da vontade, movimento esse que – para o nosso texto, por sua vez -, não consegue justificar em última instância o papel que a vontade agostiniana cumpre num espaço público e político de existência, e que tem como fundamento o livre-arbítrio. Isso porque essa manifestação agostiniana da vontade, além de lidar com uma cisão que se instaura, todavia, aponta um elemento novo que não deixa de ser aquele responsável por uma espécie de “cura” dessa própria cisão, dessa luta.

A idéia de um mundo distanciado da perfeição e compartilhado pelos seres humanos com “forças” hostis fazia parte da “topografia religiosa” de todos os homens da baixa Antiguidade. Agostinho apenas internalizou a luta do cristão: seu anfiteatro tornou-se o “coração”; tratava-se de uma luta interna contra as forças da alma. [...] Do mesmo modo, a vitória passou a depender da adesão a uma fonte interna de força: a “permanência em Cristo”, interpretada como um princípio persistente do eu, pois quando “adormece” esse Cristo “interior” o barco da alma é jogado por desejos mundanos; quando esse Cristo “desperta na alma”, ela volta a se acalmar⁴¹.

O que isso significa e o alcance que essa perspectiva apresenta em relação a um determinado viés da liberdade, enfim, é o que passamos a analisar agora. De qualquer maneira, já podemos adiantar um aspecto dessa discussão: que o nosso debate não pretende apresentar o problema em termos de um apontamento valorativo entre o *pensamento* (que trabalha na perspectiva do *dois-em-um*) e a *vontade* (que trabalha na perspectiva do *velle/nolle*). O essencial aqui será tentar mostrar que essa distinção⁴² esbarra em certos problemas que, de certa maneira, não eram tidos como problemas quando pensados a partir de um outro *modus vivendi* que também salvaguarda uma determinada liberdade num espaço público de convivência – que é o mote agostiniano. Passemos, então, para o quadro histórico de aparecimento das volições anterior a Agostinho, segundo a exposição da autora.

⁴¹ BROWN, Peter. *Op. cit.*, parte III, cap. 22, p. 305.

⁴² ASSY, Bethânia. *Op. cit.*, *loc. cit.*

2.1 Aristóteles

Portanto, dado que a προαιρεσις não é nem opinião, nem querer separadamente, nem enquanto ambos (οὐδ' ἀμφω) (pois embora ninguém faça uma escolha deliberada inesperadamente, no entanto pode-se repentinamente pensar que se deve agir e desejar agir), então deve ser proveniente de ambos (ὡς ἐξ ἀμφοῖν ἀρα): pois estes dois pertencem ao escolhido. Mas deve-se investigar como essa escolha vem da opinião e do desejo. E, de fato, de certo modo o próprio termo “escolha” evidencia isso. Pois, embora a προαιρεσις seja um pegar (αιρεσις), não o é simplesmente, mas, sim, um pegar uma coisa ao invés de outra. Mas isto não é tal como algo que é sem investigação e deliberação. Por isso a προαιρεσις consiste numa opinião deliberativa (δοξῆς βουλευτικῆς)⁴³.

Por razões já expostas, Aristóteles é o primeiro dos autores apontados por Hannah quando em sua análise sobre o alcance da vontade, até mesmo porque ele também pode ser tomado como “um primeiro exemplo de como certos problemas psicológicos podiam ser resolvidos antes de a Vontade ser descoberta como uma faculdade autônoma do espírito”⁴⁴. Uma questão que podemos indicar já de início é a seguinte: até que ponto certos problemas psicológicos podiam ser resolvidos pela concepção Aristotélica, uma vez que a mesma estava imersa num determinado arcabouço ontológico que, *a priori*, já não permitia a possibilidade nem de se cogitar certos problemas a partir de uma outra perspectiva?

No decorrer de sua explicação, Arendt aponta toda a construção aristotélica a respeito da dicotomia existente entre razão e desejo, onde surgiria uma espécie de precursora da vontade, a *proairesis* – que é o termo que nos interessa nesse momento do texto -, elemento esse que daria conta de um determinado conflito que se apresenta ao pensamento, mantendo assim a própria harmonia do *dois-em-um* socrático. A questão última recai sempre na

⁴³ ARISTÓTELES. *EE* II, 10, 1226b 2-9. Tradução livre do seguinte trecho (cotejada do original da *Loeb classical library*): “Since then purposive choice is not either opinion nor wish separately, nor yet both (for no one makes a deliberate choice suddenly, but men do suddenly think they ought to act and wish to act), therefore it arises as from both, for both of them are present with a person choosing. But how purposive choice arises out of opinion and wish must be considered. And indeed in a manner the actual term ‘choice’ makes this clear. ‘Choice’ is ‘taking’, but not taking simply – it is taking one thing in preference to another; but this cannot be done without consideration and deliberation; hence purposive choice arises out of deliberative opinion” (interpolação nossa).

⁴⁴ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, p. 228.

experiência que fazemos da liberdade, na salvaguarda de nossas ações e de sua autonomia⁴⁵. Em nosso caso, importa saber *o que no homem* garante essa autonomia (e, por consequência, o que sustentaria essa liberdade). Pela citação inicial dessa passagem, o que já podemos apontar de antemão é o fato dessa *proairesis* aristotélica significar sim um querer, uma escolha, mas uma escolha que passa por um processo deliberativo. A questão aqui não é o processo deliberativo em si - fato esse que também não é estranho a Sto. Agostinho, quando o mesmo fala do arbítrio -, mas o papel que esse processo ocupa nessa escolha, ou seja, um papel determinante. Nesse sentido, falar na *proairesis* enquanto uma espécie de precursora da vontade significaria apontar somente o fato de que na *proairesis* existe um espaço de escolha, tal como na vontade agostiniana, mas isso não explica o caráter dessa própria escolha. Além disso, de qualquer maneira, o motivo pelo qual se torna complicado conferir uma equivalência entre esse posicionamento aristotélico e aquilo que se instaurou enquanto a vontade agostiniana, enfim, parece residir num critério que, em última instância, ainda tem a *polis* como o ideal máximo de existência e afirmação da liberdade humana – liberdade essa, então, que também não deixa de apresentar uma determinada característica política. Isso pode ser perceptível no texto da *Ética a Nicômaco*, onde

Considera-se que toda arte e toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito com razão ser o bem a finalidade de todas as coisas⁴⁶.

Nessa passagem temos duas questões interessantes. Primeiro, a idéia de um *projeto previamente deliberado*, ou de uma *intenção deliberada*⁴⁷ - termos esses que expressam o original *proairesis* (conforme o trecho no original) – que colima algum bem ($\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$); e

⁴⁵ Cf. o texto de FÁRIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida*, cap. 3, 3.1, p. 168. Ainda que a autora aponte uma distinção no modo como Aristóteles pensava a liberdade, seja na perspectiva de um “sentido político, que aparece principalmente com o termo: *eleutheria*, [seja com] o sentido moral, que surge com a *enkrateia* socrática, e finalmente o conceito *autarkeia*, que, segundo nos parece, traduz a forma mais elevada de liberdade a partir do contexto do pensamento aristotélico”, mesmo assim essa distinção não afeta o andamento da nossa questão. Isso porque aqui nos interessa o apontamento das condições de possibilidade dessas perspectivas aristotélicas.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *EN I*, 1, 1094a 1. A leitura tem como referência a edição brasileira da Edipro e o original da Loeb Classical Library.

⁴⁷ ARISTÓTELES. *EN I*, 4, 1095b 15, entre outras passagens.

segundo, o fato desse bem ser a finalidade de todas as coisas. Para o nosso texto, essas duas questões se apresentam da seguinte maneira: que no campo das nossas escolhas – e entenda-se a escolha aristotélica, a *proairesis* – uma resultante necessária é a obtenção de um certo bem, sendo que esse bem é a finalidade de todas as coisas – inclusive das nossas escolhas. Nesse sentido, há aqui um abismo entre essa vontade aristotélica e aquilo que se convencionou chamar de faculdade da vontade, ou melhor, pelo menos em relação ao arbítrio da vontade agostiniana. Isso porque essa idéia de um certo bem⁴⁸ até pode ser aplicada à vontade agostiniana, mas não necessariamente; e, além disso, o aspecto deliberativo não é o fator principal de movimento dessa vontade, ainda que ele possa nortear a mesma. Um outro aspecto desse *bem* é a vinculação do mesmo ao campo da política.

Para o estagirita a ética, tratando da ação e do bem no âmbito do indivíduo, é apenas uma ciência prática acessória e subordinada à política, a ciência prática maior; na medida em que o ser humano é uma animal *político*, isto é, tem sua essência e se *atualiza* (força em ato [ενεργεια]) exclusiva e necessariamente na vida em sociedade no Estado [πολις], o bem mais excelente, o nobre e o justo acabam por ser objetos da política e não da ética. Ontologicamente, o indivíduo isolado *não é, não existe*, embora exista biológica (somática) e psicologicamente, determinando a necessidade da ética⁴⁹.

Nesse sentido, quando Hannah aponta Aristóteles como “um primeiro exemplo de como certos problemas psicológicos podiam ser resolvidos antes de a Vontade ser descoberta como uma faculdade autônoma do espírito”⁵⁰, o aspecto *psicológico* aqui apontado – ainda que seja direcionado a algum aspecto da interioridade – também não deixa de apontar o arcabouço ontológico no qual a autora se insere, que é o arcabouço aristotélico. Nessa medida, em parte (não de maneira geral, dado que a autora propõe uma discussão acerca de uma “história das idéias”⁵¹, ainda que termos como *passividade, autonomia e disputa* sejam valorados na perspectiva de um pior ou melhor dos mundos possíveis, conforme o andamento

⁴⁸ Contudo, o termo *bem* no texto aristotélico está compreendido a partir da perspectiva da *Ciência Política*, conforme o andamento de sua discussão (EN I, 2, 1094a 5-6), significação essa que apresenta uma outra faceta em Agostinho.

⁴⁹ BINI, Edson. *Ética a nicômaco*, livro I, nota 1, p. 40 (grifos e interpolações do autor). *Vide* também EN I, 2, 1094a 4-12.

⁵⁰ ARENDT, H. *Op. cit., loc. cit.*

⁵¹ *Idem*, introdução, p. 191.

desse olhar histórico) o debate está fadado a um reconhecimento fantasmagórico da vontade enquanto uma faculdade. Isso porque a arena ontológica do próprio debate já produz uma situação na qual a vontade, em seu relacionamento com o arbítrio, antes de entrar em cena, já se apresenta em desvantagem. Ela é uma estrangeira numa argumentação cujo *status* de análise prima por um favorecimento dos elementos que pertencem a esse próprio *status* – que não deixa de ser público, mas que é antes de tudo político. É a partir desse prisma que se pode entender a *proairesis* enquanto uma precursora da vontade, equação essa que não chega a alcançar nem o termo aristotélico em sua extensão, muito menos a noção agostiniana de arbítrio da vontade. Vejamos o próximo autor apontado por Arendt.

2.2 São Paulo

A questão em São Paulo inicia-se com a interrogação arendtiana sobre quais “experiências fizeram com que o homem tomasse consciência de sua capacidade de constituir volições?”, experiências essas tidas como “hebraicas na origem”⁵². A discussão da autora não incide tanto sobre um possível *status* de interioridade, pois ela assim aponta a existência do mesmo (e diz nem ser ignorada) na antiguidade grega⁵³, mas sobre o alcance dessa interioridade: que ela estava relacionada com o pensamento e não com as volições, onde fora com São Paulo que teria surgido pela primeira vez essa manifestação da vontade. Essas experiências, segundo a autora, 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 localizaram-se exclusivamente dentro do próprio homem. Ao lidarmos com experiências relevantes para a Vontade, estamos lidando com experiências que os homens têm não só consigo mesmos, mas também *dentro* de si mesmos⁵⁴.

⁵² *Idem*, cap. 2, 8, p. 233 (ambas as citações).

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Idem* (grifo do autor).

Além disso, a tônica daquela outra interioridade (ou melhor dizendo, daquele discurso interior⁵⁵) apontada por Hannah – que é a interioridade do pensamento, do “dois-em-um” – reside numa certa harmonia desse próprio dois-em-um, situação essa que não aconteceria em São Paulo, onde a tônica envolve uma “permanente luta”⁵⁶. Para Hannah, essa luta é expressa no texto da Epístola aos Romanos, onde por vezes o indivíduo se encontra na seguinte situação: “quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta” (7, 21). Aqui há um dado interessante apontado por São Paulo. Na própria continuidade da citação da Epístola aos Romanos, pode-se perceber o seguinte movimento: o apontamento de um querer (ainda que esse querer possa ser confundido com um certo desejo, confusão essa que será desfeita ao longo do próprio trecho) fazer o bem – em contrapartida de um mal que se me apresenta⁵⁷ (7, 21); um certo comprazer-se na lei de Deus – e que acaba sendo uma escolha, onde o critério é a realidade de um “homem interior”⁵⁸ (7, 22); e, por fim, a observação de uma espécie de lei (7, 23) “que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta [...]”. Caso tomemos essa passagem em toda a sua extensão, o que São Paulo parece ter expressado não foi somente um “lado do problema”⁵⁹, mas uma questão posta em termos da perspectiva da vontade. Há, em primeiro lugar, o apontamento de um querer fazer o bem⁶⁰, mas a novidade parece ser um certo “mal que se me apresenta”, novidade essa que tem a sua razão de ser na medida em que o próprio São Paulo aponta o papel que essa lei cumpriria no contexto de seus escritos. Em

⁵⁵ *Idem*, vol. 1, cap. 3, 18, p. 139.

⁵⁶ *Idem*, vol. 2, cap. 2, 8, p. 234.

⁵⁷ “ενρισκω αρα τον νομον τω θελοντι εμοι ποιειν το καλον, οτι εμοι το κακον πυρακειται”. A versão latina do trecho é a seguinte: “Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet”. Para uma melhor observação dos termos, *vide* a obra *Novum Testamentum Graece e Latine, Ad Romanos*, 7, 21, p. 526.

⁵⁸ “τον εσω ανθρωπον” / “secundum interiorem hominem” (cf. *Novum Testamentum Graece e Latine, Ad Romanos*, 7, 22, p.526).

⁵⁹ ARENDT, H. *Op. cit.*, *loc. cit.*

⁶⁰ Ainda que o entendimento dessa noção de bem seja distinta em São Paulo e Aristóteles – o que até ocasiona uma distinção em nosso modo de ação -, para esse texto o interessante é o modo como lidamos com esse bem. Em São Paulo ele não é um bem que é visto como a finalidade última de nossas ações, como no texto da Ética a Nicômaco, livro I. Até porque esse bem aristotélico se dá na medida em que tomamos essas ações na perspectiva de uma deliberação, e não de um querer, como no caso paulino. Além disso, a novidade aqui parece ser um certo “mal que se me apresenta” – o que não significa um mal ontológico, mas sim a vontade vista a partir da perspectiva da cisão, o que veremos mais adiante.

continuidade ao trecho da Epístola, São Paulo aponta um tipo de escolha que somente se compraz em Deus – o que já é um elemento norteador da vontade paulina (e também agostiniana, como veremos) e que diz respeito a uma efetividade dessa escolha – na medida em que aquele que escolhe trabalha na perspectiva de um “homem interior”⁶¹, o que já nos deixa um entendimento dessa nova lógica de ação e da própria liberdade: uma lógica interna. Conforme aponta Arendt, a ênfase muda “inteiramente do fazer para o crer, do homem exterior que vive no mundo das aparências [...] para uma interioridade que, por definição, jamais se manifesta inequivocamente [...]”⁶². Todavia, quando falamos dessa interioridade, há uma conseqüência que não pode ser afirmada de forma necessária: a vinculação de uma impotência da vontade ao fato da mesma lidar com um conflito que “se dá entre carne e espírito”⁶³. Ainda que o panorama que se apresente seja o de uma disputa entre um aspecto espiritual e outro corporal, mesmo assim essa disputa acaba por revelar uma nova lógica de apreensão do mundo que já parte da constatação de que o homem se encontra cindido devido a instauração de uma vontade impotente⁶⁴, mas que a partir de um vivência interior, pode ser restaurada. Além disso, a equação entre esse *homem interior* e um homem espiritual, tal como São Paulo nos apresenta, deve levar em consideração que, para Paulo,

Esse “homem interior” designa a parte racional do homem, em oposição ao “homem exterior” (2Cor 4, 16a), que é seu corpo passível e mortal. Este tema de origem grega é distinto do tema do homem “velho” e “novo” (Cl 3, 9-10 +), que resulta da escatologia judaica. Paulo chega, entretanto, a falar do homem “interior” no sentido cristão de homem “novo” (2Cor 4, 16b; Ef 3, 16)⁶⁵.

Essa lógica de apreensão da interioridade, vista como um conflito entre carne e espírito, em São Paulo se apresenta enquanto uma perspectiva escatológica⁶⁶, situação essa

⁶¹ Esse apontamento pode ser visto também em Efésios, 3,16 e 2 Coríntios 4, 16-18.

⁶² ARENDT, H. *Ibidem*, p. 236.

⁶³ *Ibidem*, p. 238.

⁶⁴ O texto paulino já parte dessa perspectiva, o que não significa afirmar que ela já existisse. Onde é que ela pode ser observada? Num espaço político? Numa vivência pública de alguns grupos que pertenciam ao contexto paulino? Era uma observação privada? De qualquer maneira, o fato concreto é que a observação paulina já parte dessa perspectiva.

⁶⁵ BÍBLIA. Português. *A bíblia de Jerusalém*. Nota z do cap. 7, Romanos, p. 315.

⁶⁶ *Idem*, Nota a, onde temos o seguinte comentário: “[...] Esperando esta libertação escatológica (Rm 8, 23), o corpo do cristão, libertado, em princípio da ‘carne’ por sua união à morte de Cristo (6, 6; 8, 3s), é desde agora

que até nos permitiria falar numa impotência da vontade (e também numa cisão), uma vez que o mundo cotidiano é visto a partir de uma perspectiva teológica de um outro mundo, o que também nos permitiria apontar uma faculdade que trabalha a partir de um *modus operandi* que não o espaço comum de convivência, mas um outro espaço – que a princípio não se apresentaria nem como um espaço público, e tampouco como um espaço político. Dessa forma, uma questão interessante de ser levantada é a seguinte: essa vontade é uma faculdade divina, uma vez que ela se apresenta a partir de um espaço estranho de convivência? Independente dos devaneios que possam surgir desse viés paulino, a questão aqui também pode ser posta sob outros termos: que ainda que essa faculdade esteja na ótica de uma perspectiva divina – e por isso estranha a um espaço comum de existência -, mesmo assim esse *espaço divino* possui um lugar certo e passível de ser observado, pois é ele mesmo o espaço da interioridade⁶⁷. De certa forma, ao falarmos de uma faculdade que se põe sob uma ótica divina, o que temos em mente é um instrumental de ação que trabalha com uma determinada perspectiva de temporalidade. Assim, conforme Arendt aponta,

Não é portanto de se estranhar que os gregos não tivessem noção da faculdade da Vontade, nosso órgão espiritual para o futuro, em princípio indeterminado, sendo, portanto, um possível anunciador de novidade. [...] Uma das dificuldades de nosso tópico [sobre a análise da vontade], portanto, é que os problemas com os quais estamos lidando têm sua “origem histórica” na teologia, mais do que em uma tradição contínua de pensamento filosófico⁶⁸.

Ainda que essa questão se apresentasse dessa forma, num momento de origem, por assim dizer, o fato também é que, uma vez que essa faculdade se encontra num espaço interior, e uma vez que esse espaço interior está inexoravelmente em contato com o mundo cotidiano, uma origem teológica ou não da faculdade da vontade não chega, contudo, a confirmar a observação de Hannah de que essa faculdade não gerava um espaço de ação.

habitado pelo Espírito Santo (1Cor 6, 19), que o forma para uma vida nova de justiça e santidade (Rm 6, 13. 19; 12, 1; 1Cor 7, 34), meritória (2Cor 5, 10) e que glorifica a Deus (1Cor 6, 20; Fl 1, 20)”.

⁶⁷ Interioridade essa que, em Agostinho, vai se traduzir num espaço que Brown chama de *anfiteatro do coração*. Cf. BROWN, Peter. *Op.cit., loc. cit.*

⁶⁸ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol.2, cap. 1, 1, p.200-201.

Quando ela fala – em oposição a uma liberdade oriunda da vontade (que é o arbítrio, mas que a rigor não gera uma liberdade efetiva) – que a

Liberdade significava poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem de um senhor, nem por uma necessidade física que exigisse o trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, nem por algum defeito somático, tal como saúde má ou paralisia de um dos membros. [E também que] Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a auto-interpretação grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheria*, é *eleuthein hopos erro*, ir conforme eu queira; e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. [E por fim que] Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o “eu-posso”, não o “eu-queiro”, era o critério⁶⁹,

enfim, o que podemos também apontar é o seguinte: no caso de Agostinho, há um “eu-posso” que nasce do “eu-queiro” (o que veremos no capítulo II desse texto), situação essa que já encontra uma explicação em São Paulo – e que se relaciona com uma perspectiva teleológica da condição humana, condição essa que se traduz na observação de que, em relação a uma efetividade da ação do homem no mundo, o texto paulino aponta duas situações de entendimento, onde, para São Paulo,

Trata-se aqui do homem sob o domínio do pecado antes da justificação [sobre o capítulo 7], enquanto que no cap. 8 [Epístola aos Romanos] se tratará do cristão justificado, na posse do Espírito. Mas este também aqui na terra, experimenta uma divisão interior⁷⁰.

Mesmo que o homem experimente essa divisão⁷¹ – sinal de que estamos num espaço de existência mundano -, entretanto, a razão de ser dessa divisão se dá, em última instância, não pela existência de um conflito entre “carne e espírito”, mas sim por um não entendimento de como funcionaria essa relação.

Se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios nos maus costumes, justamente porque a alma, tarada com a carne, vive assim, é fora de dúvida que se não fixou em toda a natureza do homem [...] ⁷².

É nessa perspectiva que podemos observar um outro encaminhamento acerca da impotência da vontade, juntamente com o posicionamento de Arendt⁷³. O que São Paulo fala

⁶⁹ *Idem* (grifo da autora).

⁷⁰ BÍBLIA. Português. *A bíblia de Jerusalém*. Nota t do cap. 7, Romanos, p. 315.

⁷¹ Divisão essa que, por sua vez, não existirá em Eпитeto, uma vez que esse quadro teológico não se punha em sua filosofia, ainda que ele e São Paulo fossem contemporâneos.

⁷² AGOSTINHO, Sto. *A cidade de Deus*, II, xiv, 3. O trecho em questão é um comentário de Agostinho sobre São Paulo.

não é tanto uma impotência da ação em si, em virtude de uma vontade atuante, mas sim de uma ação que não passou pelo crivo do arbítrio da vontade, ação essa que se daria por uma obediência externa. O próprio São Paulo sabia dessa distinção, dessa incapacidade de ação efetiva oriunda de uma argumentação externa, sem a intermediação da vontade.

Numa palavra, a Lei é incapaz de conferir a justiça (Gl 3, 11.21s; Rm 3, 20; cf. Hb 7, 19). Com uma dialética que recebe da polêmica um caráter paradoxal, Paulo explica esta desvantagem aparente pela própria natureza da Lei e de seu papel na história da salvação. Luz que ilumina o espírito sem dar a força interior, a Lei (mosaica, mas também toda lei e já o “preceito” dado a Adão, cf. vv. 9-11) é incapaz de fazer evitar o pecado; antes ela o favorece. Sem ser ela mesma fonte do pecado, torna-se no entanto seu instrumento excitando a concupiscência (Rm 7, 7s); esclarecendo o espírito, ela agrava a falta, tornando-a uma “transgressão” (4, 15; 5, 13); enfim, ela não traz remédio, senão através de um castigo de ira (4, 15), de maldição (Gl 3, 10), de condenação (2Cor, 3, 9) e de morte (2Cor 3, 6s), a ponto de poder ser designada a “Lei do pecado e da morte” (Rm 8, 2; cf. 1Cor 15, 56; Rm 7, 13)⁷⁴.

Nessa medida, a perspectiva que Arendt aponta é a mesma que São Paulo trabalha, mas o direcionamento paulino passa por um aspecto interno que, em certa medida, reorienta até mesmo o dilema paulino apontado por Arendt, o “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”. Quando São Paulo apresenta um encaminhamento que passa pela vontade, o que ele tem em vista é a restauração de um modo de ação que se encontrava cindido pela mera obediência a um argumento externo. Não é que São Paulo não concebesse um modo de ação que não passava pelo crivo da vontade, mas é que, uma vez instaurado esse arbítrio da vontade, a ação que dele se origina entra em conformidade com a perspectiva divina, o que salvaguarda a efetividade de toda ação – ainda que seja uma efetividade teológica. Esse é o sentido paulino de uma alocação da ação para um domínio da interioridade.

Se Deus, apesar disto, quis este sistema imperfeito, ele o quis apenas como um regime transitório de pedagogo (Gl 3, 24), para dar ao homem a consciência de seu pecado (Rm 3, 19s; 5, 20; Gl 3, 19) e levá-lo a esperar sua justiça somente da graça de Deus (Gl 3, 22; Rm 11, 32). [...] Ele libertou os filhos da tutela do pedagogo (Gl 3, 25s). Com ele, eles estão mortos para a Lei (Gl 2, 19; Rm, 7, 4-6; cf. Cl 2, 20), da qual “ele os resgatou” (Gl 3, 13), para fazer deles filhos adotivos (Gl 4, 5). Pelo Espírito da promessa, ele dá ao homem novo (Ef 2, 15 +) a força interior para cumprir o bem que a Lei ordenava (Rm 8, 4s). Este regime da graça, que substitui o

⁷³ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 8, p. 234, onde a autora afirma que, em relação a São Paulo, “O que ele queria era a ‘justiça’ (*dikaioσύνη*); mas a justiça, isto é, ‘permanecer em todas as coisas que estão escritas no livro da lei, para fazê-las’ (Gálatas 3:10), é impossível; tal é a ‘maldição da lei’; e ‘se a justiça vem da lei, Cristo morreu em vão’ (Gálatas 2:21)”.

⁷⁴ BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nota q do cap. 7, Romanos, p. 314.

regime da Lei antiga, pode ainda ser chamado lei, mas é a “lei da fé” (Rm 3, 27), a “lei de Cristo” (Gl 6, 2), a “lei do Espírito” (Rm 8, 2), que se reduz toda ela ao amor (Gl 5, 14; Rm 13, 8-10; cf. Tg 2, 8; Jo 13, 34), participação no amor do Pai e do Filho (Gl 4, 6; Rm 5, 5 +)⁷⁵.

Para a questão em São Paulo, o que agora nos interessa é a retomada daquele último item do movimento apontado logo no início dessa parte, uma espécie de lei (7, 23) “que pejeja contra a lei da minha razão e que me acorrenta [...]”. Uma outra passagem do texto aos Romanos também expressa aquilo que se apresentava a Hannah como uma “disputa interna”⁷⁶, qual seja: “Não faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero, esse eu faço”. Essa perspectiva paulina, aos olhos de Arendt, aparece-nos como uma cisão, como uma impotência do próprio querer, da própria vontade – não o fato em si de se querer um certo bem e praticar um certo mal, fenômeno que ela afirma não ser novidade⁷⁷, mas a compreensão desse fenômeno sob a ótica da vontade.

Isso pode ser percebido na continuidade da Epístola aos Romanos (7, 25; 8), onde há a afirmação dessa cisão – que é um pressuposto paulino da existência humana -, mas também há o apontamento de que ela se deve em função de um não balizamento da nossa existência por uma vida interior, ainda que lidemos com os aspectos exteriores. Por conta disso, independente do papel que a graça possa exercer no empreendimento paulino, isso não significa que exista uma não responsabilidade na ação por parte do homem, ainda que a afirmação e a justificação da existência humana seja unilateral e gratuita, em virtude da graça divina (Cf. Rm 3, 23-24). Porém, mesmo assim, a contrapartida humana não é a passividade em relação à existência e ao cumprimento da lei, onde

A própria lei é entendida como a voz de um senhor exigindo obediência; o “tu-deves” da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um “eu-quero” de assentimento. A Velha Lei dizia: não farás. A Nova Lei diz: não quererás. O que levou à descoberta da Vontade foi a experiência de um imperativo que exigia submissão *voluntária*⁷⁸.

⁷⁵ *Idem*. Uma observação curiosa nessa passagem é a relação dessa lei com uma espécie de amor, entre outros termos, situação essa que será retomada por Santo Agostinho, o que também veremos mais adiante.

⁷⁶ ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 237.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 236 (grifo da autora).

O que acontece a partir de São Paulo, em suma, é que o novo balizamento desta “Velha Lei” vai ser a própria fé, a vida interior (cf. Rm 3, 19-20; 27-31). Que dela se siga um “não quererás”, isso já é uma outra coisa, até porque esse querer passa por uma determinada concepção de liberdade cuja razão última de significado reside num certo amor e na relação deste com as demais pessoas, situação essa que será melhor esclarecida com Sto. Agostinho. No caso de São Paulo, o estabelecimento de um *status de interioridade* não está relacionado diretamente a um “imperativo que exigia submissão voluntária” – o que, de fato, seria apenas a troca de um “não-farás” por um “não-quererás”. Isso porque na afirmação de um *imperativo que exigia submissão voluntária* não está contido um ponto essencial do projeto paulino que é uma liberdade de ação (ou de não ação) que se apresenta a esse *status de interioridade*, fato esse que parece não ser contemplado na citação, mas que pode ser observado na continuação na epístola aos Romanos, precisamente no capítulo oitavo. Passemos ao próximo interlocutor.

2.3 Epiteto

Uma certa base de capacidade religiosa, um diluir do interesse nos campos convencionais da conquista humana, uma bondade pessoal e uma “inofensividade” de caráter, um desejo verdadeiramente patético como o de homens cansados por um tipo de felicidade passiva, um desejo mal definido de ser “salvo” por alguma intervenção espetacular e divina, [enfim] estas coisas serão todas encontradas nos *Discourses*, ainda que elas não estejam lá como efeito do ensinamento Cristão, mas como uma reflexão verdadeira do temperamento daqueles círculos sociais para os quais o Evangelho fez o seu apelo poderoso⁷⁹.

Embora São Paulo e Epiteto fossem “quase contemporâneos”⁸⁰, mesmo assim essa aproximação não resolve a nossa questão de forma cabal. Uma vez que a relevância desses dois autores reside numa combinação entre interioridade e vontade, ainda que essa

⁷⁹ OLDFATHER, W. A. Introduction. In: EPICTETUS. *Discourses*, p. xxvii. Tradução livre do seguinte trecho: “A certain ground-tone of religious capability, a fading of interest in the conventional fields of human achievement, a personal kindness and ‘harmlessness’ of character, a truly pathetic longing as of tired men for a passive kind of happiness, an ill-defined yearning to be ‘saved’ by some spectacular and divine intervention, these things are all to be found in the *Discourses*, yet they are not these as an effect of Christian teaching, but as a true reflection of the tone and temper of those social circles to which the Gospel made its powerful appeal” (grifo do autor).

⁸⁰ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 9, p. 240.

combinação se apresente de forma diferenciada entre eles, o fato é que a tônica da nossa discussão aqui em Epiteto passa pelos seguintes aspectos: 1º) que a interioridade, por si mesma, parece não ser o cerne de algo como a vontade – uma vez que a própria Hannah já aponta um discurso interior existente na antiguidade (e que não teria produzido uma tal coisa como a vontade) - ainda que dela não possa prescindir; 2º) uma vez que algo como a vontade tenha aparecido com São Paulo – e que seja perceptível também em Epiteto –, é possível falar em termos de uma “história das idéias”⁸¹, ou estamos a falar de fenômenos distintos, aproximados por um princípio – a interioridade – que garante apenas a existência de um espaço público passível de significado?

No caso de Epiteto, mais especificamente no caso desse texto, o nosso intuito será o de observar os pressupostos que sustentam a vontade por ele trabalhada, tal como Hannah expõe na obra *A vida do espírito*. Nesse sentido, um primeiro ponto a ser discutido diz respeito à própria idéia de liberdade nesse autor, onde

É livre aquele que vive como deseja [quer], que não é sujeito nem da compulsão, nem do impedimento, nem da força, cujas escolhas são facilitadas, cujos desejos alcançam sua finalidade, cujas aversões não caem naquilo que elas evitariam⁸².

Ainda que um estudo sobre a liberdade em Epiteto não seja o nosso objetivo principal, mesmo assim já é possível vislumbrar uma diferença entre a sua perspectiva filosófica e a de São Paulo. Basta perceber que esse desejo e/ou querer é a tônica da liberdade, fato esse que até poderia ser aplicado a São Paulo, com algumas ressalvas. Porém, o fato maior que assegura a distinção que afirmamos existir incide diretamente sobre essa tônica da liberdade. No texto original⁸³, o caráter dessa liberdade e de sua relação com um desejar e/ou querer parece passar por uma espécie de querer deliberativo. Entre os diversos exemplos que Epiteto aponta para ilustrar a sua perspectiva,

⁸¹ AREDNT, H. *Op. cit.*, vol. 2, Introdução, p. 191.

⁸² EPICTETUS, *Discourses*, book IV, chapter 1, 1, p. 245. Tradução livre do seguinte trecho: “He is free who lives as he wills, who is subject neither to compulsion, nor hindrance, nor force, whose choices are unhampered, whose desires attain their end, whose aversions do not fall into what they would avoid”.

⁸³ *Ibidem*, p. 244. O início do texto, no original, apresenta o seguinte termo caracterizador desse querer, dessa vontade: “Ἐλευθερος, εστιν ο ζων ως βουλεται” (grifo meu), termo esse que associa querer e deliberação.

O desfecho é sempre o mesmo. O que incomoda os homens não é o que realmente acontece a eles, mas seu próprio “julgamento” (*dogma*, no sentido de crença ou opinião): “Serás prejudicado somente quando achares que foste prejudicado. Ninguém pode te prejudicar sem teu consentimento”⁸⁴.

Todavia, nessa perspectiva, o que não podemos apontar é uma espécie de continuidade daquela vontade paulina. Não pela deliberação em si, o que também ocorria com São Paulo, mas pela submissão dessa vontade a um aspecto deliberativo. Nesse sentido, o que ocorre é um esvaziamento da própria vontade num espaço interno. Esse espaço continua a existir, mas o que ali se apresenta enquanto vontade – ainda que em consonância com uma certa deliberação, mesmo não de forma obrigatória -, não pode ser visto como uma continuidade do enfoque paulino. Isso porque a vontade passa a depender do próprio estado deliberativo, em última instância. Tanto em São Paulo, como em Sto. Agostinho, por exemplo, a dependência última dessa vontade, aquilo que moveria a própria vontade – isso por ela ser também independente – é uma determinada concepção de amor e suas conseqüências. Não é tanto um espaço interno, mas o que nesse espaço que engendra a própria efetividade das volições. Caso contrário - uma interioridade pensada nos moldes de Epiteto -, lidar com uma vontade tutelada pela deliberação que, como última conseqüência, passa a ser tida como “toda-poderosa”⁸⁵, acabaria por gerar uma situação onde “ele [Epiteto] exige com insistência que o homem queira o que de qualquer maneira acontece”⁸⁶. Assim, ainda que a perspectiva seja a de uma vontade toda-poderosa, o que também se pode observar é que as conseqüências transitam em torno de uma liberdade de conformação a uma vontade que necessariamente recai sobre algo que necessariamente acontece em relação ao mundo. Aqui parece ocorrer uma antecipação da vontade ao mundo: primeiro me é dada a vontade, e depois o mundo, onde este mundo necessariamente se conforma a essa vontade – mesmo que eu precise do mundo para justificar as minhas vontades. Nessa medida, o que se tem aqui é

⁸⁴ ARENDT, H. *Op. cit.*, vol. 2, cap. 2, 9, p. 245 (grifo da autora).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 246.

uma concepção de vontade estranha a São Paulo⁸⁷ (e também a Sto. Agostinho), principalmente porque para estes a vontade está relacionada, inicialmente, com um certo mal que se me apresenta, coisa impensável para Epiteto, principalmente quando se trabalha na perspectiva de uma vontade onipotente. Tampouco parece se aproximar de Aristóteles essa concepção, mesmo que exista um caráter deliberativo. O fato é que a *proairesis* aristotélica, ainda que trabalhe na perspectiva deliberativa, todavia também trabalha com uma perspectiva de autonomia em relação ao mundo, e não de conformidade.

Feito esse caminho, ainda que nos seja complicado tecer uma relação de proximidade entre as vontades aqui trabalhadas, o objetivo era ao menos de tentar mapear uma espécie de caminho feito pela vontade até o nosso próximo autor: sto. Agostinho, o “primeiro filósofo da Vontade”⁸⁸. Vejamos agora, pois, a partir do texto de Arendt, como é que se desdobra o arbítrio agostiniano.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 240-241, onde temos a seguinte observação de Arendt acerca de uma contraposição entre São Paulo e Epiteto: “O conteúdo efetivo da interioridade é descrito, em cada um deles, exclusivamente em termos das incitações da Vontade, que São Paulo acreditava ser impotente, ao passo que Epiteto declarava ser todopoderosa: ‘Onde está o bem? Na vontade. Onde está o mal? Na vontade. Onde não estão nem um nem outro? No que não está sob o controle da vontade’”.

⁸⁸ ARENDT, H. *Op. cit.*, vol. 2, cap. 2, 10, p. 248.

3 CAPÍTULO II

O LIVRE-ARBÍTRIO AGOSTINIANO ENQUANTO EXERCÍCIO DA LIBERDADE: O PAPEL DA VONTADE⁸⁹

Para fazer o bem, duas condições são necessárias, pois: um dom de Deus, que é a graça, e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio, não haveria problema; sem a graça, o livre-arbítrio não quereria o bem, ou, se o quisesse, não poderia consumá-lo. Portanto, a graça não tem por efeito suprimir a vontade, mas, tendo esta se tornado má, fazê-la boa. Esse poder de utilizar direito o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é precisamente a liberdade (*libertas*). Poder fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas poder não fazê-lo é um sinal de liberdade, e encontrar-se confirmado em graça a ponto de não mais poder fazer o mal é o grau supremo da liberdade⁹⁰.

Uma das teses desse texto é a da existência de um tipo de ação (oriunda de uma determinada concepção de liberdade) que pode ser apreendida por um espaço comum de existência, mas que tem a sua origem numa faculdade *interna*: a vontade. Antes disso, porém, uma primeira questão que devemos ter em mente é a confirmação de que os termos aqui apontados participam de um lugar comum de entendimento. O primeiro termo é o próprio *liberum arbitrium*, via de regra entendido como livre-arbítrio ou ainda, por vezes, traduzido por Hannah como a *livre escolha da vontade*⁹¹. Um segundo aspecto desta questão diz respeito a uma equivalência entre *vontade* e *livre-arbítrio*; como se necessariamente ao termo livre-arbítrio se seguisse o complemento *da vontade*. O que é que na *vontade* exige o complemento *livre-arbítrio*? Que espaço é esse que a *vontade* ocuparia, vontade essa tida por vezes como um “conceito artificial”⁹²?

Na citação de Gilson, excetuando-se o entendimento de *bem*, *graça* e da própria idéia de *Deus* – elementos fundamentais para a compreensão do discurso de Sto. Agostinho, mas cuja significação será aqui apontada em seu aspecto funcional, ou seja: apenas apontaremos qual é o papel que esses termos ocupam na obra do autor -, pode-se observar uma determinada

⁸⁹ O texto utilizado para as nossas observações será o da editora Paulus. Faz-se mister ressaltar que essa tradução terá o acompanhamento da edição latina de Franco De Capitani, da editora Vita e Pensiero.

⁹⁰ GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*, cap. II, item II, p. 155 (grifo do autor).

⁹¹ ARENDT, H. *The life of mind*, vol. 2, cap. II, 10, p. 87. Tradução livre do termo “Free Choice of the Will”. Ver também a p. 250 da edição brasileira. Também no texto original do *Between past and future*, 4, p. 158, temos a seguinte distinção: “Free will and freedom became synonymous notions [...]” (grifo nosso; ver também a p. 205 da edição brasileira).

⁹² ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 190.

expressão preliminar da *liberdade* - no que tange ao projeto agostiniano. Ou estamos a falar desse termo de forma retórica e descuidada em Sto. Agostinho (em relação a uma definição de liberdade cunhada nos moldes arendtianos), ou talvez deva existir um certo conteúdo da noção *liberdade* que ainda que perpassasse pela vontade, mesmo assim apresentaria implicações diferentes das implicações oriundas do livre-arbítrio agostiniano, no que tange a um determinado espaço de convivência. De qualquer maneira, o fato é que a relevância dessa liberdade se deve em função de um certo binômio *liberdade/espço político*, caso se queira falar de uma liberdade que se contrapõe à idéia do livre-arbítrio e de seu significado, conforme a tese da autora. E é exatamente a partir dessa perspectiva que realizaremos a análise da obra agostiniana *O livre-arbítrio*, ou seja: procurando ali também, além do entendimento do próprio termo, observar como um espaço de convivência tutelado pelo arbítrio não pode ser tido como um espaço político. Assim, tomemos como ponto de partida um questionamento crucial na obra de Arendt: é a política uma espécie de condição da natureza humana?

Comum a essas respostas é o fato de elas se julgarem naturais, de que a política existe e existiu sempre e em toda parte, onde os homens convivem num sentido histórico-civilizatório. Para esse caráter natural, costuma-se recorrer à definição aristotélica do homem enquanto ser político, e esse recurso não é indiferente porque a *polis* determinou de maneira decisiva, tanto em termos de idioma como de conteúdo, a concepção européia do que seria política originalmente e que sentido ela tem. Tampouco é indiferente porque a citação a Aristóteles baseia-se num equívoco também bastante antigo, embora pós-clássico. Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens⁹³.

Um primeiro ponto a ser observado é o da possibilidade da existência de espaços públicos sem a conseqüente equivalência dos mesmos à um *status* político. No caso de Arendt, o que se percebe é uma determinada proeminência de um *status* político para a caracterização de um determinado espaço de convivência entre os homens. Caracterização essa que vai se pautar, fato esse historicamente apontado pela autora, na distinção entre o

⁹³ ARENDT, H. *O que é política?*, primeira parte, item 3b, p. 46 (grifo da autora).

livre-arbítrio e a liberdade, com a primazia da liberdade enquanto elemento fundamental para a existência desse espaço de convivência apontado pela autora. Tudo isso porque, segundo a autora, “Talvez, desde a Antiguidade – para a qual política e liberdade eram idênticas – as coisas tenham mudado tanto que, nas condições modernas, precisam ser distinguidas por completo uma da outra”⁹⁴.

Essa mudança apontada pela autora, bem como o entendimento de que o próprio Aristóteles *não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma polis houvesse em toda parte onde viviam homens*, está intimamente vinculada a um espaço político de conduta que foi desvirtuado em função de um outro espaço que provocou a seguinte mudança: a alocação do significado – e da vivência! – da liberdade⁹⁵.

Afinal, que espaço é este apontado por Arendt que é direcionado para uma determinada concepção de política, ainda que não pertencente a todos os homens, mas tido enquanto “fato da vida cotidiana”⁹⁶? Que espaço é este que é tido como “a esfera da existência autêntica, como lugar exclusivo e privilegiado onde é dado a todos os homens realizarem-se enquanto homens”⁹⁷? Esse é o espaço da política, espaço onde geralmente os

leitores e comentaristas concordaram que a preocupação central do pensamento político de Arendt é a reavaliação da política e da ação política. Mas o que isso significa, entretanto, pode ser entendido de várias maneiras. De acordo com o que pode ser chamado de interpretação mais comum, o contexto de sua reavaliação da política foi a idealização da polis grega e a baixa estima que ela (por comparação) tinha da sociedade moderna⁹⁸.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁵ Isso porque esse novo espaço de conduta apontado pela autora não coaduna com a concepção de liberdade por ela trabalhada. Ela mesma aponta (*Entre o passado e o futuro*, 4, p. 190) um certo espanto no “fato de que deve parecer realmente estranho que a faculdade da vontade, cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja quem deva abrigar a liberdade”.

⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, 4, p. 191.

⁹⁷ D’ARCAIS, Paolo Flores. *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, I, p. 3. Trad. Livre do seguinte trecho: “[...] è la sfera dell’*esistenza autentica*, il luogo esclusivo e privilegiato dove all’uomo è dato realizzarsi in quanto uomo”.

⁹⁸ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 8, p. 275. Tradução livre do seguinte trecho: “All readers and commentators have agreed that the central preoccupation of Arendt’s political thought is the reevaluation of politics and political action. Just what this means, however, can be variously understood. According to what might be called the standard interpretation, the context of her reevaluation of politics was her idealization of the Greek polis and the low esteem in which (by comparison) she held modern society”.

De certa forma, um dado primeiro que já podemos antecipar é a vinculação do projeto de Arendt ao ideal de liberdade vivenciado pela *polis*. A repercussão que esse posicionamento acarreta em sua análise sobre a passagem dessa liberdade para o livre-arbítrio é o que passamos agora a trabalhar. E o início de nossa discussão se encontra no texto de Agostinho.

Logo no início do livro I o autor levanta um questionamento sobre a origem do mal, ou melhor, se é Deus o autor do mal⁹⁹. Propriamente falando, não há aqui uma pergunta sobre a origem do mal, mas sim um questionamento sobre como ele se nos aparece – que lugar é esse de aparência, de entendimento? -, onde temos duas possibilidades: ou sob a espécie de alguma ação individual (ele é percebido pelo indivíduo durante a própria ação, ou seja, durante a consecução de um determinado ato, ou posteriormente a ação, ou ainda antes mesmo do início de qualquer ação que o configure como tal?), ou sob a perspectiva de quem sofre essa ação. Esse sofrer aqui apontado por Sto. Agostinho não é um movimento ativo, mas sim um movimento de se ter sido perpassado por essa ação tida como má (*cum mali aliquid esse perpassum*)¹⁰⁰. Há um dado empírico e observável que é próprio de um espaço de convivência entre os homens, espaço esse que – ao se pensar o papel do livre-arbítrio – requer uma determinada atenção a uma espécie de *mal* que o perpassa¹⁰¹.

Numa explicação primeira, Agostinho nos fala sobre a autoria desse mal e da não responsabilidade de Deus pela autoria do mesmo. Interessante notar que a discussão sobre o livre-arbítrio se inicia com uma discussão sobre a origem do mal e a responsabilidade sobre sua autoria, onde a responsabilidade de uma tal coisa é relegada para o espaço de convivência entre os homens. Há aqui um desdobramento do texto em relação a dois atributos de Deus que direcionam a resposta do autor, quais sejam: bondade e justiça. Se pela ótica da bondade não se pode conceber a autoria divina como responsável por uma ação causadora de um certo mal

⁹⁹ *De lib. arb.*, I, i, 1 – “utrum deus non sit auctor mali”.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ O esclarecimento de alguns termos do empreendimento agostiniano – como, por exemplo, o significado de *mal* – será feito ao longo do texto e em seu aspecto funcional. A título de adiantamento, esse *mal* agostiniano tratado no *livre-arbítrio* é o mal moral (*vide* também o texto do livro II, xix, 53).

(por um princípio de contradição inerente a Deus mesmo), no que diz respeito ao atributo da justiça a coisa já toma uma outra dimensão. Aqui se pode entrever um determinado tipo de ação “causadora” de uma ação tida como má e que tem repercussões num espaço de convivência. Em continuidade a seu raciocínio, Agostinho aponta para o fato de que Deus não é o autor do mal no mundo enquanto um agente produtor dessa ação. Mas ele até pode ser entendido enquanto o responsável por tal experiência (que se nos aparece sob a ótica da justiça em função da existência desse espaço no qual aparecemos para os demais) na medida em que aqueles¹⁰² que são acometidos por determinados sofrimentos – cuja significação é tida como negativa da parte de quem os sofre – enfim, poderiam encontrar a razão última dessa ação no entendimento do papel que a Divina Providência cumpre em permitir que certos acontecimentos existam, uma vez que é ela a responsável por uma determinada ordem no mundo, “como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo”¹⁰³. Aqui o autor já admite de antemão que o papel da Divina Providência é um dado da fé; que o mundo não se encontra tutelado pela contingência, mas sim que é regido por uma ordem. É interessante observar como os elementos agostinianos se articulam no texto. O fato do mundo não ser contingente não significa que essa divina Providência tudo governe (ao menos nesse livro primeiro) – o que negaria a idéia da própria liberdade humana, aqui entendida enquanto a liberdade arendtiana, e não como o livre-arbítrio. Entretanto, o que essa ordem advinda da divina Providência assegura é a condição de possibilidade para que o nosso modo de ação seja livre e autônomo. E como isso é possível? A partir da própria condição inerente à condição humana agostiniana: o livre-arbítrio. Ele é condição *sine qua non* para a efetivação de uma liberdade de ação, o que esclarece a própria citação inicial deste capítulo, vindo ao encontro a um outro comentário de Gilson presente na

¹⁰² O que não significa que não exista um determinado autor para a ação má. No próprio texto há a afirmação de que existe sim um autor para a ação má, uma vez que o mal não poderia ser cometido sem algum autor. Mas a identificação do autor, não se poderia dizer (ao menos até agora). Para Agostinho não existe um só e único autor, uma vez que cada pessoa que o comete é autor de sua má ação.

¹⁰³ *Idem.*

introdução da edição brasileira¹⁰⁴ do *livre-arbítrio*, onde: “Assim, o homem que estiver mais completamente dominado pela graça de Cristo será também o mais livre: ‘libertas vera est Christo servire’”¹⁰⁵. E aqui já podemos antever uma capacidade de ação (caso esta seja um valor) oriunda do livre-arbítrio e que produz um comportamento circunscrito a esse âmbito da liberdade apresentado por Arendt. Só que a efetivação do mesmo depende de um sistema cujos elementos possuem uma lógica que é devedora de um ponto de vista teológico (que é a vinculação de uma noção de liberdade a um aspecto teológico: a graça de Cristo) – situação essa que vai ser impensável no sistema arendtiano. Daí a consequência “política perniciosa” última que o livre-arbítrio geraria quando incorporado ao mundo da política¹⁰⁶. Todavia, faz-se mister apontar que esta consequência também é devedora de um desgaste do próprio espaço originário de existência do arbítrio. Se Hannah aponta que a alocação sofrida pela liberdade ocasionou uma série de situações problemáticas para se pensar um modo de ação na vida política – em virtude de uma tal coisa como o livre-arbítrio -, da mesma forma podemos afirmar que esta consequência não se deve tanto em função do livre-arbítrio (ou da desconfiança da existência de uma tal faculdade), mas sim por uma não alocação do arcabouço ontológico em que o livre-arbítrio se insere. Uma vez que passamos a desconfiar desse arcabouço enquanto um modelo produtor de um determinado modo de conduta num espaço de convivência, de algum modo também já deturpamos a noção mesma do significado do livre-arbítrio, razão pela qual é extremamente plausível a desconfiança de que possa existir uma tal faculdade.

Aqui há um ponto relevante sobre essa caracterização do espaço político arendtiano. Para a autora, em relação à alocação sofrida pela liberdade, esse novo espaço que se

¹⁰⁴ ETIENNE, Gilson. Introdução. In: AGOSTINHO. O livre-arbítrio, p. 18-19.

¹⁰⁵ ETIENNE, Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 202 et seq.

¹⁰⁶ O que também nos remete ao livro primeiro da *Cidade de Deus* (parte I), antes mesmo do Prólogo, onde “O autor censura os gentios, que à religião cristã e ao banimento do culto aos deuses atribuem as calamidades do mundo e a recente assolação de Roma pelo ferro godo”. Até que ponto a relação entre livre-arbítrio e política, enfim, ocasionou a abertura de uma *caixa de pandora* no espaço político?

apresentava, embora também constituísse um espaço público, um espaço de convivência, todavia não se poderia apontar ser o mesmo um espaço político¹⁰⁷. Percebe-se uma vinculação do entendimento da política a uma determinada caracterização público-existencial de estabelecimento, caracterização essa que tem na liberdade arendtiana o elemento norteador do significado da política. A afirmação da autora de que foi com os gregos que se cunhou uma noção de convivência política (e os pressupostos da noção de liberdade que a ela estão atrelados) nos remete para um outro problema crucial no debate atual sobre o sentido da política – e que nesse texto não analisaremos¹⁰⁸, a não ser enquanto hipótese a ser observada na conclusão dessa tese: é possível pensar a política na atualidade sem a retomada do modelo grego, o que também significa trabalhar com uma noção de liberdade pertinente a um espaço não mais efetivo? Uma vez que o espaço próprio daquela civilização não é mais possível de ser instaurado, qual é o significado do espaço político?

Se o conceito de liberdade política dos gregos não pode ser retomado, como fica então a liberdade como razão de ser da política para os tempos atuais? A resposta a essa pergunta implica responder uma outra questão. Como é possível incorporar o elemento da vontade na liberdade – afinal, aquilo que está mais próximo do indivíduo é o seu querer – sem sucumbir ao holismo político dos gregos, desviando-se, também, da fácil solução subjetivista e individualista? O desafio arendtiano consiste, portanto, em politizar a liberdade da vontade sem resvalar para uma visão organicista (da liberdade e da política), e evitando, ao mesmo tempo, o atomismo político da concepção liberal de liberdade¹⁰⁹.

O mote condutor acerca desse pensar a política na atualidade, desse pensar uma *politização da liberdade da vontade*, acaba por tocar num ponto que é essencial para esse debate: o papel que a vontade cumpre no espaço comum de convivência entre os homens. Em nosso caso específico, a nossa análise da vontade se encontra no próprio momento lacunar de equação entre liberdade e livre-arbítrio, conforme aponta Arendt – e que tem Agostinho como

¹⁰⁷ “Essa transformação do cristianismo realiza-se no pensamento e ação de Agostinho, que no final restaurou a Igreja, que secularizou o medo cristão em segredo ao ponto de os fiéis constituírem no mundo um espaço público totalmente novo e determinado pela religião – o qual, embora público, não era político” (ARENDDT, Hannah. *O que é política?*, p. 71).

¹⁰⁸ Não analisaremos enquanto uma interpretação da política, o que não é o nosso intento. Todavia, aquilo que antecede a esse posicionamento – o papel da vontade na constituição desse espaço – isso sim será nosso objeto de análise, ao menos até o posicionamento de agostinho.

¹⁰⁹ RAMOS, César A. O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt. In: DUARTE, André. *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 173.

o autor representante dessa alocação sofrida pela liberdade. Agora, nesse sentido, uma questão que também se faz necessária é a passagem do arbítrio para essa liberdade agostiniana, ou seja: por que é que o arbítrio não é capaz de promover uma operabilidade que nos permita pensar um modo de ação na vida política, além do fato dele mesmo não ser tido como uma faculdade crível de manutenção desse espaço?¹¹⁰.

3.1 Distinção entre vontade e boa vontade em Agostinho

Retomemos, pois, o ponto de vista agostiniano acerca da vontade. É também interessante observar que o atributo da justiça divina apontado pelo autor tem uma aplicação efetiva no mundo. E é aqui que se nos é apresentado um dado novo para a relação apontada por Hannah entre livre-arbítrio e vontade, pois como afirma o autor em continuidade a seu raciocínio, uma vez que as ações más são punidas pela justiça de Deus, não haveria razão de ser da punição se elas não tivessem sido praticadas de acordo com a vontade¹¹¹. Ainda que não nos seja possível a compreensão do que significa essa *vontade* e de uma possível relação da mesma com o *querer*, nesse momento do livro primeiro, mesmo assim se pode entrever que a idéia de ação fundamentada na volição está ligada a noção de uma certa ordem existente que salvaguarda um modo de conduta em relação ao mundo. É a partir da compreensão dessa ordem que se pode falar de um modo volitivo/não volitivo em relação à ação (e também do livre-arbítrio, uma vez que ele vai ser a expressão da noção de uma tal ordem). Este é um dos motivos pelo qual o exemplo do asno de Buridan se torna suspeito segundo a tese agostiniana¹¹² (isso porque estamos a tratar somente do ponto de vista agostiniano), uma vez que a idéia ali apresentada de renúncia à livre escolha não aponta o elemento substancial

¹¹⁰ O que também não deixa de ser uma análise de uma existência política *extra* gregos.

¹¹¹ *De lib. arb.*, I, i, 1. O trecho no original é o seguinte: “Non enim iuste uindicarentur, nisi fierent uoluntate” (grifo meu).

¹¹² Vide *A vida do espírito*, vol. 2, item 7, p. 232. Esse exemplo será retomado mais adiante.

dessa livre escolha: a existência de uma ordem divina de apreensão do mundo. Nesse sentido, torna-se complicado falar em uma não autonomia e espontaneidade do livre-arbítrio caso não se leve em consideração esse modo de apreensão do mundo. Caso contrário, não estamos mais a falar do texto agostiniano. Essa noção de “ordem das coisas” e de uma volição ou não em relação às ações não nos deve ser tão estranha assim, pois mesmo a *proairesis* aristotélica, uma espécie de “precursora da Vontade”¹¹³, encontra-se submetida a um certo ordenamento. Quando Aristóteles afirma - em relação ao seu posicionamento sobre as potências racionais e irracionais – que

De fato, todas as potências irracionais tomadas individualmente podem produzir só um dos contrários, enquanto as outras podem produzir ambos os contrários; portanto, se elas implicassem a necessidade de que falamos acima [texto não citado], produziriam ao mesmo tempo os dois contrários, o que é um absurdo. Nesse caso é necessário que haja algo que decida: o que decide é o desejo, ou a escolha racional [λεγω δε τουτο ορεζιν η προαιρεσις]¹¹⁴,

mesmo essa escolha - que é a *proairesis*, já entendida enquanto uma escolha racional – apontada por Hannah como sendo uma precursora da vontade... não pode ser entendida como precursora da vontade agostiniana, ao menos estritamente. Até porque a relação dessa racionalidade com uma certa voluntariedade¹¹⁵ está submetida a uma ordem própria da metafísica do autor. Quando se afirma que

“Se o homem, enquanto potência racional, é capaz de escolher um dos contrários, por possuir o *lógos*, daí não se segue que este lhe confira livre-arbítrio para, ante a exequibilidade de duas ações possíveis, escolher uma delas. A escolha (*προαιρεσις*) implica o desejo (*ορεζις*), o qual é o responsável, em última instância, pela determinação de qual contrário executar”¹¹⁶,

a sustentabilidade do entendimento dessa *proairesis* e de uma tal negação do livre-arbítrio está salvaguardada no fato de que “O *lógos* confere capacidade de realização de ações

¹¹³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 7, p. 232.

¹¹⁴ *Metafísica*, θ, 1048 a 5-10 (interpolação e grifo nosso).

¹¹⁵ Distinção sutil, mas extremamente relevante. Em Agostinho estamos a falar de uma perspectiva volitiva, o que já não ocorre em Aristóteles, onde esse aspecto é compreendido sob o prisma da voluntariedade. Volição e voluntariedade não podem ser equacionadas sem o prejuízo do entendimento das teses de cada autor. Tal distinção pode ser verificada no original latino dos termos agostinianos, ainda que se tome esses termos como similares – o que até acontece em alguns momentos específicos, mas sem o prejuízo de sua tese.

¹¹⁶ PEREIRA, Reinaldo Sampaio. *Proairesis: ponto de convergência entre a Metafísica e a Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 125.

contrárias, tanto no que se refere à *προαιρεσις*, na *Ética a Nicômaco* [...], quanto no que diz respeito às potências com *lógos*, na *Metafísica* [...]”¹¹⁷. Nesse sentido, o entendimento de uma certa racionalidade e de uma voluntariedade – que também existem dentro da perspectiva agostiniana – não se apresentam de forma incólumes em Aristóteles, mas circunscritos a uma lógica apriorística de entendimento da própria vontade¹¹⁸.

Mesmo a discussão recente¹¹⁹ sobre o assunto esbarra em posicionamentos discutíveis, posicionamentos cujo entendimento é o de que a “a Vontade é um ‘conceito artificial’, que não corresponde a nada que jamais existiu e que cria enigmas inúteis como tantas falácias metafísicas”¹²⁰. Sobre este aspecto, um primeiro ponto a ser observado diz respeito ao entendimento do que significa voluntariedade e não voluntariedade da ação, distinção importante de ser observada ao se trabalhar com o aspecto volitivo em Agostinho.

Frequentemente nós opomos coisas feitas voluntariamente às coisas sofridas sob compulsão. Alguns soldados são voluntários, outros são recrutados; alguns marinheiros vão ao mar voluntariamente, outros são levados ao mar pelo vento e pela maré. Aqui questões sobre inculpação e não-inculpação não precisam ser levantadas. Ao perguntarmos se um soldado foi voluntário ou recrutado, nós estamos perguntando se ele entrou para o exército porque ele queria, ou se entrou porque ele tinha que fazer isso, onde ‘ter que’ pressupõe ‘não importando o que ele queria’. Ao perguntarmos se o marinheiro foi ao mar pela própria cabeça ou se ele foi levado a isso, estamos perguntando se ele foi de propósito ou se ele ainda iria mesmo que esta não fosse a sua intenção. Notícias ruins vindo de casa, ou um aviso da guarda costeira o teriam impedido?¹²¹

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ Fato que não devia se colocar dessa maneira para o autor. Isso também não significa que essa lógica tenha algum sentido negativo. Aliás, não é nem mesma negativa ou positiva.

¹¹⁹ O caráter *recente* aqui mencionado é apontado pela autora na introdução do segundo volume da obra *A vida do espírito*, p. 189, e diz respeito ao fato “de que não há qualquer outra capacidade do espírito [a vontade] cuja própria existência tenha sido questionada e refutada de forma tão consistente e por uma sucessão de filósofos tão eminentes quanto esta. O mais recente é Gilbert Ryle [...]”. A discussão que por ora apresentamos diz respeito ao texto de Ryle, *The concept of mind*, III, page 73-74.

¹²⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 190. A autora está se referindo ao texto de Ryle.

¹²¹ RYLE, Gilbert. *The concept of mind*, III, p. 73-74. Tradução livre do seguinte trecho: “Very often we oppose things done voluntarily to things suffered under compulsion. Some soldiers are volunteers, others are conscripts; some yachtsmen go out to sea voluntary, others are carried out to sea by the wind and tide. Here questions of inculcation and exculpation need not arise. In asking whether the soldier volunteered or was conscripted, we are asking whether he joined up because he wanted to do so, or whether he joined up because he had to do so, where ‘had to’ entails ‘no matter what he wanted’. In asking whether the yachtsman went out to sea of his own accord or whether he was carried out, we are asking whether he went out on purpose, or whether he would still have gone out as he did, even if he had meant not to do so. Would bad news from home, or a warning from the coastguard, have stopped him?”.

Uma primeira distinção que podemos perceber diz respeito ao entendimento da voluntariedade da ação. Para Agostinho, a voluntariedade não está em oposição à compulsão, mas se relaciona com uma apreensão da ordem divina. Isso quando a vontade é dita livre, pois a vontade também pode operar na perspectiva de uma não liberdade – o que gera uma cisão no entendimento da própria vontade. No caso da citação, esse “ser recrutado” ou esse “ter que” não esbarram na definição da vontade agostiniana, pois esses seriam fatores externos ao seu entendimento. A vontade até opera com fatores externos, mas não são eles que dão a tônica da distinção entre voluntariedade e não voluntariedade. Perguntar se o marinheiro ainda iria “mesmo que essa não fosse a sua intenção” aponta tão somente o aspecto agostiniano no qual a vontade se encontra cindida – e que não é a perspectiva da livre vontade. Tampouco o fato desse marinheiro poder ser impedido por notícias ruins de casa ou pela guarda costeira não chegam a ser questões que transitam em torno da vontade, mas sim em função de um impedimento externo que o impediria não de ter volições, mas de efetivá-las. Para o autor apontado por Hannah,

O que é involuntário, neste uso, não é descritível enquanto um ato. Ser levado ao mar ou ser recrutado é algo que acontece a uma pessoa, não algo que ela faz. Sob esse aspecto, esta antítese entre voluntariedade e não voluntariedade difere da antítese que temos em mente quando perguntamos se alguém laçando um nó ou o seu franzir a testa é voluntário ou involuntário. Uma pessoa que franze a testa involuntariamente não é forçada a franzi-la, do modo que um marinheiro pode ser forçado a ir ao mar; nem o rapaz relapso é forçado a dar um nó como um recruta é forçado a ir para o exército. Mesmo o franzir a testa é algo que uma pessoa faz. Não é algo feito a ele. Então algumas vezes a questão ‘Voluntário ou involuntário?’ significa ‘A pessoa fez isso ou isso foi feito a ela?’; algumas vezes pressupõe-se que a pessoa fez isso, mas significa ‘ela fez isso com ou sem o direcionamento que ela estava fazendo’ ou ‘Ela fez isso de propósito ou inadvertidamente, mecanicamente, ou instintivamente, etc.’¹²²

¹²² *Idem*. Tradução livre do seguinte trecho: “What is involuntary, in this use, is not describable as an act. Being carried out to sea, or being called up, is something that happens to a person, not something which he does. In this respect, this antithesis between voluntary and involuntary differs from the antithesis we have in mind when we ask whether someone’s tying of a granny-knot, or his knitting of his brows, is voluntary or involuntary. A person who frowns involuntarily is not forced to frown, as a yachtsman may be forced out to sea; nor is the careless the army. Even frowning is something that a person does. It is not done to him. So sometimes the question ‘Voluntary or involuntary?’ means ‘Did the person do it, or was it done to him?’; sometimes it presupposes that he did it, but means ‘Did he do it with or without heeding what he was doing?’ or ‘Did he do it on purpose or inadvertently, mechanically, or instinctively, etc.’?”.

Já a distinção agostiniana, por sua vez, em relação a uma voluntariedade ou não, funciona sob um outro enfoque. Mesmo em situações onde não há um espaço para a ação, mesmo aí pode haver o espaço para a voluntariedade ou não, ainda que também não haja possibilidade de efetivação da ação por parte do sujeito volitivo. A questão sobre as volições, quando apontadas na perspectiva de ação e de sofrimento de alguma ação, enfim, também não apontam para o cerne da questão agostiniana, uma vez que este sofrer alguma ação não compete, propriamente falando, à vontade agostiniana mesma. Todavia, a questão do direcionamento apontado na citação possui uma equivalência quando vinculado a uma ordem divina de entendimento existencial. Aliás, toda essa discussão só faz sentido no texto agostiniano quando se leva em consideração esse último aspecto. Por fim, ainda sobre a possibilidade de se localizar o campo de existência dessa vontade, o autor ainda afirma que

Franzir a testa intencionalmente não é fazer uma coisa na testa de uma pessoa e outra coisa num segundo lugar metafórico; nem é fazer uma coisa com os músculos da testa e outra coisa com algum órgão não corporal. Particularmente, o franzimento de testa não vai ser conseguido com esforço de algum não-músculo oculto. ‘Ele franziu a testa intencionalmente’ não diz respeito a ocorrência de dois episódios. Diz respeito a ocorrência de um episódio, mas de um episódio de um caráter bastante diferente daquele apontado pelo ‘ele franziu a testa involuntariamente’, apesar do que os franzimentos de testa possam ser fotograficamente tão parecidos quanto você os deseja¹²³.

Em nenhum momento do texto agostiniano há a observação de uma espécie de duplicidade de lugar para a consecução existencial da vontade. E ainda que estes “franzimentos de testa possam ser fotograficamente tão parecidos quanto você os deseja”, mesmo assim isso apenas se nos apresenta o aspecto externo, por assim dizer, dos efeitos de uma ação (ou não) voluntária, uma vez que as motivações íntimas não pertencem ao domínio desse aspecto *fotográfico*, mas nem por isso deixam de apresentar esse aspecto. De qualquer

¹²³ *Idem*. Tradução livre do seguinte trecho: “To frown intentionally is not to do one thing on one’s forehead and another thing in a second metaphorical place; nor is it to do one thing with one’s brow-muscles and another thing with some non-bodily organ. In particular, it is not to bring about a frown on one’s forehead by first bringing about a frown-causing exertion of some occult non-muscle. ‘He frowned intentionally’ does not report the occurrence of two episodes. It reports the occurrence of one episode, but one of a very different character from that reported by ‘he frowned involuntarily’, though the frowns might be photographically as similar as you please”.

maneira, todas essas questões sobre o alcance da vontade agostiniana serão rerepresentadas a partir de agora.

Em continuidade ao raciocínio de Agostinho e sobre o papel que a vontade cumpre em seu projeto, uma vez que o livre-arbítrio está vinculado à condição de possibilidade do comprometimento da própria ação – que é a ação má -, o autor aponta para o fato de se responder à questão do que seria um mau procedimento¹²⁴. Para ele, todas “as ações más unicamente são más por causa da paixão pela qual são praticadas, isto é, por desejo culpável”¹²⁵ – desejo esse que, segundo a sua exposição, parece ser encontrado numa espécie de interioridade. Só não se pode afirmar ainda com segurança o que ou quem deseja no homem¹²⁶. Sobre o significado dessa interioridade no empreendimento de Arendt, a mesma faz uma reflexão sobre o momento em que a liberdade por ela defendida fez uma passagem para um outro campo de ação (ou no caso da autora, de uma não-ação), onde ela afirma que

Há, decerto, uma “história das idéias”, e seria bem fácil traçar a história da idéia de Liberdade: como deixou de ser uma palavra indicativa de um *status* político – aquele do cidadão livre e não o do escravo – e de uma circunstância física factual – aquela de um homem saudável, cujo corpo não estivesse paralisado e fosse capaz de obedecer ao espírito – e passou a ser uma palavra indicativa de uma disposição *interior* através da qual um homem podia *sentir-se* livre quando era, na verdade, um escravo, ou quando não era capaz de mover seus membros¹²⁷.

Esse parece ser o ponto onde incide a argumentação agostiniana. Mas a questão que se apresenta é a seguinte: o que significa afirmar que um determinado viés da liberdade, tido como uma disposição *interior*, acarreta uma não ação no espaço político de convivência? Independente do conteúdo dessa interioridade apontada por Arendt, o fato é que parece existir uma relação quase que automática entre interioridade e não ação. Além disso, ainda que num

¹²⁴ *De lib. arb.*, I, iii, 6.

¹²⁵ *De lib. arb.*, I, iv, 10 – *Conuenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt* (grifo meu. A relevância dos termos grifados consiste em tentar mapear o que é que no homem deseja, onde se encontra essa paixão, enfim, determinar precisamente o *modus operandi* agostiniano).

¹²⁶ Mesmo porque a própria noção de *vontade*, por exemplo, imprescindível para esse texto, não é um ponto passível de entendimento enquanto vinculada a uma certa interioridade. Em alguns momentos do texto agostiniano ela é entendida enquanto um esforço, empenho, empresa (*conatus*). Vide I, v, 12.

¹²⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 191.

primeiro momento esse posicionamento da interioridade gere uma não ação, isso não significa que as conseqüências desse posicionamento também assim se apresentem.

É interessante observar que, quando o surgimento do termo *arbítrio* se nos aparece na obra de Agostinho, o pano de fundo de seu aparecimento é a noção de que o solapamento do interesse público em função do privado é algo que caracteriza uma determinada depravação de um povo¹²⁸. Duas são as situações propostas por Agostinho. Uma primeira diz respeito ao fato de um determinado povo poder gerir o seu próprio espaço político, uma vez que as pessoas fossem guardiões diligentes “da utilidade pública, a ponto de cada um preferir o bem comum ao seu interesse particular”¹²⁹. Até aqui tudo bem. O arbítrio entra em cena na segunda situação elencada pelo autor, quando um determinado povo coloca o “seu interesse particular acima do interesse público”¹³⁰, o que caracteriza a mencionada depravação desse povo. A razão de ser de seu aparecimento reside na capacidade de decisão (*arbitrium*) de uma ou mais pessoas para gerenciar essa situação instaurada. Ainda que o autor não apresente, nessa passagem, uma maior explanação do termo, contudo ele já apresenta uma faceta desse arbítrio: a possibilidade de circulação (também!) do mesmo num espaço comum de convivência. Além disso, nesse momento, ele está desvinculado do adjetivo *livre*, o que ainda não caracteriza toda a efetividade do arbítrio agostiniano. Juntamente com essa faceta do arbítrio, o autor apresenta a operabilidade desse arbítrio em relação a razão e às paixões, pois

se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão *a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio* [grifo meu de *quam propria uoluntas et liberum arbitrium*]¹³¹.

¹²⁸ *O livre-arbítrio*, I, v, 14.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *O livre-arbítrio*, I, xi, 21.

Esse espaço de autonomia apontado na citação é característico não do arbítrio – propriamente falando –, mas do *livre*-arbítrio, distinção que salvaguarda essa mesma autonomia por ele requerida, pois o adjetivo *livre* parece ser o diferenciador daquele arbítrio anterior que comentamos, ou melhor: é esse adjetivo que parece realocar o próprio espaço de entendimento do arbítrio. Além disso, também aqui se nos aparece pela primeira vez no texto a menção de uma tal coisa como a *vontade própria*, mas ela tampouco é aqui explicada, como também não se segue – ao menos nesse momento – uma equivalência entre a mesma e o livre-arbítrio.

Uma vez apontada essa autonomia que o arbítrio ocupa no projeto agostiniano (a autonomia e não ainda o entendimento dos pressupostos que a sustentam), o autor inicia um questionamento sobre o que move a vontade, dada essa autonomia. Em relação a esse ponto, Agostinho inicia uma parte do seu texto voltando um pouco a argumentação e perguntando ao seu interlocutor se “Existe em nós alguma vontade?”¹³² A questão que se põe para Agostinho é uma análise sobre o alcance que a vontade teria na intermediação entre a razão e as paixões, pois afinal o que move a vontade agostiniana? Em resposta a seu interlocutor, Agostinho atrela o critério vida feliz (*vita beata*)¹³³ à vontade (*voluntas*), pois afinal, em sua argumentação, parece ser ponto passível o fato de qualquer pessoa possuir alguma *vontade* de levar uma vida feliz¹³⁴. Nessa discussão sobre a existência da vontade e sua relação com a vida feliz, o autor aponta uma distinção entre *vontade* e *boa vontade*. Independente do conteúdo acerca dessa vontade, a questão é que há um encaminhamento para uma qualificação da vontade, pois segundo o autor não basta possuir qualquer vontade, o que já

¹³² *O livre-arbítrio*, I, xii, 25.

¹³³ Interessante notar que o próprio Agostinho escreve uma obra intitulada “Da vida beata”. Para nós importa saber que essa *felicidade* encontra a sua razão última em Deus.

¹³⁴ *Idem*. Faz-se mister ressaltar uma diferenciação dos termos utilizados por Sto. Agostinho no que diz respeito a essa vontade. A *vontade* (*voluntas*) aparece no texto agostiniano de forma diferenciada do *desejo* (ora *appetitus*, ora *libido* e ora *cupiditas*). Até o momento, aquilo que Agostinho entende por *desejo* já se nos apareceu sob 3 perspectivas. Independente da diferenciação que possa existir entre esses termos, o fato é que, ao menos em relação à vontade agostiniana, deve existir uma diferenciação espacial-epistemológica entre vontade e desejo. Qual é o campo de existência de cada termo?

aponta o fato da vontade poder incidir sobre outras questões diferentes das apontadas por ele mesmo. Ainda que seja ponto passível de apreensão o fato das pessoas possuírem alguma vontade de levar uma vida feliz, o que é essa vida feliz? Para Agostinho, o seu conteúdo vai estar relacionado diretamente a uma vontade que se qualifica como boa. E o que vem a ser essa boa vontade?

Ag. É a vontade pela qual desejamos [*Voluntas, qua adpetimus*] viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas [*adpetas*] levar uma vida reta e honesta, ou se não queres [*uellis*] ardentemente te tornar sábio. Ou pelo menos, se ousarias negar que temos a boa vontade [*uoluntatem bonam*], ao querermos [*uolumus*] essas coisas.

Ev. Nada disso eu nego, porque admito que não somente tenho uma vontade, mas, ainda, uma boa vontade¹³⁵.

Para Agostinho há uma distinção entre a simples vontade e a vontade dita boa. A sensação que se tem é que a diferença reside no fato da boa vontade reunir não só o desejo para com os objetos escolhidos, mas também um querer. E mesmo que a raiz deste querer esteja vinculada a um aspecto tido como *interior*, mesmo assim não se pode perceber uma espécie de alienação do indivíduo em relação a um espaço de convivência entre as pessoas. Um critério interessante sobre a determinação dessa vontade é que ela depende única e exclusivamente de si própria. Ou como ele mesmo afirma, “Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?”¹³⁶. Retomemos um pouco este ponto. Primeiro, pode-se perceber uma distinção entre uma certa vontade e uma vontade boa, ou seja: que nem toda vontade que se nos apresenta é a vontade agostiniana – que é a vontade boa e o que isso signifique, conforme a citação acima. Segundo, que a vontade depende essencialmente da própria vontade, o que nos leva a pensar num funcionamento axiomático da mesma. Mesmo assim, o alcance de uma tal dependência nos revela uma certa autonomia do espaço onde se encontra essa vontade para com os demais espaços (do conhecimento) que a ela se relacionam. Se é a vontade quem comanda a vontade, o que é o livre-arbítrio? Seria

¹³⁵ *Idem.* Essa boa vontade agostiniana envolve não somente um desejar, mas um querer.

¹³⁶ *O livre-arbítrio*, I, xii, 26.

quando essa vontade age sem ser constrangida nem pela razão e/ou paixão, mas segundo determinados princípios inerentes à própria boa vontade?

As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso [*Pondus meum amor meus*]. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva. O vosso Dom inflama-nos e arrebatam-nos para o alto. Ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e cantamos o “cântico dos degraus”. É o vosso fogo, o vosso fogo benfazejo que nos consome enquanto vamos e subimos para a paz da Jerusalém celeste. “Regozijeime com aquilo que me disseram: Iremos para a casa do Senhor”. Lá nos colocará a “boa vontade”, para que nada mais desejemos senão permanecer ali eternamente¹³⁷.

O grande mote dessa vontade agostiniana parece ser o poder de decisão mediante situações que são postas pela razão e/ou pelas paixões, elemento esse que – na perspectiva da boa vontade – assegura-nos a efetividade de um arbítrio livre. Contudo, um dado novo que Agostinho apresenta é a relação dessa boa vontade com uma espécie de amor. Na própria obra *A vida do espírito*¹³⁸ Arendt afirma que ao final das *Confissões* há uma associação da vontade a uma espécie de amor, o que parece ser um encaminhamento da questão acerca do alcance da vontade – ainda que uma provável relação seja tida pela autora como uma “estranha identificação”. O fato é que essa questão, em Agostinho, já se inicia com um problema relativo ao entendimento do termo *amor*.

Esses são os três termos utilizados por Agostinho no seu Comentário. No original: *amor, dilectio et caritas*. Em grego, o termo usado por são João é único: *agape*. Na versão latina manuseada por Agostinho, o termo latino usado era apenas: *dilectio*. A Vulgata de são Jerônimo traduziu o *agape*, ora por *dilectio*, ora por *caritas*. Santo Agostinho introduz uma terceira expressão: *amor*. Com que sentido ele o quis empregar?¹³⁹

Sob uma outra perspectiva acerca do uso indiscriminado por parte de Agostinho – das palavras usualmente traduzidas por *amor* – temos o apontamento de Arendt de que

Até certo ponto, esta dificuldade é menos evidente no texto em Latim do que em minhas traduções, pois a tradução do Novo Testamento Grego pode acomodar três termos gregos para o amor – *eros, storge, agape* – com o correspondente em Latim: *amor, dilectio, caritas*. É bem verdade, como nos lembra Gilson, que o uso destes termos é “bastante flexível” em Santo Agostinho. Além disso, Agostinho os usa como sinônimos e chega mesmo a enfatizar tal fato repetidamente. Ainda assim, Agostinho tinha três termos a sua disposição onde temos somente um, na

¹³⁷ *Confissões*, XIII, ix, 10 (interpolação e grifo nosso).

¹³⁸ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 10, p. 256.

¹³⁹ AGOSTINHO, Sto. *Comentário da primeira epístola de são João*, Introdução, p. 16-17 (grifo do autor). Aqui partimos de outras obras agostinianas que tocam no assunto. No caso do texto do *livre-arbítrio*, a questão não é tão fácil de ser compreendida.

melhor das hipóteses dois, amor e caridade. Agostinho geralmente, ainda que não consistentemente, usa *amor* para designar desejo (ou seja, amor no seu sentido maior e menos específico); *dilectio* para designar o amor a si e ao próximo; e *caritas* para designar o amor de Deus e o “sumo bem”. No entanto, para demonstrar rapidamente a inconsistência terminológica de Agostinho, ele também distingue ocasionalmente a *caritas* lícita e a ilícita¹⁴⁰.

E caso ainda queiramos apontar uma última observação sobre o relacionamento dos termos em Agostinho, também temos a compreensão de que

Sobre este ponto, como em outros, a terminologia de Agostinho é assaz flutuante. Tanto quanto for permitido julgar a terminologia a partir de textos bastantes diversos, o sentido mais geral da palavra caridade seria: ‘todo amor de uma pessoa para uma outra pessoa, em oposição ao amor das coisas’. (...) Para ele, como veremos, *charitas* = *dilectio*; e *dilectio* = *amor*, da mesma forma que pode haver aí amores bons ou maus, deve haver aí caridades boas ou más¹⁴¹.

Independente de uma interpretação acerca do *amor agostiniano*, para o nosso texto, a relevância desse *amor* reside no papel que ele cumpre em relação à vontade, até porque o seu aparecimento na obra *O livre-arbítrio* é bastante superficial, em termos quantitativos. Entretanto, mesmo assim, o *amor* agostiniano é aquele que, em última instância, salvaguarda o movimento da vontade, fato cujas repercussões podem ser observadas no espaço de convivência e conduta entre os homens¹⁴². Nesse momento, o essencial é a percepção de que esse Amor é o elemento norteador da boa vontade agostiniana e que, não sem um certo espanto, tem como modelo a *Jerusalém celeste*, uma espécie de *espaço tanto público quanto interior*. A relevância do amor agostiniano reside, mesmo persistindo as dificuldades de interpretação do termo, no fato de que o *amor enquanto meu peso* (*pondus meum, amor meus*)

¹⁴⁰ ARENDT, H. *Love and Saint Augustine*. Tradução livre do seguinte trecho: “To a certain extent, this difficulty is less obvious in the Latin text than in my translations, because the Latin translations of the Greek New Testament could accommodate three Greek terms for love – *eros*, *storge*, *agape* – with the corresponding Latin: *amor*, *dilectio*, *caritas*. It is true, as Gilson remarks, that Augustine’s use of these terms is “rather flexible”. Moreover, Augustine frequently uses them synonymously and even emphasizes this repeatedly. Still, Augustine had three terms at his disposal where we have only one, at best two, love and charity. Augustine generally, but not consistently, uses *amor* to designate desire and craving (that is, for love in its largest, least specific sense); *dilectio* to designate the love of self and neighbor; and *caritas* to designate the love of God and the “highest good”. However, to give but one instance of Augustine’s terminological inconsistency, he also distinguishes occasionally between licit and illicit *caritas*” (grifo do autor).

¹⁴¹ GILSON, E. *Introduction a l’étude de saint Augustin*, p. 177. Tradução livre do seguinte trecho: “Sur ce point, comme ailleurs, la terminologie d’Augustin est assez flottante. Autant qu’il est permis d’en juger d’après dès textes assez divers, le sens le plus général du mot charité serait: ‘tout amour d’une personne pour une autre personne par opposition à l’amour des choses’. (...) Pour lui, comme nous verrons, *charitas* = *dilectio*; et *dilectio* = *amor*, puis donc qu’il peut y avoir des amours bons ou mauvais, il doit y avoir des charités bonnes ou mauvaises” (grifo do autor).

¹⁴² Cf. *De lib. arb.*, II, xiv, 37.

expressa o lugar de repouso em que a vontade deve permanecer a fim de que possa operar na perspectiva da boa vontade. Uma vez que possuímos a vontade, por que a mesma deve enveredar-se pelo caminho da boa vontade? Até o momento o que foi apontado são as condições pela qual a vontade chega a esse estágio (pelo viver retamente) em face de um objetivo a ser alcançado (a *vita beata*). Mas o que é que move a vontade para esse fim? Uma vez que ela é movida por si mesma, o que é que pode assegurar a essa vontade, desde logo, aquilo que ela só vai encontrar ao atingir a perspectiva da boa vontade, uma vez que um desvirtuamento dessa busca poderia acontecer nesse ínterim? A resposta agostiniana não poderia ser outra: o amor, ou ainda, a permanência no amor, permanência essa que exprime a unificação da vontade, a possibilidade da não cisão que por vezes nela se abriga. E essa permanência – esse amor – se dá em relação a Deus, onde este é “o *summum bonum*, não apenas um bem qualquer, mas o correlato do desejo que tende para o seu bem. Convém ter e manter este bem supremo”¹⁴³.

3.2 Cisão da vontade e interioridade: alcance do livre-arbítrio e da liberdade agostinianas

Uma vez que a boa vontade agostiniana tem um fim último, e mesmo que esse fim encontre a sua razão de ser não na *polis*, mas na *Jerusalém celeste*, ainda assim se nos é possível – de acordo com a exposição agostiniana – um critério público de observação de que alguém se encontra na perspectiva de posse dessa boa vontade. E essa posse manifesta-se pela presença de quatro virtudes: prudência, força, temperança e justiça¹⁴⁴. Independente do conteúdo dessas virtudes, a questão aqui é um critério objetivo da confirmação de que a

¹⁴³ ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho*, parte um, 2, p. 30 (grifo do autor). Não foi pretensão desta tese analisar o conceito de amor em Agostinho, assim como o desdobramento desse amor. A fim de que não saíssemos de nosso objetivo principal, mais uma vez indicamos esse tema de forma funcional, sem uma análise mais acurada do mesmo. Todavia, um trabalho posterior se faz necessário na medida em que se quiser pensar o espaço político agostiniano, uma vez que esse tema tem aplicação direta na própria construção política do autor.

¹⁴⁴ *Prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia. De lib. arb.*, I, xiii, 27.

vontade esteja na perspectiva da *boa vontade*. E é também isso que agostinho denomina de vida feliz (*vita beata*): aquela vida que não reside tanto num determinado fim, mas que reflete essencialmente a perspectiva de se encontrar autonomamente tutelada pela boa vontade, posto “que é pela vontade [boa] que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz”¹⁴⁵. Duas questões merecem considerações nessa passagem. Uma primeira diz respeito a essa *felicidade* agostiniana¹⁴⁶. Agostinho sabe muito bem que a tônica desse conceito passa pelo desdobramento de seu axioma constitutivo da vontade. É uma questão de apontar o critério. Tanto que ele mesmo afirma que “a vida feliz é precisamente aquela que não é infeliz”¹⁴⁷, ou seja, aquela que não segue os critérios por ele apontados como critérios concernentes ao seu entendimento de felicidade. E esse entendimento da felicidade não é, de certa forma, aquele apontado por Arendt¹⁴⁸ em relação a Sto. Agostinho, onde “O ponto de partida, porém, era ainda a busca romana e estoíca da felicidade [...]. [onde e em relação a Cícero] Somente os romanos estavam convencidos de que não ‘há razão para o homem filosofar a não ser com o intuito de ser feliz’”. Evidente que, em conformidade ao pensamento de Arendt – por motivos históricos, enfim -,

Cícero havia instigado Agostinho a buscar a Sabedoria: “Eu haveria de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, com todas as minhas forças, não esta ou aquela seita filosófica, mas a própria Sabedoria, fosse ela qual fosse. Foi isto que esse discurso despertou em mim [sobre a leitura de *Hortênsio*, de Cícero], exortando-me e acendendo meu desejo”¹⁴⁹.

Todavia, essa felicidade agostiniana, ainda que posta na perspectiva da sabedoria, não funcionava nos moldes romanos e estoícos, teleologicamente falando.

A forma exata de “Sabedoria” que ele [Agostinho] iria buscar diferiria muito, é claro, do que Cícero reconheceria como tal. Agostinho vinha de uma família cristã. Numa era da qual foram preservados apenas textos de adultos, é extremamente difícil apreender a natureza do cristianismo “residual” de um jovem. Mas uma coisa

¹⁴⁵ *Idem*, I, xiii, 28. A observação por mim feita entre colchetes diz respeito ao fato dessa qualificação ser observável no texto latino, e não na tradução portuguesa utilizada.

¹⁴⁶ Que difere de outros termos latinos tais como *felicitas e laetitia*, diferença que ressalta o empreendimento do autor.

¹⁴⁷ *O livre arbítrio*, I, xiii, 28.

¹⁴⁸ *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 10, p. 249.

¹⁴⁹ BROWN, Peter. *Santo agostinho*, Parte I, 4, p. 49-50. A citação entre aspas refere-se ao texto das *Confissões*, III, iv, 8.

é certa: um saber pagão, um saber sem “o nome de Cristo”, estava totalmente fora de cogitação [conforme aponta o autor em nota - *vide Confissões*, III, iv, 8 e V, xiv, 25]. O paganismo nada significava para Agostinho. Em Cartago, ele assistiria aos grandiosos festivais que ainda eram celebrados no grande templo de Dea Caelestis, mas haveria de fazê-lo à maneira de um protestante inglês que presenciasse as solenes procissões católicas na Itália: elas eram esplêndidas e interessantes, mas nada tinham a ver com a religião tal como ele a conhecia [conforme aponta o autor em nota - *vide De civ. Dei*, II, 4, 14]. Além disso, Agostinho cresceu numa época em que os homens julgavam compartilhar o mundo físico com demônios maléficos. Sentiam-no com a mesma intensidade com que sentimos a presença de miríades de bactérias perigosas. O “nome de Cristo” era aplicado aos cristãos qual uma vacina. Só existia essa garantia de segurança. Quando menino, Agostinho fora “condimentado com sal divino” para afastar os demônios; ao ser subitamente acometido por uma doença, ainda na infância, havia implorado o batismo [conforme aponta o autor em nota - *vide Confissões*, I, X, 17]. É claro que esses ritos cristãos poderiam ter tão pouca influência na conduta de um homem adulto quanto a posse de um atestado de vacina, mas expressavam uma mentalidade que havia cortado pela raiz, como decididamente “anti-higiênica”, a religião pagã do passado clássico¹⁵⁰.

E isso sem levarmos em consideração toda ambientação histórica e existencial na qual Agostinho estava imerso, pois,

(...) Acima de tudo, o cristianismo do século IV deve ter sido apresentado a um menino desse tipo como uma forma de “Verdadeira Sabedoria”. O Cristo da imaginação popular não era um Salvador agonizante. Não havia crucifixos no século IV. Ele era, antes, “a Grande Palavra de Deus, a Sabedoria Divina” [conforme aponta o autor em nota - *vide Serm. 279,7*]. Nos sarcófagos da época, Cristo é sempre exibido como um Mestre, ensinando Sua Sabedoria a um séquito de filósofos novatos. Para um homem culto, a essência do cristianismo estava justamente nisso. Cristo, como a “Sabedoria Divina”, havia criado um monopólio do saber: a patente revelação cristã havia suplantado e substituído as opiniões conflitantes dos filósofos pagãos: “Vede, eis aquilo que todos os filósofos buscaram durante toda a sua vida, mas nem uma só vez conseguiram capturar, abraçar, reter com firmeza. (...) Aquele que quiser ser sábio, um homem completo, deixai-o ouvir a voz de Deus [conforme aponta o autor em nota - *vide Lactantius, Divinae Institutiones*, III, 30]¹⁵¹.

Uma outra consideração acerca dessa felicidade Agostiniana é o espaço de confirmação da mesma: onde é que eu verifico o alcance desse meu critério? Ainda que possamos afirmar que o pano de fundo Agostiniano é um determinado *modus vivendi* da interioridade, mesmo assim isso não significa que não exista um reflexo dessa interioridade num dado espaço objetivo de convivência – que em Agostinho se traduz na manifestação das

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 50-51.

¹⁵¹ *Ibidem*. E mesmo quando Agostinho volta-se para a leitura bíblica, o que acontece foi uma grande decepção, uma vez que “o que Agostinho leu na Bíblia parecia ter pouco a ver com a Sabedoria altamente espiritual que Cícero lhe dissera para amar. Ela estava repleta de histórias mundanas e imorais do Velho Testamento e, até no Novo Testamento, Cristo, a própria Sabedoria, era apresentado por genealogias longas e contraditórias”, conforme a continuidade da citação. O que aqui nos interessa é apontar uma certa problematização em relação a uma hipotética continuidade da discussão histórica acerca da felicidade, ou ao menos da raiz agostiniana sobre essa questão.

virtudes apontadas. Estamos aqui a falar daquela noção indicativa de uma “disposição *interior* através da qual um homem podia *sentir-se* livre quando era, na verdade, um escravo, ou quando não era capaz de mover seus membros”¹⁵², indicação essa que, em última instância, para Arendt, refletia a incapacidade da vontade enquanto uma faculdade pertinente a um determinado espaço de convivência objetivo entre os homens, uma vez que essa vontade agostiniana teria ocasionado uma interpretação da liberdade que fora entendida como uma *liberdade interior*, ou seja: como a faculdade do arbítrio. E o problema também último dessa equação residiria no fato dessa faculdade ocasionar uma cisão no modo de ação empreendido pelos homens, situação que geraria um espaço de uma ação não efetiva, segundo Hannah.

É essencialmente esta faceta da vontade que geraria um fator de complicação para o estabelecimento de um critério de politização do livre-arbítrio – local de abrigo próprio dessa cisão, onde a mesma é expressa nos seguintes termos nessa passagem do texto de Hannah: “Em suma, a vontade é impotente não por causa de algo externo que a impeça de ter êxito, mas porque se torna uma obstáculo para si mesma”¹⁵³. A autora até aponta o fato de que (p. 237), “Quanto ao fenômeno em si, ‘Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse eu faço’ (Romanos, 7:19), ele não é obviamente uma novidade”, mostrando o mesmo fenômeno ou um similar na obra de outros autores clássicos. Mas ali também ela aponta o fato de que “nenhum deles teria atribuído esse fenômeno à livre escolha da Vontade”. O interessante dessa passagem é que em nenhum momento há alguma menção da *boa vontade* agostiniana enquanto produtora desse fenômeno, mas apenas uma indicação de que essa impotência da vontade acontece quando se está tutelado por uma não distinção do campo de ação dessa própria vontade (ou melhor, do campo de ação em que a *boa vontade* atuaria), campo esse pertencente a uma espécie de condição humana. Na continuidade do texto bíblico citado por Hannah, no 7:25, temos também a continuidade do texto que justifica e salvaguarda

¹⁵² ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 191.

¹⁵³ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 8, p. 234.

as condições de aparência daquele fenômeno apontado por Arendt: “Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão [*Noûs*, no original] sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado” (*Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*¹⁵⁴), o que nos leva a um outro entendimento de que uma provável impotência da vontade se deve sim à influência de algo externo, mas que pode ser remediado segundo o parâmetro estabelecido pelo autor, uma vez que a boa vontade agostiniana trabalha na intermediação entre a razão e as paixões, conforme já apontado. Mais importante do que o conteúdo que os termos acima mencionados na citação apresenta (ao longo da história) é a percepção da funcionalidade dos mesmos, ou seja: que na perspectiva agostiniana a vontade (não qualquer vontade) trabalha na regulação/ordenação de princípios que têm sim implicações externas, mas que se inserem numa outra lógica que lhes assegura um funcionamento que, em última instância, supera a dicotomia *interioridade e exterioridade*. Porém, mesmo assim, a impotência atribuída à vontade não se encontra somente nesse momento de delimitação de seu alcance, mas também num momento posterior. Isso porque a boa vontade, além de trazer em sim a idéia da ordenação divina das coisas, ainda pede um outro elemento: uma vida com *retidão* (pois independente do conteúdo desse termo, o fato último é que ele é a manifestação prática e até pública daqueles que se encontram sob a perspectiva da boa vontade agostiniana) – que também está vinculada às virtudes apontadas pelo autor -, cuja efetivação e potência manifestam-se também de forma pública¹⁵⁵. É nesse sentido que encontramos a afirmação de que

A doutrina agostiniana [em relação à afirmação de que os seres humanos são capazes de duas disposições morais radicalmente diferentes] dos dois amores leva em conta a possibilidade de que nossa disposição possa ser radicalmente perversa, levando-nos a voltar as costas até para o bem que vemos. (...) O desenvolvimento

¹⁵⁴ BÍBLIA. Latim. *Biblia sacra*, vulgatae editionis. Romae: Editiones Paulinae, 1957. Vide também o versículo 23.

¹⁵⁵ Vide Mt 21, 28-31, onde: “Quid autem vobis videtur? Homo quidam habebat duos filios et accendens ad primum dixit: Fili, vade hodie, operare in vinea mea. Ille autem respondens ait: Nolo. Postea autem paenitentia motus abiit. Accendens autem ad alterum dixit similiter. At ille respondens ait: Eo, domine, et non ivit. Quis ex duobus fecit voluntatem patris? Dicunt ei: Primus”. As citações bíblicas aqui utilizadas seguem o padrão de justificativa utilizado por Hannah. Entretanto, mesmo assim elas se inserem numa lógica de entendimento própria. No caso de Sto. Agostinho, a situação se torna mais complexa se tomamos como prerrogativa a indicação que Agostinho Veloso faz: “Santo Agostinho fez filosofia como teólogo, e fez teologia como filósofo” (*Nas encruzilhadas do pensamento*, T. III, Porto, 1957, p. 77).

posterior da doutrina da vontade no cristianismo ocidental e na cultura que o herdou combina essas duas idéias centrais, mas com certa tensão e dificuldade: a vontade como nossa capacidade de concordar ou discordar consideradas-todas-as-coisas [grifo meu], ou de escolher; e a vontade como a disposição básica do nosso ser. De acordo com a primeira faceta, dizemos que as pessoas têm ou não têm força de vontade; de acordo com a segunda, dizemos que têm boa ou má vontade¹⁵⁶.

É a partir dessa perspectiva que se pode perceber uma distinção no texto agostiniano entre uma vontade *pura* e uma vontade tutelada – autonomamente! – pela qualificação de boa ou má. Mesmo o condicionamento da vontade a restritas possibilidades de escolha, quando se leva em consideração o ordenamento no qual essa vontade agostiniana se insere, mesmo ele se abre a *infinitas possibilidades*, “consideradas-todas-as-coisas”. É sobre esse viés de entendimento que o próprio Agostinho, em relação ainda àquela *impotência* tida como pertencente à vontade, afirma não haver aí contradição e explica o porquê, onde: “Não há, pois, nada de contraditório ao raciocínio precedente: todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz”¹⁵⁷. Ou seja: essa boa vontade se expressa num viver com retidão, cujas repercussões - em termos de convivência - possuem uma vinculação com a *vita beata* agostiniana, motivo pela qual, via de regra, interpreta-se esse critério como sendo passível de uma realidade interior e, no máximo, pública, mas jamais política.

Assim, ao finalizar o livro primeiro, o que se nos apresenta até o momento do texto de Agostinho é a concepção de uma liberdade que se constata num dado espaço de convivência, onde temos “àquela liberdade dos que se julgam livres por não ter ninguém como senhores seus; ou aquela que é desejada por todos os que aspiram a ser libertados de seus senhores”¹⁵⁸. Entretanto, mesmo assim, ao se pensar numa espécie de mal que perpassa essa convivência, uma vez que a razão de ser desse livro primeiro não foi outra senão procurar o que é o proceder mal e de onde vem esse mal, a questão que nos interessa – propriamente falando – é a origem desse mal que se verifica na utilização de uma liberdade de ação quando o homem se

¹⁵⁶ TAYLOR, Charles. *As fontes do self – a construção da identidade moderna*, parte II, 7, p. 182-183.

¹⁵⁷ *O livre-arbítrio*, I, xiv, 30.

¹⁵⁸ *Idem*. O termo para a liberdade aqui utilizado pelo autor é o *libertas*.

encontra entre os demais, situação essa que passa pelo entendimento de que esse mal agostiniano, que é o mal moral, “tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade”¹⁵⁹. Ainda que não tenhamos claro o real entendimento do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), permaneçamos também com a argumentação agostiniana: até que ponto essa capacidade de arbítrio nos é benéfica, uma vez que ela também é a responsável pelos *pecados* que cometemos? Por que é que, segundo a ordem divina da criação, Deus nos teria concedido uma faculdade que nos sujeitaria a uma não autonomia e a um modo de ação que, em última instância, tornaria suspeita a própria liberdade desse modo de ação?

Ao iniciar o segundo livro, o questionamento do autor reside no porque Deus teria concedido o livre-arbítrio ao homem, uma vez que esse arbítrio é o responsável pela possibilidade do homem vir a *pecar*¹⁶⁰ (se é que foi Deus quem no-lo concedeu, hipótese que o autor levanta) – o que para nós significaria afirmar que o arbítrio é produtor de uma ação negativa. Ao responder a esse questionamento, o autor afirma que a razão de ser do arbítrio não é a produção de uma ação tida como negativa; e que é a partir da minha capacidade de arbítrio que eu exerço aquilo que Agostinho denomina como sendo a liberdade. Todavia, no que incide essa capacidade de arbítrio apontada por Agostinho? Na vontade. É a partir do segundo livro que começa a aparecer a indicação de que o arbítrio tido como livre, para o autor, é o livre-arbítrio da vontade. E uma vez que esse arbítrio livre é produtor de uma liberdade que se manifesta no espaço de convivência, a questão que se nos aparece agora é uma observação sobre essa vontade na qual incide o arbítrio, uma vez que, segundo Hannah, essa vontade agostiniana seria incapaz de produzir uma liberdade de ação, haja vista que, em se tratando da vontade¹⁶¹, uma limitação deve ser considerada, uma limitação que consiste em

¹⁵⁹ *O livre-arbítrio*, I, xvi, 35.

¹⁶⁰ Ainda que o nosso objetivo seja o da funcionalidade dos conceitos, a noção de pecado na obra do autor, estritamente falando, refere-se a uma opção por um bem inferior em detrimento de um superior, conforme a valoração estabelecida por Sto. Agostinho.

¹⁶¹ Cujo arbítrio, no caso do *liberum arbitrium*, é comumente entendido enquanto a escolha livre entre querer e não querer (*A vida do espírito*, II, 10, p. 267).

delimitar o poder de escolha a duas opções que já nos são dadas como possibilidades: querer ou não querer. Essa tese, via de regra, pressupõe uma quase não deliberação para se determinar não só a escolha, mas também uma não deliberação para se pensar as possibilidades que se apresentam enquanto escolha.

Nesta possibilidade restrita de escolhas que se atribui ao livre-arbítrio, um ponto que nos é apresentado é a dificuldade no próprio momento de escolha, uma vez que a vontade é vista somente a partir da perspectiva da cisão que ela abrigaria. Há uma observação interessante de Arendt sobre essa perspectiva, onde

Devemos reter o seguinte: primeiro, a cisão dentro da Vontade é um conflito, não um diálogo, e independe do conteúdo daquilo que se quer. Uma vontade ruim não é menos dividida do que uma boa, e vice-versa. Segundo, a vontade, comandando o corpo, não passa de um órgão executivo do espírito, e, como tal, não apresenta maiores problemas. O corpo obedece ao espírito porque não possui qualquer órgão que torne possível a desobediência. A vontade, ao dirigir-se a si mesma, desperta a contra-vontade, porque o intercâmbio se dá completamente no espírito; uma competição só é possível entre iguais. Uma vontade que fosse “plena”, sem uma contra-vontade, já não poderia ser adequadamente chamada de vontade. Terceiro, uma vez que está na natureza da vontade ordenar e exigir obediência, está também na natureza da vontade resistir a si mesma. Finalmente, no quadro das *Confissões*, não se dá qualquer solução ao enigma dessa faculdade “monstruosa”; permanece um mistério a explicação de como a vontade, dividida contra si mesma, chega finalmente ao momento em que se torna “plena”¹⁶².

Um primeiro ponto desta passagem diz respeito à divisão existente na vontade. Caso observemos aquilo que apontamos como uma espécie de *vontade pura*, também entendida como aquilo que denominamos por força de vontade¹⁶³, aí sim se confirma aquilo que Arendt aponta – cuja interpretação pode ser atribuída também ao projeto agostiniano. Contudo, caso a nossa perspectiva seja aquela da *vontade boa*, aí uma vontade ruim é sim mais dividida do que uma vontade boa. Aliás, a *vontade boa ou boa vontade* agostiniana é o ponto no qual a vontade foi reintegrada ao todo da existência em Deus, onde conseqüentemente, não se apresenta mais a questão paulina (que também só trabalha com essa cisão num primeiro momento). Não que a cisão tenha sido eliminada, pois a formulação de uma condição humana Agostiniana torna essa realidade extremamente difícil, mas não impossível -, de modo que

¹⁶² *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 10, p. 256.

¹⁶³ Conforme a citação apontada no texto de Charles Taylor.

podemos falar sim de uma divisão maior da vontade ruim. Num segundo ponto da citação - o fato da vontade ser um órgão executivo do espírito – há uma ponto que deve ser observado e que diz respeito ao próprio espaço que a vontade ocupa: o alcance da significação desse espaço. Essa questão é por vezes confusa não tanto em função do espaço mesmo – que até é apontado¹⁶⁴ no projeto agostiniano -, mas em virtude dos significados que Arendt e Agostinho atribuem àquilo que eles denominam por *espírito*. Em relação a Hannah, caso observemos a citação no texto original, temos o termo *mind*¹⁶⁵ como referência à tradução *espírito*, o que nos leva a toda aquela discussão apresentada na nota de tradução da edição brasileira de *A vida do espírito*. Em relação a Agostinho, por sua vez, quando se afirma a tese de que a vontade é um órgão do espírito, tem-se em mente um órgão relativo a um determinado sentido interior que não só comanda o corpo, mas que trabalha concomitantemente com a razão. E mais: no empreendimento agostiniano o arbítrio possui morada certa. Como afirma Agostinho, esse arbítrio – que é um sentido interior – tem a sua sede na alma (*anima*), mas é compreendido pela razão¹⁶⁶. É a partir dessa noção espacial que se articula a vontade agostiniana. Nessa medida, torna-se indispensável compreender o funcionamento que agostinho atribui para termos como *sentido interior*, *razão*, *alma* e outros, a fim de que se possa compreender os pormenores da afirmação de Arendt de que a vontade é um órgão executivo (isso no caso da vontade agostiniana). Caso contrário, o resultado de uma tal afirmação acabaria por não revelar muito do alcance mesmo da vontade. Há ainda um outro ponto levantado na citação que diz respeito ao fato da vontade despertar uma contra-vontade, dado que o intercâmbio se daria no espírito, conforme a citação. Esse dado também não deixa de ser um ponto que necessita do esclarecimento dos termos acima mencionados para que se

¹⁶⁴ O que não significa que esse espaço seja inteligível e passível de compreensão. O fato é que a possibilidade do conhecimento Agostiniano está ancorada na fé. *De libero arbítrio*, II, ii, 6. – “Nisi credideritis, non intellegitis” (Is 7,9 sec. LXX).

¹⁶⁵ “The will as the commander of the body is no more than an executive organ of the mind and as such quite unproblematic” (grifo nosso, *The life of the mind*, Two, II, 10, page 95).

¹⁶⁶ *De libero arbítrio*, II, iii, 9 – “[...] et illum interiore sensum apud animam [...]”.

compreenda esse aspecto da contra-vontade. Por ora podemos apontar, conforme o que já foi relatado, que essa contra-vontade não é um despertar de toda e qualquer vontade. Mesmo a tese de que a possibilidade de cisão é própria da interioridade, já que a razão não pode escapar ao princípio de não-contradição¹⁶⁷, possui elementos complicadores, pois mesmo esse princípio de não-contradição necessita de certos requisitos para que ele seja efetivo: que todos os homens operem segundo as regras da lógica e/ou do pensamento. Isso porque, em termos de efetividade, sempre nos deparamos com paralogismos e outras tantas interferências que, no mundo cotidiano, geram situações em que o pensamento não opera tão em conformidade com esse princípio de não-contradição. Por que é que nesses casos o pensamento mesmo não alerta o seu interlocutor dessa falha, necessitando que um outro indivíduo lhe venha apontar a contradição que ali se instaurara, por vezes, onde nem mesmo assim podemos afirmar que essa situação venha a se corrigir? Entre tantas explicações, opto por aquela que caminha na mesma perspectiva da vontade, ou seja: isso se deve em função do princípio de não-contradição não funcionar de forma efetiva em toda e qualquer pessoa, mas somente naquelas que dominam um certo entendimento de como ele funciona – ainda que ele seja tido como um princípio inerente ao pensamento, e não algo que se deva analisar externamente, no mundo das ações humanas. Isso porque, em relação à vontade agostiniana, temos a mesma situação. Ela aparece cindida naqueles que não se encontram na perspectiva da boa vontade agostiniana e de suas prerrogativas. Retomemos o exemplo do asno de Buridan¹⁶⁸, só que agora na perspectiva da vontade. Imaginemos duas pilhas de livros, ambas completamente diferentes, uma referente a clássicos gregos e outra a latinos. Um determinado aluno, para a consecução de uma determinada tese, sabe racionalmente que precisa igualmente de ambas as pilhas, pois a razão última de sua tese é uma comparação que ele visa empreender. Caso determinássemos que somente seria possível a escolha de uma pilha, qual seria o critério de sua escolha? Ao

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 190.

¹⁶⁸ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 7, p. 232.

menos o racional é que não! Caso alguém reclame o fato de se impor somente uma única escolha, voltemos então ao exemplo do asno de Buridan: caso ele não fosse um asno, mas um animal um pouco mais complexo e pensante, *um homem, por exemplo*, e se detivesse perante dois montes exatamente iguais de “feno” (e levando-se em consideração a hipótese de que eles quereriam ou precisariam do feno), qual dos montes ele escolheria, uma vez que ele observaria racionalmente (pois a vontade agostiniana não exclui a razão) que os montes são exatamente iguais? Sob essas condições, não haveria cisão e nem dúvida em relação à escolha a ser feita. A reviravolta do exemplo do asno de Buridan se deve, entre outros fatores, não por haver uma cisão na faculdade de escolha, mas devido aos objetos a serem escolhidos! A vontade incide na diferença, no conflito. Quando uma situação de igualdade na escolha se apresenta, nem mesmo a idéia de escolha faz sentido – e é a razão/pensamento mesma que me assegura esse entendimento. É nesse sentido que se fala num certo trânsito entre a vontade e a razão no empreendimento agostiniano.

A fim de explicar a natureza dessa vontade tida como livre, Agostinho inicia uma discussão que apresenta a seguinte ordem: prova da existência de Deus; que tudo o que é um bem – enquanto bem – procede de Deus; e que a vontade livre – procedente de Deus – pode ser contada como um bem¹⁶⁹. A lógica dessa explanação consiste em mostrar o motivo pelo qual essa vontade livre, sendo de natureza distinta da razão, pode mesmo assim a ela se relacionar e, concomitantemente, ser tida como um bem, ainda que a experiência cotidiana nos aponte a cisão como o modelo de percepção dessa vontade. Por que isso ocorre?

Em sua ordem de explicação, a primeira observação é que a inteligência é a realidade mais excelente do homem¹⁷⁰. Mesmo assim, não é ela que gerencia o arbítrio, mas sim um certo sentido interior (em contraposição a sentidos exteriores tais como a audição, a visão, etc.): “Ele é, não sei que outra faculdade diferente, que governa universalmente a todos os

¹⁶⁹ *O livre-arbítrio*, II, iii, 7.

¹⁷⁰ *O livre-arbítrio*, II, iii, 8. Não pretendo retomar toda a discussão agostiniana, bem como a explicação dos termos por ele utilizados, mas somente indicar alguns pontos relevantes para o nosso intento.

sentidos exteriores, por igual. A razão é que nos faz compreender isso, como já disse¹⁷¹. Essa faculdade interior não só é diferente, mas está “a serviço da razão à qual apresenta e traz tudo o que apreende”¹⁷². E ainda: “que o sentido interior percebe não só os objetos corporais por intermédio dos exteriores, mas percebe até mesmo esses sentidos; enfim, que a razão conhece tudo isso e conhece-se a si mesma”¹⁷³. A relevância desse ordenamento consiste em apontar uma certa proeminência desse sentido interior no julgamento e no direcionamento da nossa vida cotidiana, sem que com isso caiamos numa espécie de irracionalidade do arbítrio cujo conteúdo de escolha dar-se-ia de forma subjetiva. Aqui também podemos falar numa aparente subjetividade – entendida enquanto uma redução da ação a um *velle e nolle*. Essa noção não é tão estranha assim nem mesmo para os gregos, uma vez que já na mudança ocorrida a partir do conceito de *arete*, na transição do séc. VI para o V (em relação a luta e transformação da nobreza), já se percebia uma interioridade: “é com Sólon que nasce a liberdade interior”¹⁷⁴. Quando a liberdade sofre a alocação apontada por Hannah, o que se modifica não é uma invenção da interioridade – o que Arendt confirma -, mas sim uma alocação de princípios que caracterizam essa interioridade. Se a caracterização grega passa pela *polis*, com o cristianismo o que se tem é a *Jerusalém celeste*. Há, de fato, uma mudança valorativa no espaço de convivência público e político, mas que acaba por produzir também uma nova perspectiva idiossincrática de ação. A questão para Hannah era saber se esse novo princípio era suscetível de permanência num determinado espaço político – ainda que esse espaço político seja pensado a partir dos gregos, o que significa um espaço onde a ação não fora relegada para um compartimento da interioridade. O texto agostiniano afirma que sim. E vai ser o amor agostiniano que vai instaurar, enquanto princípio, um novo entendimento da liberdade de ação, não mais fundamentado na concepção grega da política. E estando esse amor ancorado

¹⁷¹ *Idem*.

¹⁷² *O livre-arbítrio*, II, iii, 9.

¹⁷³ *O livre-arbítrio*, II, iii, 10.

¹⁷⁴ JAEGER, W. *Paidéia*, Livro Primeiro, Luta e transformação da nobreza, p. 246-247.

na *permanência em Deus*, o que nos resta é uma outra concepção de liberdade que somente pode ser tida como arbitrária e/ou subjetiva na medida em que se não observa o arcabouço onde ela se insere. É nesse sentido que podemos apontar a grande máxima dessa nova liberdade: “Ama e faze o que quiseres”¹⁷⁵. O que para nós, dado o intento desse texto, pode ser entendido da seguinte maneira: que essa permanência no amor agostiniano também gera uma ação – uma ação que passa pelo querer, mas mesmo assim uma ação.

É extremamente interessante que, após esse ordenamento, Sto. Agostinho aponte logo em seqüência que a razão ou inteligência é aquilo que chamamos de alma racional (*mens rationalis*); e que é ela a excelência máxima da natureza humana, submetendo até mesmo o sentido interior, próprio tanto do homem como dos animais, situação essa que provoca um novo entendimento da relação entre o livre-arbítrio e a razão. Se é certo relacionarmos o livre-arbítrio com a idéia de vontade (como até agora o texto agostiniano vem confirmando), entretanto não podemos mais deixar de relacioná-lo também a uma certa racionalidade. O que vai acontecer vai ser uma espécie de livre-arbítrio – autônomo – conduzido pela razão onde, ainda que não seja a razão mesma aquela que realiza a escolha, isso não significa que essa escolha não passe pelo crivo da razão. Mas o critério último que salvaguarda o arbítrio não reside na razão. Com isso pode-se deduzir dois princípios para o estabelecimento de um espaço público de convivência agostiniano: primeiro que o mesmo não consiste num conjunto de decisões arbitrárias, ou que não tenha nenhuma racionalidade de organização. E segundo que - contrariamente a tese de que o arbítrio agostiniano não teria o poder de começar uma série de ações inéditas¹⁷⁶ -, o fato do arbítrio não ter por obrigatoriedade a razão como instância última de início da ação, o que se tem como resultado final não é somente a possibilidade de se querer ou não querer algo que nos seja dado, mas de também de se querer ou não querer o próprio querer ou não querer – o que já é um outro posicionamento do arbítrio

¹⁷⁵ AGOSTINHO, Sto. *Comentário da primeira epístola de são João*, Tratado VII, 8, vers. 15.

¹⁷⁶ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 10, p. 267.

em relação ao mundo. Tomemos o exemplo sobre o alcance de nossas ações na situação apresentada por Hannah em relação a São Paulo, onde temos a passagem de um *não farás para um não quererás*¹⁷⁷, o que geraria uma submissão da vontade, conforme a própria autora aponta – e que, em última instância, acarreta a impossibilidade do arbítrio ser pensado enquanto um *initium*. Em Sto. Agostinho essa passagem de um não farás para um não quererás pressupõe uma interpolação que passa pelo arbítrio. E mais: ela também é uma explicação filosófica sobre a mudança empreendida por esse arbítrio agostiniano, arbítrio que passa pela vontade, e que passa pelo amor. O *não farás* é a perspectiva daqueles que ainda não descobriram toda a efetividade do arbítrio. Mas como vivem num mundo onde a cisão não é bem vinda enquanto uma ordenadora do espaço de convivência, o que acontece é uma espécie de ação viabilizada por decreto (seja divino ou não). Já a perspectiva do querer, um segundo momento apontado por São Paulo, essa não necessariamente gera um *não querer*. Isso aconteceria caso houvesse apenas uma internalização do fazer para o querer, uma internalização da ação. Entretanto, o que Agostinho aponta é uma lógica no qual o arbítrio se apresenta enquanto um também iniciador de um modo de ação livre e que se manifesta num espaço público de convivência. Uma vez entendido o esquema agostiniano, o que acontece é a instauração de uma perspectiva que não mais se apresenta como uma ação submissa, mas sim como uma ação que é movida pelo amor: *ama e fazes o que quiseres*, inclusive um não querer, mas não necessariamente.

Voltemos primeiro um pouco em relação a essa interioridade agostiniana. Ainda que o seu significado seja claramente expresso no texto do autor (por enquanto em termos de interior/exterior), mesmo assim não podemos deixar de apontar para o fato de que essa oposição encontra a sua razão última na idéia de Deus e no que dele procede – que é o próximo aspecto a ser trabalhado pelo autor logo após a assertiva de que a razão é o elemento

¹⁷⁷ ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, cap. 2, 8, p. 236.

mais excelente da natureza humana. Essa interioridade também reflete uma ordenação do mundo em Deus. Isso porque

Também para Agostinho, Deus pode ser conhecido mais facilmente por meio da ordem que criou e, de certo modo, nunca pode ser conhecido diretamente, exceto talvez num estado raro de êxtase místico (como aquele vivido por Paulo, por exemplo, da estrada de Damasco). Mas a nossa principal rota para Deus não é através do domínio do objeto, mas “em” nós mesmos. Isso acontece porque Deus não é apenas o objeto transcendente, nem apenas o princípio da ordem nos objetos mais próximos, que nos esforçamos por perceber. Deus é também, e, para nós, primordialmente, o alicerce básico e o princípio subjacente à nossa atividade cognitiva. Deus não é apenas o que ansiamos por ver, mas o que capacita o olho que vê. Assim, a luz de Deus não está apenas “lá fora”, iluminando a ordem do ser, como está para Platão; é também uma luz “interior”. É a luz “que ilumina todo homem que vem ao mundo” (Jo 1, 9). É a luz da alma. “*Alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur et sentiatur; haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est*” (“Há uma luz que percebemos com o olho, outra pela qual o próprio olho adquire capacidade de perceber; essa luz pela qual [as coisas externas] se tornam manifestas está certamente dentro da alma”)¹⁷⁸. (...) Agostinho muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade do conhecer; Deus pode ser encontrado aí. Isso explica em parte seu uso da linguagem da interioridade. Pois, em contraste com o domínio dos objetos, que é público e comum, a atividade do conhecer é particularizada; cada um de nós está envolvido com a sua. Voltar-se para essa atividade é voltar-se para si mesmo, é adotar uma atitude reflexiva¹⁷⁹.

É com base nessa prerrogativa que Agostinho, após falar do alcance da razão, passa para o argumento da prova da existência de Deus – cuja relevância, para esse texto, consiste num aspecto funcional, a fim de que se possa pensar tanto esse espaço de convivência público e político, no que diz respeito a uma experiência da vontade. Uma vez analisada essa existência e as relações que dela se apresentam, Agostinho chega a uma formulação sobre a liberdade intrigante. Para ele, a nossa liberdade (e o termo latino aqui é o *libertas*) consiste em “estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado”¹⁸⁰, ou seja: a liberdade agostiniana é a posse mesma dessa realidade divina que, por sua vez, acarreta uma superação da cisão que precede a ação quando nos encontramos em qualquer circunstância que necessite de nosso arbítrio. O arbítrio continua presente, mas é como se ele contemplasse a realidade divina de tal maneira que a cisão nem mais fizesse sentido, uma vez que já se teria a posse daquilo que é o critério último

¹⁷⁸ Conforme o autor, citação de Gilson, *Augustine*, p. 65.

¹⁷⁹ TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 172-173.

¹⁸⁰ *O livre-arbítrio*, II, xiv, 37.

de subsistência das coisas e da própria boa vontade. Torna-se irrelevante aqui uma distinção entre interioridade e exterioridade, uma vez que – nesse estágio – tudo se comporta de forma a não mais existir essa cisão, própria da noção de condição humana agostiniana¹⁸¹. Mesmo nessa perspectiva, Agostinho concede a possibilidade do homem não se enveredar por esse caminho em função de uma espécie de amor¹⁸² maior que ele teria em relação a outros bens que não Deus mesmo (bens tidos como inferiores). Mas quem me garante o enveredar-se ou não por esse caminho? A boa vontade agostiniana. Essa boa vontade, fonte de nossas escolhas no mundo, dependente única e exclusivamente de nós mesmos (pois o adjetivo *boa* confere somente a possibilidade de se vislumbrar uma realidade tida como mais excelente, mas que em última instância, não nos tira a possibilidade de escolha), além também de possibilitar uma concepção de liberdade que não o livre-arbítrio, mas decorrente dele. Mas esta concepção de liberdade vai adquirir um *status* diverso daquele apontado por Arendt, essencialmente por dois motivos: primeiro porque esta concepção de liberdade é devedora de uma instância que não se coloca na concepção arendtiana: o livre-arbítrio. É o livre-arbítrio que sustenta a liberdade. Segundo, porque mesmo estando o arbítrio relacionado à faculdade da vontade, isso não confere um entendimento de que a liberdade que daí se origina seja a expressão máxima de significação da nossa existência. Essa vontade agostiniana é, na ordem das coisas, tida como um bem médio¹⁸³. Afirmar que podemos exercê-la de maneira livre significa afirmar que essa “vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio”¹⁸⁴. O próprio arbítrio da vontade só é tido como um bem na medida em que ele é condição *sine qua non* para uma *vida reta*. Além disso, esse arbítrio livre da vontade é a condição de possibilidade da nossa ação

¹⁸¹ *Ibidem*, 41. Observar um encaminhamento de um não mais “eu” particular.

¹⁸² Aqui se encontra uma das primeiras passagens que relaciona a vontade agostiniana com o amor. Nesse caso específico o amor apontado por Agostinho parece ser o amor de dileção. E mais ainda: isso somente acontece por uma espécie de *vontade perversa* – que seria a vontade sob a não perspectiva agostiniana da boa vontade – que ocasiona uma separação entre o indivíduo e essa verdade. *O livre-arbítrio*, II, xiv, 37, onde: “sed ea quae dicitur a veritate atque sapientia separatio, peruersa voluntas est, qua inferiora diliguntur”.

¹⁸³ *O livre-arbítrio*, II, xix, 52 – “Voluntas ergo, quae medium bonum est [...]”.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 53.

efetiva no mundo. Só que essa efetividade se traduz no viver retamente, no viver segundo um certo ordenamento divino – que resulta na *vita beata* agostiniana¹⁸⁵. E quais são as conseqüências da *aversão ou da conversão ao sumo Bem* (conforme o título mesmo da tradução portuguesa do livre-arbítrio, II, xix, 53)?

Assim, pois, a vontade [*voluntas*] obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem [as virtudes agostinianas já apontadas nesse texto], embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. [...] Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é a má vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade [termo subentendido no original] ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios.

É também interessante observar uma nota da tradução portuguesa sobre essa passagem de Sto. Agostinho em relação aos efeitos existenciais que um possível afastamento desse *Bem imutável* pode ocasionar. Ali a tradutora aponta para o fato de que “Depois de se ter afastado de Deus, a vontade separatista termina seu percurso, caindo no nada (Sermo 142, 3)”¹⁸⁶, o que nos leva a compreensão de que mesmo a possibilidade de um espaço político agostiniano seria devedor dessa relação entre a idéia de Sumo Bem e o papel que a nossa vontade – quando na perspectiva da aderência a esse bem – ocasiona num espaço público de existência.

Conseqüentemente, quando a vontade – esse bem médio – adere ao Bem imutável, o qual pertence a todos em comum, e não é privativo de ninguém (...) quando a vontade adere o Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz. Ora, essa vida feliz mesma é o que o espírito sente quando adere ao Bem imutável. Este torna-se para o homem como um bem privativo, o principal de todos. Ele possui então, além do mais, todas as virtudes, das quais não é possível usar mal. Por outro lado, acontece que, se todos esses bens estão entre os maiores e principais no homem, entretanto eles são – o que se compreende facilmente – privativos a cada um e não comum a todos. Com efeito, é graças à mesma Verdade e Sabedoria, que são comuns a todos os homens, que todos aqueles que aderem a ela tornam-se sábios e felizes¹⁸⁷.

A idéia de um espaço político de existência, em Sto. Agostinho, passa por um determinado encaminhamento que salvaguarda o próprio entendimento desse espaço político,

¹⁸⁵ Isso em virtude daquilo que já foi apontado: o fato da vontade ser, em si mesma, na classificação agostiniana, um bem médio – cuja utilidade também consiste em alcançar os bens maiores que são as virtudes agostinianas. Vide *O livre-arbítrio*, II, xix, 50-52.

¹⁸⁶ OLIVEIRA, Nair de A. Notas complementares, livro II, n. 62. In: AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*. E ela completa a sentença com a afirmação de que “O pecado tem ligação com o nada! (Cf. Marcel Neusch, Augustin, un chemin de conversion, p. 69ss)”.

¹⁸⁷ *O livre-arbítrio*, II, xix, 52.

uma vez que este não vai ser um *outro* espaço (uma vez que até os gregos possuíam um espaço privado de existência, ainda que não pensado nos moldes da interioridade aqui apresentada) cuja razão de ser consiste no exercício da liberdade, mas sim um espaço *único* cuja razão de ser consiste numa autonomia da vontade cujo fim é a consecução de uma aderência cada vez maior a um Bem tido como imutável. Nem mais é possível falar de espaços privados e públicos, ou de uma interioridade que se manifestaria exteriormente. A própria noção de público e privado é realocada a partir de uma nova perspectiva existência. É nesse sentido que é possível a equivalência entre o espaço público e espaço político. Uma conseqüência que se segue desse entendimento é que, uma vez que toda e qualquer pessoa pode alcançar essa verdade¹⁸⁸, quando isto acontece, o que se segue, portanto, é uma espécie de espaço público de existência que, de certa forma, também já se apresenta enquanto um espaço político, “Pois nada da verdade torna-se propriedade de um só ou apenas de alguns, mas simultaneamente ela é toda inteira e comum a todos”¹⁸⁹. Se por um lado a noção da política arendtiana pressupõe uma determinada concepção de liberdade e de ação dos homens quando na vida pública¹⁹⁰, por outro lado, a noção de livre-arbítrio agostiniana (e a conseqüente noção de liberdade) também gera um determinado espaço de convivência entre os homens que não o espaço da interioridade.

A conseqüência última tida como “perniciosa e perigosa da equação filosófica da liberdade com o livre-arbítrio”, nessa perspectiva, também é oriunda do fato de não se realocar o quadro contextual agostiniano. E aqui o que se nos apresenta é a seguinte questão: dada essas duas possibilidades políticas e públicas de existência, o que fazer? Existe alguma que exprima com mais propriedade a condição humana? Alguma que seja mais vantajosa? O

¹⁸⁸ Verdade essa cujas conseqüências podem ser observadas tanto interior quanto externamente. *Vide* parte II do texto agostiniano, xiv, 38, onde: “Adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente [a Verdade]. Torna melhores todos os que a contemplam e ninguém a pode tornar pior ou deteriorar”.

¹⁸⁹ *O livre-arbítrio*, II, xiv, 37.

¹⁹⁰ Segundo o seu entendimento de que “a *raison d’être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação”. *Entre o passado e o futuro*, 4, p. 197.

que é a vantagem? Por que a razão de ser da política deve ser a liberdade? Ainda que essa discussão não seja nosso objeto de estudo, mesmo assim o que parece estar em jogo é a própria idéia da pluralidade no espaço de convivência entre os homens, principalmente no que diz respeito às ações plurais que permeiam determinada sociedade.

Ao finalizar o livro segundo, Agostinho resolve empreender uma análise sobre o fato da vontade encontrar-se cindida, por vezes, na vida cotidiana, o que também acarretaria uma cisão em nosso modo de ação (além de propiciar uma discussão sobre a efetividade do livre-arbítrio) – uma vez que para o autor a idéia do mal está vinculada à uma certa deficiência do livre-arbítrio. Uma vez que um dos motes do livre-arbítrio, para esse nosso texto, é a autonomia das nossas ações – cuja tese é apresentada no seguinte questionamento: “Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras?”¹⁹¹ -, sob que perspectiva é possível o entendimento dessa cisão que o autor nos fala e quais são as conseqüências que isso pode ocasionar em nosso modo de conduta num espaço de convivência? De certa forma, a idéia de uma cisão no que toca ao arbítrio também diz respeito a uma determinada vivência comum entre os indivíduos. Tanto em Arendt quanto em Agostinho, qualquer vivência dessa pluralidade acaba por tocar em questões complexas. Isso porque, em ambos os casos, ao se trabalhar uma distinção e vivência nos espaços públicos e políticos, já se pressupõe um determinado *modus vivendi* daqueles que integram esse espaço – seja grego ou cristão. Por outro lado, ao se falar numa pluralidade, o que se tem em mente é um tipo de existência pública que independe de uma conformidade de pressupostos epistemológicos a respeito da ação humana. E qual seria então o critério que nos permitiria tratar essa existência pública enquanto política? A própria diversidade de pressupostos epistemológicos a respeito da ação humana! O grande problema dessa perspectiva parece ser o surgimento de espaços arbitrários de existência, onde a conseqüência

¹⁹¹ *O livre-arbítrio*, II, xx, 54.

mais nefasta que se originaria dessa situação seria um mundo público onde não vigorasse a harmonia do *dois-em-um* socrático, o que significa falar da não possibilidade de um discurso que alcance a todos, o que também significa falar, portanto, de uma não relação entre os espaços público e político. Todavia, faz-se mister apontar que a relevância do espaço político arendtiano também tem por pano de fundo a idéia de que, num mundo pensado a partir da perspectiva agostiniana, que seria a perspectiva da cisão que se instaura (segundo Arendt) e que produz um mundo onde o discurso não mais consegue dar conta do próprio mundo, enfim, tem por pano de fundo a idéia de que o mundo pensado a partir da perspectiva do arbítrio é um mundo que não pode ser pensado politicamente. Em que pese a complexidade dessa discussão ao longo da história, o que passamos a observar agora é essa incapacidade que o arbítrio – enquanto um fruto da vontade – geraria nesse espaço de convivência. Assim, revisitemos a tese apresentada no segundo volume da *Vida do espírito* sobre a equivalência da vontade a uma não-faculdade.

3.3 A vontade enquanto uma não-faculdade: o arbítrio enquanto um elemento do espaço de convivência

No decorrer do segundo volume da obra *A vida do espírito*, uma observação recorrente parece ser a desconfiança acerca da eficácia da vontade enquanto uma faculdade, o que significa falar de uma desconfiança da vontade – e, no caso de Agostinho, também do arbítrio – quando a mesma se apresenta enquanto uma faculdade apropriada e efetiva para o espaço de convivência entre os homens. Uma vez que “não há qualquer outra capacidade do espírito cuja própria existência tenha sido questionada e refutada de forma tão consistente e por uma sucessão de filósofos tão eminentes”¹⁹², o nosso objetivo aqui será o oposto: mostrar uma não sustentabilidade desta tese no que tange à argumentação agostiniana, bem como em relação às próprias assertivas do autor – onde também aproveitaremos para frisar algum outro

¹⁹² ARENDT, H. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 189.

desvirtuamento existente na leitura do arbítrio agostiniano. Assim, vamos acompanhar de perto as objeções que essa tese¹⁹³ levanta sobre a vontade, porém não na perspectiva de apenas *provar sim que a vontade pode ser considerada uma faculdade*, situação essa deveras insignificante por si mesma. O essencial é a análise da argumentação e também um esclarecimento de algumas operações (ou não) concernentes ao arbítrio da vontade, o que acaba por enriquecer ainda mais a discussão sobre o assunto. Vejamos como isso ocorre.

A primeira objeção à doutrina que diz respeito às ações, às quais nós atribuímos predicados de inteligência, são resultados de operações escondidas em contrapartida da vontade. Apesar do fato de que teóricos têm, desde os estóicos e de Sto. Agostinho, nos recomendado a descrever a nossa conduta dessa forma, ninguém, salvo para endossar esta teoria, jamais descreveu sua própria conduta ou aquela dos seus conhecidos, nos idiomas recomendados. Ninguém diz algo parecido com às dez da manhã ele estava ocupado em ter a vontade disto ou daquilo, ou que ele representou cinco rápidas e fáceis volições e duas e lentas e difíceis volições entre o meio-dia e a hora do almoço. Um pessoa acusada pode admitir ou negar que ele fez alguma coisa, ou que ele fez de propósito, mas ele nunca admite ou nega que teve vontade. Nem o juiz ou júri requer estar satisfeito pela evidência, da qual a natureza do caso nunca poderia ser aduzida, que uma volição precedeu o puxar o gatilho. Romancistas descrevem as ações, lembranças, gestos e caretas, as divagações, deliberações, dúvidas e vergonhas dos seus personagens, mas eles nunca mencionam as suas volições. Eles nunca saberiam o que dizer sobre elas¹⁹⁴.

Um primeiro ponto dessa citação diz respeito ao fato de *ninguém jamais descrever sua própria conduta* nos termos mencionados, o que nos levaria a conferir uma potência, no mínimo, fantástica – em relação ao alcance que as teses acerca da vontade obtiveram, tanto no que diz respeito aos estóicos, bem como em Sto. Agostinho. Sobre o fato de ninguém mencionar o *ter a vontade disto ou daquilo, ou a representação de volições* e etc, deparamo-nos com um problema sobre a maneira pela qual se dá a narrativa acerca das volições. Caso a

¹⁹³ Tese essa que tem o seu representante máximo, segundo a autora, em Gilbert Ryle (conforme a continuidade da referência expressa na nota anterior).

¹⁹⁴ RYLE, Gilbert. *The concept of mind*, chapter III, p. 64. Tradução livre do seguinte trecho: “The first objection to the doctrine that over actions, to which we ascribe intelligence-predicates, are results of counterpart hidden operations of willing is this. Despite the fact that theorists have, since the Stoics and Saint Augustine, recommended us to describe our conduct in this way, no one, save to endorse the theory, ever describes his own conduct, or that of his acquaintances, in the recommended idioms. No one ever says such things as that at 10 a. m. he was occupied in willing this or that, or that he performed five quick and easy volitions and two slow and difficult volitions between midday and lunch-time. An accused person may admit or deny that he did something, or that he did it on purpose, but he never admits or denies having willed. Nor do the judge and jury require to be satisfied by evidence, which in the nature of the case could never be adduced, that a volition preceded the pulling of the trigger. Novelist describe the actions, remarks, gestures and grimaces, the daydreams, deliberations, qualms and embarrassments of their characters; but they never mention their volitions. They would not know what to say about them”.

volição tenha sido alcançada, não faz sentido relatar o ocorrido em termos de se estar ocupado tendo vontade disto ou daquilo. Por exemplo, caso hoje cedo eu tivesse tido a vontade de escolher trabalhar esse texto sob uma outra perspectiva, uma vez passado esse momento, o meu relato teria sido que hoje cedo eu tive vontade de optar por uma outra perspectiva – o que não descarta a volição, mas tão somente descarta o seu relato no meu discurso, uma vez que a consecução da mesma já teria ocorrido. E caso essa volição não tivesse sido alcançada, parece-me não haver problema no relato de que hoje cedo eu ‘estava ocupado em decidir qual perspectiva deveria tomar em relação ao texto’; e também não pareceria estranha a assertiva de que eu tive uma vontade descomunal de apagar todo o texto *entre o meio-dia e a hora do almoço*. A questão levantada pelo autor parece residir no fato de que, ao se narrar uma volição, via de regra, o tempo verbal utilizado é sempre um tempo que já contempla a consumação dessa mesma volição. Nessa perspectiva, por que não uma pessoa acusada – e caso não tenha cometido nenhum crime, por exemplo – não pode possuir um relato do gênero ‘eu tive vontade de matar, mas não o fiz’? E se um *juiz ou júri requer estar satisfeito pela evidência*, tal situação se deve ao próprio caráter da evidência como fato comprobatório, o que não exclui a volição, mas tão somente aponta uma outra ordem de apreendê-la, como se pode observar pelo seguinte brocardo: “Quando a lei quis falar, falou; quando não quis, calou”¹⁹⁵. É o que acontece também com uma gama de verbos e outros elementos que refletem a volição, mas num momento posterior ao próprio ato volitivo! – o que não exclui a volição, mas sim a maneira de se incorporar a mesma ao discurso. Mesmo a idéia de que os romancistas não descrevem as volições de seus personagens não é tão passível assim, bastando uma observação mais acurada na literatura, onde temos, por exemplo, o seguinte relato: “Era já a hora que volve o querer / do navegante, e induz-lhe o coração / o dia da

¹⁹⁵ *Ubi lex voluit dixit, ubi noluit tacuit*. Brocardo medieval anônimo pertencente ao patrimônio comum do direito, cf. TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, n. 1147.

despedida a reviver”¹⁹⁶. Assim, finalizando essa primeira objeção apontada, uma observação não podemos deixar de fazer: o fato do autor já afirmar de antemão que ele atribui serem predicados da inteligência os elementos que são atribuídos à essa doutrina que ele está objetando. Esse é o mote do autor.

Por que tipo de predicados elas podem ser descritas? Podem elas ser repentinas ou graduais, fortes ou fracas, difíceis ou fáceis, agradáveis ou desagradáveis? Podem elas ser aceleradas, desaceleradas, interrompidas ou suspensas? As pessoas podem ser eficientes ou ineficientes com elas? Podemos aprender coisas enquanto as executamos? Elas são cansativas ou dispersivas? Posso fazer duas ou sete delas simultaneamente? Posso lembrar de tê-las executado? Posso eu executá-las, enquanto penso em outras coisas ou enquanto sonho? Elas podem se tornar habituais? Eu posso esquecer como fazê-las? Posso eu erroneamente crer que eu executei uma quando na verdade eu não o fiz, ou que eu não a executei quando assim o fiz? Em qual momento o menino que vai mergulhar está passando por uma volição? Quando ele coloca o pé na escada? Quando ele respira fundo pela primeira vez? Quando ele contou “1, 2, 3 e já”, mas não foi? Alguns momentos antes dele mergulhar? Qual seria a resposta dele a essas questões?¹⁹⁷

Logo após aquela primeira objeção, o autor levanta uma série de questões sobre as possibilidades que se apresentariam a uma faculdade da vontade. Contudo, tais questões possuem um vício de apresentação. Elas apontam situações plausíveis enquanto situações estranhas e altamente desvinculadas de alguma racionalidade de entendimento. Por exemplo, quando a questão *Em qual momento o menino que vai mergulhar está passando por uma volição* é posta, a resposta – segundo o aspecto volitivo -, independente do meu conhecimento pessoal desse menino, encontra-se no momento anterior a qualquer ação que ele possa empreender e que o levou a passar pelas etapas do mergulho. Uma vez tida a volição – o desejo de mergulhar -, as etapas subseqüentes podem ou não conter aspectos volitivos. Aliás, muitos dos aspectos subseqüentes podem até ser meramente mecânicos – não em um sentido

¹⁹⁶ *Era già l' ora che volge il disio / ai navicanti e'ntenerisce il core / lo dí c' han detto ai dolci amici addio.* Dante, *A divina comédia*, Purgatório, canto VIII, 1-3. A tradução apontado no corpo do texto é de Italo Eugenio Mauro, da Editora 34, 2001 (7ª. reimpressão), p. 55.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 64-65. Tradução livre do seguinte trecho: “By what sorts of predicates should they be described? Can they be sudden or gradual, strong or weak, difficult or easy, enjoyable or disagreeable? Can they be accelerated, decelerated, interrupted, or suspended? Can people be efficient or inefficient at them? Can we take lessons in executing them? Are they fatiguing or distracting? Can I do two or seven of them synchronously? Can I remember executing them? Can I execute them, while thinking of other things, or while dreaming? Can they become habitual? Can I forget how to do them? Can I mistakenly believe that I have executed one, when I have not, or that I have not executed one, when I have? At which moment was the boy going through a volition to take the high dive? When he set foot on the ladder? When he took his first deep breath? When he counted off ‘One, two, three – Go’, but did not go? Very, very shortly before he sprang? What would his own answer be to those questions?”

fantasmagórico, mas na perspectiva, por exemplo, de alguém que resolve *pôr o pé na escada da piscina* porque invariavelmente todos ‘os amigos também o fazem’. Pode-se apontar duas características pertinentes às volições: i) elas não precisam de uma atualização constante de seu movimento – como se quando alguém tivesse uma volição, precisasse ficar a cada momento atualizando essa volição para que ela se caracterize enquanto tal, o que nos remete a uma concepção de movimento da física já ultrapassada, parecida com a tese de que, uma vez lançado um corpo no espaço, o mesmo precisaria ser constantemente carregado por intervalos de espaços de forma ativa. Essa não é a perspectiva da volição. Ela está atrelada ao poder de começar algo; ii) a segunda característica diz respeito ao aspecto volitivo de qualquer ação que empreendemos. Diz respeito à distinção entre o puro arbítrio e o *livre*-arbítrio agostiniano. A noção que chamamos de puro arbítrio reside no fato de que, ao nos encontrarmos numa situação que necessite de algum aspecto volitivo, poderemos apresentar duas maneiras de proceder em relação às volições: 1) podemos ter uma volição vinculada a um certo prazer que obteremos com determinada ação - de modo que o aspecto volitivo nem mesmo seja percebido, uma vez que é o prazer obtido (ou a idéia do prazer) que nos guiará para a realização da ação (ou um desprazer que... seguindo-se necessariamente o mesmo raciocínio lógico); 2) podemos ter uma volição vinculada a um certo comportamento coletivo (sentimento de pertença, de obrigatoriedade, etc.) – de modo que o aspecto volitivo nem mesmo seja percebido, uma vez que serão determinadas relações existenciais em que um indivíduo se encontra que o guiarão na consecução de determinada ação. Em ambos os casos, via de regra, a não percepção é o elemento norteador. Mas isso não é uma regra absoluta, uma vez que se pode até possuir a percepção, mas continuar a empreender as ações fundamentadas nas vinculações apontadas em ambos os casos, o que não deixa de caracterizar aquilo que convencionei chamar de puro arbítrio. Em contrapartida, o entendimento que temos do livre-arbítrio funciona de forma diferenciada. Nele reside uma autonomia do querer (que é cada vez

mais autônoma quando vinculada à idéia de Deus, no projeto agostiniano. Em termos pós-agostinianos, a noção *Deus* pode ser entendida enquanto um princípio último de onde resultam as nossas ações, *grosso modo*¹⁹⁸) que se dá de maneira consciente e que está vinculada a um processo racional de deliberação, ainda que não seja esse processo o fim último do querer. Nessa perspectiva, todas as ações empreendidas pelo menino que vai mergulhar – uma vez que necessitem de algum aspecto volitivo – podem ou não passar por esse crivo de querer. Uma parte das ações passa pelo crivo e a outra pode ser uma extensão desse momento de decisão – extensão que possui diferentes origens e que passaria, por exemplo, por uma ‘ação de imitação daquilo que um outro menino tinha feito ao mergulhar’. A única ressalva é que não se pode responder de forma apriorística aquilo que o autor questiona, até porque o desdobramento da própria volição é singular. Nesse sentido, todos os demais questionamentos do autor são flutuantes e estão vinculados a respostas que variam conforme a singularidade de cada indivíduo.

Campeões da doutrina defendem, é claro, que a representação das volições é afirmada pela implicação, sempre que um ato aberto é descrito como intencional, voluntário, culpável ou meritório; eles afirmam também que qualquer pessoa não somente pode, mas deve saber que ele está com vontade quando ele está, dado que as volições são definidas como uma espécie de processo consciente. De modo que se homens e mulheres comuns falham em mencionar as suas volições nas descrições do seu próprio comportamento, isto deve se dever ao fato deles não serem treinados nas distinções apropriadas para a descrição do seu interior, ao contrário do seu comportamento exterior. No entanto, quando um campeão da doutrina é ele mesmo perguntado há quanto tempo atrás ele executou a sua última volição, ou quantos atos da vontade ele executou em, digamos, cantar ‘Little Miss Muffet’ ao contrário, ele poderá confessar que encontrou dificuldades em dar estas respostas, apesar de que estas dificuldades não deveriam, de acordo com a sua própria teoria, existir¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Isso porque, nessa perspectiva pós-agostiniana, não vai estar incluída o papel da *graça*, elemento importante na argumentação do autor.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 65. Tradução livre do seguinte trecho: “Champions of the doctrine maintain, of course, that the enactment of volitions is asserted by implication, whenever an overt act is described as intentional, voluntary, culpable or meritorious; they assert too that any person is not merely able but bound to know that he is willing when he is doing so, since volitions are defined as a species of conscious process. So if ordinary men and women fail to mention their volitions in their descriptions of their own behaviour, this must be due to their being untrained in the dictions appropriate to the description of their inner, as distinct from their overt, behaviour. However, when a champion of the doctrine is himself asked how long ago he executed in, say, reciting ‘Little Miss Muffet’ backwards, he is apt to confess to finding difficulties in giving the answer, though these difficulties should not, according to his own theory, exist”.

Sobre as implicações acerca das volições, vale a pena lembrar que esse caráter de *voluntariedade, intencionalidade, etc.*, enfim, reside na perspectiva do livre-arbítrio agostiniano – que já é uma perspectiva de autonomia das volições -, e não de qualquer volição. A partir daí, o autor aponta um raciocínio que perverte o modo-de-ser das volições. Começa ele afirmando que as volições são uma espécie de processo consciente – o que não está em contradição com o texto agostiniano (até porque essa nossa análise não é tão dogmática assim a ponto da contradição ser indício de erro) e com a perspectiva do arbítrio tido como livre. A questão que se nos apresenta como problemática são as deduções que o autor aponta. O fato de homens e mulheres *falharem* em apontar suas volições não necessariamente está relacionado ao fato deles não serem *treinados* na descrição de uma interioridade que lhes pertencem. Para ser mais preciso, temos aqui três possibilidades de observação – caso essa *falha* seja tida como um ponto passível de aceitação -, quais sejam: a) que a falha pode ocorrer em função de não se lidar com a perspectiva do livre-arbítrio (e todas as prerrogativas que o mesmo apresenta); b) que a falha pode ocorrer sim em função de um não treino na descrição de processos tidos como interiores (onde teríamos inúmeras possibilidades conceituais sobre a nossa não capacidade de apreensão desses processos interiores...); c) que a falha pode ocorrer em função do modo pelo qual a volição é apreendida quando trazida para o campo do discurso. Uma vez tida a volição, o que se nos aparece no relato da mesma não é o relato do *dever*, mas sim o resultado obtido, o que é uma característica da própria linguagem quando na interação entre os acontecimentos factuais e a temporalidade desses acontecimentos – o que nos leva a um problema de narrativa das volições, e não da volição em si.

Se os homens comuns nunca comunicam a ocorrência dessas ações, por tudo isto, de acordo com a teoria, elas deveriam ser encontradas bem mais frequentemente do que dores de cabeça ou sentimentos de tédio; se o vocabulário comum não tem nomes que não sejam acadêmicos para ela; se nós não sabemos como resolver questões simples sobre sua frequência, duração ou força, então é justo concluir que a sua existência não é afirmada em bases empíricas. O fato de que Platão e Aristóteles nunca as tenham mencionado nas suas freqüentes e elaboradas discussões acerca da natureza da alma e dos saltos de conduta se deve não a uma

negligência perversa por parte deles a respeito de ingredientes notórios da vida diária, mas sim à circunstância histórica que eles não tiveram contato com uma hipótese especial cuja aceitação não se baseia na descoberta, mas na postulação destes impulsos etéreos/fantasmagóricos²⁰⁰.

Finalizando a primeira objeção do autor acerca da existência de uma faculdade da vontade, o autor elenca uma série de situações sobre a hipotética natureza das volições - que já respondemos -, concluindo que não se pode afirmar a existência das volições com base em fundamentos empíricos. Todavia, tal conclusão não se sustenta, uma vez que o seu critério empírico está tutelado por um entendimento de que as volições seriam predicativos da inteligência – o que já compromete a imparcialidade dessa base empírica. Em relação ao fato de Platão e Aristóteles jamais terem mencionados processos *volitivos*, estritamente falando, isso não significa que eles não existam. Aqui podemos vislumbrar três possibilidades de pesquisa que devem ser feitas para que se confirme o fato, onde: 1) verificar a não existência de um determinado processo nos escritos dos autores mencionados, a fim de que se comprove aquilo que o autor em questão aponta; 2) verificar se a existência de um dado processo já podia ser percebida por autores anteriores a Platão e Aristóteles, uma vez que não é em virtude do fato desses autores não mencionarem tal processo que o mesmo não exista (a não ser que se queira afirmar que todo o conhecimento confiável passe por Platão e Aristóteles); 3) verificar se a existência de um tal processo deveu-se a uma modificação histórica do espaço de condutas dos homens que, entre outras coisas, possibilitou a existência de uma tal coisa como as volições. Nesta última possibilidade temos o posicionamento de Hannah. Ainda que ela concorde com o autor sobre o fato deste fenômeno ser ignorado na antiguidade grega, contudo ela mesma afirma ter que “aceitar o que Ryle rejeita, a saber, que essa faculdade foi

²⁰⁰ *Idem*, p. 65. Tradução livre do seguinte trecho: “If ordinary men never report the occurrence of these acts, for all that, according to the theory, they should be encountered vastly more frequently than headaches, or feelings of boredom; if ordinary vocabulary has no non-academic names for them; if we do not know how to settle simple questions about their frequency, duration or strength, then it is fair to conclude that their existence is not asserted on empirical grounds. The fact that Plato and Aristotle never mentioned them in their frequent and elaborate discussions of the nature of the soul and the springs of conduct is due not to any perverse neglect by them of notorious ingredients of daily life but to the historical circumstance that they were not acquainted with a special hypothesis the acceptance of which rests not on the discovery, but on the postulation, of these ghostly thrusts”.

de fato “descoberta” e que pode ser datada”²⁰¹. Ainda que não levemos em consideração as duas outras possibilidades (apesar delas não serem tão facilmente descartáveis), entretanto, nesta terceira, temos um dado que está vinculado a uma nova experiência do mundo que pode ser aferível empiricamente (caso isso seja um valor) – e que provavelmente moldou a concepção do processo volitivo: o surgimento de uma interioridade desvinculada de um espaço político, surgimento esse que encontra seu representante primeiro em Sto. Agostinho, conforme já indicado pela autora. Em que pese esse novo modo de apreensão de processos tidos como *predicativos da inteligência*, isso é o que continuamos a observar.

A segunda objeção é esta. Admite-se que uma pessoa nunca possa testemunhar as volições de outra; ela pode somente inferir desde uma ação exterior observável da qual a volição resultou, e ainda somente se ela tiver uma boa razão para crer que a ação exterior foi uma ação voluntária, e não uma ação reflexo ou habitual, ou resultante de alguma causa externa. Segue-se que nenhum juiz, professor ou pai jamais sabe se as ações que ele julga merecem elogiou ou reprovação; pois ele não pode fazer nada além de imaginar que a ação foi resultado da vontade. Mesmo uma confissão por parte do agente, ainda que tais confissões fossem feitas, de que ele executou uma volição antes que a sua mão tenha realizado o fato, não resolveria a questão. O pronunciamento da confissão é somente uma outra ação muscular externa. A conclusão curiosa resulta em que, apesar das volições terem sido solicitadas para explicar as nossas avaliações de ações, é exatamente esta explicação que elas falham em dar. Se nós não tivéssemos nenhum outro embasamento anterior para aplicar conceitos-avaliatórios às ações dos outros, nós não deveríamos ter nenhum motivo para inferir destas ações às volições em questão para dar crescimento a elas²⁰².

Nesta segunda objeção, o autor aponta o fato de se não poder testemunhar as volições de outra pessoa – o que de fato é característica própria da volição, essa espécie de conteúdo interno. Porém, ainda que as coisas não estivessem dispostas dessa maneira, nem mesmo o pensamento, a rigor, é passível de ser testemunhado por outra pessoa, a não ser que o mesmo se torne público – situação que também pode, por que não?, ocorrer com as volições. Apontar

²⁰¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, vol. 2, Introdução, p. 190.

²⁰² *Ibidem*, p. 65-66. Tradução livre do seguinte trecho: “The second objection is this. It is admitted that one person can never witness the volitions of another; he can only infer from an observed overt action to the volition from which it resulted, and then only if he has any good reason to believe that the overt action was a voluntary action, and not a reflex or habitual action, or one resulting from some external cause. It follows that no judge, schoolmaster, or parent ever knows that the actions which he judges merit praise or blame; for he cannot do better than guess that the action was willed. Even a confession by the agent, if such confessions were ever made, that he had executed a volition before pronouncement of the confession is only another overt muscular action. The curious conclusion results that though volitions were called in to explain our appraisals-concepts to the actions of others, we should have no reasons at all for inferring from those actions to the volitions alleged to give rise to them”.

que o pronunciamento de uma confissão, no exemplo da citação, *é somente uma outra ação muscular externa*, por sua vez, também não diz nada a respeito da constituição da volição, a não ser que a mesma se utiliza de processos físicos para se fazer inteligível por um outro interlocutor – e quando se fizer necessário! A conclusão do autor de que as volições falham em explicar as nossas *avaliações de ações*, por fim, aproxima-se de um paralogismo. Primeiro porque, a rigor, as volições não têm o objetivo central de explicar as nossas ações (conforme a correlação com a tese agostiniana), mas sim de apontar uma condição de liberdade em face das ações que se nos apresentam no mundo. Segundo, porque, ainda que as volições possam explicar as nossas avaliações das ações, entretanto isso não significa poder tornar público aquilo que se passa com um outro indivíduo – até porque só esse indivíduo tem a possibilidade de tornar público aquilo que foi resultado de alguma volição sua.

Nem poderia ser mantido que o próprio agente possa saber que qualquer ação exterior dele mesmo é o efeito de uma dada volição. Digamos, o que não é o caso, que ele poderia saber com certeza, seja de envios diretos da consciência, ou de descobertas diretas da introspecção, que ele havia executado um ato de vontade de puxar o gatilho momentos antes de tê-lo puxado. Isto não provaria que puxar o gatilho teria sido efeito daquela vontade. A conexão entre volições e movimentos cabe ser misteriosa. Então, do ponto de vista dele, a sua volição pode ter tido outros movimentos na medida em que o efeito resultante e o puxar do gatilho pode ter tido algum outro evento por causa²⁰³.

Agostinho até concordaria com o início da citação, uma vez que ele mesmo concebe uma perspectiva da vontade que não consegue perscrutar o seu alcance em relação a uma possibilidade de ação. Independente disto, contudo, ainda que a situação apontada pelo autor se confirme, o fato é que – conforme o próprio andamento da citação – também não se pode negar, até o momento, a existência em absoluto das volições. Até se poderia falar da não equação entre uma determinada volição e a conseqüente ação que dela adviria, mas isto não caracterizaria uma não existência da volição, estritamente falando.

²⁰³ *Ibidem*, p. 66. Tradução livre do seguinte trecho: “Nor could it be maintained that the agent himself can know that any overt action of his own is the effect of a given volitions. Supposing, what is not the case, that he could know for certain, either from the alleged direct deliverances of consciousness, or from the alleged direct findings of introspection, that he had executed an act of will to pull the trigger just before he pulled it, this would not prove that the pulling was the effect of that willing. The connection between volitions and movements is allowed to be mysterious, so, for all he knows, his volition may have had some other movement as its effect and the pulling of the trigger may have had some other event for its cause”.

Em terceiro lugar seria impróprio evitar o ponto em que a conexão entre volição e movimento é admitida enquanto um mistério. É um mistério não do tipo insolúvel, mas solúvel, como o problema da causa do câncer, mas de um tipo bem diferente. Os episódios que, teoricamente, constituem as carreiras das mentes, supostamente têm um tipo de existência, enquanto aquelas que constituem as carreiras dos corpos, têm um outro tipo; e nenhum status-ponte é permitido. As transações entre mentes e corpos envolvem ligações aonde as ligações não podem existir. O fato de não poder haver transações causais entre mente e matéria conflita com uma parte, que não deveria haver conflito algum com outra parte da teoria. As mentes, como descritas por toda a história, são o que deve existir para que haja uma explanação causal do comportamento inteligente dos corpos humanos; e as mentes, como descritas pela história, habitam num nível de existência definido enquanto exterior ao sistema causal ao qual os corpos pertencem²⁰⁴.

Propriamente falando, o *mistério* não reside tanto no fato de se encontrar uma conexão entre a volição e o movimento, mas sim em admitir que, entre todas as tramas que permeiam a idéia de movimento, em ao menos uma poder-se-ia apontar ter a volição alguma participação. Aliás, o próprio apontamento de que *as transações entre mentes e corpos envolvem ligações aonde as ligações não podem existir* já aponta um pressuposto (ou axioma) do autor que encerra qualquer possibilidade de discussão, ainda que o mesmo não tenha apresentado razões suficientes para que essa tese se confirme. E isso ainda que a volição não seja um dado exclusivamente mental, o que não encerraria a questão uma vez que as volições lançam mão desse dado mental. De fato, uma vez que o autor parte dessa premissa, necessariamente não resta mais dúvida de que a vontade é um órgão fantasmagórico. Entretanto essa tese não apresenta o mínimo de sustentabilidade no discurso do autor, nem mesmo na sua defesa de que essas afirmações estariam “descritas pela história”. Qual história? E que descrições são essas?

Em quarto lugar, apesar da função primeira das volições ser, a tarefa para a performance da qual elas foram postuladas, originar movimentos corporais, o argumento, tal como é, para a sua existência, supõe que alguns acontecimentos mentais também devem resultar de atos da vontade. As volições foram postuladas

²⁰⁴ *Idem*. Tradução livre do seguinte trecho: “Thirdly, it would be improper to burke the point that the connection between volition and movement is admitted to be a mystery. It is a mystery not of the unsolved but soluble type, like the problem of the cause of cancer, but of quite another type. The episodes supposed to constitute the careers of minds are assumed to have one sort of existence, while those constituting the careers of bodies have another sort; and no bridge-status is allowed. Transactions between minds and bodies involve links where no links can be. That there should be any causal transactions between minds and matter conflicts with one part, that there should be none conflicts with another part of the theory. Minds, as the whole legend describes them, are what must exist if there is to be a causal explanation of the intelligent behaviour of human bodies; and minds, as the legend describes them, live on a floor of existence defined as being outside the causal system to which bodies belong”.

para ser aquilo que faz com que as ações sejam voluntárias, resolutas, meritórias e terríveis. Mas predicados deste tipo são relativos não somente a movimentos corporais, mas também às operações que, de acordo com a teoria, são operações mentais e não físicas. Um pensador pode raciocinar resolutamente, ou imaginar terrivelmente; ele pode tentar compor uma quintilha e ele pode meritoriamente concentrar-se em sua álgebra. Alguns processos mentais podem, de acordo com essa teoria, derivar das volições. E as próprias volições? Elas são atos voluntários ou involuntários da mente? Obviamente ambas as respostas levam a absurdos. Se eu não posso deixar de ter a vontade de puxar o gatilho, seria absurdo descrever o meu puxar como ‘voluntário’. Mas se a minha volição de puxar o gatilho é voluntária, no sentido assumido por essa teoria, então ela deve derivar de uma volição anterior e esta de uma outra *ad infinitum*. Sugeriu-se, para evitar esta dificuldade, que as volições não poderiam ser descritas nem como voluntárias nem como involuntárias. ‘Volição’ é um termo do tipo errado para aceitar ambos predicados. Se for assim, parece seguir-se que também é do tipo errado admitir tais predicados como ‘virtuoso’ e ‘terrível’, ‘bom’ e ‘mau’, uma conclusão que talvez envergonhe aqueles moralistas que usam as volições como âncoras de seus sistemas²⁰⁵.

A rigor, de acordo com a apresentação agostiniana, não é papel das volições o originar movimentos corporais, uma vez que os mesmos podem se originar sem a necessidade de alguma volição. O fato das volições se encarregarem de alguma voluntariedade nas ações diz respeito a uma faceta da própria volição, mas não de todas. Um outro ponto é o questionamento sobre o fato das volições serem atos voluntários ou involuntários da mente. Recorrendo à doutrina agostiniana, as volições não seriam atos mentais, apesar de se valerem dos mesmos. Não é ali que se encontra o seu início, pois caso assim o fosse, por exemplo, o próprio querer ou não algo seria uma questão de se raciocinar corretamente, segundo alguma ordem mental pré-estabelecida – o que realocaria o campo da volição para algum espaço *predicativo da inteligência*. Mesmo assim esse ponto não consegue dar conta daquele impasse apontado no primeiro subtítulo do capítulo três, cuja discussão girava em torno da tese sobre o

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 67. Tradução livre do seguinte trecho: “Fourthly, although the prime function of volitions, the task for the performance of which they were postulated, is to originate bodily movements, the argument, such as it is, for their existence entails that some mental happenings also must result from acts of will. Volitions were postulated to be that which makes actions voluntary, resolute, meritorious and wicked. But predicates of these sorts are ascribed not only to bodily movements but also to operations which, according to the theory, are mental and not physical operations. A thinker may ratiocinate resolutely, or imagine wickedly; he may try to compose a limerick and he may meritoriously concentrate on his algebra. Some mental processes then can, according to the theory, issue from volitions. So what of volitions themselves? Are they voluntary or involuntary acts of mind? Clearly either answer leads to absurdities. If I cannot help willing to pull the trigger, it would be absurd to describe my pulling it as ‘voluntary’. But if my volition to pull the trigger is voluntary, in the sense assumed by the theory, then it must issue from a prior volition and that from another *ad infinitum*. It has been suggested, to avoid this difficulty, that volitions cannot be described as either voluntary or involuntary. ‘Volition’ is a term of the wrong type to accept either predicate. If so, it would seem to follow that it is also of the wrong type to accept such predicates as ‘virtuous’ and ‘wicked’, ‘good’ and ‘bad’, a conclusion which might embarrass those moralists who use volitions as the sheet-anchor of their systems”.

asno de Buridan em relação à escolha de uma das pilhas de livros. Ainda que alguém afirme que uma tal escolha seja fruto de alguma questão que estaria vinculada a algum acontecimento passado, aí sim é que teríamos uma série de situações que se explicariam por acontecimentos que se estenderiam *ad infinitum*. E também nos colocaria frente à questão de não haver a liberdade humana, nem tampouco a capacidade de poder iniciar uma nova ação. Nesse sentido, caso concordemos com essa tese, deveria ocorrer um processo de suavização das penalidades atribuídas por toda e qualquer instância que lide com a regulamentação social das nossas ações, uma vez que essas ações nos escapam, fogem de uma autonomia que não possuímos.

Resumindo, então, a doutrina das volições é uma hipótese causal, adotada por que foi erroneamente suposto que a questão, ‘o que faz o movimento corporal voluntário?’ era uma questão causal. Esta suposição é, de fato, somente uma reviravolta especial da suposição geral de que a questão ‘como os conceitos mentais-condutores são aplicáveis ao comportamento humano?’ é uma questão sobre a causa daquele comportamento²⁰⁶.

Sobre esse ponto, além do que já foi comentado, o que faria um movimento corporal ser voluntário não seria tão somente qualquer volição, mas a volição tutelada pelo livre-arbítrio e tida como boa, tutela essa que está inserida numa lógica agostiniana, mas que também não deixa de contemplar a existência de uma lógica volitiva que não se aplica necessariamente nem à idéia de movimento, tampouco à de voluntário. E mesmo a conclusão do autor é problemática. A questão é que, quando o mesmo afirma ser a doutrina das volições uma hipótese causal, o que ele tem em mente é uma concepção de causalidade que se aproxima de uma predicação da inteligência, o que acaba por excluir enquanto hipótese a doutrina das volições. Quem disse que a explicação da doutrina das volições enquanto uma hipótese causal não apresenta argumentos sustentáveis?

²⁰⁶ *Idem*. Tradução livre do seguinte trecho: “In short, then, the doctrine of volitions is a causal hypothesis, adopted because it was wrongly supposed that the question, ‘What makes a bodily movement voluntary?’ was a causal question. This supposition is, in fact, only a special twist of the general supposition that the question, ‘How are mental-conduct concepts applicable to human behaviour?’ is a question about the causation of that behaviour”.

Dessa maneira, ainda que não tenhamos esgotado o debate sobre uma *suposta* faculdade do arbítrio da vontade, ao menos tentamos apontar uma interpretação²⁰⁷ que perpassa *A vida do espírito* e que, regra geral, não leva em consideração peculiaridades próprias do pensamento agostiniano, e que também acaba por não vislumbrar os desdobramentos próprios da noção agostiniana de arbítrio.

²⁰⁷ Que por vezes se apresenta enquanto um modelo não vinculado a um determinado sistema filosófico, mas sim enquanto uma tese que se pretende unificadora dos debates já ocorridos acerca da vontade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início do terceiro e último livro da obra de Agostinho há uma espécie de desfecho em relação a algumas conclusões que ele teria chegado no primeiro e segundo livros. Porém, logo de início, o autor se depara com um questionamento que põe em cheque o alcance de uma liberdade de ação que o homem teria em virtude da existência de seu livre-arbítrio, qual seja: como conciliar a noção de livre-arbítrio com a idéia de presciência divina?

Com efeito, eis o que é causa de preocupação e admiração: como não admitir contradição e repugnância no fato de Deus, por um lado, prever todos os acontecimentos futuros e, por outro, nós pecarmos por livre vontade e não por necessidade? Tu dizes: realmente, se Deus prevê o pecado do homem, este há de pecar necessariamente. Ora, se isso é necessário, não há portanto decisão voluntária no pecado, mas sim irrecusável e imutável necessidade. E desse raciocínio, receias precisamente chegarmos a uma das duas seguintes conclusões: ou negar em Deus, impiamente, a presciência de todos os acontecimentos futuros; ou bem, caso não possamos negá-lo, de admitir que pecamos, não voluntária, mas necessariamente²⁰⁸.

Nessa passagem há uma discussão que já se inicia ao final do segundo livro. Ali o autor afirma que, em relação àquela potência mencionada de gerenciamento e controle que os indivíduos teriam de suas próprias vidas, e em relação a uma certa ordem de efetivação da vontade, uma vez que um indivíduo se encontra tutelado por uma vontade que não aquela da perspectiva do livre-arbítrio – que seria o espaço da vida cotidiana –, a passagem desse estágio para aquele no qual ele se encontraria sob a perspectiva da boa vontade não se dá de forma espontânea. Sobre essa espontaneidade, a tradutora da obra afirma que

Ensina ele que o próprio livre-arbítrio e suas boas ações são o fruto da graça divina. Essas afirmações possuem especial interesse também no ponto de vista filosófico. Fazem-nos penetrar até o cerne na doutrina agostiniana, na qual tudo no universo está explicado por sua dependência de Deus. Desse modo, quanto mais nós dependermos de Deus pela graça, tanto mais seremos livres. Em outras palavras, tanto mais livre é o homem, quanto mais opta pelo bem e aproxima-se dele. A verdadeira liberdade não consiste na faculdade de escolher entre o bem e o mal, e sim no poder voltar-se para o bem e renunciar ao mal. No *De correptione et gratia* 3,2, diz Agostinho: “Pois não é o livre-arbítrio ainda mais livre, quando não pode servir ao pecado?”²⁰⁹.

²⁰⁸ *O livre arbítrio*, III, iii, 6.

²⁰⁹ OLIVEIRA, Nair de A. *Op. cit.*, n. 64.

Essas duas últimas citações acarretam um abalo na tese anteriormente exposta pelo autor sobre uma autonomia que o homem teria em relação ao próprio querer – que em certa medida passa a depender do papel da *graça*. Como conciliar a idéia de uma presciência divina, de um querer autônomo e da voluntariedade da ação? Essa é a contradição que se instaura no início do terceiro livro da obra agostiniana. É nesse sentido que Hannah observa um problema desse espaço público agostiniano enquanto possibilidade de um espaço político. Para a autora, em relação à alocação sofrida pela liberdade, esse novo espaço que se apresentava, embora também constituísse um espaço público, todavia não se poderia apontar ser o mesmo um espaço político²¹⁰. Essa distinção acerca de um espaço público e político reside no fato de que o

O caráter complexo do pensamento ancorado politicamente, uma racionalidade distintiva da cidadania, é evidente nos relatos do pensamento e entendimento de Arendt. Essa racionalidade deve ser tanto subjetiva quanto objetiva, um problema tanto da experiência interior quanto da exterior. Ela deve partilhar tanto da solidão quanto da comunidade; ela deve tornar possível para mim, ser para mim mesmo, enquanto estando com outros; de fato, ser para mim mesmo, *porque* eu estou com outros²¹¹.

Em relação a essa racionalidade que permeia tanto uma interioridade quanto uma exterioridade, isso parece não ser problema para o empreendimento agostiniano, dada a nossa exposição. A questão aqui parece residir no critério *racionalidade e espaço político*. Duas perspectivas devem ser observadas para uma compreensão mais eficaz dessa distinção entre espaço político e espaço público. Uma primeira diz respeito a um determinado conjunto de pessoas e relações cuja razão de ser consiste na própria existência dessa ordem pública, que é o caso da antiguidade clássica apontada por Hannah, cujo conteúdo acerca da liberdade transita em torno desse entendimento público. Isso é o caráter político e racional de um

²¹⁰ “Essa transformação do cristianismo realiza-se no pensamento e ação de Agostinho, que no final restaurou a Igreja, que secularizou o medo cristão em segredo ao ponto de os fiéis constituírem no mundo um espaço público totalmente novo e determinado pela religião – o qual, embora público, não era político” (*O que é política?*, p. 71).

²¹¹ HANSEN, Phillip. *Hannah Arendt: politics, history and citizenship*, 6, p. 209. Tradução livre do seguinte trecho: “The complex character of politically grounded thinking, a distinctive citizen rationality, is evident in Arendt’s accounts of thinking and understanding. This rationality must be both subjective and objective, a matter of both inner and outer experience. It must partake of both solitude and community; it must make it possible for me to be for myself while being with others, indeed to be for myself *because* I am with others”.

espaço público. A segunda perspectiva diz respeito a um determinado conjunto de pessoas e relações cuja razão de ser não consiste na própria existência de uma ordem pública, que é o caso do cristianismo. Daí a não aplicabilidade do *status* político a essa realidade. Ainda que público – não originalmente e por consequência de uma determinada estrutura de existência -, mesmo assim não poderíamos tomá-lo como político.

Por outro lado, mesmo que a existência desse espaço não se fundamente num caráter político, num primeiro momento, isso não significa que, após instaurada essa realidade, ela não vá produzir efeitos políticos – mesmo não participando do arcabouço conceitual do campo político vigente. A questão que se apresenta é a seguinte: em que medida um caráter público pode ser político? É a formação primeira que assegura o caráter político? E ainda que a razão de ser da política seja a liberdade – o que apenas aponta um modo de se entender a política atrelado a toda uma gama de conceitos que se explicam mutuamente e que servem de parâmetro para a convivência – o que é que essa equação política-liberdade assegura em última instância? Qual é a razão de ser da equação? Mais uma vez recaímos na questão já mencionada acerca da pluralidade arendtiana.

O problema da tese da presciência divina e seu funcionamento não acarreta uma desconfiança somente em relação a efetividade do livre-arbítrio. Ela recai também sobre a nossa capacidade de ação no mundo, sobre uma liberdade (*libertas* agostiniano, conforme já mencionado) que nasce do arbítrio (pois o arbítrio, quando em consonância a um ordenamento divino, conforme já apontamos, gera uma ação – caso a ação seja um valor digno de nota). Nesse sentido, o único encaminhamento que o autor apresenta sobre essa questão (no terceiro livro) diz respeito ao fato de que a presciência não pressupõe a coação em relação a qualquer ação²¹². Ainda que a tese sobre a presciência divina seja um ponto importante no projeto agostiniano, a relevância desse ponto para esse texto reside num critério

²¹² *O livre arbítrio*, III, iv, 10 e 11.

de observação sobre o alcance de nossa liberdade no mundo. A existência de uma presciência – e não uma determinação – nos assegura a própria liberdade de ação, liberdade essa que passa pelo crivo do arbítrio e que, sob a ótica da boa vontade agostiniana, assegura um modo de ação onde não mais cabe uma espécie de cisão do próprio querer – e, por conseqüência, da própria ação. Sob essa ótica e a partir do texto agostiniano, o nosso problema não giraria em torno de uma faculdade da vontade somente, mas da possibilidade dessa *vontade* se estabelecer enquanto um critério de validação das ações num dado espaço político. Nesse sentido, dois pontos devem ser considerados na análise da *vontade* agostiniana, quais sejam: o alcance dos espaços público e político. Em relação a um espaço público, aqui parece não haver nenhuma dificuldade em se considerar o fato de que, mesmo no campo do arbítrio, toda ação compreendida sob esta ótica possui a possibilidade de um trânsito comum no mundo das aparências, o que Hannah concede ao distinguir o espaço público do político (ainda que esse aparecimento seja tomado como uma não ação, o que não é uma caracterização apropriada do arbítrio). Isso também podia ser percebido, entre inúmeros exemplos, no próprio modo de ação cotidiana de Agostinho, onde ele também

estava autorizado a impor acordos por arbitragem às partes consensuais. Agostinho viu-se assoberbado: multidões de litigantes, tanto pagãos e hereges quanto cristãos católicos, mantinham-no ocupado desde as primeiras horas da manhã, com freqüência até o fim da tarde. Esse era o aspecto de sua rotina em Hipona de que ele se ressentia mais amargamente [...]²¹³.

Havia um modo de ação que, mesmo trabalhando na perspectiva do arbítrio, ainda assim produzia efeitos notórios no espaço público de convivência, efeitos que também resvalavam em determinadas ações. Ainda que essa disposição provocasse uma certa amargura, conforme a citação, a razão de ser dessa situação se referia

àqueles que discutem obstinadamente entre si em nosso tribunal e que, quando determinados a oprimir homens decentes, rejeitam nossos julgamentos e nos fazem desperdiçar um tempo que poderíamos dedicar ao oferecimento de coisas divinas²¹⁴.

²¹³ BROWN, Peter. *Op. cit.*, parte III, 17, p. 237.

²¹⁴ *Idem.*

Esse certo desgosto na ação que Agostinho aponta não se deve em função de uma cisão que a vontade apresenta. Não é o livre-arbítrio agostiniano que provoca uma deturpação em nossas ações no mundo, mas é o próprio mundo que gera esse tipo de situação na medida em que não se observa a contemplação da realidade divina. Isso porque, mesmo que a ação não tenha uma motivação política (no sentido arendtiano de política), isso não significa que ela não possa transitar num dado espaço público. Até porque também, num certo campo das motivações internas, esse espaço público também é o destinatário de qualquer existência interna²¹⁵. Faz-se mister ressaltar que isso não significa necessariamente uma recusa ou não interesse numa participação política. Mas a idéia de participação funcionava na perspectiva de uma *civitas peregrina* (em relação a esse outro espaço, o político).

É que o *peregrinus* é também um residente temporário. Tem de aceitar uma dependência íntima da vida que o cerca: tem de reconhecer que esta foi criada por homens como ele, para chegar a um “bem” que ele se compraz em repartir com os outros, para melhorar uma situação, para evitar um mal maior; e tem de se sentir sinceramente grato pelas condições favoráveis que esse bem proporciona. Na verdade, Agostinho passara a esperar que o cristão tivesse consciência da persistência dos laços que sempre o ligariam a este mundo. O pensamento de sua meia-idade fora marcado por uma apreciação crescente do valor desses laços. Assim, *A cidade de Deus*, longe de ser um livro sobre uma fuga do mundo, é um texto cujo tema recorrente é “aquilo que nos diz respeito neste vida mortal comum”; é um livro sobre ser extramundano no mundo²¹⁶.

Evidente que aquilo que perpassa por essa idéia de “bem” e que diz respeito a uma vida comum não é a noção aristotélica de *bem* que assegura a finalidade de nossas ações, quando deliberadas²¹⁷; e mesmo a idéia agostiniana de uma *liberdade*, mesmo essa idéia está assentada numa submissão à *Verdade*, que é Deus mesmo²¹⁸: ou seja, uma liberdade que está ancorada numa presciência divina, conforme a exposição do terceiro livro. A questão aqui também pode ser posta nos seguintes termos: Se para Hannah o sentido da política é a liberdade, para Agostinho a questão ainda teria um novo desdobramento: e qual seria o

²¹⁵ O que também se pode perceber em Lc 8, 16, onde: “Nemo autem lucernam accéndens, óperit eam vase aut subtus lectum ponit, sed supra candelábrum ponit, ut intrántes vídeant lúmen”.

²¹⁶ BROWN, P. *Op. cit.*, parte IV, 27, p. 401.

²¹⁷ *EN I*, 1, 1094a 1.

²¹⁸ *De libero arbítrio*, II, xiv, 37 – “Haec est libertas nostra, cum isti subdimur ueritati; et ipse est deus noster [...]”. Grifo nosso, onde o *libertas* refere-se à liberdade, e não ao livre-arbítrio... mas que já passou pelo livre-arbítrio!

sentido da liberdade? Nessa perspectiva, em relação a um espaço político onde “A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens”²¹⁹, enfim, o que sustenta essa pluralidade? Ou melhor, o que é que não habilita o arbítrio enquanto produtor de uma liberdade pertinente ao espaço político? Aqui podemos enfocar esse questionamento a partir de duas perspectivas, onde: do lado desse *espaço político*, há a manutenção de um espaço que não permite a existência ontológica dos *aneu logou*, uma vez que também era necessário apontar um princípio/critério no qual o discurso fizesse sentido e fosse comum aos participantes desse espaço. Assim, podemos perceber um espaço ontológico que subjaz ao espaço político, situação essa que não pareceria tão problemática até nos depararmos com um outro espaço. Afinal, qual é o critério de valoração? No caso de Sto. Agostinho, fica evidente que se subtrairmos toda a construção teológica que sustenta a perspectiva filosófica, toda a sua argumentação cairia por terra. Entretanto, afirmar que é em função dessa construção agostiniana que ocorreu uma deturpação no espaço originário da política, isso já é outra coisa. Que tenha ocorrido uma deturpação, isso não é tão problemático na medida em que esse novo espaço destoa do primeiro. Porém, caso queiramos entender essa deturpação enquanto um qualificativo, aí teríamos que recorrer ao sentido da política agostiniana para verificar como isso ocorre, além de estabelecermos algumas relações de eficácia nessa verificação. Todavia, o nosso intento não possui a pretensão de chegar tão longe, o que até seria interessante. O que se nos interessa é como essa alocação sofrida pela liberdade ocasiona um espaço de convivência não tão efetivo em relação a uma liberdade de ação que, em última instância, produziria uma também deturpação do significado da política. Isso porque, se o espaço da *polis* podia gerar uma determinada participação que não alcançava a todos que a ela pertenciam (e não somente os cidadãos), o princípio de participação que Agostinho apresenta

²¹⁹ ARENDT, H. *O que é política?*, prefácio, p. 8.

também estabelece um novo padrão de convivência – e que passa pela máxima de uma *fides et religio judicis*.

No entanto, essa tarefa constante de arbitragem exerce profunda influência na atitude de Agostinho para com sua própria posição de bispo. A necessidade de chegar rapidamente ao âmago dos casos complexos e de *impor um acordo firme e claro, à luz dos princípios cristãos*, foi um treinamento nada insignificante para um polemista eclesiástico. [...] Acima de tudo, a autoridade com que ele impunha os acordos tinha um toque profundo de claras idéias religiosas [grifo meu]²²⁰.

Há um tipo de intervenção que se pauta por determinados princípios que acabam por instaurar um novo espaço de existência. Contudo, esse novo modo de ação e de exercício da liberdade no mundo, pensado a partir do arbítrio, está vinculado ao amor – uma vez que é o amor que move a vontade. E, “visto que a qualidade do amor determina a qualidade da vontade, como a vontade determina o ato, podemos dizer que tal é o amor, tal é o ato”²²¹, relação essa que também assegura um determinado modo de ação específico. E aqui temos também uma outra questão que emerge dessa discussão: a validade desse próprio modo de ação, ou melhor, um questionamento acerca de quais faculdades podem pertencer a um espaço de convivência entre os homens.

Por fim, ainda que tenhamos apontado a existência de uma liberdade que nasce do arbítrio, no caso de Agostinho, uma questão que ainda permanece é a seguinte: até que ponto é possível a existência de um espaço político que não esteja vinculado a um espaço ontológico, o que de certa maneira complica a própria noção de pluralidade do espaço político? A pluralidade diz respeito a uma isonomia ontológica, ou é possível pensar essa pluralidade em momentos de ruptura ontológica? De certa maneira, a questão acerca de uma efetividade do arbítrio parece recair nos destinatários de um determinado espaço de convivência – o que, por sua vez, nos remete à própria idéia de pluralidade. Esse parece ser o

²²⁰ BROWN, P. *Op.cit.*, parte III, 17, 237-238.

²²¹ GILSON, Étienne. *Introduzione allo studio di sant' agostino*, parte seconda, II, 2, p. 158. Tradução livre do seguinte trecho: “[D'altra parte,] poiché la qualità dell'amore determina quella della volontà, come la volontà determina l'atto, possiamo dire che tale è l'amore, tale è l'atto”.

encaminhamento mais adequado para esse assunto - a não ser que a questão seja posta em termos valorativos, o que não deixa de ser um falseamento mesmo da questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, parte I. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2001.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, parte II. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2001.

_____. *Comentário da primeira epístola de são João*. Paulinas: São Paulo, 1989.

_____. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural – Coleção Os Pensadores, 1973.

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus – Coleção Patrística, 3 ed., 1995.

AUGUSTINI, S. Aurelii. *De libero arbítrio*. Opera Omnia: patrologiae latinae elenchus.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *A vida do espírito*. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993 (Reprint of the 1968 ed. Published by The Viking Press, New York).

_____. *Eichmann em jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 4. reimp. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. reimp. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

_____. *O conceito de amor em santo Agostinho*. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *O que é política?* 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Origens do totalitarismo*. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *The life of the mind*. New York: Harcourt, Inc., 1978.

ARISTÓTELES. *Ética a nicômaco*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2002.

_____. *Metafísica*. Texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale, vol. II. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTOTLE. *Eudemian Ethics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 2004.

_____. *Nicomachean ethics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 2003.

_____. *Politics*. Translation by H. Rackham. London: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 2005.

BÍBLIA. Português. *A bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BÍBLIA. Latim. *Novum testamentum graece et latine*. Instituti Biblici. Romae: Ex Typographia Multigrafica. Sumptibus Pontificii, editio nona, 1964.

BROWN, Peter. *Santo agostinho*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1995.

CAPITANI, Franco de. *Il "De Libero Arbitrio" di S. Agostino*. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

D'ARCAIS, Paolo Flores. *Hannah Arendt: esistenza e libertà*. Roma: Donzelli Editore, 1995.

D'ENTRÈVES, Maurizio P. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

EPICETETUS. *Discourses*, I (books i-ii). Translation by W. A. Oldfather. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2000.

_____. *Discourses*, II (books iii-iv). Translation by W. A. Oldfather. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2000.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. São Paulo: Loyola, 1995 – (Coleção filosofia; 34).

GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. Troisième Edition. Paris: J. Vrin, 1949.

_____. *Introduzione allo studio di sant' Agostino*. IV Ristampa. Genova: Marietti 1820, 1998.

HANSEN, Phillip. *Hannah Arendt: politics, history and citizenship*. Oxford: Polity Press, 1993.

HOLZNER, Josef. *Paulo de tarso*. Trad. de Maria H. Osswald. São Paulo: Quadrante, 1994.

JAEGER, Werner W. *Paidéia*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PEREIRA, Reinaldo S. *Proairesis: ponto de convergência entre a Metafísica e a Ética a Nicômaco de Aristóteles* in Boletim do CPA, n. 5/6. Campinas: IFCH – UNICAMP, janeiro/dezembro de 1998.

PLATÃO. *Górgias*. Lisboa: Edições 70, 1997.

RAMOS, César A. *O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt* in *A Banalização Da Violência: A Atualidade Do Pensamento De Hannah Arendt* / organizadores: André Duarte, Christina Lopreato, Marion Brepohl de Magalhães. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self – a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VILLA, Dana R. *Hannah Arendt – contributions in political science*. The Cambridge companion to Hannah Arendt. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2000.