

A DESCONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA DA ATIVIDADE DE QUERER EM ARENDT*

Theresa Calvet de Magalhães
U F M G

Resumo: Partindo da “desconstrução”, tal como Hannah Arendt a pratica, trata-se de elucidar a desconstrução “fenomenológica” ou o dismantelamento da faculdade de querer, e explicitar mais especificamente as complexidades desse processo de dismantelamento na longa seção do segundo volume de *The Life of the Mind* sobre Agostinho (“Agostinho, o primeiro filósofo da vontade”) e de introduzir o tema da *redenção* da vontade.

Palavras-chave: Destruição, Desconstrução fenomenológica, Dismantelamento, Pensamento, Vontade, Liberdade, Natalidade, Redenção, Ação.

Abstract: In retaking Hannah Arendt’s “deconstruction” of the tradition, this paper aims to elucidate the “phenomenological” deconstruction or the dismantling of the faculty of the Will and, more specifically, to expound the complexities of this dismantling process in the long section of *Willing on Augustine* (“Augustine, the first philosopher of the Will”), and to introduce the theme of the Will’s *redemption*.

Keywords: Destruction, Phenomenological deconstruction, Dismantling, Thinking, Willing, Freedom, Natality, the Will’s redemption, Action.

* A primeira versão deste texto foi apresentada no *Colóquio Hannah Arendt*, promovido pelo Departamento de Filosofia da UNICAMP, em 6 de junho de 2000, e foi publicada, em outubro de 2002, em *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 10-31.

No final da obra *The Human Condition – A study of the central dilemmas facing modern man*¹, Hannah Arendt já anunciava *The Life of the Mind*² quando expressara uma espécie de suspeita em relação à pretensão quietude e à pretensão passividade contemplativas do pensamento, não apenas ao concluir que o pensamento [*thought*] “ainda é possível, e existe sem dúvida realmente, onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política”, que “nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável” (de fato, é muito mais fácil agir do que pensar quando se está sob condições de tirania) e que, embora o pensamento, como uma experiência vivida, tenha sido considerado (talvez erradamente) como sendo privilégio de poucos, “não seria, no entanto, presunçoso acreditar que esse pequeno número não diminuiu em nosso tempo [*that these few have not become fewer in our time*]”, mas também ao dizer que “se nenhum outro teste, a não ser a experiência de estar ativo, nenhuma outra medida, a não ser a dimensão de pura atividade, fossem aplicados às várias atividades no âmbito da *vita activa* [isto é, ao trabalho, à obra ou fabricação e à ação], poderia ser que o próprio pensar [*thinking*] as superasse todas”, e ainda ao terminar com as seguintes palavras atribuídas por Cícero, em *De Republica* (1, 17), a Catão: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus est* – “Never is he more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself” (*The Human Condition*, p. 297).

¹ A primeira edição foi publicada, em 1958, pela University of Chicago Press. *The Human Condition* tem como origem a série de conferências apresentadas por Hannah Arendt na Universidade de Chicago, em 1956, sob o título *Vita Activa*. Edição alemã: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Trad. bras. de Roberto Raposo, com prefácio de Celso Lafer: *A Condição Humana*, Rio de Janeiro/São Paulo, Forense Universitária/Salamandra/EDUSP, 1981. Repito aqui o que afirmei em 1985 quanto a R. Raposo (mas também Celso Lafer, em seu prefácio) ter traduzido por *labor* e *trabalho* a distinção proposta por Arendt entre *trabalho* [*labor*; *Arbeit*] e *obra* ou *fabricação* [*work*; *Werk* ou *das Herstellen*]: “Fica difícil compreender toda a polêmica antimoderna de Hannah Arendt, sua crítica ao conceito de trabalho em Marx e à importância atribuída, na época moderna, ao conceito de trabalho produtivo. (...) A segunda divisão do terceiro capítulo [*Labor*, na edição original], ‘The Thing-Character of the World’, como também a primeira divisão do quarto capítulo [*Work*, na edição original], ‘The Durability of the World’ e a segunda divisão deste mesmo capítulo, ‘Reification’, ficam bastante prejudicadas com esta tradução e suas constantes confusões entre duas atividades que estão claramente definidas e separadas no original inglês. A última divisão do quarto capítulo intitula-se ‘The Permanence of the World and the Work of Art’ e o leitor inevitavelmente ficará perplexo ao encontrar essa divisão num capítulo intitulado pelo próprio tradutor ‘Trabalho’. Se lemos a tradução do último e importante parágrafo desta obra, no qual Hannah Arendt afirma que ‘As a living experience, thought has always been assumed, perhaps wrongly, to be known only to the few. It may not be presumptuous to believe that these few have not become fewer in our time’ [a tradução afirma o contrário: ‘Como experiência vívida, sempre se supôs, talvez erradamente, que a atividade de pensar fosse privilégio de poucos. Talvez não seja presunçoso demais acreditar que estes poucos são ainda mais reduzidos em nosso tempo’], já não parece tão dura a minha conclusão em 1985: ‘Caso queira compreender e até mesmo simplesmente ler esta obra de Hannah Arendt, o leitor terá de consultar o original inglês (...)’ (A categoria de Trabalho (*Labor*) em Hannah Arendt, *Ensaio* 14 (1985) 131-168 [p. 166]).

² HANNAH ARENDT, *The Life of the Mind*, Mary McCarthy (ed.), Vol. I: *Thinking*, Vol. II: *Willing*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Em 1972, num Colóquio em Toronto sobre a sua obra, Arendt declara que o principal defeito e até mesmo o erro de *The Human Condition* era o de ter ainda considerado a *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem nunca dizer algo de real sobre esta última, ou seja, o principal defeito de toda a sua abordagem, ao retomar a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*, tal como foi transmitida pela tradição, era o de ter se apoiado no pressuposto tácito que o pensamento é contemplativo, e de não ter, assim, reconsiderado a *vita activa* a partir do seu próprio âmbito³. Esta autocrítica pode ser justificada. A análise da *vita activa*, tal como foi feita por Arendt em *The Human Condition*, pode ser considerada, e é assim que Jacques Taminiaux a caracteriza, como uma réplica à reapropriação heideggeriana dos Gregos na fase da gênese de sua “ontologia fundamental” e, mais precisamente, no curso que ele proferiu em Marburg, em 1924-1925, sobre o *Sofista* [*Interpretation Platonischer Dialogue (Sophistes)*]⁴ e ao qual ela, inteiramente fascinada, assistiu (Arendt tinha então 18 anos, Heidegger 35). Esta réplica teria sido elaborada em função de um critério não heideggeriano – a excelência do *bios politikos*. Ora, como todos sabem, Heidegger não é citado em *The Human Condition*, e ele não é citado, diz Taminiaux, justamente porque essa obra não trata do próprio *bios theoretikos*⁵. Assim, apesar de suas objeções implícitas a Heidegger, esta obra ainda admitia que pensar consiste em contemplar, embora na última página, como acabamos de ver, Arendt já perguntava se pensar não seria, ao contrário, exercer uma pura atividade. Quando Arendt questiona posteriormente a própria noção de uma “retirada” [*withdrawal*] em relação ao mundo (ao mundo comum das aparências), mas não define mais essa retirada em termos de contemplação, esse questionamento funda-se, diz Taminiaux, “na descoberta que uma tal retirada é realmente essencial para a vida do espírito e necessária para pensar, para querer e para julgar”⁶.

Como experiência vivida, o pensamento é uma experiência de pura atividade. O ponto de partida de *The Life of the Mind* é justamente essa ocupação a que se refere Catão, citado por Arendt no final de *The Human Condition*; o que Arendt pretende – isso fica claro quando ela expõe o método que praticou no final de *Thinking* (o primeiro volume dessa obra) e afirma que se juntou claramente “às fileiras daqueles que, já há algum tempo, tentaram dismantlar [*dismantle*] a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como nós as conhecemos desde seu começo na Grécia até hoje” (p. 212) – é elucidar as experiências fundamentais do pensar, do querer e do julgar, as experiências de quem pensa, quer e julga, ou seja, de quem está ocupado com puras atividades do espírito.

³ HANNAH ARENDT, On Hannah Arendt, in MELVYN A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979, 305.

⁴ Editado por Ingeborg Schüssler, este curso foi publicado em 1992 (M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 19, *Platon: Sophistes*).

⁵ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, 26.

⁶ Ibidem, 34.

Uma desconstrução “fenomenológica”

A obra *The Life of the Mind* pode ser lida como uma apropriação crítica de Heidegger, mas é necessário reconhecer o que separa a *destruição* [*Destruktion*] da tradição filosófica praticada por Heidegger, no quadro do projeto de sua ontologia fundamental, ou a sua *desconstrução* [*Abbau*] crítica dos conceitos recebidos⁷, que é realizada *na perspectiva da questão do ser*, do “desmantelamento” da tradição filosófica praticado aqui por Arendt. Era o que Taminiaux já tinha dito em 1985, em “Arendt, disciple de Heidegger?”, ao distinguir o parentesco formal evidente dos projetos de “desconstrução” da tradição filosófica em Heidegger e Arendt dos traços fundamentais que os separam:

“Nos dois casos a relação com os Gregos tem um papel determinante. Nos dois casos, trata-se de interrogar esquemas conceituais que se tornaram *passé-partout*, em virtude de uma aceitação massiva por uma longa tradição. Em ambos, enfim, esta interrogação visa a reconduzir os esquemas conceituais interrogados até as bases fenomenais [*bases phénoménales*] esquecidas que, na origem, os fundavam, de modo a determinar seu alcance fenomenológico e, em conhecimento de causa, assegurar a estes esquemas conceituais a retomada ou repetição em uma fenomenologia geral. Mas sobre cada um desses eixos podemos logo perceber que o paralelismo fracassa ou termina. O exame do primeiro eixo é suficiente para mostrar isto. Quando se refere aos Gregos no quadro do projeto da ontologia fundamental, é aos primeiros textos da metafísica, os textos de Platão e de Aristóteles, que Heidegger dirige por prioridade sua atenção e, quando faz alusão ao pensamento pré-socrático, não descobre nenhuma solução de continuidade entre Parmênides e Platão. Isso não é de surpreender, visto que a destruição, tal como ele a entende então, não visava a regredir aquém da metafísica para um pensamento mais pensante [*une pensée plus pensante*], mas antes realizá-la como ciência do ser. (...) Ao contrário, quando Hannah Arendt trata das articulações da *vita activa*, ela não atribui nenhum privilégio às obras de Platão e de Aristóteles: como ambos estavam convencidos que o *bios theoretikos* é o modo de vida mais elevado que o homem pode atingir, eles só consideraram a vida ativa – e Platão mais nitidamente do que Aristóteles – em função do suporte que ela oferece à *theoria* (...). O privilégio dado por ambos ao *bios theoretikos* equivaleria a uma ruptura com o que, até então, havia sido para os Gregos a mais alta atividade, o *bios politikos*. (...) São muito mais os testemunhos extrafilosóficos da experiência da ação (em particular, Homero) e da experiência da atividade política (por exemplo, Tucídides) que a ajudam a voltar [*à rejoindre*] às bases fenomenais da *vita activa*. Nenhum arcaísmo aqui, já que essas bases não seriam isso mesmo se não fossem suscetíveis de uma retomada atual (...)”⁸.

Assim, é justamente porque Heidegger fez do pensamento a sua casa ou morada exclusiva enquanto Arendt aprendia, e isso a seu próprio custo, o preço de

⁷ O que não significava para Heidegger, “nem a negação da tradição, nem condenar a tradição à nulidade”, mas, ao contrário, “apropriação positiva desta tradição” (*Gesamtausgabe*, vol. 24, p. 31).

⁸ J. TAMINIAUX, Arendt, disciple de Heidegger?, *Études Phénoménologiques*, n. 7 (1985) 121-123.

uma morada inteiramente diferente – o mundo comum – que ela não podia e nem pode ser considerada como discípula de Heidegger.

Se o pensar (e pensar não significa conhecer)⁹ sempre aguarda uma reconciliação com o sentido (o pensar é antes de tudo busca de sentido; o conhecimento visa a verdade), então, conclui Taminiaux,

“é necessário dizer não simplesmente que ele é antinômico do querer – o que, no entanto, ele é, mas apenas de certo modo –, e menos ainda que ele é a única forma autêntica do agir – o que Heidegger disse, no entanto, muitas vezes –, mas que o efeito catártico que ele provoca (...) aguarda um retorno ao mundo comum e que, portanto, pensar não dispensa julgar os assuntos humanos”¹⁰.

Diferentemente de Heidegger, a desconstrução ou o “desmantelamento” realizado por Arendt não reivindica para o pensamento nenhum privilégio exclusivo; a sua própria experiência dos efeitos da dominação totalitária ensinou a Arendt que a sua morada era um mundo comum compartilhado por uma pluralidade de homens, e não a atividade de pensar. É claro, diz Taminiaux, que ela sabia “que para proteger esse mundo comum, a atividade de pensar também era necessária”. Mas daí não resulta para Arendt que o pensar possa reger todas as outras atividades, a fabricação, a ação, o querer e a atividade de julgar. A sua própria desconstrução da tradição filosófica visava, assim, dismantelar as falácias produzidas por esse privilégio que foi atribuído ao pensamento¹¹. Mas esse dismantelamento só é possível, é o que ela afirma no último capítulo de *Thinking*, “se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo” (p. 212). A ruptura da tradição libera o olhar: não se trata de demolir, de quebrar, mas de *mostrar*, de *manifestar*, ou seja, de uma desconstrução “fenomenológica”. Trata-se, portanto, de retirar o fenômeno do invólucro de teses herdadas que amalgamam o que temos de distinguir¹².

A desconstrução, tal como Arendt a pratica, visa a diferenciar ou distinguir o que os “pensadores profissionais” (os *Denker von Gewerbe*, como os chamava, não sem ironia, Kant na *Crítica da Razão Pura*, na “Doutrina Transcendental do Método”) tendem a amalgamar. Ao explicitar aqui como Taminiaux leu Arendt, o que pretendo então apresentar – mas insisto: trata-se ainda de um mero esboço – é essa desconstrução “fenomenológica”, ou o “desmantelamento” da atividade de querer.

⁹ A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand* (Arendt prefere traduzir *Verstand* por intelecto, “intellect”, e não por entendimento, “understanding”) é crucial para a desconstrução fenomenológica do pensar em *The Life of the Mind* (ver aqui a Introdução a *Thinking*). Ver também E. WEIL, *Penser et Connaître*, la foi et la chose-en-soi, e a referência de Arendt a este belo e importante texto de Weil, na nota 83 da última seção do Capítulo 1 de *Thinking*.

¹⁰ J. TAMINIAUX, *Arendt, disciple de Heidegger?*, 135-136.

¹¹ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 36.

¹² Ver também aqui R. PEETERS, *La vie de l'Esprit n'est pas contemplative*. Hannah Arendt et le démantèlement de la *Vita Contemplativa*, in A.-M. ROVIELLO – M. WEYEMBERGH, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, 9-26; e F. XARÃO, *Política e liberdade em Hannah Arendt*, Ijuí, UNIJUÍ, 2000, 93-96.

Ao referir-se às duas outras atividades mentais, a faculdade da vontade (*the faculty of the Will*) e o juízo (*Judgment*), no *Post-scriptum* ao primeiro volume, *Thinking*, de *The Life of the Mind*, Arendt declara que, consideradas sob a perspectiva de suas hipóteses sobre o tempo, “elas se aplicam a objetos ausentes, seja porque ainda não existem, seja porque já não existem mais”; mas, ao contrário da atividade do pensamento, “que tende sempre a generalizar”, tanto a vontade como o juízo “lidam sempre com o particular e, sob esse aspecto, estão bem mais próximas do mundo das aparências”. No que diz respeito mais especificamente à vontade, Arendt esclarece que essa atividade pode ser considerada como “um órgão de espontaneidade livre que quebra todos os encadeamentos causais (...) que poderiam prendê-la”, mas que, como disse Bergson, em 1889, no final do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, “il nous arrive rarement de vouloir”, ou seja, raramente somos livres, ou dito de outro modo, que “não é possível tratar da atividade da vontade sem abordar o problema da liberdade”, que ela não apenas leva a sério o que Bergson chamou de “dado imediato da consciência”, como também reconhece que “esse dado e todos os problemas a ele ligados eram desconhecidos da Antiguidade Grega”, e, portanto, que tem de aceitar que essa faculdade foi “descoberta”, que essa descoberta “pode ser datada historicamente”, e que podemos, então, afirmar que ela “coincide com a descoberta da ‘interioridade’ como região especial da vida humana” – ou seja, Arendt já anuncia aqui que analisará a vontade ao se fundar em sua história –, que a vontade é “uma faculdade paradoxal e contraditória” no seguinte sentido: toda volição suscita uma contra-vontade, que o querer está centrado sobre *projetos*, e a vontade é, portanto, uma faculdade voltada para o futuro e, finalmente, que a volição é “a capacidade interna pela qual os homens decidem “quem” eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo dos fenômenos” (pp. 213-214).

Mas esse *Post-scriptum* também anuncia que os pensadores modernos, Schelling, Hegel, Nietzsche, Marx e o “existencialismo” (rótulo que Arendt não gosta de aplicar a *Sein und Zeit*, mas, diz Taminiaux, como os seus alunos norte-americanos não deixam de o fazer, ela de certo modo acaba cedendo a esse uso), “sempre recobriram com falácias metafísicas esses traços fenomenológicos, primeiro, ao atribuir à faculdade de querer primazia na vida do espírito”, ou seja, “fazendo dela o substituto do pensamento”, e, em seguida, “extrapolando essa faculdade à História ou ao Ser”¹³. Na “Introdução” ao segundo volume, *Willing*, de *The Life of the Mind*, Arendt afirma que os fenômenos que a interessam “estão recobertos, em proporções extraordinárias, por uma camada de argumentos [*argumentative reasoning*], de modo algum arbitrários e, por conseguinte, não desprezíveis, mas que acabam por ignorar as experiências reais do *willing ego* [do ego que quer], favorecendo doutrinas e teorias que não estão necessariamente interessadas em ‘salvar os fenômenos’” (p. 3). No que diz respeito à

¹³ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 212.

vontade, portanto, o que eu pretendia era apenas elucidar como ela distingue, em *Willing*, o fenômeno das falácias conceituais que o recobrem.

Ora, como é justamente nesse segundo volume de *The Life of the Mind*, que trata da vontade e, portanto, do problema da liberdade, que Hannah Arendt dedica a Heidegger mais páginas (toda a seção 15 das “Conclusões”, intitulada “Heidegger’s Will-not-to-will [A vontade-de-não-querer de Heidegger]”), mas não são os escritos posteriores à famosa *Kehre* analisados nessas páginas e sim, diz Taminiaux, o Heidegger da ontologia fundamental que parece ter inspirado, “é claro não sem reservas e corretivos”, toda a fenomenologia arendtiana da atividade de querer, é então essa apropriação crítica de Heidegger em *Willing*, tal como foi analisada por Taminiaux, o fio condutor de toda esta apresentação.

Logo na “Introdução” a *Willing*, Arendt já observa que “[f]az parte da natureza de todo exame crítico da faculdade da vontade que ele tenha de ser empreendido por ‘pensadores profissionais’ (os *Denker von Gewerbe*, de Kant), o que levanta a suspeita de que as denúncias da vontade como uma mera ilusão da consciência e as refutações de sua própria existência, que se apóiam sobre argumentos quase idênticos em filósofos com posições bastante diferentes, poderiam dever-se a um conflito fundamental entre as experiências do ego pensante [*thinking ego*] e as do *willing ego* [ego que quer]” (p. 4). Antes mesmo de saber se Arendt visa aqui Heidegger, temos não apenas de lembrar rapidamente a parte destrutiva de sua investigação histórica, ou do seu percurso seletivo da história da filosofia, da Antiguidade até Heidegger, como também retomar o tema dominante de sua desconstrução da atividade de querer – o *tempo* (basta ler aqui a primeira seção do Capítulo 1, “Time and mental activities [O tempo e as atividades mentais]”) .

Na última seção das “Conclusões” de *Willing*, Arendt volta a insistir que toda *filosofia* da vontade é concebida e enunciada por “pensadores profissionais”, ou seja, por filósofos “que de uma maneira ou de outra se consagram ao *bios theoretikos*” (p. 195). De um modo geral, o “pensador profissional” apóia-se apenas na experiência do ego pensante. Ora, embora seja sempre a mesma mente que pensa e quer, diz Arendt, “de modo algum é estabelecido que se pode, com certeza, esperar do ego pensante uma avaliação imparcial e objetiva quando se trata de outras atividades mentais” (p. 4). Não podemos, portanto, esperar dos filósofos uma avaliação justa da vontade: quando a sua especulação dirige-se à vontade, o “pensador profissional” é levado, justamente em função do privilégio que ele atribui ao *bios theoretikos*, ou a negar a vontade, ou então a atrofiar a vontade. Negar a vontade, explicita Taminiaux, “é, de uma maneira ou de outra, reduzi-la a uma ilusão da consciência, a uma cegueira da consciência no que diz respeito ao peso determinante do passado”, e atrofiar a vontade “é, quando se reconhece a sua existência, limitá-la a ser apenas um mero árbitro entre possibilidades previamente dadas (...)”¹⁴.

¹⁴ Ibidem, 180-181.

A desconstrução arendtiana da atividade de querer

Hannah Arendt não parte da experiência do ego pensante, mas considera o testemunho interno de um *Eu-quero* como sendo uma prova suficiente da realidade do fenômeno; e uma vez que reconhece, com Gilbert Ryle (e muitos outros), que esse fenômeno e todos os problemas ligados a ele eram desconhecidos da Antigüidade Grega, ela tem de aceitar o que ele rejeitou, em *The Concept of Mind* [1949], “a saber, que essa faculdade foi de fato ‘descoberta’ e que essa descoberta pode ser datada” (p. 5). Ou seja, e era o que ela já tinha dito no *Post-scriptum* a *Thinking*, ela vai analisar a vontade em termos de sua história.

O antagonismo do ego pensante com relação à vontade deve-se, como já foi dito, ao conflito fundamental entre duas atividades *mentais* que parecem incapazes de coexistir. Se tanto o pensar como o querer são atividades que, pelo provisório desligamento do mundo das aparências, “tornam presente à nossa mente o que está realmente ausente”, a vontade, ao contrário do pensar, que está ligado ao passado (e o passado sempre se apresenta à mente sob os traços da certeza; o pensamento traz para seu presente duradouro não apenas aquilo que é, mas também aquilo que pelo menos foi), está voltada para o futuro, “e move-se em uma região onde não existem tais certezas” (p. 35). Uma das características fundamentais da vontade é, portanto, a *incerteza*: no momento em que voltamos nossa mente para o futuro, estamos preocupados com *projetos*, ou seja, “estamos lidando com o que nunca foi, o que ainda não é e o que pode muito bem nunca vir a ser” (p. 14). Conflito fundamental, portanto, entre a experiência do pensamento e a experiência da vontade. Ao contrário do pensamento, a vontade é *começo absoluto*, e não repetição (“não é de surpreender que os Gregos não tivessem nenhuma noção da faculdade da vontade, nosso órgão mental do futuro”, p. 18), e é *radicalmente livre* (uma vontade que não é livre, diz Arendt, “é uma contradição em termos”, p. 14); a vontade lida sempre com o *particular*, ao contrário do pensamento, que tende a generalizar ou que visa o universal inteligível quando se transforma em conhecimento. A vontade não tem por tonalidade a serenidade do pensamento, e como não está, como o pensamento, intimamente ligada à lembrança, essa atividade não tende a se tingir de melancolia (“temperamento que caracteriza o filósofo”, p. 38), ela é fundamentalmente *inquietação*, *tensão* [*tenseness*]. É a solução dada pelos “pensadores profissionais” ao conflito fundamental entre a experiência do pensamento e a experiência da vontade que Arendt questiona.

Começando com Hegel, e ela se refere mais especificamente aos escritos hegelianos de Iena (*Jenenser Logik* [1802] e *Realphilosophie* [1805-1806]), Arendt afirma o seguinte, no início da última seção, “Hegel’s solution: the philosophy of History (A solução de Hegel: a filosofia da História)”, do Capítulo 1: “Nenhum filósofo descreve o *willing ego* em seu conflito com o ego pensante com mais simpatia, *insight* e repercussão para a história do pensamento do que Hegel”

(p. 39). Mas do que se trata exatamente na sua análise da “solução” dada por Hegel a esse conflito? Hannah Arendt quer acentuar, nos próprios escritos de Hegel, retomando aqui toda a argumentação de Koyré, em 1934, na sua análise desses escritos de Iena¹⁵, os traços do conflito pensamento-vontade e, ao mesmo tempo, questionar o recobrimento deste “testemunho rigorosamente fenomenológico” na “solução” dada a esse conflito, uma solução que leva em conta apenas o pensamento e que equivale, assim, a se afastar dos fenômenos¹⁶. Mas é mais especificamente nos escritos hegelianos de Iena sobre o tempo, tal como foram analisados por Koyré (e essa análise tem como pano de fundo *Sein und Zeit*), que Arendt encontra a prova de que Hegel teria também reconhecido os traços fenomenológicos específicos da atividade de querer. Koyré sustenta, nesse ensaio – não sem razão, comenta Taminiaux – que esses escritos de Hegel “insistem no futuro e atribuem ao futuro prioridade sobre o passado”¹⁷. E, para Koyré, é essa insistência sobre o futuro que constitui a maior originalidade de Hegel (“Hegel à Iena”, p. 177). De fato, na *Jenenser Logik*, Hegel insiste: que “o agora é vazio; (...) ele se preenche no futuro. O futuro é sua realidade [*das Jetzt ist leer; (...) es erfüllt sich in der Zukunft. Die Zukunft ist seine Realität*]”¹⁸. E ele confirma esta análise na *Realphilosophie*: “O futuro está assim imediatamente no presente, porque ele é o momento da negação neste [*Die Zukunft ist daher unmittelbar in der Gegenwart; denn sie ist das Moment des Negativen in derselben*]”¹⁹. Ora, comenta Arendt, nem Hegel, nem Koyré, que analisa os escritos daquele, mencionam a vontade neste contexto, quando insistem na prioridade dada ao futuro (p. 41). Se ela está de acordo com Koyré quando ele explicita que o tempo assim descrito é estritamente o “tempo humano” (p. 40), ela não hesita em dizer que a faculdade que incita assim o Espírito [*Mind*] à negação “não é o pensar, mas o querer” e que “a descrição dessa experiência humana do tempo se refere à seqüência de tempo adequada ao *willing ego*” (p. 41). Adequada, explicita ela, “porque o *willing ego*, quando forma seus projetos, vive verdadeiramente para o futuro” (p. 41). Para Arendt, esse trabalho do negativo e a inquietude do tempo²⁰ são o que, em Hegel, vale como “testemunho fenomenológico da experiência da vontade” e, ao referir-se à constituição, ou mais exatamente, à *auto-constituição do tempo* nesses escritos de Hegel, ela acentua: “o homem não é apenas temporal; ele é o tempo” (p. 42).

Como esta atestação fenomenológica da vontade está relacionada, nesses escritos de Hegel, ao próprio reconhecimento dos traços fenomenológicos específicos

¹⁵ A. KOYRÉ, Hegel à Iena, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1934). Este ensaio foi reeditado em 1961: A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin (a 2ª edição foi publicada em 1971 pela Gallimard). Todas as nossas referências são dessa 2ª edição.

¹⁶ Cf. J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 182.

¹⁷ *Ibidem*, 182-183.

¹⁸ Ver A. KOYRÉ, Hegel à Iena, 169-170.

¹⁹ *Ibidem*, 182-183. Ver também J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 183.

²⁰ Ver A. KOYRÉ, Hegel à Iena, 166.

da atividade de pensar? Tendo lembrado que a diferença específica do homem, em Hegel, não é a de ser um *animal rationale*, mas sim a de “ser a única criatura viva que sabe de sua própria morte”, Arendt afirma que é justamente aí, “nesse ponto último da antecipação do *willing ego*”, que o *ego pensante* se constitui. Na antecipação da morte, diz ela, “os projetos da vontade revestem a aparência de um passado antecipado e podem, enquanto tais, tornar-se objeto de reflexão” (p. 43). Hannah Arendt resume então a relação vontade-pensamento, tal como ela se encontra nesses escritos de Hegel: “Se existe algo como a *Vida* do espírito, isso se deve ao espírito possuir um órgão do futuro, e à ‘inquietação’ daí resultante; se existe algo como a vida do *Espírito*, isso se deve à morte que, prevista como um fim absoluto, pára a vontade e transforma o futuro em um passado antecipado, os projetos da vontade em objetos do pensamento, e a espera da alma em uma lembrança antecipada” (p. 44). Essa “viragem da inquietação do tempo para a tranqüilidade da rememoração” não teria ainda, enquanto tal, nada de especioso. Mas a falácia ou a especiosidade começa, diz Taminiaux, “quando a atividade de pensar (...) se arroga o direito de se substituir à atividade de querer”, e “a privá-la de toda consistência”. Ao fazer isso, Hegel teria abolido a *vida* do *espírito*, ou seja, segundo Arendt, ele teria abolido “o conflito vontade-pensamento que sustenta essa vida”. E é também isso o que funda, em Hegel, diz ela, a filosofia da história e o sistema. A propensão do “pensador profissional” é, portanto, a de simplesmente ignorar o paradoxo inscrito na própria situação fenomenal de base²¹. Para Arendt, desconstruir ou dismantelar um argumento é sempre, e era o que Taminiaux já tinha dito na sua leitura de *Thinking*, exibir uma *figura do paradoxo*.

Ao tentar conciliar “o motivo tranqüilo do círculo e a inquietação linear da negatividade (...), a necessidade racional e a liberdade”, Hegel visa a “apaziguar o conflito entre pensamento e vontade”²². Mas a paz assim conquistada é considerada por Arendt (e por Koyré) como falaciosa: ela é alcançada em detrimento tanto da experiência do *ego pensante* de um presente duradouro como da insistência do *willing ego* na primazia do futuro (p. 48). Um tal movimento, escreve Arendt,

“no qual a noção cíclica e a noção retilínea do tempo são reconciliadas ou unidas ao formar uma *Espiral*, não se funda nem nas experiências do *ego pensante* nem nas experiências do *willing ego*; é o movimento privado de experiência [*non-experienced movement*] do Espírito do Mundo [*World Spirit*] que constitui o *Geisterreich* de Hegel (...)” (p. 48).

Isso é, sem dúvida, diz ela, “uma solução muito engenhosa para o problema da vontade e de sua reconciliação com o puro pensamento”, mas “não é mais do que uma hipótese” cuja plausibilidade “depende inteiramente do pressuposto que existe um Espírito do Mundo [*World Mind*] regendo sobre a pluralidade das

²¹ Ver aqui J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 184.

²² Ibidem.

vontades humanas e a orientá-las na direção da ‘plenitude de significação’ que emana da necessidade da razão” (pp. 48-49). E esse pressuposto, comenta Taminiaux,

“é infiel aos dois fenômenos que pretende integrar porque equivale, no caso da vontade, a abolir a sua singularidade, e portanto a pluralidade, ao mesmo tempo que a abertura para um futuro e, no que diz respeito ao pensamento, a parar também o pensamento fixando sua experiência de um presente que dura [*son endurance*] em uma eternidade imóvel e sua busca de sentido na verdade realizada de um saber absoluto”²³.

Em síntese: a filosofia de Hegel, o “sistema”, só seria possível, diz Koyré, no final de seu ensaio, “se a história tivesse terminado; se não houvesse mais futuro; se o tempo pudesse parar” (p. 189) – e Arendt retoma aqui Koyré: a filosofia de Hegel, diz ela, “só poderia pretender à verdade objetiva sob a condição de que a história tivesse de fato chegado ao fim, que a humanidade não tivesse mais futuro, que nada pudesse ainda ocorrer que trouxesse algo de novo” (p. 47).

Se esta leitura de Hegel tem algo a ver com Heidegger, é não apenas porque recorre a Koyré que lia Hegel pensando em *Sein und Zeit*, mas porque a própria desconstrução realizada por Arendt isola aqui um esquema que ela encontra, é o que nos mostra depois, no próprio texto de Heidegger: por um lado, reconhecimento estritamente fenomenológico dos traços específicos da vontade e dos traços específicos do pensamento, e, por outro, abolição especulativa do conflito vontade-pensamento que sustenta a vida do espírito²⁴. Ao comentar o privilégio do futuro nesses escritos de Iena, Arendt menciona Heidegger (e, mais especificamente, o § 65 de *Sein und Zeit*, p. 326) e acha interessante notar que ele também diz “*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft* [o passado, o “ter-sido”²⁵, nasce, de uma certa maneira, do futuro]” (p. 43). Segundo Taminiaux, esta breve observação já mostra que Arendt considera “a analítica existencial, na medida em que insiste na primazia do futuro, na natureza existencial [*existentiale*] da temporalização assim orientada, na singularidade do projeto, na inquietude que o anima, na liberdade”, como uma das mais pertinentes fenomenologias da vontade²⁶. Mas se ela considera que os *insights* de Heidegger sobre a natureza da vontade são, em relação a Hegel, “incomparavelmente mais profundos” (p. 49), isso não significa que *Sein und Zeit* tenha evitado a falácia especulativa²⁷. É justamente o que a sua leitura de Agostinho nos mostra.

²³ Ibidem., 185.

²⁴ Ver J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 185.

²⁵ François Vézin traduz: “*L’être-été*” (M. HEIDEGGER, *Être e Temps*, Paris, Gallimard, 1986, 386).

²⁶ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 185-186.

²⁷ A segunda alusão a Heidegger nessa seção que trata de Hegel visa os escritos posteriores à famosa *Kehre*: a reviravolta (*Kehre*) do último Heidegger, diz Arendt, consistiu de fato a se afastar da vontade e a privilegiar o pensamento, e ela considera isso uma “solução semelhante”, ou seja, uma falácia especulativa semelhante à que foi dada por Hegel, em sua filosofia da história, ao conflito vontade-pensamento (p. 48-49). Ver J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 186.

Hannah Arendt considera Agostinho o “primeiro filósofo da vontade” (p. 84). Se Heidegger praticamente não é mencionado na última seção do Capítulo II de *Willing* (ele é mencionado, de forma muito alusiva, apenas uma vez, p. 89) – uma longa seção intitulada “*Augustine, the first philosopher of the Will* [Agostinho, o primeiro filósofo da vontade]” –, os temas sobre os quais Arendt insiste (a liberdade da vontade, a limitação da vontade, as relações que ligam a vontade às outras faculdades mentais, a percepção, a *distentio animi*) recortam e retomam [recouper], segundo Taminiaux, a temática da analítica existencial em *Sein und Zeit*.

O livre-arbítrio da vontade (o *liberum arbitrium voluntatis*), como faculdade distinta do desejo e da razão, é o mais fundamental dos temas recorrentes em Agostinho, diz Arendt, “embora ele tenha dedicado a esse tema apenas um tratado inteiro com esse título” (p. 86). O *De libero arbitrio* [388-396] prova a liberdade da vontade partindo exclusivamente de “uma capacidade interna de afirmação ou de negação [*an inner power of affirmation or negation*] que nada tem a ver com um *posse* ou uma *potestas* real” (p. 88). Esta prova, diz Arendt, “tira sua plausibilidade de uma comparação da vontade com a razão, por um lado, e com os desejos, por outro”. Ao contrário da vontade, nem a razão [*reason*]²⁸ nem o desejo [*desire*] são livres²⁹. Segundo Agostinho, essa capacidade de afirmação ou de negação é uma escolha livre, um *liberum arbitrium*. Ela não se aplica à “seleção deliberativa de meios em vista de um fim”, mas exclusivamente à “escolha entre *velle* e *nolle*, entre *willing* e *nilling*” (p. 89), ou seja, diz Taminiaux, “entre uma vontade que afirma e uma vontade que recusa”. Esse *nolle*, insiste aqui Arendt, “nada tem a ver com a vontade-de-não-querer [*the will-not-to-will*], e não pode ser traduzido por um eu-não-quero [*I-will-not*] porque isso sugere uma ausência de vontade” (p. 89). O que então faz querer a vontade? O que causa esta escolha entre *velle* e *nolle*? Ela cita a resposta de Agostinho: “Ou a vontade é sua própria causa, ou não é uma vontade” (p. 89). É neste contexto que Hannah Arendt menciona Heidegger. A vontade, diz ela, “é um fato que, em sua pura factualidade contingente, não se explica em termos de causalidade”, e não seria justamente a vontade, ela retoma aqui uma sugestão do último Heidegger, “que se esconde por trás de nossa busca de causas?” (p. 89). Segundo Taminiaux, esta alusão visa não apenas *Vom Wesen der Wahrheit* [1943], mas também *Vom Wesen des Grundes* [1929], “na medida em que esses ensaios mostram que a essência da verdade é a liberdade, e que esta é o fundamento do princípio de razão”. Mas ela tem talvez um alcance maior: “a alusão sugere, no fundo, que a partilha que a analítica existencial estabelece

²⁸ Taminiaux traduz aqui *reason* por “intellect” (ver *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 187).

²⁹ “O que a razão me diz é coercitivo nos limites da razão. Posso talvez dizer ‘Não’ a uma verdade que me é revelada, mas não o posso fazer racionalmente. Os apetites surgem automaticamente em meu corpo, e meus desejos são despertados por objetos exteriores; posso dizer ‘Não’ a eles, aconselhado pela razão ou pela lei de Deus, mas a razão ela mesma não me leva à resistência” (p. 88).

entre a afirmação do próprio e a recusa do impróprio é fenomenologicamente pertinente no que diz respeito à vontade”. Isso não significa, é claro, que seria fenomenologicamente pertinente para o conjunto da vida do espírito ou para todo o campo da atividade humana³⁰.

Mas qual seria a função da vontade na vida do espírito considerada como um todo? O tratamento dado por Arendt à resposta de Agostinho mostra mais uma vez a sua apropriação da analítica existencial. De acordo com Hannah Arendt, é no final das *Confessiones* [398-400], no Livro XIII, e em *De Trinitate* [400-416], que Agostinho passa a investigar a vontade não isoladamente, mas em sua inter-relação com as outras faculdades mentais. O *datum* fenomenal que sugeriu a resposta à questão da função da vontade na vida do espírito como um todo, “antes mesmo que ela fosse encontrada e devidamente delineada”, é, e Arendt cita agora Agostinho: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo” (*Confissões*, Livro III, capítulo 6, parágrafo 11). A resposta de Agostinho se inspira, diz Arendt, no mistério (teológico) da trindade cristã, do mistério das três substâncias (Pai, Filho e Espírito Santo) que formam uma só: “Para Agostinho, no entanto, o misterioso três-em-um tem de ser encontrado em algum lugar na natureza humana, uma vez que Deus criou o homem à Sua própria imagem; e uma vez que é precisamente o espírito humano que distingue o homem de todas as outras criaturas, o três-em-um será provavelmente encontrado na estrutura do espírito” (pp. 98-99). É a descrição estritamente fenomenológica da vida do espírito produzida por essa inspiração, no *De Trinitate*, que vai ser analisada por Arendt. No *De Trinitate*, a tríade mental mais importante é a da memória, do intelecto e da vontade. Estas três faculdades, embora distintas, são inseparáveis e estão intimamente interligadas: “Lembro-me de que tenho memória, entendimento [*understanding*] e vontade; e eu entendo que entendo, que quero, e que me lembro; e eu quero querer, lembrar-me e entender” (*De Trinitate*, Livro X, capítulo 11, parágrafo 18). A união destas três faculdades e sua coesão deve-se à vontade: “A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; ela diz ao intelecto o que escolher para seu entendimento. A memória e o intelecto são ambos contemplativos e, como tais, passivos; é a vontade que os faz funcionar e que, finalmente, os liga um ao outro. E é somente quando, em virtude de um dos três, a saber, a vontade, todos três são “forçados em um só todo, que falamos de pensamento”, essa *cogitatio* que Agostinho, jogando com a etimologia, deriva de *cogere* (*coactum*), unir à força” (pp. 99-100). Segundo Taminiaux, é toda a reapropriação heideggeriana de Agostinho na época de Marburg que deveria ser estudada, mas não lhe parece duvidoso que a pertinência fenomenológica que Arendt tanto admira nesse “voluntarismo” agostiniano recorta e retoma a fórmula central (“*Das Dasein existiert umwillen seiner*”) da analítica existencial. Em *Sein und Zeit*, isso significava: existir na modalidade do cuidado (*Sorge*), ou seja, *ser-em avanço-sobre-si* (projeto), *já-em-um-mundo* (facticidade), *ser no mundo enquanto ser-junto-a* (junto às coisas, junto ao que se encontra no interior do

³⁰ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 186-187.

mundo) (§ 41). A afinidade desta estrutura articulada do cuidado com a estrutura triádica que Arendt aponta no texto agostiniano é evidente para Taminiaux³¹.

Segundo Agostinho, a vontade também é, na *atenção*, ou seja, em uma das suas funções essenciais, “a grande unificadora”. É ela, insiste Arendt, na sua leitura do Livro XI das *Confissões*, “que, naquilo que Agostinho chama de *distentio animi*, une uns aos outros [passado, presente, futuro] para formar o presente do espírito” (p. 107). A noção do tempo como *distentio animi* só se torna plenamente compreensível ao ser ligada à dialética do *tríplice presente* (*Confissões*, Livro XI, capítulos 20 e 28):

“Seria talvez mais justo dizer que há três tempos: o presente do passado (*praesens de praeteris*), o presente do presente (*praesens de praesentibus*) e o presente do futuro (*praesens de futuro*). Há com efeito no espírito (*in anima*), de uma certa forma, esses três tempos, e não os vejo em outro lugar: o presente do passado é a memória, o presente do presente é a visão e o presente do futuro é a expectativa” (*Confissões*, capítulo 20, parágrafo 26).

Podemos distinguir na alma (no espírito) três atos solidários: a alma (o espírito) espera, está atenta e se lembra. O resultado é o seguinte: o que ela espera, ao tornar-se objeto de atenção, transforma-se em objeto da lembrança”. A dialética da espera, da memória e da atenção, consideradas agora em interação (e não mais de modo isolado), é o tema de todo o parágrafo 30, do capítulo 28:

“Se estou para recitar uma canção que conheço, antes de começar, já minha expectativa se tende a toda essa canção; mas assim que começo, à medida que os elementos antecipados por minha expectativa vão se tornando passado, a minha memória é que vai tender para eles; e as forças vivas de minha atividade (*actionis*) são distendidas para a memória em razão do que já disse, e para a expectativa em razão do que vou dizer. *No entanto, a minha atenção está aí, presente; e é através dela que transita o que era futuro para se tornar passado* [grifos nossos]. Quanto mais essa ação avança, avança (*agitur et agitur*), tanto mais a espera se abrevia e a memória se alonga, até que a espera fica toda consumida quando a ação toda termina e passa para a memória”.

O exemplo do “canticus” recitado torna-se, no parágrafo 38, um *paradigma* para outras *ações* nas quais a alma (o espírito), na medida em que se tende, sofre distensão:

“O que acontece com o ‘cântico’ todo sucede também com cada uma de suas partes e de suas sílabas; acontece com uma ação mais ampla da qual este cântico seria talvez apenas uma pequena parte; acontece com a vida inteira do homem, cujas partes são todas as ações do homem; acontece com toda a série dos séculos vividos pelos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens” (final do parágrafo 38).

³¹ Ibidem, 190.

É, portanto, a alma (o espírito) que desempenha, em virtude da função unificadora da vontade, uma “ação temporalizante”. Temos mais uma vez aqui um recorte manifesto com a análise que, em Heidegger, liga o tempo originário ao projeto de existir constitutivo do cuidado³².

Mas convém agora acentuar o contraste com Heidegger. A vontade enquanto tal, insiste Arendt, não pode escapar ao conflito intrínseco que atravessa sua liberdade: “A redenção não pode ser de ordem mental (...); ela provém do ato que (...) interrompe o conflito entre *velle* e *nolle*” (p. 101). Ou dito de outro modo: “a vontade se redime ao cessar de querer e ao *começar* a agir, e a cessação [*cessation*] não pode se originar de um ato da vontade-de-não-querer, porque isso seria apenas uma outra volição” (p. 102; grifo nosso). Essa noção de uma redenção da vontade pela ação, aponta Hannah Arendt, esboça-se, em Agostinho, em alguns trechos do *De Trinitate*, mas, assim como mais tarde em Duns Scotus, a ela se acopla uma outra forma de redenção: “a vontade se redime ao transformar-se em Amor” (p. 104), uma noção, comenta Taminiaux, “que ela suspeita, independentemente de sua inspiração teológica, resultar não da experiência da vontade e sim da experiência do pensamento e de sua busca de serenidade”³³. O tema do começo aparece, portanto, nesse contexto da noção de redenção da vontade pela ação. Mas, diz Arendt, é ao confrontar a temporalidade das faculdades humanas com a não-temporalidade de Deus, no último dos seus grandes tratados, *De civitate Dei* [413-426] – uma confrontação não apenas teológica, mas estritamente fenomenológica – que a análise agostiniana da vontade apresenta um elemento suplementar. Hannah Arendt resume aqui o alcance desta confrontação (nos Livros XI a XIII da *Cidade de Deus*), no que diz respeito à fenomenologia da vontade: Deus, “Ele mesmo eterno” e, portanto, “*sem começo*”, não apenas criou o tempo ao mesmo tempo que o mundo, mas Ele criou o homem como *essencialmente temporal*, e não como uma criatura que vive simplesmente “no tempo”. A criação do mundo não se confunde com a criação do homem. E para marcar essa diferença, Agostinho usa a palavra *initium* para a criação do homem, e a palavra *principium* para a criação do mundo. A criação do homem consistiu, assim, em instaurar um *initium*, isto é, um poder de inovar, que é indissociável de uma individuação que se manifesta pela vontade: “o homem é posto em um mundo de mudança e de movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá um fim; sabe até mesmo que

³² Ibidem, 191. Em *Sein und Zeit*, a estrutura articulada do cuidado é apresentada como *co-originária*: o tempo torna-se uma *estrutura* interna do *Dasein* (a temporalidade é o sentido do ser do *Dasein*). Heidegger considera o advir, o ter-sido e o presente em um sentido mais *originário*, ou seja, essas três determinações não correspondem à acepção vulgar ou comum do tempo: a *unidade* originária do advir, do ter-sido e do presente constitui o fenômeno do tempo originário que Heidegger denomina por *temporalidade*. A temporalidade *se temporaliza* [*zeitigt sich*] na unidade respectiva do advir, do ter-sido e do presente: o tempo é originariamente *temporalização* [*Zeitigung*] da temporalidade e, como tal, é o que “torna possível a constituição da estrutura do cuidado” (final do § 65).

³³ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 191. Ver aqui *Willing*, p. 102-104.

o seu começo é o começo de seu fim – ‘toda a nossa vida nada mais é do que uma corrida em direção à morte’” (*A Cidade de Deus*, Livro XIII, capítulo 10). Com o homem, criado à imagem de Deus, veio ao mundo um ente que, porque era um começo correndo para um fim, pôde ser dotado da capacidade de querer e de recusar [*capacity of willing and nilling*]” (pp. 108-109).

O alcance fenomenológico desta especulação consiste para Arendt no seguinte: o primado da vontade [capacidade de querer e de recusar] necessita não apenas do primado do futuro, mas também da capacidade para o indivíduo de inovar no singular, de ser “um novo começo em virtude de seu nascimento” (p. 109). Ela pode então concluir: “Se Agostinho tivesse levado essas especulações às suas conseqüências, ele teria definido os homens, não, como o fizeram os Gregos, como mortais, mas como ‘natais’ [*natales*] e ele teria definido a liberdade da vontade não como *liberum arbitrium* (...) mas como a liberdade de que fala Kant na *Crítica da Razão Pura*” (p. 109) – ou seja, como pura espontaneidade³⁴. Taminiaux considera difícil conceber que Arendt tenha conseguido articular o tema agostiniano do começo sem ver aí uma réplica à fenomenologia do *Dasein*, embora Heidegger não tenha sido mencionado por ela nestas páginas. Contudo, diz ele, “o contraste entre o “natal” arendtiano e o ser-para-a-morte heideggeriano é patente”³⁵.

É necessário explicitar esse contraste: “Se é verdade, como o disse Arendt, interpretando o *initium* agostiniano, que a vontade é o ‘órgão mental’ de uma ‘liberdade de espontaneidade inerente à condição humana’ (p. 110), e se é verdade, como ela também insiste, que o caráter [...] estritamente singular dessa espontaneidade é indissociável da pluralidade e se investe na inovação, manifesta, da ação [*innovation apparaissant de l'action*]”, escreve Taminiaux, podemos então perguntar “se não é o privilégio dado por Heidegger à solidão radical da morte que faz a analítica heideggeriana oscilar do registro da fidelidade fenomenal ao da especiosidade metafísica”. No que diz respeito à vontade, o privilégio que essa analítica concede à morte equivale, diz ele, “a cortar a vontade de toda ligação essencial à ação, como também às aparências e à pluralidade nas quais esta [a ação] se inscreve”. A rigor, esse corte só afetaria a fenomenologia heideggeriana da vontade de incompletude, e não é ainda especioso. Talvez, diz Taminiaux. Mas, se é verdade que o existir na modalidade do cuidado do *Dasein* mortal já engaja a vontade, como insiste Heidegger, e se o “sentido do ser” se funda nessa vontade, será que já não temos aqui, pergunta ele, “uma modalidade especiosa de amálgama do querer e do pensar?” Se consideramos apenas a vontade, podemos aqui, é claro, diz ele, “falar de um ‘abismo da liberdade’, e como a vontade é singular e a cada vez minha [vontade], ela é efetivamente solipsista” – e, nesse sentido, ao falar do “abandono no qual o existir é deixado

³⁴ Ou como uma faculdade de iniciar *por si mesmo* um estado (uma *espontaneidade* “capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrolam segundo as leis da natureza” (KrV, B 474).

³⁵ J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, 193.

a si mesmo” [*Die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst*], no parágrafo 57 de *Sein und Zeit*, que Hannah Arendt cita (p. 196), Heidegger teria dado a fórmula correta do modo de ser da vontade. Mas a falácia começa, é o que mostra Taminiaux, quando esse abismo invade todo o campo da vida ativa e o conjunto da vida do espírito. Ora, não é justamente essa extrapolação, pergunta Taminiaux, “que se produz quando a liberdade abissal é proclamada essência da verdade, essência do fundamento e horizonte de inteligibilidade da interrogação sobre o sentido do ser do ente como um todo?” Se, na filosofia hegeliana, a falácia metafísica consiste na anexação da vontade ao pensamento e em substituir a busca indefinida de sentido inerente ao pensamento por um saber absoluto do verdadeiro, na fenomenologia heideggeriana consiste na anexação do pensamento à vontade e, portanto, em atribuir à vontade a busca de sentido inerente ao pensamento, e na metamorfose dessa busca (que cabe agora à vontade) “em um saber do verdadeiro entendido como desvelamento do ser do ente”³⁶.

Uma outra concepção da liberdade

Não é a noção voluntarista e interior da liberdade, mas sim uma outra concepção da liberdade em Agostinho – a liberdade considerada como idêntica à capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível –, que aparece no seu tratado político, *De Civitate Dei*, que Arendt visa recuperar: “Porque é um começo, o homem pode começar; ser um homem e ser livre são uma e a mesma coisa”³⁷. A vontade, na última seção, “The abyss of freedom and the *novus ordo seclorum* [O abismo da liberdade e a *novus ordo seclorum*]”, das “Conclusões” de *The Life of the Mind*, cede o lugar à liberdade propriamente política. Ela tinha esperado encontrar nos homens de ação uma noção de liberdade purgada das dificuldades ou perplexidades causadas pela *reflexividade* da vontade na medida em que é uma faculdade mental, mas para sua frustração chegou apenas à conclusão que toda vez que homens de ação, homens que queriam mudar o mundo, se prepararam seriamente para um novo começo, eles se voltaram para um precedente. As duas grandes lendas de fundação da civilização ocidental, a judaica e a romana, que se tornaram guias para o pensamento político ocidental indicam o problema – o abismo da liberdade – sem resolvê-lo: “O abismo da pura espontaneidade (...) foi coberto com o recurso típico da tradição ocidental (a única tradição em que a liberdade sempre foi a *raison d'être* de toda política) de compreender o *novus* como uma reafirmação melhorada do velho” (*Willing*, p. 216). Hannah Arendt conclui o segundo volume de *The Life of the Mind* retoman-

³⁶ Ibidem, 193-195.

³⁷ H. ARENDT, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1968, 167.

do a única alternativa proposta, que ela conhece, em toda a nossa história do pensamento político, a essa conclusão tão frustrante, isto é, ela retoma a noção agostiniana de liberdade como um caráter da existência humana no mundo. Na *Cidade de Deus*, quando Agostinho enraizou a própria capacidade de começo na *natalidade*, ele mencionou, diz Arendt, mas não esclareceu, “o que poderia ter-se tornado o alicerce ontológico para uma filosofia política (...) verdadeiramente romana” (*Willing*, p. 216-217). Este segundo volume de *The Life of the Mind* termina com essa passagem da liberdade filosófica – a liberdade da vontade – à liberdade política do cidadão. A conclusão também cabe aqueles que não são “pensadores profissionais”.

Endereço da Autora:
Caixa Postal 1526
30123-970 Belo Horizonte – MG