

## *O milagroso poder de começar.* **Hannah Arendt leitora de Santo Agostinho**

E esforçava-me por compreender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal (*liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus*), ..., mas não conseguia compreender essa causa com clareza. E assim, tentando arrancar do abismo o olhar do meu espírito, afundava-me de novo, e muitas vezes tentava e me afundava uma e outra vez. Na verdade, elevava-me para a tua luz o facto tanto de saber que tinha uma vontade como o de saber que vivia. (...) Mas de novo dizia: (...) 'Donde me vem então o querer o mal e o não querer o bem?' (*unde igitur mihi male uelle et bene nolle?*).

Agostinho de Hipona, *Confissões*, VII, III, 5.

### **Nota introdutória**

Começamos *in medias res*, pelo problema tão antigo e sempre novo, um dos que mais preocuparam (e muitos foram!) e ocuparam Aurélio Agostinho: o enigma do mal adentro da vontade. Esta é também, sem dúvida, uma *magna quaestio* que H. Arendt partilha com Agostinho, proclive como ele neste particular para uma solução anti-maniqueia, orientação que não deixou de causar a ambos perplexidades e aporias.

Na página 342 da edição portuguesa da obra *Eichemann in Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*, afirma Hannah Arendt: «o tribunal [que entre Abril e Agosto 1961 julgou Adolf Eichemann, em Jerusalém, e o condenou

---

\* Universidade da Beira Interior (Covilhã).

à morte<sup>1]</sup> nunca enfrentou o desafio daquilo que é novo e sem precedente (...). Pelo contrário, o tribunal soterrou o processo numa avalanche de precedentes.»<sup>2</sup>

E o que era *novo* neste processo e que exigia atenção renovada quer da parte acusação quer da parte dos juízes? Antes de mais, segundo a autora, o perfil psicológico peculiar do acusado, Adolf Eichmann, mas também, e acima de tudo, a natureza inédita dos crimes de que fora um dos agentes: Eichmann não era apenas um *hostis Judaeorum / inimigo dos Judeus*, mas antes, e sobretudo, um *hostis humani generis / inimigo da humanidade*. Ora por incapacidade de *ver o novo* patente neste processo, o tribunal não condenou Eichmann à morte por aquilo que o deveria ter condenado em primeiro lugar: i.e., por *crimes contra a humanidade*. Aliás, terá sido precisamente essa mesma incapacidade para *ver o novo* o problema fundamental do Tribunal de Nuremberga, criado para julgar os crimes da II Guerra Mundial, e dos chamados *Julgamentos Sucessores* que se lhe seguiram - precedentes que, em seu entender, sempre enredaram e pairaram sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém.

Podemos afirmar que esta é a crítica de princípio e a mais profunda que H. Arendt faz ao modo como o processo Eichmann foi conduzido, críticas que ficaram abafadas no imenso bruaá<sup>3</sup> que envolveu a tese (anti-maniqueia) da chamada *banalidade do mal* e o incómodo da lembrança, por ela trazida à colação, de que alguns líderes das comunidades judaicas, na Europa, haviam sido coniventes com a *Endlösung / a Solução Final*.

Se nesta nota introdutória recuperamos a passagem do livro sobre Eichmann acerca do problema do *novo*, é também para sublinhar o paradoxo em que se envolveu a própria H. Arendt, arguta leitora de Santo Agostinho. À luz do que afirma noutros textos<sup>4</sup> sobre *miraculoso poder que o homem tem de começar* - sobretudo através do perdão e do nascimento -, seria de esperar ao menos um lampejo ou um mero aceno à possibilidade de continuação da vida, mesmo de Eichmann (à semelhança do apelo que fez o seu mestre e grande amigo Karl

<sup>1</sup> Sentença executada pouco antes da meia-noite do dia 31 de Maio de 1962.

<sup>2</sup> *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal* (1963), Editora Tenacitas, Coimbra 2003, p. 342

<sup>3</sup> Literalmente: *bruaá* vem do hebraico *bārūkh habbā*, «bendito o que vem [em nome do Senhor]». O verso era cantado pelos Levitas na procissão que os conduzia ao Templo e deturpada pelos que não entendiam o hebreu.

<sup>4</sup> V.g., em *A Condição Humana*, (1958), Relógio d'Água, Lisboa 2001; em *Entre o Passado e o Futuro* (1961), Perspectiva, São Paulo 2000; em *A Vida do Espírito. I - Pensar* (1978), Perspectiva, São Paulo 2000; Instituto Piaget. Lisboa 1999.

Jaspers), bem na linha de uma mesma orientação agostiniana contra a pena de morte. Mas a sua própria versão daquilo que, no seu entender, deveria ter sido o texto da sentença dos juízes, acaba por culminar também numa inexorável oclusão (quase-maniqueia?): não há possibilidade de começar de novo, pelo menos para o burocrata do extermínio. E cito o final da “sentença” que, fora ela juíza, H. Arendt teria redigido e proferido: «(...) como o senhor apoiou e executou uma política que consistia em não querer partilhar a terra com o povo judaico e os povos de várias outras nações – como se o senhor e os seus superiores tivessem o direito de decidir quem deve e quem não deve habitar a Terra – pensamos que ninguém, nenhum ser humano, pode querer partilhar a terra consigo. É por esta razão, e só por esta, que o senhor deve ser enforcado»<sup>5</sup>.

Aqui não houve, não sabemos se podia haver, face ao absurdo da novidade do mal que irrompeu nos Campos de Concentração, espaço para a indulgência nem para o milagre de um inesperado recomeço<sup>6</sup>, mas apenas o esperado fim, tão certo como o destino fatal dos comboios que o rigor diligente e prazenteiro de

---

<sup>5</sup> *Eichmann em Jerusalém*, p. 358.

<sup>6</sup> Aparentemente, por a faculdade de *pensar* parecer estar nele desligada do *juízo*, i.e., da capacidade para distinguir o bem do mal, Eichmann parecia estar desprovido do *milagroso poder de começar*. Mas decretar isto *de jure* não será (não seria) consentir ainda numa espécie de retorno metamorfoseado de alguma forma de maniqueização de que Arendt se queria expressamente desvincular mediante a tese da «banalidade do mal»? Afinal, *que novidade* foram os juízes incapazes de ver? Sem dúvida a *novidade do mal* que irrompeu na história com o Nazismo. Mas não seria possível, *in extremis*, como em Agostinho, recriar o homem para que pudesse *haver um princípio*? Note-se que Agostinho, apesar das afirmações de *De Ordine*, II, 4, 12 e *De Ciuitate Dei*, I, 21, foi claramente contra a pena de morte. No *Sermão XIII*, 8, afirma: «Peccata persequeris, non peccantem. (-) Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. (-) Noli usque ad mortem, ut sit quem poeniteat: homo non necetur, ut sit qui emendetur.» / «Perseguirás os pecados, não o pecador (-). Não queiras que [a condenação do homem] chegue até a morte, para que não aconteça que ao perseguires o pecado percas o homem. (-) Não queiras [condená-lo] à morte, para que se penitencie: o homem não deve ser morto, para que possa emendar-se. Cf. também a *Carta 153*, a Macedónio). Mas que fazer quando o *milagroso poder de começar* se defronta com um quase-simétrico e enigmático poder: o *milagroso poder* de obstruir, de destruir, de matar? Que fazer perante a malignidade empedernida e enquistada? Afirmava muito judiciosamente Tertuliano que «o Diabo está sempre activo (*semper operante*)» (cf. *De Velandis uirginibus*, 1). Confessava não sem relação com isto Marc Bloch, *L'étrange défaite*, Gallimard, Paris 1990, p. 204: «Abomino o nazismo. Mas tal como a Revolução francesa, comparação que nos faz corar de vergonha, a revolução nazi pôs no comando, quer à cabeça das tropas quer na chefia do Estado, homens que, por terem um cérebro frio e não terem sido formados nas rotinas escolares, eram capazes de compreender o surpreendente e o novo.» Os ‘dois amores’ ou *duas orientações fundamentais do coração* que passam a história de forma antitética, no limite, deixam-nos sem palavras.

Eichmann encaminhava para Auschwitz-Birkenau, Treblinka, Majdanek, Minsk, Landau, Theresienstadt... «É significativo - nós diremos, paradoxal - que os homens não possam perdoar o que não podem punir, nem punir o que é imperdoável»<sup>7</sup>. Reflectindo posteriormente, em *A Vida do Espírito*, sobre o significado da pena de morte, afirma ainda: «há uma estranha incapacidade impregnada nos sistemas legais de comunidades inteiramente secularizadas; a sua punição capital, a pena de morte, limita-se a fixar uma data e a acelerar um destino a que todos os mortais estão submetidos»<sup>8</sup>.

Deste modo, e face à “naturalidade e inevitabilidade da morte”, a que propósito o nosso título fala do “milagre do começo”? Faz sentido, por isso, antes de entrarmos na releitura que H. Arendt faz de Agostinho, esclarecer o significado desta noção central no pensamento da autora, a qual, como veremos, acabará por a reconduzir também ao âmago da *filosofia da vontade* inaugurada por Agostinho de Hipona contra o maniqueísmo.

## I - Do sentido arendtiano de ‘milagre’

«Se não esperarmos o inesperado (ἀνέλπιστον)  
nunca o encontraremos.»

Heraclito de Éfeso, Frg. DK B 18

Afirma H. Arendt em *A Condição Humana* que «a imprevisibilidade é inerente a todo o início e a toda a origem. (...) O novo acontece sempre à revelia da esmagadora força das leis estatísticas (...); assim, o novo surge sempre sob o disfarce do milagre»<sup>9</sup>. Preciado em âmbito antropológico, «todo o acto é um “milagre” - isto é, algo que não poderia ser esperado»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 293.

<sup>8</sup> *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 226.

<sup>9</sup> *A Condição Humana*, p. 226.

<sup>10</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 218.

Já Platão, habitado como era pelo fascínio do divino e das origens, e dando possivelmente voz filosófica a um provérbio grego corrente no séc. V a. C., “ἀρχὴ σῶζει πάντα”, afirmava nas *Leis* (775 e) que «O princípio (ἀρχή) é como um deus (θεός) que, enquanto mora entre os homens (ἐν ἀνθρώποις ἰδυμένη), salva todas as coisas (σῶζει πάντα)» ou, como reza a tradução inglesa de R.G. Bury, «the Beginning is the Savior of all»<sup>11</sup>. Parece, porém, que este sentido de “milagre”, próprio de um Princípio (ἀρχή) personalizado, nos retiraria do horizonte das possibilidades humanas, i.e., do recinto próprio onde se desenrola a ação humana, na sua fragilidade e contingência, e nos remeteria para o Olimpo dos deuses, para os milagres de Cristo, Messias Filho de Deus, narrados nos Evangelhos, ou até mesmo talvez para uma qualquer taumaturgia escatológica e milenarista.

Contudo, muitas vezes nos seus textos<sup>12</sup>, quando tem oportunidade e vem a propósito, H. Arendt chama a atenção para o facto de o verbo grego *arkhein* (ἀρχεῖν), que Aristóteles relacionava com *thaumazein* (θαυμαζεῖν), significar, em grego, «começar», «ser o primeiro» e, finalmente, «governar». Correlativa e solidariamente, o verbo *pratein* (πραττεῖν) significa «atravessar», «realizar» e «acabar», correspondendo aos verbos latinos *agere*, quer dizer, «pôr em movimento», «guiar», e *gerere* que significa «conduzir», ou seja, todo um espectro de actividades tipicamente humanas<sup>13</sup>.

Mas se, em vez de nos virarmos para o *milagre grego* (tese que entusiasmou E. Renan, como se sabe), nos voltamos para os Evangelhos, como acima se acenou, o que verificamos? Neste caso, em *Entre o Passado e o Futuro*, depois de se referir a outras possibilidades hermenêuticas dos milagres de Jesus, H. Arendt acaba por considerar que tais poderes taumatúrgicos, v.g., o poder de “mover montanhas” que Jesus afirma estar também ao alcance de qualquer homem, parecem não depender da liberdade humana (como está apostada em defender),

<sup>11</sup> Para a importância da *arkhê* (ἀρχή), cf. também *Leis* 755 e; cf. Plato, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 10, translated by R. G. Bury. William Heinemann Ltd. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, 1967 & 1968 and *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). *A Digital Library of Greek Literature*. cons. em <http://www.tlg.uci.edu/index.prev.php>. Para a importância da *arkhê* (ἀρχή), cf. também *Leis* 753 e.

<sup>12</sup> V.g., *A Condição Humana*, p. 238.

<sup>13</sup> Os problemas começarão quando *arkhein* (ἀρχεῖν) e *pratein* (πραττεῖν) - *começar* e *realizar*, *reinar* e *governar* -, se começarem a divorciar, precisamente em Platão, segundo a divisão entre *os que sabem e não agem* e *os que agem e não sabem*, ainda que Platão conclua as *Leis* afirmando que só o princípio (ἀρχή) tem o direito de governar (ἀρχεῖν) (cf. *A Condição Humana*, pp. 274-275).

mas antes, apenas e só da fé. E citamos: «A obra da fé é o que os Evangelhos chamaram “milagres”, uma palavra com muitas acepções no Novo Testamento. Podemos deixar aqui de lado as dificuldades e referir-nos apenas às passagens em que os milagres não são claramente eventos sobrenaturais, mas apenas o que todos os milagres, tanto os executados por homens como os efectuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado»<sup>14</sup>.

Mas se H. Arendt pudesse ultrapassar as suas reticências, no que respeita aos evangelhos, pelo facto de os «milagres» parecerem depender da fé e da iniciativa divina, e não da vontade ou do alvedrio humanos, facilmente podia reconhecer que, precisamente nos Evangelhos, previamente à fé, mormente naqueles casos onde ela faltava, era o acto de *querer ter fé* que supria a falta de fé. Por outras palavras: para os Evangelhos, *querer ter fé é já ter começado a ter fé*, e isto era o bastante para operar o milagre. Pelo que se H. Arendt tivesse ousado tal leitura melhor teria apoiado a sua própria tese acerca das implicações políticas que reconhece nas palavras de Jesus de Nazaré.

Todavia, se esta nossa referência à teologia platónica e à teologia cristã pudera induzir a ideia de que *o começo* e *o novo* seriam privilégio de um qualquer poder taumatúrgico, exclusivo do “deus” ou do Filho de um Deus, em *Entre o Passado e o Futuro*, H. Arendt reinsiste em colocar tal poder de iniciativa claramente no recinto antropológico da experiência humana: «Todo o acto, considerado não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” - i.e., algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que acção e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída na gama das faculdades humanas. Isto soa mais estranho do que realmente é. (...) Pois toda a nossa existência assenta, afinal, numa cadeia de milagres, para usar esta expressão. (...) É em virtude desse elemento “miraculoso” presente em toda a realidade que os acontecimentos, por mais que sejam antecipados com temor ou esperança, nos causam comoção e surpresa uma vez que se tenham consumado. (...) Na história (...), o milagre do acidente e da infinita improbabilidade acontece com tanta frequência que até mesmo parece estranho falar de milagres»<sup>15</sup>. De facto, e se prestarmos bem a devida atenção, «tudo o que é real no universo e

<sup>14</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 216.

<sup>15</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. pp. 218.219.

na natureza foi outrora uma improbabilidade “infinita”<sup>16</sup>. Por exemplo, a nossa existência, a génese da terra, origem da vida orgânica sobre o planeta, a evolução da vida, o nascimento de cada um de nós, tudo isso ocorreu contra probabilidades que, estatisticamente, são esmagadoras e que, portanto, legitimam uma noção de “milagre” bem mais ampla que a noção religiosa. Mas se a existência de qualquer coisa *qua talis* é, verdadeiramente *ad-mirabilis*, é no âmbito da acção humana que tais “milagres” mais se verificam.

Para H. Arendt, a razão desta frequência de “milagres” na história reside no facto de os seus processos serem criados e interrompidos pela «iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem quando age. Não há, pois, nenhuma réstia de superstição, e [bem ao contrário] é até mesmo um aviso de realismo, procurar pelo imprevisível e pelo inesperado, estar preparado para quando vierem e esperar “milagres” na dimensão política». São os homens que, na realidade histórica, realizam efectivamente os milagres - «homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da acção, podem estabelecer uma realidade [nova] que lhes pertence de direito»<sup>17</sup>. «O facto de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado e que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável»<sup>18</sup>. E qual é a faculdade humana capaz de realizar este «infinitamente improvável» e de iniciar algo *novo / de novo*? H. Arendt não tergiversa nem um segundo: a liberdade da vontade.

Nas épocas do totalitarismo, nas épocas de petrificação e de ruína, onde a existência pública e livre desaparece, o que permanece intacto é a liberdade interior, a pura capacidade de começar uma acção *ex nihilo*, a partir «do nada»<sup>19</sup>. O que significa que se as liberdades políticas e públicas ficassem entregues apenas a si mesmas, sem referência à sua condição transcendental de possibilidade - a vontade, «fonte oculta da liberdade» -, elas correriam o risco de se perder para sempre nesses períodos negros de opressão e de totalitarismo. Mas tal «liberdade oculta», que só o ser humano detém, carece de se manifestar, precisa de aparecer na praça pública e de se traduzir em liberdades políticas concretas e em exercício<sup>20</sup>. Ora, é esta aparição (*parousia*), esta manifestação das liberdades políticas no espaço

<sup>16</sup> *Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. pp. 218-219.

<sup>17</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 220.

<sup>18</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 226.

<sup>19</sup> *A Condição Humana*, cit., p. 240.

<sup>20</sup> É por isso que metafísica aristotélica, nomeadamente as categorias da Potência e do Acto, é de todo inapropriada para *pensar o novo* (cf. *Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 224).

público que H. Arendt analoga a um autêntico «milagre»<sup>21</sup>. E é por causa deste *milagroso poder de começar* que Agostinho de Hipona, como iremos ver, é uma das figuras decisivas do pensamento filosófico, ético e político com que H. Arendt dialoga.

## II - Agostinho, o primeiro filósofo da vontade

Agostinho foi, de facto, para H. Arendt o primeiro filósofo da vontade. É este, aliás, o título do capítulo que, em *A Vida do Espírito*, dedica a Santo Agostinho, onde sublinha que ele foi «o primeiro filósofo cristão, (...) e o único que os romanos alguma vez tiveram», visto que a sua inspiração filosófica mais decisiva, apesar da leitura de Plotino e dos neoplatónicos, foi toda haurida das «fontes e das experiências latinas». O aspecto mais notório dessa inspiração latina reside no facto de a busca da felicidade, tal como aparecia no ideal estóico, ter por base um apurado sentido histórico das fundações e dos começos: nele, Agostinho, já não apenas *ab urbe condita*, mas à luz de uma leitura histórica do livro do *Génesis*, e, digamos assim, no âmbito do enigma da fundação absoluta<sup>22</sup>. Neste novo quadro de referência temporal, mas tendo sido incendiado, aos 19 anos, pela leitura do *Hortênsio* de Cícero e pela exortação à *vita beata* - «Todos os homens desejam ser felizes» / «Beatos omnes esse volumus»<sup>23</sup> - e ao *otium philosophandi*<sup>24</sup>, pode reafirmar, só aparentemente em total continuidade com Cícero: «nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit»<sup>25</sup>. Pois o horizonte a partir do qual Agostinho pensa a possibilidade de ser feliz já não coincide completamente com o horizonte do autor do *Hortênsio* (aliás, Agostinho lamenta não ter lá encontrado o nome de Cristo, como se tal tivesse sido possível).

<sup>21</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 218.

<sup>22</sup> *Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 231.

<sup>23</sup> Cf. Cícero, *Hortensius*, frag. 58.59 Grilli; frag. 36.39, Müller; Séneca, *De Vita beata* 1, 1; 8, 2; Santo Agostinho, *De Beata vita*, 2, 10; *De Moribus...*, 1, 3, 4; *Epistula* 130, 5 10-11; *De libero arbitrio*, II, 9, 26; 10, 28; *Confessiones*, X, 21, 31- 23, 33; *De Ciuitate Dei*, X, 1; XIX, 1; *De Trinitate*, XIII, 3, 6; 5, 8; 8, 11; 20, 25.

<sup>24</sup> Cf. Santo Agostinho, *De Quantitate animae*, 1, 1.

<sup>25</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 1: «Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni.» / «Na verdade, não existe nenhuma outra razão para o homem filosofar senão a de ser feliz. Mas o que torna o homem feliz é o bem último. Não há, pois, outra razão para filosofar senão o bem último.»



Como se sabe, as correntes filosóficas do helenismo tardio tinham trazido para o centro do debate filosófico a questão da *vida feliz (beatitudo)* num sentido bastante interiorista e até mesmo ‘interesseiro’<sup>26</sup>. A busca e a fruição do *summum bonum* assumem a feição de demanda de uma «felicidade privada». Veremos à frente que Agostinho, embora aceite que a questão central da filosofia é a busca da felicidade, jamais a aceita como ‘felicidade privativa’ ou mera ‘resolução existencial do seu caso íntimo’. Embora tenha sido tentado pelo orgulho estóico e, por momentos, pela via solitária dos neoplatônicos, a demanda do *summum bonum*, na linguagem cristã em que, depois, se exprime, busca-se em *peregrinatio* comunitária em ordem à *vida eterna* ou *salvação eterna*<sup>27</sup>, do mesmo modo que, correlativamente, o *summum malum* é interpretado como sendo a *morte eterna* ou a *condenação sem remissão*.

Assim, neste arco vital, entre o *summum bonum* dos filósofos, sobretudo o dos estóicos e neoplatônicos, e o *summum malum* que o maniqueísmo pessimista havia ontologizado afirmando a malignidade do corpo e da matéria (ὕλη), a recuperação otimista do *liberum arbitrium voluntatis*, no rescaldo da sua conversão, no Verão de 386, vai tornar-se o lugar central na sua reflexão e tornar-se um dos tópicos mais recorrentes do seu pensamento.

Afinando com esta toada, afirma a autora de *Entre o Passado e o Futuro*: «Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez a sua primeira aparição na nossa tradição filosófica, o que lhe deu origem foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente a de Paulo e depois a de Agostinho. (...) Historicamente, o aparecimento do problema da liberdade [dá-se] na filosofia de Agostinho (...)»<sup>28</sup>. Mas Agostinho vive já num momento diferente do das primeiras comunidades cristãs, mais ou menos apolíticas e alheadas da vida pública do Império. Com Constantino a religião cristã passara a ter responsabilidades públicas concretas. Ora, esta «transformação [i.e., a da fé cristã assumir a dimensão política temporal do império romano] foi, em larga medida, consumada por Santo Agostinho, o único grande filósofo que os romanos tiveram. Pois a base da sua filosofia, “sedis animae est in memoria” (“a

<sup>26</sup> Cf. C.H. DO C. SILVA, “A Utopia da Felicidade”, in AA.VV., *Questão Ética e Fé Cristã, II*, Lisboa, Editorial Verbo, 1989, pp. 31-60.

<sup>27</sup> Acrescente-se que Agostinho concebe a *vida dos santos* como vida em sociedade: «socialis est vita sanctorum» (*De Civitate Dei*, XIX, 5; cf. H. ARDENT, *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 108).

<sup>28</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. pp.191.193.

sede do espírito está na memória”) é precisamente aquela articulação conceptual da experiência especificamente romana e que os próprios romanos, avassalados como eram pela Filosofia e os conceitos gregos, jamais completaram»<sup>29</sup>.

Importa ter aqui bem em conta o contraponto de Agostinho com o Maniqueísmo para matizar a reserva velada que envolve este elogio de H. Arendt a Santo Agostinho, ao considerá-lo o primeiro filósofo da vontade. Com efeito, em *Entre o Passado e o Futuro*<sup>30</sup>, H. Arendt cita um texto de Max Planck, “Causation and Free Will”, onde este cientista e pensador afirma que a liberdade é o «obsuro bosque onde a Filosofia se extraviou». E este pretense extravio teria consistido, originalmente, no transplante do seu campo original, a política - quer dizer: da acção, da relação quotidiana com os outros, pelo discurso, na praça pública, do poder falar, do poder deslocar-se no espaço, do poder ir para a guerra, do não ser obrigado a fazer trabalhos forçados, etc.<sup>31</sup> -, dizíamos: o extravio teria consistido no transplante do seu campo original, a política, para o seu oposto, para o foro íntimo, para o *homo interior* descoberto nos estóicos por Paulo e por Agostinho, onde a liberdade acabaria por experimentar uma espécie de “estranhamento do mundo”, fascinada consigo mesma, deslumbrada com as “experiências do eu”, com os poderes do *homo interior*, e com a possibilidade de corrigir as vicissitudes de um primeiro “querer” ainda frágil, ao desdobrar-se num «quero querer» ou «quero não querer», experiências que a tradição filosófica reconhecia mais do campo do pensar especulativo socrático-platónico: *penso que penso, conheço que conheço*, etc., que do campo propriamente prático da vontade.

Tenhamos em mente, apenas a título de exemplo desta viragem para os poderes da vontade e de experiências com o eu, a “cidadela interior” (*interior domus*), de que o escravo Epicteto era o Senhor absoluto, ou o divino porte do Imperador-filósofo, Marco Aurélio, e na filosofia concebida como puro exercício espiritual sobre si mesmo, como absoluto autodomínio no esculpir o sileno de ouro que Sócrates alvittrara ser o interior *daimon* da Filosofia. Foi pois pelo viés da interioridade que a noção de liberdade se divorciou da política - i.e., passou do “eu posso”, do plano da *realização habilidosa e virtuosa* de qualquer coisa pública,

<sup>29</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 169.

<sup>30</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 191.

<sup>31</sup> Ser “cidadão livre” queria dizer, na Atenas do séc. V a.C., ainda no horizonte mítico do ciclo da Guerra de Tróia, também a possibilidade de possuir uma arma. O herói era um homem livre que tinha ido para a guerra, com uma arma sua.

para ficar vinculada quase só ao reduto íntimo, à *vita contemplativa*, e à pretensa soberania do “eu quero”<sup>32</sup>.

Veremos mais adiante, porém, que este juízo negativo sobre a passagem da consideração da liberdade do plano político para o plano filosófico será revisto, no que toca a Agostinho, porque se este, no referido confronto com o pessimismo antropológico maniqueu, necessitava de afirmar ontologicamente a existência do livre arbítrio e de uma única vontade para assim firmar a sua ipseidade interior, a verdade é que, reconhece ainda H. Arendt, será o próprio Agostinho quem, inesperada e até paradoxalmente, devolverá a liberdade ao seu âmbito especificamente político, público, histórico<sup>33</sup>, isto é, à *vita activa*, como extraordinário *poder de começar* e de agir concretamente neste mundo e de «chamar à existência o que não existia»<sup>34</sup>.

Daí o imenso, o incomensurável apreço que nutre pela afirmação agostiniana, na sua obra maior de Filosofia Política, *De Civitate Dei*: «[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.» / «Para que houvesse um começo, foi criado o homem antes do qual ninguém existiu»<sup>35</sup>.

Antes, porém, de apontar para essa decisiva linha-de-fuga do pensamento agostiniano que devolve a liberdade (“eu quero”) à *vita activa* e à acção política (*eu posso*), atendamos, em primeiro lugar, à leitura que H. Arendt faz do movimento inverso, i.e., de como é que a problemática da liberdade, na filosofia tardo-antiga, se deslocou da *pólis*, da *ágora* e do *fórum* para o plano íntimo da meditação filosófica, i.e., para a *vita contemplativa* do pensador.

Tal deslocamento concretizou-se, em primeiro lugar, na compreensão da liberdade antes de mais justamente como *livre arbítrio da vontade*. Este deslize semântico, se já é perceptível na Antiguidade, tornou-se nítido só nas filosofias do helenismo, mais ou menos apolíticas, onde, como se disse, a questão da “felicidade privada”, na relação com todas as outras possibilidades da vontade, acabou por açambarcar o lugar central.

«A nossa tradição filosófica sustenta, quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habitado pela maio-

<sup>32</sup> H. ARENDT, *A Condição Humana*, cit. p. 287: «Assim como o epicurismo repousa na ilusão de felicidade enquanto se é assado vivo no Touro de Fálaris, o estoicismo repousa na ilusão de liberdade quando se é escravo. Ambas as ilusões atestam o poder psicológico da imaginação.» (cf. *A Vida do Espírito*, cit. pp. 215-216).

<sup>33</sup> Cf. *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 215.

<sup>34</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, p. 198.

<sup>35</sup> *De Civitate Dei*, XII, 21 (na PL, XII, 20, 4).

ria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas no relacionamento com o próprio eu - seja na forma de um diálogo interior que, desde Sócrates denominamos pensamento, seja um conflito dentro de mim mesmo, no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialéctica desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os equívocos e a impotência do coração humano. Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se verdadeiramente o factor decisivo. (...) É somente quando os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde entrar na História da Filosofia. A liberdade tornou-se um dos problemas principais da Filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do meu relacionamento com os homens (...), em completa solidão, “onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo”, o mortal conflito que tinha lugar “na morada interior” da alma, na escura “morada do coração”»<sup>36</sup>.

«Historicamente, os homens descobriram pela primeira vez a vontade ao vivenciar a sua impotência e o seu não poder, dizendo com Paulo: “Pois o querer está presente em mim; mas como executar aquilo que é bom, não o descubro”. É a mesma vontade da qual Agostinho se lamentava que parecesse “monstruoso [a ela, vontade] em parte querer, em parte não querer”. E, embora sublinhando constituir isso uma “doença do espírito”, admite também que tal doença é como que natural num espírito possuído pela vontade: “Pois a vontade ordena que haja uma vontade, não ordena nada além de si mesma... Se a vontade fosse íntegra, nem sequer ordenaria a si mesma o que fosse, pois já o seria”<sup>37</sup>. Por outras palavras, se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades presentes no mesmo homem, lutando pelo poder do seu espírito. Por conseguinte, a vontade é poderosa e impotente, é livre e não livre»<sup>38</sup>.

Estas referências directas de H. Arendt, primeiro ao ovidiano «uideo meliora proboque, deteriora sequor»<sup>39</sup>, relido por Paulo como «não faço o bem que quero e faço o mal que não quero»<sup>40</sup>, e, por fim, a Agostinho, permitem que aumentemos o *zoom* da nossa análise e, por agora, nos centremos apenas neste.

<sup>36</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. pp. 204-205, citando *Confessiones*, VIII, 8.

<sup>37</sup> *Confessiones*, VIII, 9, 21.

<sup>38</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 209.

<sup>39</sup> Ovídio, *Metamorfoses*, I, 20-21.

<sup>40</sup> Rm 7, 19: «Non enim quod volo bonum hoc facio sed quod nolo malum hoc ago».

É no arco deste mesmo movimento de deslocação que se situa um dos seus primeiros textos, o *De libero arbitrio* (388-89), no qual Agostinho defende a *vontade livre como causa do pecado*, contra o pessimismo antropológico maniqueu, para o qual a matéria era em nós o poder maléfico que nos compelia ao pecado, e do qual, portanto, a nossa boa alma não era responsável. O primeiro livro de *De libero arbitrio*, aliás, é uma afirmação tão vincada e tão forte do *liberum arbitrium voluntatis* e da sua capacidade quer de pecar quer de, praticamente, se auto-redimir desse mal cometido que, anos mais tarde, os Pelagianos hão-de citar o jovem Agostinho anti-maniqueu, contra o primado absoluto da Graça que um Agostinho amadurecido e cada vez mais atormentado com o enigma do pecado<sup>41</sup> (especialmente o pecado original, *peccatum naturae*) começara a defender, meia dúzia de anos depois, especialmente na época de *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (395) e da preparação e redacção de *Confessiones* (397-400)<sup>42</sup>. De facto, basta uma ou duas citações emblemáticas de *De Libero arbitrio* para mostrar isto mesmo: «Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?» / «O que é que está tão à mão da vontade como a própria vontade?» Ora, «nada está tão na vontade como a própria vontade»<sup>43</sup>. A vontade está em nosso poder; ela é livre.<sup>44</sup>

Por comparação com a actividade da razão, onde a descoberta da verdade é constringente e necessitante, e a do *appetitus* dos desejos nascido dos estímulos exteriores, só a vontade é claramente livre, no sentido em que detém sempre o poder interior de dizer “*sim*” ou “*não*”, i.e., de afirmar ou de negar. É também neste texto de juventude, sublinha H. Arendt, que Agostinho formula pela primeira vez a pergunta que é o ponto de partida para toda a sua filosofia da vontade, e cuja resposta o filho de Mónica adiará por mais de 30 anos, quer dizer, até à redacção dos livros XI-XII de *De Civitate Dei*. E a questão é esta: «Pergunto se a vontade

<sup>41</sup> «*Delicta enim quis intellegit?*» / «Na verdade, quem compreende o pecado?» *De Civitate Dei*, XII, 7, citando o SI 18, 13. Esta interrogação face ao mal é, de facto, a posição última de Agostinho, afastando-se assim da justificação ‘económica’ de *De Ordine*, inclinação que as posteriores ‘teodiceias’ tanto exaltaram, esquecendo esta interrogação que, decididamente, antes de Kant ou de Ricoeur, coloca o mal no âmbito do «imprescrutável» e do «injustificável».

<sup>42</sup> Cf. *Confessiones*, X, 29, 40: «Da quo iubes et iube quod vis». / «Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres». Esta é uma das passagens de *Confissões* que mais irritaram os Pelagianos.

<sup>43</sup> *De libero arbitrio*, I, 12, 26: «Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?» *De libero arbitrio*, III, 3, 7: «Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est».

<sup>44</sup> *De libero arbitrio*, III, 3, 8: «Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis.» Cf. *Epistula* 175, 4; 177, 4-5, *passim*.

<sup>45</sup> *De libero arbitrio*, I, 16, 35.

livre... nos deveria ter sido dada por Aquele que nos criou. Porque parece que não teríamos sido capazes de pecar se não tivéssemos uma vontade livre. E é de reear que desta maneira Deus possa aparecer como causa das más acções»<sup>45</sup>. Contra esta possibilidade, emerge a *magna quaestio*: como e por que razão é que uma vontade pode não querer aquilo que está sempre em sua mão poder, i.e., que coincide com sua actividade mais peculiar: *querer querer*?

O problema tremendo que Agostinho levanta aqui é o de uma divisão profunda, já não entre duas almas, como afirmava o maniqueísmo, já não entre duas leis, a da letra e a do espírito, como afirmava Paulo, mas a existência de um Abismo dentro de uma e mesma vontade: «é possível querer e, todavia, (...) ser incapaz de executar». O livro X de *Confissões* chama a isto, precisamente, o «abyssus humanae conscientiae»<sup>46</sup>.

Sublinhe-se a antítese ou o paradoxo que, entre *A Vida do Espírito I. Pensar e A Vida do Espírito II. Querer*, H. Arendt não se cansa de sublinhar: aquela fecunda divisão interior que, no pensamento, possibilita a reflexão e o pensar - socrático *diálogo da alma consigo mesma; scio me cogitare* do próprio Agostinho contra os cépticos, etc. -, que permite ser-se sempre *dois-em-um* quando se pensa<sup>47</sup>, é essa mesma divisão que, no âmbito da vontade, a torna incapaz e a paralisa, encerrando-a dentro de si mesma, incapaz de passar ao acto e de agir concretamente no mundo. Referimos acima como, em *Confissões* VIII, 5, 10-12, Agostinho refere essa contenda interior da vontade, a «discórdia» na vontade «que destroçou a sua alma».

Noutro tempo, face a tal contenda interior, foi-lhe fácil e até mesmo aliciante aderir ao maniqueísmo desculpabilizante, à arqueomaquia das duas substâncias e à doutrina das *duas almas*. Então, confessa Agostinho, «gostava de me desculpar e acusar não sei que substância que estava comigo e não era eu»<sup>48</sup>. Não obstante, agora que o maniqueísmo foi extirpado, o abismo hiante na vontade afinal não desaparece: «Non hoc est velle quod posse» / «Querer e ser capaz de fazer não são o mesmo»<sup>49</sup>.

Afirma a propósito desta divisão H. Arendt: «A faculdade da escolha, tão decisiva para o *liberum arbitrium*, aplica-se aqui não à escolha deliberada de meios

<sup>46</sup> *Confessiones*, X, 2, 2; cf. *A Vida do Espírito. I - Pensar*, p. 233.

<sup>47</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 205; cf. *A Vida do Espírito. I - Pensar*, p. 212; Agostinho, *De Ciuitate Dei*, XI, 26.

<sup>48</sup> *Confessiones*, V, 10, 18.

<sup>49</sup> *Confessiones*, VIII, 5, 10-12.

para um fim, mas primariamente - e, em Agostinho exclusivamente - à escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e recusar. Este *nolle* nada tem a ver com a vontade-de-não-querer, e não pode ser traduzido como eu-não-querer, porque isso sugere uma ausência de vontade. O *nolle* não é menos activamente transitivo do que o *velle*, não é menos uma faculdade da vontade: se quero o que não desejo, recuso os meus desejos; e da mesma maneira posso recusar o que a razão me diz ser correcto. Em cada acto de vontade, estão envolvidos um eu-querer e um eu-recuso. São estas as duas vontades cuja “discórdia” Agostinho disse que lhe “despedaçaram a alma”<sup>50</sup>.

A pergunta natural que alguém aqui faria, e que H. Arendt também faz, seguindo especulativamente Agostinho, é esta: “Qual é a causa de que a vontade queira? O que é que põe a vontade em movimento?”<sup>51</sup> Obstando de antemão a um possível *regressus ad infinitum*<sup>52</sup>, o próprio Agostinho cortara cerce: não há originalmente nenhuma causa anterior à vontade. «Porque ou a vontade é a sua própria causa (...) ou então não é uma vontade.» / «aut enim et ipsa uoluntas est (...) aut non est uoluntas»<sup>53</sup>. A liberdade não se deixa captar sem contradição em termos de causalidade. Apenas a captamos em termos de espontaneidade, de um poder de iniciativa a partir do nada.

Mas é então nas *Confissões*, livro VIII, que Agostinho melhor capta e exprime aquela interior divisão da vontade consigo mesma. Efectivamente, aqui, como se disse, o problema já não é o do conflito paulino entre o “espírito” e a “carne”, pois aqui o corpo é experienciado como totalmente obediente às moções da vontade. E citamos Agostinho: «o corpo obedecia à mais ténue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesma para, apenas na sua vontade, pôr em prática a sua grande vontade»<sup>54</sup>. É pois no e dentro do próprio espírito que este encontra uma resistência a si mesmo. E Agostinho prossegue, espantado: «Donde vem esta monstruosidade? (...) O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o

<sup>50</sup> *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 97.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Cf. *De libero arbitrio*, III, 17, 48: «Quoniam uoluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius uoluntatis inquiris, si hanc inuenire potuero, nonne causam etiam eius causae quae inuenta fuerit quaesiturus es?» / «Sendo a vontade a causa do pecado, perguntas-me tu a causa da própria vontade, e se puder chegar a encontrá-la, não me perguntarás também a causa desta causa que for encontrada?» (cf. também III, 17, 47).

<sup>53</sup> *De libero arbitrio*, III, 17, 49.

<sup>54</sup> *Confessiones*, VIII, 8, 20

espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E porquê isto? Manda, repito, que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda»<sup>55</sup>. Esta cisão ocorre na vontade, porque faz parte da vontade o duplicar-se e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre «duas vontades (...), uma das quais não é completa, e numa está presente aquilo que falta à outra». «A vontade, dirigindo-se a si mesma, origina a contra-vontade porque o relacionamento é inteiramente espiritual. Uma controvérsia só é possível entre iguais. Uma vontade que fosse “plena”, sem uma contra-vontade, já não seria uma vontade, propriamente falando. (...) Dado que faz parte da natureza da vontade mandar e exigir obediência, faz também parte da vontade que se lhe resista»<sup>56</sup>.

Mantendo e gerindo este conflito adentro de uma vontade, pôde assim Agostinho contrapor-se ao pessimismo antropológico maniqueu e à doutrina *das duas almas / de duabus animabus*, afirmando: «Era eu que queria, era eu que não queria. Era eu!» / «Ego eram qui volebam, ego eram qui nolebam, ego eram»<sup>57</sup>.

Mas então como é que, finalmente, se decidem estes conflitos no seio de uma e mesma vontade? É que a vontade, ao contrário do pensamento, acaba por (se) decidir concretizando uma entre “*n*” possibilidades, i.e., passa ao acto, não morre de fome como acontecia ao famoso Burro de Buridano. H. Arendt reconhece, com

<sup>55</sup> *Confissões*, VIII, 9, 21.

<sup>56</sup> *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 104; *Entre o Passado e o Futuro*, p. 206: «Contudo, a solidão agostiniana da “acesa contendia” dentro da própria alma era absolutamente desconhecida, pois a luta em que ele se empenhara não se dava entre a razão e a paixão, entre entendimento e *thymós*, i.e., entre duas diferentes faculdades humanas, mas era um conflito no interior da própria vontade. E essa dualidade no interior de uma e idêntica faculdade fora conhecida como a característica do pensamento, como o diálogo que mantenho comigo mesmo. Por outras palavras, o dois-em-um da solidão que põe em movimento o processo do pensamento tem o efeito exactamente oposto na vontade: paralisa-a e encerra-a dentro de si mesma; o querer solitário é sempre *velle e nolle*, querer e não querer ao mesmo tempo. / O efeito paralisante que a vontade tem sobre si mesma é tanto mais surpreendente quando a sua própria essência consiste obviamente em mandar e ser obedecida. Parece pois uma “monstruosidade” o facto de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um *eu-queiro* e de um *eu-não-queiro*. Isto contudo, já é uma interpretação de Agostinho. O facto histórico é que o fenómeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada *quero-e-não-posso*».

<sup>57</sup> *Confessiones*, VIII, 10, 22.



todo o acerto, que Agostinho recusa fazer entrar aqui em jogo uma *Graça divina* que, por um passe de mágica ou como um *deus ex machina* unificasse a vontade no sentido de a inclinar para uma determinada acção, de uma efectiva passagem a um acto em detrimento de outro<sup>58</sup>.

Mas se assim é, então, repetimos, como se decidem estes conflitos no seio de uma mesma vontade?

### III - “*Initium ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*”<sup>59</sup>

É só no fim das *Confissões* e na obra *De Trinitate* que Agostinho «diagnostica a suprema vontade unificadora que eventualmente decide da conduta de um homem, como [sendo o] Amor»<sup>60</sup>. O enigma da “monstruosidade” que Agostinho adensara no livro VIII das *Confissões*, começa agora a encontrar um princípio de solução. O Amor<sup>61</sup> é o peso da alma, inclina-a segundo a lei de uma gravidade muito peculiar: «O meu peso é o meu amor; por ele sou levado para onde quer que vá»<sup>62</sup>. É o amor que une a vontade e torna íntegra, plena.

Ora, ao perguntar, em *De Trinitate*, qual função da vontade na vida do espírito, Agostinho descobre precisamente a sua função unitiva, servir de laço que une a *inteligência* e a *memória*. Estas duas são de natureza contemplativa e, por via disso, são eminentemente passivas. É a vontade, também chamado Amor, que as move e as vincula uma à outra, gerando a célebre tríade: *mens, notitia, amor*. Ela é por excelência o agente de união e ligação entre a memória e a inteligência.

---

<sup>58</sup> Até porque os conflitos interiores da vontade consigo mesma não se dão apenas no confronto entre bens e males, mas também gradualmente entre males e males: roubar, adultério ou homicídio. E entre bens e bens: fazer caridade ou tratar das lides domésticas. Assim, seria preciso postular inúmeras vontades para cada um destes actos.

<sup>59</sup> *De Civitate Dei*, XII, 21 (PL, XXII, 4). *A Condição Humana*, p. 226; *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 233.

<sup>60</sup> *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 103.

<sup>61</sup> Não esqueçamos que a sua Tese de Licenciatura se chama *O Conceito de Amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica* (trad. port. de A. Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1977). Cf. especialmente a III Parte, *A Vida em Sociedade (Vita Socialis)*.

<sup>62</sup> *Confessiones*, XIII, 9, 10. E o amor continua, segundo a lei de uma gravidade que, em vez de fazer os corpos descer, fá-los subir: «Somos acendidos pelo teu dom e somos levados para o alto; começamos a arder e vamos. Ascendemos as ascensões no coração e cantamos o cântico das subidas. Com o teu fogo, com o fogo da tua bondade, começamos a arder e vamos, porque vamos para o alto, para a paz de Jerusalém, ...».

«(...) *Voluntas utrumque iungebat*»<sup>63</sup>. «A vontade une-as a ambas». À *dilectio* amorosa fica cometida a tarefa relacional por excelência<sup>64</sup>. Aliás, é segundo este mesmo princípio (pela atenção da vontade) que Agostinho explica a passagem da sensação para a percepção.

«A vontade é a “mola impulsionadora da acção”; dirigindo a atenção dos sentidos, presidindo às imagens impressas na memória, e fornecendo ao intelecto os materiais para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a acção pode ter lugar. Esta Vontade, somos tentados a dizê-lo, está tão atarefada a preparar a acção que quase não tem tempo para se ver envolvida na controvérsia com a sua própria contra-vontade»<sup>65</sup>. Assim, a redenção da vontade da sua cisão interior não vem nem por auto-redenção espiritual (“*querer querer*”, “*querer não-querer*” dos estoícos, do *De libero arbitrio*, etc.), nem, para já, pela Graça divina (mais tarde contra os Pelagianos), mas sim unicamente pela via da Acção.

É a Acção que «interrompe o conflito entre *velle e nolles*»<sup>66</sup>. A liberdade é a expressão da vontade redimida pela Acção. «Os homens são livres (...) enquanto agem, nem antes nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa»<sup>67</sup>. Assim, «em Agostinho, bem como mais tarde em Duns Escoto, a solução do conflito interior da Vontade é conseguida por meio de uma transformação da própria Vontade, da sua transformação em Amor. A Vontade (...) pode também ser definida como Amor (“*voluntas: amor seu dilectio*”<sup>68</sup>), porque o Amor é

<sup>63</sup> *De Trinitate*, XII, 15, 25: «Ut pro corporalibus rebus quas corporeo foris positas attingimus sensu intus corporum similitudines haberemus impressas memoriae ex quibus cogitatio formaretur *tertia uoluntate utrumque iungente*, sicut formabatur foris acies oculorum, *quam uoluntas* ut uisio fieret adhibebat rei uisibili et *utrumque iungebat* etiam illic ipsa se admouens tertiam.» / «Assim, em vez das coisas materiais percebidas do exterior através dos sentidos corpóreos, temos no interior as imagens dos corpos impressas na memória, das quais se forma o pensamento, intervindo a vontade como terceiro elemento unitivo, como acontece na agudeza da visão, pois a vontade, para que haja visão, dirige o olhar para a coisa visível e une-os a ambos, compenetrando-os como terceiro termo».

<sup>64</sup> *De Trinitate*, XIV, 6, 8: «(...) at illud quo *utrumque coniungitur amorem seu uoluntatem*. (...) Haec autem duo, gignens et genitum, *dilectione tertia copulantur* quae nihil est aliud quam uoluntas fruendum aliquid appetens uel tenens.» / «(...) e finalmente, o que estreita ambos [o olhar e a imagem da memória], isto é, o amor ou a vontade. (...) Estes dois tipos de conhecimento, o que gera e o que é gerado, são enlaçados por um terceiro elemento, o amor, que é a vontade apetecendo e prolongando o gozo de algo».

<sup>65</sup> *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 109.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>67</sup> *Entre o Futuro e o Passado*, cit. p. 199.

<sup>68</sup> *De Trinitate*, XV, 21, 41

claramente o mais bem sucedido agente da união»<sup>69</sup>, porque é ele quem dá à união maior persistência, durabilidade, eternidade: a vontade é uma *imago aeternitatis*, ou, para o dizer nos termos de Agostinho, é a «insinuação em nós do Espírito Santo» (*imago Trinitatis*)<sup>70</sup>.

Já quase no final do livro XI de *Confissões*, numa profunda meditação sobre a natureza enigmática do tempo, também Agostinho concluíra que, sendo o tempo uma *distentio animi* (*nihil esse aliud tempus quam distentionem*), esta *distensão* se dá por uma atenção voluntária (*attentio*) que, pela *memoria*, traz o passado ao presente e, pela *expectatio* do futuro torna este também presente (no presente do presente, *ventre da alma*). A duração é compreendida como poder de jungir da vontade, capacidade de conectar os tempos. Assim, é finalmente a vontade a condição transcendental da constituição do tempo como *distentio animi*. E conclui a celeberrima meditação, afirmando: o que sucede num cântico todo, recitado de cor, «sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas acções; isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade (Sl 30, 20), de que são parte todas as vidas dos homens»<sup>71</sup>.

Mas depois de este imenso hino agostiniano à vontade, «se a história das ideias fosse tão coerente como às vezes os seus historiadores imaginam - afirma H. Arendt - deveríamos ter ainda menos esperança de encontrar uma ideia política válida de liberdade em Agostinho, o grande pensador cristão que, de facto, introduziu o livre arbítrio de Paulo, juntamente com as suas perplexidades, na História da Filosofia. Entretanto, não se encontra em Agostinho apenas a discussão da liberdade como *liberum arbitrium*. Embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, encontramos nele também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, e que surge, caracteristicamente, no seu tratado político, *De Civitate Dei*. Na *Cidade de Deus*, como é muito natural, Agostinho fala mais do pano [de fundo] das experiências especificamente romanas do que em qualquer outra das suas obras, e a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana íntima,

<sup>69</sup> *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 110.

<sup>70</sup> *De Trinitate*, XI, 5, 9: «Voluntas ergo quae utrumque coniungit magis, ut dixi, spiritalis agnoscitur, et ideo tamquam personam spiritus insinuare incipit in illa trinitate.» / «A vontade, portanto, que une um e outro [i.e., a visão e o sentido], reconhece-se, como disse, mais espiritual e, por isso, começa a insinuar, de certo modo, a pessoa do Espírito na Trindade».

<sup>71</sup> *Confessiones*, XI, 28, 38.

mas como o carácter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor ainda, de equacionar a sua aparição no mundo, o surgimento da liberdade no universo. O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado para que o universo passasse a existir: “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.” No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são a mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. [Contudo] as fortes tendências antipolíticas do cristianismo primitivo são tão familiares que a noção de que um pensador cristão tenha sido o primeiro a formular as implicações filosóficas da antiga ideia política de liberdade nos soa quase paradoxal. A única explicação que nos vem à mente é de que Agostinho, além de ser cristão, era também um romano e que nessa parte da sua obra formulou a experiência política central da Antiguidade romana, ou seja, que a liberdade *qua* começo se torna manifesta no acto de fundação»<sup>72</sup>.

E acrescenta ainda: «Da perspectiva da temporalidade das faculdades humanas, Agostinho, no último dos seus grandes tratados, a *Cidade de Deus*, XII, 15, volta mais uma vez ao problema da Vontade. Enuncia a principal dificuldade: Deus, “embora ele próprio eterno e sem começo (“cum ipse sit aeternus et sine initio”), causou que o tempo tivesse um começo; e o homem, que não tinha feito previamente, fê-lo no tempo (“et hominem, quem numquam antea fecerat, fecit in tempore”). A criação do mundo e a criação do tempo coincidem – “o mundo não foi feito no tempo, mas simultaneamente com o tempo.” (...). “Mas, então, qual era o propósito de Deus ao criar o homem?”, pergunta Agostinho. Porque é que Deus “quis fazê-lo no tempo”, a esse “que nunca tinha feito antes”? Agostinho atribui a esta questão “uma verdadeira profundidade” (*altitudinis*) e fala da “imprescrutável profundidade deste propósito” de criar “o homem temporal que nunca existido antes” [“Deus hominem temporalem, ante quem nemo umquam hominum fuit (...) condidit”], isto é, trazer à existência uma criatura que não somente vive “no tempo” [*in tempore*], mas que é essencialmente temporal, que é, por assim dizer, a essência do tempo»<sup>73</sup>. Portanto, «este começo nunca existira antes», isto é, nunca existira antes da criação do homem. E para que um tal começo «pudesse ser, foi criado o homem antes do qual ninguém existiu» / «[Initium]

<sup>72</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 215.

<sup>73</sup> *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 116.

ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit.» E Agostinho distingue muito bem este início do começo da criação, usando a palavra *initium* para a criação do Homem, e *principium* para a criação do céu e da terra.

A afirmação mais surpreendente de Agostinho, insiste H. Arendt, é que antes do homem não existisse *ninguém*. De facto, não havia *ninguém* que se pudesse chamar *pessoa*, i.e., uma singularidade que só se manifesta na liberdade: ao contrário de todos os outros seres vivos, que nada começam nem terminam, «o Homem é posto num mundo de mudança e de movimento como um começo novo. (...) Com o homem, criado à própria imagem de Deus, veio ao mundo um ser que, porque era um começo correndo para um fim, podia ser dotado da capacidade de querer e de recusar»<sup>74</sup>. Se a costela platónica não tivesse tido tanta força em Agostinho, este, muito mais que «mortais», teria chamado os homens de «natais», *nascituros* ou sempre *in statu nascendi*, virados para o futuro - a primazia da liberdade da vontade sobre as outras faculdades, exprime a primazia do futuro<sup>75</sup>. E, remata H. Arendt, se «(...) Kant tivesse conhecido a filosofia agostiniana da natalidade, poderia ter concordado que a liberdade de uma espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o facto que os homens nascem – continuamente chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade da espontaneidade é parte integrante da condição humana. O seu órgão espiritual é a Vontade»<sup>76</sup>. «É com palavras e actos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o facto original e singular do nosso aparecimento físico original. (...) O seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo de novo por nossa própria iniciativa. (...) Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude de terem nascido, os homens tomam a iniciativa, são impelidos a agir. (...) “Portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo [*initium ut esset*], e antes dele ninguém existia”, diz Agostinho na sua Filosofia Política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao

<sup>74</sup> *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 117.

<sup>75</sup> Para H. Arendt é o «querer» o princípio de individuação (cf. *A Vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 212), e não qualquer «materia quantitate signata» ou a consciência. Assim, também a nossa identidade vem mais do futuro, i.e., do horizonte das nossas promessas e expectativas, do que dada pelo passado.

<sup>76</sup> *A vida do Espírito. I - Pensar*, cit. p. 118.

mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito da liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes do homem»<sup>77</sup>.

### **Nota Conclusiva - Perdão e Natalidade**

Acabámos de referir a afirmação de H. Arendt: «os homens nascem» e, podemos acrescentar: «os homens morrem». Mas só morrem porque nascem, como é evidente. O agir humano enquanto tal, em todas as suas dimensões, situa-se neste entremeio ou nesta «janela de oportunidade» (καιρός / *kairós*) que, para cada um de nós, é uma janela que se abre e fecha uma só vez. E é aqui que acção humana se defronta com duas das suas maiores dificuldades: a irreversibilidade e a imprevisibilidade.

É no capítulo V de *A Condição Humana*, depois de expor as aporias do *homo laborans* e do *homo faber*, e de mostrar como a consciência e a capacidade de significação as podem ultrapassar, que H. Arendt defronta estas dificuldades próprias da acção. E começa logo por apresentar o núcleo da tese que a seguir elucidará: «A única solução possível para o problema da irreversibilidade (...) é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade da caótica incerteza do futuro está contida na faculdade de prometer e de cumprir promessas»<sup>78</sup>. Esta dupla capacidade do espírito humano - voltar-se memorialmente para o passado e ser capaz de o ressignificar, de o abrir, desligando-o da fatalidade que pesa sobre cada um dos seus actos; e de, pela promessa e a profecia (*profeimi* = dizer antes, antecipar), ser capaz de criar futuro - está estreitamente relacionada com a existência da diferença e da pluralidade: o perdão e a promessa são instâncias relacionais por excelência. «Na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são no máximo um papel que a pessoa encena para si mesma»<sup>79</sup>.

Ora, e citamos de novo, «o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. [E] o facto de ele ter feito esta descoberta num contexto religioso e de a ter enunciado em linguagem religiosa não é motivo

---

<sup>77</sup> *A Condição Humana*, cit. pp. 225-226.

<sup>78</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 289.

<sup>79</sup> *Ibidem*; cf. também p. 224.

para a levar menos a sério num sentido estritamente secular»<sup>80</sup>. Em primeiro lugar, Jesus inverte - diríamos mesmo, subverte - o que os doutores da lei, «escribas e fariseus», diziam: que «só Deus pode perdoar». Ora, Jesus afirma, ao invés, não apenas que o poder de perdoar «não deriva de Deus (...), mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus», mas vai ainda mais longe, chegando a uma «formulação ainda mais radical» e quase provocatória: «O Evangelho não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto deve fazer “o mesmo”», mas sim «que “se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar, Deus fará o mesmo”». A oração do Pai-Nosso, «perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos», está aí a tornar patente essa inversão escandalosa para a Teologia oficial do tempo: de que o perdão de Deus está cativo do perdão entre os homens. Não é, pois, «a violência [que] é a parteira da história», como queriam Marx e Engels<sup>81</sup>, mas o milagroso poder de começar, muito especialmente pelo perdão e pela promessa.

É por esta razão, isto é, pelo facto de o perdão ser e ter de ser uma iniciativa do homem que ele desempenha um papel tão importante nos negócios humanos. Perdoar e ser perdoado é como que nascer de novo e ser capaz do inesperado, o que «só é possível porque cada homem é singular, de modo que, a cada nascimento, vem ao mundo algo de singularmente novo. Desse alguém pode dizer-se, com certeza, que antes dele não havia ninguém»<sup>82</sup>. «Só através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; só com a constante disposição para mudar de ideias e recomeçar se lhes pode confiar uma poder tão grande como o de instaurar algo novo»<sup>83</sup>. Ao contrário da vingança, que é uma reacção automática e expectável, «o acto de perdoar não pode ser previsto; é a única reacção que actua de modo inesperado. (...) Por outras palavras, o perdão é a única reacção que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente sem ser condicionada pelo acto que a provocou (...)»<sup>84</sup>. De facto, «talvez o argumento mais plausível de que perdoar e agir estão tão intimamente ligados como destruir e fazer resulte daquele aspecto do perdão no qual a acção de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo carácter revelador daquilo que

<sup>80</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 291.

<sup>81</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, cit. p. 48; *A Condição Humana*, p. 253: «(...) a violência é capaz de destruir o poder, [porém] jamais pode substituí-lo».

<sup>82</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 226.

<sup>83</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 292.

é feito. O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre um assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual e privado), no qual o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez. Isto também foi claramente reconhecido por Jesus (...) e é a razão da actual condição de que só o amor tem o poder de perdoar. Pois o amor, embora seja uma das mais raras ocorrências da vida humana, possui, de facto, inigualável poder de auto-revelação e inigualável clareza de perceber (...) o que a pessoa amada é (...)»<sup>85</sup>.

Todavia, «por natureza, o amor é extra-mundano e é por esta razão - e não por ser tão raro - que é não apenas apolítico, mas anti-político, talvez a mais poderosa das forças humanas anti-políticas»<sup>86</sup>. O amor - afirma H. Arendt, não distinguindo aqui, muito bem, a nosso ver, o Amor-Éros, carente e captativo, do Amor-Ágapê, oblativo - exila os amantes deste mundo, isola-os e separa-os dos outros.

Então, o que é que pode trazer de novo os amantes e o amor a este mundo concreto dos negócios humanos? Resposta: É o filho, o fruto concreto do amor. «O filho, essa mediação com a qual agora os amantes passam a relacionar-se e que possuem em comum, é representativo do mundo porque também os separa; é uma indicação de que acrescentarão um novo mundo ao mundo existente. É como se, através do filho, os amantes retornassem ao mundo do qual o amor os expulsou»<sup>87</sup>.

E retornando ao mundo, retornariam à fatal lei da mortalidade, não fôra a faculdade de agir. A acção é a «perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (...) A acção (...) parece é um milagre. (...) É, de facto, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré (...) deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de fazer milagres, colocando ambos ao mesmo nível e ao alcance do homem. O milagre que salva o mundo, a esfera dos

<sup>84</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 293; cf. M. C. FREITAS, «Perdão», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa. São Paulo 1992, p. 58-60; Id., «Natureza e Dimensões do Perdão», in *Poética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, Lisboa 2001, pp. 841-849; J. C. GONÇALVES, «Memória e Perdão», in *Actas do Congresso Internacional “As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade”* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2002, pp. 767-788.

<sup>85</sup> *A Condição Humana*, cit. p. 294.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*.



negócios humanos, da sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o facto do nascimento, no qual a faculdade de agir radica ontologicamente.» A natalidade é o mundo humano em contínuo estado de revelação. A vida nascente é o acúmen e a essência fenomenológica de toda manifestação<sup>88</sup>. «Por outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a acção de que são capazes por terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na Caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os evangelhos anunciaram a “boa-nova”. “Nasceu uma criança entre nós!”<sup>89</sup>. «Nuntio vobis gaudium magnum: Puer natus est nobis.»<sup>90</sup> «Gaudete!» / «Alegrai-vos!» O amor e a natalidade, o perdão e a promessa são mais fortes que a morte.

Mas então, por que razão não abriu H. Arendt uma fresta que fosse à possibilidade de comutação da pena de morte de Eichmann?

---

<sup>88</sup> Em Agostinho, tal fenomenologia, antes da sua expressão antropológica, começa por ser o cerne da Teologia Trinitária: *De Trinitate*, XV, 16, 23: «Sciunt ergo inuicem pater et filius: sed ille gignendo, iste nascendo.» / «O Pai e o Filho conhecem-se reciprocamente: mas aquele gerando e este sendo gerado.» (cf. *De Trinitate*, XV, 26, 47); *In Iohannis euangelium*, 19, 13: «... sed nascendo [filius] uita est. Pater uita est non nascendo; filius uita est nascendo.» / «... nascendo, ele [o Filho] é a vida. O Pai é a vida sem nascer. O Filho é a vida em estado nascente.»

<sup>89</sup> *A Condição Humana*, cit. pp. 299-300; cf. pp. 226-289.

<sup>90</sup> «Anuncio-vos uma grande alegria: uma criança nasceu para nós!» (Is 9, 5; Lc 2, 11; cf. Virgílio, *Quarta Écloga*). Face ao que disse sobre o perdão (par-don) e perante a *novidade absoluta* que a natalidade patenteia, expressão clara do antimaniequismo que partilha com Agostinho, contra todas as reificações ontologizantes do mal, compreende-se com dificuldade o tom e o não-dom da “sentença de morte” que H. Arendt proferiria, se não admitirmos também a *novidade* de um *mysterium iniquitatis* que, a par do *mysterium amoris*, opera na história. *O Novo também se diz de muitos modos*.