

SOBRE AS EXPERIÊNCIAS QUE POSSIBILITARAM A DESCOBERTA DA VONTADE, SEGUNDO HANNAH ARENDT

LUCAS ANDRÉ MARQUES PEREIRA¹

Resumo: Na obra *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt define a vontade como uma faculdade autônoma do espírito humano. A fim de justificar tal definição, a autora realiza um estudo histórico para desvelar quais experiências da humanidade tornaram possível a descoberta da vontade. Neste trabalho, nosso objetivo é reconstruir o conceito de vontade, segundo Arendt, e compreender quais foram essas experiências e como elas possibilitaram a descoberta da vontade enquanto uma faculdade autônoma do espírito.

Palavras-chave: Vontade; Liberdade; Vida Contemplativa; Autonomia; Ego Volitivo.

Este artigo se propõe a refletir sobre a seguinte questão: quais experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que são capazes de constituir volições, de acordo com Arendt? Para isso, teremos como base e ponto de partida a obra *A vida do espírito*, de Hannah Arendt, cuja autora disserta sobre a vontade e as demais atividades espirituais. Além disso, analisaremos alguns pensadores que a própria Arendt cita em sua obra, a fim de contextualizarmos os argumentos utilizados.

Para cumprir adequadamente a tarefa que temos em mãos, dividiremos nosso trabalho em três partes: (1) breve estudo sobre a primazia da aparência e a natureza fenomênica da realidade; seguido de uma análise da definição que Arendt dá à vida contemplativa; (2) exame sobre a noção de Vontade; (3) a elaboração da questão proposta: quais experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que são capazes de constituir volições?

Começemos, então. No capítulo 1 do livro *A Vida do Espírito*, em que Arendt estabelece uma relação de identidade entre *ser e aparecer*, uma vez que “Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” (ARENDT, 2000, p. 17). Algo apenas é quando percebido por outro; o que significa que o singular, enquanto tal, não é:

O que usualmente chamamos ‘consciência’, o fato de que estou cômico de mim mesmo, e que, portanto, em algum sentido, posso aparecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade. (ARENDT, 2000, p. 17)

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), SP, Brasil.

O *Cogito* cartesiano², por exemplo, não poderia ser, pelo simples fato de que o *Cogito* nunca aparece; eu penso, sim, mas disso não se segue que eu sou, consoante Arendt.

Nesse sentido, a própria vida teria a sua perfeição e completude na aparição plena. Cada vida individual “é um processo de desenvolvimento no qual uma entidade desdobra-se em um movimento ascendente, até que todas as suas propriedades estejam plenamente expostas” (ARENDR, 2000, p. 19); e assim permanece, numa espécie de epifania, por algum tempo. Então, começa um movimento contrário, descendente, o qual culmina no completo desaparecimento.

A perspectiva do espectador é essencial para compreendermos a noção de realidade fenomenológica por trás do pensamento arendtiano; e, nesse contexto, a relação de identidade entre ser e aparecer nada tem de aleatório. De fato, essa escolha da autora – a utilização da aparição como critério único para definir o ser – seria, como ela mesma diz, “inteiramente arbitrária se a realidade não fosse, antes de tudo, de uma natureza fenomênica.” (ARENDR, 2000, p. 19). Temos em Arendt, portanto, a primazia da aparência; o que nos permite afirmar que o seu pensamento, em certo sentido, parte de princípios fenomenológicos³.

Compreender a natureza fenomênica da realidade é um passo muito importante para estudarmos a vida contemplativa, pois, desse modo, podemos delimitar aquilo que a vida contemplativa *não é*: aparência, ser, labor, trabalho, ação etc. Estes termos referem-se principalmente à vida ativa⁴, a qual é distinta da vida do espírito, contemplativa. As atividades espirituais são definidas, basicamente, por sua *invisibilidade*⁵.

Utilizando a perspectiva do espectador como critério, é possível dividir as atividades humanas em graus de manifestação, e poderíamos aplicar essa noção tanto às atividades do espírito quanto da vida ativa. Labor e trabalho não precisam aparecer, mas não são invisíveis, pois podem adquirir algum grau de manifestação. A ação, por outro lado, deve aparecer para existir, uma vez que sempre busca o maior grau de manifestação: o maior número possível de espectadores. Por último temos o espírito, que nunca aparece e, portanto, suas atividades normalmente não atingem nenhum grau de manifestação. Em outras palavras, podemos chamar as atividades espirituais de invisíveis:

2 “o *Cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que esta *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *cogitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores” (ARENDR, 2000, p. 17).

3 Afirmar que existem princípios filosóficos fenomenológicos no pensamento de Arendt não significa dizer que ela se utiliza dos mesmos princípios e conceitos que outros autores da fenomenologia. Com efeito, Arendt parece possuir um tipo próprio de fenomenologia.

4 Hannah Arendt realiza um estudo extensivo sobre a vida ativa na obra *A Condição Humana*.

5 A fim de estabelecer um contraste preliminar entre as vidas ativa e contemplativa, definimos aqui a vida contemplativa por sua característica mais notável: a invisibilidade. Mas é importante saber que certas atividades do espírito podem sim aparecer, como o julgar, por exemplo. A vontade, por outro lado, apesar de não aparecer diretamente, pode manifestar-se por meio da ação. O que significa que, apesar da distinção inicial que fizemos, existem sim intersecções.

Se seguíssemos o costume linguístico grego segundo o qual os ‘heróis’, os homens que agem no sentido mais elevado, eram chamados de *andres epiphaneis*, homens completamente manifestos e altamente visíveis, deveríamos chamar os pensadores de homens, por definição e por profissão, não-visíveis. (ARENDR, 2000, p. 57)

E quais são, exatamente, as atividades que pertencem à vida contemplativa? Para Arendt, existem três: o Pensamento, a Vontade e o Julgar; e nenhuma delas é derivada da outra. O que nos leva a pensar é simplesmente um impulso interno da própria razão; o que nos leva a querer não é *nem a razão nem o desejo*⁶, mas a própria vontade; e o que nos leva a julgar é também a própria faculdade de julgar. Dessa maneira, cada uma das atividades da vida espiritual mantém a sua autonomia.

Não há hierarquia entre as atividades do espírito. Não há um “monismo” que defina a faculdade soberana. As faculdades do espírito, assim como os indivíduos e as aparências, são plurais. Ser autônomo significa não ser condicionado e, assim, as faculdades espirituais *não são determinadas* por nada que seja externo a elas:

A autonomia das atividades espirituais, além disso, implica também que essas atividades não são condicionadas; nenhuma das condições da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente. Pois a ‘tranquilidade desapassionada’ da alma não é, propriamente falando, uma condição; a mera tranquilidade não apenas jamais produz a atividade espiritual, a premência de pensar, como também a ‘necessidade da razão’, na maior parte das vezes, silencia as paixões, e não o contrário. É certo que os objetos do meu pensar, querer ou julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo; mas eles *como atividades não são nem condicionados nem necessitados quer pelo mundo, quer pela minha vida no mundo*. (ARENDR, 2000, p. 56, grifo nosso)

A noção de ausência de condicionamento e de necessidade é de extrema relevância para estudarmos a vida do espírito (e sobretudo a Vontade, como veremos posteriormente). Com efeito, embora sejamos existencialmente condicionados, as atividades espirituais nos permitem, ainda que temporariamente, transcender essas condições. Trata-se da capacidade de *retirar-se* do mundo. Bem entendido, retirar-se do mundo não implica a existência de um *lugar* para a vida interior. Como vimos, a realidade é a aparição; e as atividades do espírito são invisíveis, o que as aproxima de uma espécie de não-ser. É verdade que as atividades espirituais ocorrem sempre por meio de uma retirada do mundo das aparências, mas essa retirada se dá apenas espiritualmente; e tais atividades desaparecem no instante em que as suas operações cessam: “tão logo o mundo real volte a se impor” (ARENDR, 2000, p. 59), é como se elas deixassem de existir; e não faria sentido falarmos aqui de uma existência em potencial. Para Arendt, as atividades do espírito existem apenas enquanto estamos conscientes delas.

6 Veremos o quanto a autonomia da vontade em relação à razão e ao desejo é importante quando discutirmos a noção aristotélica de *proairesis*.

Quando nos retiramos do mundo, o que estamos fazendo, na verdade, é nos retirar do mundo que está *presente* para os sentidos. “A re-presentation, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito” (ARENDDT, 2000, p. 60), e esse dom é o que chamamos, conforme Arendt, de imaginação. Tais imagens não se manifestam para os sentidos; não obstante, elas se manifestam para o espírito.

Retirar-se do mundo é necessário para que as faculdades do espírito ocorram. Para realizarmos a vontade, por exemplo, devemos nos retirar da imediaticidade do desejo, que “sem refletir e sem reflexividade, estende imediatamente a mão para pegar o objeto desejado; pois a vontade não se ocupa de objetos, *mas de projetos*, como por exemplo, com a futura disponibilidade de um objeto que ela pode ou não desejar no presente” (ARENDDT, 2000, p. 60).

Voltemos então a nossa atenção para a faculdade da Vontade, a fim de tratá-la com mais profundidade. Quando estamos falando sobre o querer, estamos nos referindo ao ego volitivo (*willing ego*); é sempre desse modo que Arendt se refere ao “eu” que quer. As vontades do ego volitivo são, como já dissemos, autônomas. A Vontade depende apenas de si mesma e, assim como as demais atividades do espírito, não é determinada por nada: a única causa determinante da *Vontade* é a própria *Vontade*. Desse modo, o ego volitivo não deve satisfações nem à razão tampouco ao desejo. O ego pensante (relacionado ao *Pensamento*), por outro lado, também não determina o ego volitivo. De fato, é um mesmo espírito que pensa e que quer, mas uma atividade não influencia a outra. Não faz sentido falar de uma vontade determinada ou coagida, pois a Vontade possui uma “conexão inevitável com a Liberdade” (ARENDDT, 2000, p. 190). Como explica Arendt:

Ou bem a vontade é um órgão da livre espontaneidade que interrompe cada cadeia causal da motivação que a prende(ria)⁷, ou bem ela nada mais é que uma ilusão. Com relação ao desejo, por um lado, e à razão, por outro, a vontade age como ‘uma espécie de *coup d’état*’, como disse Bergson. (ARENDDT, 2000, p. 161, parênteses nosso)

Um outro ponto importante para entendermos a Vontade de Arendt é considerar que a autora vê essa faculdade como a “fonte da ação” (ARENDDT, 2000, p. 191), ou seja, é por meio dela que todo homem, um recém-chegado ao mundo, pode começar algo novo, imprevisível. Com efeito, a Vontade que Arendt defende é uma vontade não apenas livre e autônoma, mas também uma vontade que é o “órgão espiritual para o futuro” (ARENDDT, 2000, p. 197). Ora, isso significa que a Vontade, além de interromper as cadeias causais que deveriam prendê-la, também começa uma cadeia causal

⁷ Na tradução que estamos utilizando neste trabalho, temos a seguinte frase: “cada cadeia causal da motivação que a prende”. Contudo a conjugação do verbo “prender” no presente do indicativo nos leva a entender que a cadeia causal de motivação seria realmente capaz de prender a vontade livre, o que é impossível. Tendo isso em vista, propomos a alteração para o futuro do pretérito do indicativo: “prenderia”. Embora não seja perfeita, essa tradução parece estar coerente com o original em inglês: “The will is either an organ of free spontaneity that interrupts all causal chains of motivation that would bind it or it is nothing but an illusion”. Bem entendido, apenas estamos propondo essa alteração, porque se trata de um ponto relevante para o nosso tema.

inteiramente nova, na qual a própria Vontade é a causa inicial. Esse ponto é bastante relevante uma vez que Arendt concebe duas maneiras distintas de tratar a faculdade da vontade:

Em minha discussão sobre a Vontade, mencionei repetidas vezes duas maneiras completamente diferentes de se entender esta faculdade: como uma faculdade de escolha entre objetos ou metas, o *liberum arbitrium*, que atua como árbitro entre fins dados e delibera livremente sobre os meios para alcançá-los; e, por outro lado, como nossa ‘faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo’. (ARENDR, 2000, p. 305)

Como já sugerimos, das duas Vontades explicadas no trecho acima, é a segunda que Arendt defende. A Vontade do livre-arbítrio, apesar de livre em sua capacidade de escolha, tem possibilidades limitadas. Tal Vontade jamais seria capaz de começar algo realmente novo e imprevisível. Em outras palavras, o conceito de livre-arbítrio não serve para criar uma noção de vontade enquanto fonte da ação.

De qualquer forma, é importante entendermos que esses dois tipos de vontade livre, embora distintos, negam a lei da causalidade, já que interrompem “cada cadeia causal da motivação” que os prenderiam, caso não fossem *livres e autônomas*. Essa negação da causalidade é um dos fatores que levaram filósofos como Espinosa a recusarem a noção de uma vontade livre. Temos neste ponto um conflito filosófico antigo: *o conflito entre necessidade e contingência*. Nas palavras de Arendt:

Pouca coisa é mais contingente do que atos voluntários, os quais – pressupondo-se uma vontade livre – *poderiam todos ser definidos como atos que sei muito bem que poderia ter deixado de fazer*. Uma vontade que não é livre é uma contradição em termos – a não ser que se entenda a faculdade da volição como um órgão executivo, meramente auxiliar para o que quer que o desejo ou a razão tenham proposto. (ARENDR, 2000, p. 197, grifo nosso)

A autora repete inúmeras vezes que a pedra de toque de qualquer ato livre é a consciência que temos de que *poderíamos ter deixado de fazê-lo*. Ora, por trás dessa afirmação há a negação da lei da causalidade e, portanto, da necessidade. Atos livres não podem, por definição, ser necessários. A necessidade de um ato indica que *não poderia haver uma alternativa*. Se a causa é dada, o efeito correspondente deve necessariamente ocorrer. É precisamente nisso que se baseia a lei da causalidade, bem como o terceiro axioma da parte I da *Ética* de Espinosa: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” (ESPINOSA, 2018, p. 47).

Bem entendido, em Espinosa a vontade existe, mas ela não é livre; o que para Arendt é uma contradição em termos. A vontade espinosana nada mais seria, de acordo com a perspectiva arendtiana, do que um órgão executivo determinado pelo desejo. De fato, quando levamos a sério a lei da causalidade, tal como faz Espinosa, não temos como fugir da determinação. No fundo, o “milagre” da vontade livre é sua capacidade de se indeterminar, ou seja, de deslocar-se para fora da cadeia de causas que deveria determiná-la.

Citamos Espinosa neste momento do nosso trabalho, pois Arendt também realiza esse mesmo movimento em sua obra. Ela conhecia muito bem os argumentos espinosanos, assim como o conflito

entre necessidade e contingência. Em suas obras, Arendt realiza um estudo excepcional sobre a história da filosofia e é com base nisso que ela é capaz de delimitar precisamente o ponto no qual as suas proposições se inserem. Ademais, é por conta desse estudo que ela afirma que existe, até a era moderna, um preconceito “contra a contingência, a particularidade e a Vontade – e a predominância correspondente da necessidade, da universalidade e do Intelecto” (ARENDDT, 2000, p. 210). Conforme Arendt, a predominância do intelecto é o principal motivo pelo qual a vontade livre foi tão duramente criticada por alguns filósofos. A aderência à lei da causalidade, por exemplo, pode muito bem ser um efeito – e talvez até mesmo uma imposição – da soberania do intelecto. Inclusive Descartes, que defendia o livre-arbítrio, jamais falou do pensamento

como algo que é pressuposto sem uma prova, como um mero dado da consciência. O que, então, concede ao *cogito me cogitare* ascendência sobre o ‘*volo me velle*’ – mesmo em Descartes, que era um ‘voluntarista’? (ARENDDT, 2000, p. 211)

Para Arendt, a suspeita é inevitável: “Será que ‘aprazia’ menos aos pensadores profissionais, ao basearem suas especulações na experiência do ego pensante, a liberdade do que a necessidade?” (ARENDDT, 2000, p. 211) É verdade que Descartes defende em sua Quarta Meditação a existência de uma vontade infinita, “que consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer” (DESCARTES, 1991, p. 200), uma vez que não sentimos nenhuma força externa que nos determine; contudo é significativo que a noção de vontade apareça apenas na meditação quarta, ao passo que a identificação entre ser e pensar se dá logo na meditação segunda. De fato, temos nessa identificação a primeira verdade adquirida no processo meditativo cartesiano; e é a partir dessa verdade que as demais serão descobertas.

Podemos observar aqui como os princípios filosóficos afetam as conclusões extraídas posteriormente; e não é à toa que tratamos da noção de realidade fenomênica da Arendt no início deste trabalho. A identificação entre ser e aparecer possibilita Arendt a considerar a preferência pelo ego pensante, em detrimento do ego volitivo, como algo completamente arbitrário. Explicamos: as atividades do espírito configuram como um *não-ser*, isto é, não possuem nenhum grau de realidade ou manifestação, o que significa que, entre elas, estão todas em uma posição de igualdade; além disso, são autônomas. Desse modo, nada nos leva a preferir o ego pensante; pois, diferentemente do que ocorre nas Meditações, Arendt não precisa do Pensamento para descobrir a Vontade. A autora alerta diversas vezes para o perigo que há em confundir as atividades. Pelo fato de serem autônomas, nenhuma delas seria capaz de determinar a outra. Ora, nada disso ocorre em Descartes. O princípio filosófico desse autor é justamente o oposto: há uma identificação entre pensar e ser, como já dissemos; então é bastante compreensível que Descartes tenha seguido o caminho que seguiu em suas Meditações. Contudo há um preço a se pagar: no artigo 145 de *As Paixões da Alma*, Descartes se vê obrigado a conciliar a Vontade com a providência divina (DESCARTES, 1991, p. 129), a qual Arendt considera ser completamente incompatível com a vontade livre, uma vez que leva novamente à ideia de necessidade.

A fim de defender a vontade livre, Arendt segue um caminho bastante distinto de Descartes. A autora parece encontrar em Bergson um aliado mais compatível:

[...] Do ponto de vista da memória, isto é, olhando-se retrospectivamente, um ato levado a cabo de forma livre perde seu ar de contingência sob o impacto de ser, agora, um fato realizado, de ter se tornado parte inseparável da realidade em que vivemos. O impacto da realidade é esmagador a ponto de sermos incapazes de ‘removê-la do pensamento’; o ato agora aparece para nós com aspecto de necessidade [...]. Nas palavras do próprio Bergson: ‘Pela simples razão de ser factual, a realidade lança a sua sombra atrás de si em um passado infinitamente distante; assim, parece ter existido em estado de potencialidade anteriormente à sua própria realização.’ [...] Visto por este ângulo, que é o ângulo do ego volitivo, não é a liberdade, mas a necessidade que parece ser uma ilusão da consciência. (ARENDR, 2000, p. 209-210)

Esse *insight* de Bergson é bastante plausível, segundo Arendt; e embora a autora não afirme com todas as letras que a necessidade é apenas uma ilusão da consciência, podemos inferir que é com isso em mente que ela afirma a contingência dos atos voluntários: nos atos da Vontade, pelo menos, não pode haver necessidade. Com efeito, para que a vontade seja livre e capaz de criar algo novo, a realidade não pode existir em estado de potencialidade. Se tudo é necessário e predeterminado por Deus – como quer a noção de providência divina –, então começar algo realmente novo é impossível.

Neste momento, podemos finalmente passar para o ponto principal do nosso trabalho. Em outras palavras, podemos responder à seguinte questão, feita por Arendt no início do capítulo 2, do segundo volume de *A Vida do Espírito*: “que experiências fizeram com que os homens tomassem consciência de que eram capazes de constituir volições?” O motivo que nos levou a fazer essa reconstrução do pensamento de Arendt antes de elaborar a questão consiste simplesmente no fato de que a noção de Vontade da autora é um tanto específica e, portanto, deve ser bem desenvolvida antes que se possa estudar quais experiências deram origem a sua descoberta.

Para Arendt, podemos datar a descoberta da Vontade, e tal feito ocorre apenas no primeiro século da era cristã. De fato, a descoberta da Vontade, enquanto faculdade autônoma, coincide com uma outra descoberta: a “*interioridade*” humana. Foram as experiências desse “homem interior” e seus conflitos dentro de si que deram origem à Vontade. Tais experiências são, na realidade, um tipo de experiência religiosa. É a experiência da obediência cristã, ou, para sermos mais exatos, o “*eu-queiro-e-não-posso*” (ARENDR, 2000, p. 237). Arendt afirma isso com base no apóstolo Paulo e suas epístolas, contudo, antes de observarmos os comentários de Arendt sobre Paulo, devemos entender por qual motivo Arendt acredita que essas descobertas simplesmente não ocorreram na antiguidade grega.

A questão principal parece ser o fato de que os filósofos da Grécia Antiga nunca mencionam a noção de liberdade, “a própria expressão está ausente”, como diz Gilson (2006, p. 371). Temos em Aristóteles, é verdade, a noção de *proairesis*, que seria a precursora da Vontade, segundo a

perspectiva de Arendt⁸; mas mesmo a *proairesis* não pode ser caracterizada como uma faculdade autônoma e capaz de criar algo novo; e isso carece de algumas explicações.

De acordo com Arendt, o que levou Aristóteles a definir *proairesis* foi o conflito entre razão e desejo. O desejo é o impulso inicial que leva a razão a fazer um cálculo baseado em propósitos, planejamentos futuros. Contudo sem a *proairesis* – a escolha – teríamos que afirmar que existe uma obrigação, um constrangimento nas ações do homem, quando na verdade a ação deveria ser intencional. Sendo assim, a *proairesis* parece surgir na filosofia aristotélica, a fim de fazer uma certa mediação entre razão e desejo. Por meio dessa faculdade intermediária, podemos afirmar que o homem não age por contradição, mas por preferência ou deliberação:

É na *Ética a Eudêmio* que Aristóteles explica de uma maneira mais concreta por que achou necessário inserir uma nova faculdade em meio à velha dicotomia, resolvendo, assim, a antiga disputa entre a razão e o desejo. Ele dá o exemplo da incontinência: todos os homens concordam que a incontinência é algo ruim e que não se deve desejar [...]. Se um homem segue seus desejos, cego para as consequências futuras, cultivando, então, a incontinência, é como se ‘o mesmo homem devesse agir, a um só tempo, voluntária [isto é, intencional] e involuntariamente [isto é, contrariamente às suas intenções]’, e isso, observa Aristóteles, ‘é impossível.’ A *proairesis* é a saída para a contradição. Se razão e desejo permanecessem, sem uma mediação, em seu antagonismo natural e bruto, teríamos de concluir que o homem, assediado pelos impulsos conflitantes de ambas as faculdades, ‘obriga-se a afastar-se de seu desejo’ quando permanece moderado; e ‘obriga-se a afastar-se de sua razão’ quando o desejo o domina. (ARENDR, 2000, p. 231)

A escolha (*proairesis*) se dá sempre por conta de um jogo entre razão e desejo, e não poderia existir sem os dois. Em outras palavras, a *proairesis* não é uma faculdade autônoma. Jamais a escolha poderia se dar sem o conhecimento, por um lado, e o apetite que se fixa em um dos objetos possíveis, por outro (GILSON, 2006, p. 370). Aristóteles criou a noção de *proairesis* para resolver um conflito de natureza filosófica – a contradição gerada pelo conflito entre razão e desejo. O resultado é que essa faculdade abre um espaço bastante limitado para liberdade. De fato, o máximo que a *proairesis* pode fazer é deliberar “sobre os meios” (ARENDR, 2000, p. 232), os quais são previamente dados, uma vez que já existem em potencial. Essa potencialidade, como vimos, é um problema bastante sério, pois ela impede o começo de algo realmente novo e, portanto, impede a vontade enquanto órgão para o futuro. Bem entendido, poderíamos dizer que, apesar da falta do termo na Grécia Antiga, existe sim uma espécie de liberdade nessa escolha que é a *proairesis* – e não é sem motivo que os autores medievais traduziam a *proairesis* como *liberum arbitrium* que, por sua vez, costuma ser traduzido

8 É importante dizer que, ao longo de todo esse trabalho, o que temos em mente é sempre a interpretação da Arendt sobre a história da filosofia. Não se trata aqui de buscar a verdade (caso isso seja possível) da filosofia de Aristóteles, Espinosa, Descartes e etc., mas de fazermos um esforço para entender como a própria Arendt interpreta a história da filosofia, bem como a história da Vontade.

como “livre escolha” –, todavia, isso não significa que essa faculdade atinge um estatuto de autonomia ou independência.

A falta de autonomia da *proairesis* faz com que Arendt veja essa noção apenas como uma precursora da Vontade, ou seja, como uma noção digna de nota, mas que ainda não atingiu o ponto desejado. E, seguindo a linha de raciocínio proposta por Arendt, nem poderia ter atingido, uma vez que a descoberta da interioridade do homem ainda não havia sido plenamente realizada. Para isso, foi necessária a *experiência da obediência cristã*, como já mencionamos.

Voltemos novamente nossa atenção para Paulo. A fim de entendermos o motivo pelo qual Arendt vê nas epístolas de Paulo a descoberta dessa interioridade, devemos analisar quais são as questões tratadas pelo apóstolo. Em primeiro lugar, temos a ideia de que é a própria ordem da lei que desperta o pecado. A lei possibilita a imputabilidade pelo pecado, mas, por falar em tom de ordem, é também a lei que desperta as paixões e nos leva a pecar. O resultado é que o fiel se vê em uma posição de eterna miséria, uma vez que esse conflito não pode ser solucionado, a não ser pela graça: “Porque o que faço não aprovo; pois o que quero isso não faço, mas o que aborreço isso faço” (BÍBLIA, Epístola aos Romanos, 7, 15).

Dessa maneira, a lei é como uma maldição que cai sobre todos os fiéis, uma maldição que obrigaria Paulo a realizar uma mudança de foco: “a ênfase muda inteiramente do fazer para o crer, do homem exterior que vive no mundo das aparências [...] para uma interioridade [...]” (ARENDR, 2000, p. 236). Não basta mais fazer o bem, deve-se *querer* fazer o bem, mesmo levando em consideração a maldição da lei. “Que a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra – este é o tema de que Paulo trata na Epístola aos Romanos” (ARENDR, 2000, p. 236). Posso querer o bem, mas nada me garante que eu serei capaz de fazê-lo, pois a carne, isto é, o corpo, me impede. Ao deslocar o foco para a *interioridade*, para um “não quererás”, o que o apóstolo descobriu, segundo Arendt, foi uma faculdade de escolha indeterminada capaz de não querer o pecado, apesar da natureza carnal do homem; pois

seja o que for que eu acabe fazendo de fato, posso responder: quero ou não quero. O próprio mandamento, o ‘tu deves’, coloca-me diante de uma escolha entre o ‘eu quero’ e o ‘eu não quero’, ou seja, em termos teológicos, entre a obediência e a desobediência (ARENDR, 2000, p. 237).

Com efeito, se a vontade não pudesse dizer “não”, então não seria uma vontade e é por esse motivo que a experiência religiosa descrita por Paulo é tão relevante para a descoberta da Vontade.

Em outras palavras, essa experiência leva à descoberta simultânea de uma interioridade e de uma capacidade de escolha que simplesmente não existiam na *proairesis* de Aristóteles. A questão aqui não se baseia mais em escolher entre possibilidades dadas, mas sim na capacidade de “concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência” (ARENDR, 2000, p. 236); *sem qualquer tipo de determinação externa*. É possível, inclusive, querer uma coisa e fazer outra; o que não faria sentido sem a descoberta de uma espécie de interioridade, um “homem

interior” (lembramos que tal interioridade não se trata de um lugar, mas de uma retirada temporária do mundo que se apresenta para os sentidos).

Nas reflexões de Paulo temos, portanto, as primeiras experiências que levaram os homens a descobrir a Vontade, enquanto faculdade autônoma. Bem entendido, não temos em Paulo a faculdade da Vontade formalmente estabelecida por meio de um discurso conceitual, uma vez que o apóstolo não tinha essa pretensão. Não obstante, é com base nas epístolas paulinas que Santo Agostinho, poucos séculos depois de Paulo, vai formular a sua noção de vontade cindida, nas *Confissões*. De fato, embora Arendt considere que foi Agostinho o primeiro filósofo da Vontade, ela se esforça para demonstrar que os fatores que possibilitaram essa formulação filosófica já estavam contidos no primeiro século da era cristã, na experiência da obediência da lei.

Dessa maneira, concluímos as tarefas propostas para este trabalho. Para isso, tivemos que reconstruir alguns fragmentos do pensamento de Arendt, a fim de delimitar de forma precisa o que a autora compreendia por Vontade, e por qual motivo a experiência que levou à descoberta dessa faculdade só pôde existir no início da era cristã. Temos ciência de que essa reconstrução está longe de ser perfeita, mas acreditamos que os pontos principais para o entendimento do nosso tema foram devidamente tratados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

BÍBLIA. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/rm/7>. Acesso em: 27 jul. 2021.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DESCARTES, René. *Meditações*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2018.

GILSON. Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.