



Acta Scientiarum. Education

ISSN: 2178-5198

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá  
Brasil

Bortolotti, Ricardo Gião

A importância de Scotus na concepção de história de Arendt

Acta Scientiarum. Education, vol. 35, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 27-38

Universidade Estadual de Maringá

Paraná, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=303326113004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



## A importância de Scotus na concepção de história de Arendt

Ricardo Gião Bortolotti

Departamento de História, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista 'Júlio de Mesquita Filho', Rua Dom Antonio, 2100, 19806-900, Assis, São Paulo, Brasil. E-mail: [bortho@uol.com.br](mailto:bortho@uol.com.br)

**RESUMO.** O objetivo deste trabalho é abordar a noção de história em Arendt, a partir da importância que dispensa ao pensamento de Duns Scotus, particularmente no que concerne à primazia da vontade. Para a autora, Scotus foi um dos pensadores medievais a ressaltar o papel da vontade como potência livre, frente à potência intelectual, presa à atividade natural. A liberdade de começar um ato caracteriza um mundo regido pela contingência. Ora, para Arendt, essa liberdade condiz com a sua ideia de política autêntica e que funda o espaço público, definido pela palavra e pela ação dos indivíduos. A história, que tem lugar a partir da atividade política, recebeu diversos tratamentos, desde a Antiguidade grega à concepção moderna de processo. Uniu-se a concepções idealistas, estabelecendo modos universais de definir o futuro. No entanto, se a liberdade deve caracterizar a *vita activa*, a história deve buscar os significados dos fatos ao perscrutar seus aspectos singulares, que se reduziram ao contínuo da explicação universal da história oficial. Trata-se, pois, de abordar a história da perspectiva da narrativa singular, a partir dos espectadores, daqueles que fundam o espaço público. Daí, a importância das noções bipolares, como natureza e liberdade, necessidade e contingência, vontade e intelecto, conforme Scotus.

**Palavras-chave:** ação, contingência, liberdade, natureza, política, vontade.

## The presence of Scotus in the sense of history of Hannah Arendt

**ABSTRACT.** The objective of this study is to discuss the notion of history in Arendt, from the importance that needs the thought of Duns Scotus, particularly with regard to the primacy of the will. For the author, Scotus was a medieval thinkers to emphasize the role of free will as power in the face of intellect attached to the natural activity. The freedom to get an act featuring a world ruled by contingency. Now, for Arendt, that freedom is consistent with your idea of authentic political, and base a public space, defined by word and action of individuals. The history, which takes place from political activity, received various treatments, from Greek antiquity to the modern conception of process. It joined the idealistic conceptions, establishing universal ways of defining the future. However, if freedom is to characterize the *vita activa*, the history must seek the meaning of the facts to scrutinize their singular aspects, which fell to the continuo of universal explanation of the official history. It is, therefore, to approach the history from the perspective of singular narrative, from the spectators, those who founded the public space. Hence the importance of bipolar concepts such as nature and freedom, necessity and contingency, will and intellect, as Scotus.

**Keywords:** action, contingency, freedom, nature, political, will.

### Introdução

[...] a morte do homem significa menos o seu desaparecimento do mundo das aparências do que sua perda final de um futuro (ARENDT, 1992, p. 217).

O objetivo deste trabalho é abordar a noção de história, em Arendt, enfatizando a importância que dispensa ao pensamento de Duns Scotus, particularmente no que concerne à primazia da vontade. A noção de história, como a soma da experiência humana, assumiu modos diversos de estabelecer certa unidade, definindo o sentido dos acontecimentos, desde a aproximação a padrões naturais, mirando-se na configuração circular do cosmos, até o estabelecimento de uma linha retilínea,

com um início no tempo e um fim. A história, como registro de fatos extraordinários, dominou a Antiguidade grega, passando para a exaltação da Fundação, no Império Romano. O advento da modernidade trouxe a noção de processo, assimilando, em uma mesma visão, os processos naturais com o dos humanos (ARENDT, 2009). A recordação do extraordinário, mais dominante em um período, perde sentido frente às noções de processo e de fabricação, em um mundo que fortalece o consumo e a efemeridade do relacionamento humano, em vez do poder da palavra e do consenso.

A história e seus procedimentos acabam por buscar, a partir da evolução de seu conceito, finalidades, com o objetivo de englobar as singularidades em uma unidade

explicativa que, de certa maneira, orienta o comportamento dos indivíduos. A narrativa universalista estabelece cadeias de signos, cuja meta é estabelecer modos de comportamento.

O homem atua livremente, produzindo nervuras no tempo, desviando-se da tirania da natureza e diferenciando-se, assim, dos animais e dos objetos inanimados. Observa-se, pois, na história, a liberdade do homem. No entanto, ao dar início a uma atividade, deve-se efetuá-la juntamente com o outro, no confronto e na possibilidade de consenso. Prevalece, nessa concepção, a noção de verdade 'perspectivista', cunhada da generalização, e jamais da universalização, imposta, frequentemente, por esquemas metafísicos e abstratos. A determinação de padrões 'apriorísticos' conduz ao famigerado totalitarismo, que homogeneiza as ações individuais, ocultando o extraordinário.

Segundo Arendt, os processos históricos devem ser considerados a partir do olhar do espectador, o qual procura elaborar uma 'estória', um conto, que toque mais ao seu modo de avaliar o fenômeno, na atividade da imaginação, e o situe no espaço plural dos outros espectadores possíveis. Ela concebe o historiador conforme a feliz expressão de Benjamin, para quem o historiador assemelha-se ao caçador de pérolas no fundo do mar, ao chafurdar no passado absolutizado (ARENDT, 1987 apud BREPOHL DE MAGALHÃES, 2006, p. 53), buscando, nesse chão, homogeneamente coberto pelos acontecimentos, o novo, o singular. Assim, seu olhar privilegia o *storyteller*, aquele que deveria registrar os fenômenos históricos, sem outra finalidade, senão a de trazer, para o presente, o oculto, pois perdido no 'contínuo' da história oficial.

Diante disso, cabe-nos perguntar sobre o seu interesse no pensamento de Duns Scotus.

A importância desse filósofo está na primazia que concede à faculdade da vontade, ao contrário de Tomás de Aquino, que concede primazia ao conhecimento intelectual, mantendo que a beatitude somente terá lugar com o conhecimento de Deus, quando, então, a vontade, tendo encerrado a atividade, descansa (BONANSEA, 1965). Para Scotus, o intelecto brinda-nos com a verdade, mas é a vontade que excita a ação, 'querendo' ou 'não – querendo' o objeto intelectual. O intelecto não tem o poder de abandonar o objeto de sua intelecção, uma vez que ele age a partir da necessidade. Um exemplo: da mesma forma que não podemos evitar o resultado da equação  $2 + x = 3$ , o qual pode ser verdadeiro ou falso, conforme a determinação dos princípios matemáticos frente a um objeto colorido, não temos como impedir a sensação da cor ou a produção da visão do objeto colorido, fruto de reação natural (VIER, 1997). Em outros termos, não podemos

evitar os processos cognitivos, os quais produzem a cadeia intelectual. Inferimos, incitados pelos objetos que temos diante dos sentidos. Entretanto, a vontade é a faculdade que tem o poder de aceitar ou não o resultado oferecido pelo intelecto; cabe a ela, pois, incitar a ação, a partir dos dados apresentados.

Nessa relação das faculdades, observamos a correspondência entre dois modos de ser, que se referem à natureza e à liberdade, à necessidade e à contingência. O pensamento de Scotus aborda justamente esses pontos, apresentando-nos o papel da vontade, como faculdade da liberdade<sup>1</sup>. O intelecto brinda-nos com o conhecimento do objeto, e a vontade, a partir daí, excita ou não a ação (PICH, 2008). Com efeito, a natureza opera conforme a necessidade, o determinismo das leis; a vontade, ao contrário, pode dar lugar a uma atividade, o que a torna livre diante do intelecto. Não contraria a natureza em relação a suas determinações, mas pode querer 'não' querer, como um suicida que salta de um prédio e, durante a queda, resolve não querer mais cair ou morrer. A natureza é inexorável, porém o suicida pode exercer a sua vontade, que é a de não querer mais cair.

A importância dessas distinções, conferindo primazia à vontade, está também na rejeição de posições anteriores, nas quais o intelecto ou a natureza assumem o papel principal na determinação do ato. A vontade, embora aja posteriormente à intelecção, não é por ela determinada, uma vez que se autodetermina, ou seja, é livre para agir em relação a qualquer outra faculdade. Ora, isso contraria as concepções mecanicistas, oriundas de Aristóteles, segundo o qual 'tudo é movido', possibilitando um mundo inteiramente baseado na necessidade (VIER 1997). A vontade opera por si, sendo indeterminada em relação a outras faculdades. Quando se afirma, pois, que o intelecto determina a vontade, já que apresenta o objeto para ela, não significa que, a partir dele, ela escolheu agir, mas que a sua atividade inicia-se a partir de 'dentro' de si. Por isso, a liberdade frente às outras faculdades.

O pensamento de Scotus convida-nos a ir além, porém deixemos a sua exposição para o próximo tópico, em que poderemos refiná-lo e redirecioná-lo em vista de nosso tema. Uma questão, no entanto, impõe-se naturalmente: como poderíamos estabelecer a relação desse pensamento, ou melhor, da liberdade da vontade, com a concepção de história, de Arendt?

Arendt critica as concepções universalistas e absolutas da história. Essas concepções teriam o mérito de somente patrocinar o totalitarismo, impondo modos de ver necessitaristas, prognosticando o futuro. Assim, o passado

<sup>1</sup>Uma introdução esclarecedora acerca da vontade como faculdade da liberdade, do agir livre, encontra-se em Pich (2008).

estaria condicionado em um esquema universal, determinando o futuro. As ações singulares se perderiam nas abstrações metafísicas. Com um mundo inteiramente determinado por concepções *a priori*, desfazendo o indivíduo e suas ações no contínuo teórico, pouco espaço resta para o contingente. Por outro lado, no mundo atual, do consumo, a vontade perde-se, da mesma forma, na consumação dos produtos, imediatamente digeridos. Nessa mesma direção, a ação política apenas responde à garantia das necessidades básicas da vida. Ora, diante disso, o historiador se depara com um problema: como estabelecer uma narrativa da experiência 'extraordinária', como dar importância devida ao 'milagre'? Como narrar a vida sem quebrar a sua espontaneidade?

A essas perguntas, a autora procura responder como 'espectadora', como um participante que se debruça sobre o passado, a partir do presente, sem, no entanto, atentar contra a indeterminação do futuro. A melhor forma de caracterizar essa posição, a nosso ver, estaria nas teorias de Scotus. A partir de sua noção de vontade livre, indeterminada, 'possibilita' uma visão dos acontecimentos desinteressada, ou, ao menos, independentemente das formas tradicionais, motivando o historiador a exercer o seu papel de buscar algo novo, esmiuçando o solo do passado e rompendo com as armadilhas conceituais, sem absolutizar o que deveria ser contingente. Segundo Arendt, a vontade é responsável pelo *principium individuationis*, ou seja, ela enseja a ação e, agindo, passa-se à 'existência' (ARENDT, 1992; LAFER, 2006). Além de Scotus, na compreensão da narrativa dos acontecimentos, Arendt reinterpreta a noção de juízo reflexionante, de Kant, a qual orbita o particular, invertendo o polo universal/particular: a opinião, como dimensão estética, perpassa a malha dialógica da esfera pública.

Para finalizar, esclarecemos que essa discussão mais nos revela a complexidade do pensamento de Arendt e a necessidade de um estudo detalhado de suas posições e ideias. Procuramos, pois, na medida do possível, expor a relação estabelecida entre as noções de liberdade, de política e de história com a teoria da vontade, de Scotus. A leitura de *Entre o passado e o futuro* (ARENDT, 2009) adverte-nos que o intelecto e a vontade não bastam para explicar a ação política, que exige o 'eu-posso', mais próximo das teorias modernas do que a de Scotus. Porém, para nosso intento, procuramos enfatizar o papel da vontade como faculdade que excita a atividade, negando ou aceitando as determinações impostas, originando a suposição de uma realidade em que necessidade e contingência se articulam<sup>2</sup>.

Com o risco de distorcer o pensamento da autora, enfatizamos o papel da vontade, como faculdade da liberdade, do novo, mostrando que o indivíduo não existe como entidade absoluta e isolada, pois seria apenas um elemento de um mundo mecanizado e organizado por

ideais de uma política inautêntica. Ora, se a manifestação da vontade respeita as regras impostas de fora, o faz por estar conforme a esfera pública, rede de relações, constituída dialogicamente e, portanto, segundo a própria vontade<sup>3</sup>.

Este trabalho é fruto de uma investigação preliminar do pensamento de Arendt, uma autora complexa e múltipla na escolha de seus interesses. A opção de pensar a política, como ação dos homens, não é fácil, como bem notou, uma vez que a relação teoria/fatos nem sempre é bem assimilada, possibilitando novos empreendimentos interpretativos. Além disso, como estudiosos de Peirce, filósofo norte-americano, a tendência para assimilar o agir à cognição, buscando a integração sîgnica com o real, é, em nós, bastante forte. Daí, a insistência em elaborar um texto, mesmo que perpassado por certa ingenuidade consciente, e que, é possível, tenha modulado o pensamento da autora ao nosso próprio modo de pensar.

### Scotus e a liberdade da vontade

A fórmula *in toto regno animal voluntas est motor*, conforme nos apresenta Belmond (1911), em um texto antigo, mas célebre, sobre o pensamento de Scotus, faz jus ao papel da vontade, tanto como natureza, como inclinação natural, quanto como faculdade deliberada, apoiada no conhecimento ofertado pelo intelecto<sup>4</sup>. Sem a sua ação não teríamos como contar com um ato deliberado, pois o entendimento, ao apresentar a verdade, não provoca a ação. Observa-se isso desde Aristóteles, quando se perguntava pelo início da ação, ou sobre o que a provocava, uma vez que, mesmo diante de fatos evidentes, apresentados pelo intelecto, o homem acabava por tomar o caminho contrário (ARENDT, 1992).

São Paulo e Santo Agostinho notaram que havia um poder de querer e não querer, o qual alimentava o conflito interior. Com efeito, a solução nem sempre atina para o lado do bom senso. A responsável pela decisão a seguir, no 'comando' de nossos atos, é a faculdade da vontade, sem a qual teríamos um 'cérebro' altamente elaborador, porém sem poder de decisão, ao

<sup>3</sup>A relação da vontade scotista e a liberdade política em Arendt são defendidas de modo admirável por Assy (2002).

<sup>4</sup>Scotus define a vontade como 'apetite racional livre' (*appetitus cum ratione liber*) (DUNS SCOTUS, *Oxon.* III, d. 17, q. un., n. 2; XIV, p. 653), 'apetite racional' (*appetitus rationalis*) (DUNS SCOTUS, *Oxon.* III, d. 33, q. un., n. 9; XV, p. 446b) ou 'apetite intelectivo' (*appetitus intellectivus*) (DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* II, d. 25, q. un., n. 19; XXIII, p. 127b). Para a discussão da vontade como inclinação e deliberação, consultar Bonansea (1965), de onde foram retiradas as citações e referências acima expostas. A vontade, na sua condição de appetite natural, inclina para a perfeição, para um estado de bem-aventurança. Assim, nessa condição, podemos dizer que ela pende naturalmente para a felicidade, antes mesmo de o objeto ser-lhe apresentado. É um agir anterior ao intelecto, e não deliberado. A vontade deliberada é, no entanto, essencialmente livre (BONANSEA, 1965). Eis a questão da indeterminação, da liberdade da vontade, segundo a interpretação de Honnefelder (2010, p. 165): "[...] porque ela é uma potência que consegue relacionar-se, em um *actus reflexus*, consigo mesma" (DUNS SCOTUS, 384). Para o autor, é essa qualidade que 'fundamenta a responsabilidade moral do ser humano'.

<sup>2</sup>A vontade é livre para julgar e decidir (PICH, 2008, p. 26).

menos quanto à existência no tempo. Uma ilustração mais atual parece corroborar o que afirmamos. Damásio (1996), um neurocientista, mostra-nos, em seu livro *O erro de Descartes*, em relação ao controle de nossos apetites, que nossa conduta não é inteiramente determinada pelo cálculo, pelo papel do intelecto. Intelecto e vontade, ambos, faculdades da alma. Não meros acidentes, mas potencialidades, as quais se distinguem ‘formalmente’, mas não ‘realmente’ (BONANSEA, 1965). Isso significa que, existencialmente, a operação parte da própria alma, como podemos constatar nas palavras do autor:

[Intelecto e vontade] não são partes essenciais da alma. Mas estão contidas, unidas na alma, como propriedades suas, visto que a *alma é operativa*; não são distintas realmente, mas formalmente distintas, ainda que idênticas e unitivas (DUNS SCOTUS, apud BONANSEA, 1965, p. 85, grifo nosso).

Mas o que significa ser ‘formalmente distintas’? Significa que as duas potências não são instâncias separadas da alma, como se fossem duas substâncias encerradas em uma e com duas funções próprias. Ao contrário, estamos diante de duas propriedades da alma, distintas no seu modo de operar, ou seja, distinguem-se formalmente por mera conveniência semântica (CROSS 1999). Em outros termos, a atividade, embora possamos falar de dois modos de ação ou faculdades, é realizada “por uma e a mesma ‘alma’” (PICH, 2008, p. 32).

As duas faculdades são, portanto, responsáveis pelas operações da alma: o intelecto opera naturalmente; a vontade, livremente. Uma, conforme os princípios da natureza, dos quais não pode fugir, pois está comprometida com a verdade, que compele, ou, com o mundo que impressiona os sentidos, dando lugar, quase de imediato, ao processo cognitivo, que nos revela o objeto da percepção. Ele, o intelecto, não tem como evitar a intelecção, já que segue a atividade da natureza. Por outro lado, a outra faculdade é livre ao querer agir ou não. Diante do objeto inteligível, pode ou não agir consoante a ele. A verdade do objeto percebido não induz a vontade, embora ela atue posteriormente a ele. Estamos, pois, diante de uma faculdade que age a partir de seu interior, de uma motivação própria, e, por isso, é apresentada como livre. Um doente sabe da necessidade de tomar o medicamento, mas pode deixar de fazê-lo. Se agisse compulsivamente, meramente pela ação do intelecto, o ato teria de ser mecânico, automático, tal qual uma pedra,

que, atirada para o alto, retorna ao solo, movida naturalmente pela ação da gravidade. Assim, a vontade atua livremente, mas com a ação anterior do intelecto, que não a determina e tem o poder de lhe apresentar a verdade<sup>5</sup>.

A questão fundamental, segundo nos alerta Vier (1997; ARENDT, 1992), não é sobre o que é necessário ou contingente, mas sobre o que é natural ou livre<sup>6</sup>. Na verdade, toda atividade que vise ao conhecimento é movida naturalmente, não somente o intelecto. Assim, qualquer operação cognitiva tem como causa a própria natureza (VIER, 1997). Segundo Scotus, o efeito produzido no intelecto e que originou a intelecção foi externo, além do próprio intelecto. Com a vontade, é diferente. Assim, em uma passagem das *Collationes* (II, n.7; Wad. t. III, p. 352), Scotus nos alerta sobre o papel de ambas as faculdades:

O que está fora de toda causalidade de algum efeito, não opera para a produção dele. A vontade está fora da consideração de toda causalidade, qualquer que seja a intelecção, porque a causa total e suficiente reside no intelecto agente com o intelecto possível, no objeto ou na espécie impressa. Portanto, a vontade não opera para o intelecto na causa da intelecção. Daí, não é através do ato da vontade que o intelecto se volta para a sua atividade, compreendendo um objeto após o outro.

A ação da vontade, segundo Scotus, não é anterior ao ato do intelecto, uma vez que a intelecção é inteiramente natural, mas após o ato intelectual, quando poderá agir em conformidade à sua própria determinação, querendo ou não querendo o objeto (DUNS SCOTUS apud VIER, 1997, p. 24). Nas palavras de Scotus,

A vontade, por um ato seu, pode suspender o ato do intelecto, - quanto a isto, prova-se: ela pode corromper e afastar totalmente o intelecto deste ato; e, todavia, tal volição pressupõe necessariamente a intelecção: não, evidentemente, alguma nova, que siga a mesma volição, mas alguma que preceda a volição; por conseguinte, o ato do intelecto preexistente não é corrompido por aquela (DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 17, n. 207).

<sup>5</sup>Vier cita Scotus em relação às duas faculdades: “Não pode haver, diz, senão dois modos de produzir uma ação própria: ou a potência é determinada intrinsecamente a agir de modo tal que, no que depende dela, não possa ficar passiva, a menos que seja impedida de fora; ou a potência não é determinada intrinsecamente a agir, mas pode produzir este efeito ou seu oposto, pode agir ou não agir. A primeira potência se chama NATUREZA, a segunda, VONTADE. Daí o dividirem-se os princípios de operação em natureza e vontade” (DUNS SCOTUS apud VIER, 1997, p. 22-23).

<sup>6</sup>Estas condições da ação ‘necessidade’ e ‘contingente’ não são essenciais do princípio ativo, mas acidentais” (*Nec istae conditiones actionis ‘necessitas’ vel ‘contingentia’ sunt differentiae essentiales activi principii, sed accidentales*) (DUNS SCOTUS apud VIER, 1997, p. 23).

Não há, porém, lembremo-nos, determinação por parte do intelecto, uma vez que a vontade é uma faculdade autodeterminante<sup>7</sup>.

O interesse de Scotus na vontade, e também, já tivemos a oportunidade de observar, em Arendt, não é a potencialidade<sup>8</sup>, mas o próprio ato, que é vivido. Isso significa que a vontade não é passivamente determinada pelo objeto (VIER, 1997), o que seria defender o contrário do que já dissemos, ou seja, que ela é uma faculdade autodeterminante, livre. Assim, mais uma vez, atentemo-nos às palavras de Scotus, a fim de ilustrar essa distinção:

Se a queda é causada pela gravidade intrínseca, o objeto move-se a si mesmo. Porém, em tal caso, por que não se move com a mesma liberdade que a vontade se move para o ato de querer, no qual a própria vontade é razão necessária de sua causa? Resposta: a causação da gravidade é natural, a da vontade é livre. Isto porque a vontade é vontade, e o peso é peso (DUNS SCOTUS, *Quodl.* q.16, n. 45)

A vontade, como vimos, determina a si mesma para a ação, mesmo que ‘queira’ necessariamente, uma vez que tal querer não é determinado de modo natural, como a causa da queda de uma pedra. Se assim fosse considerada, os atos fugiriam de qualquer valor, pois seriam mecânicos, ou seja, a ação de um criminoso seria comparada à ação da gravidade, dispensando o esforço para a realização de atos meritórios.

Por fim, podemos dizer que Scotus reúne, em sua doutrina, a necessidade e a liberdade, pois a ação da vontade, diferentemente do movimento natural, que é assim porque foi constituído dessa forma, recebeu do Criador o “[...] princípio do querer ou a capacidade para determinar-se a si mesma [...]” (VIER, 1997, p. 30) <sup>9</sup>. Ora, a vontade é livre por essência, o que significa que, mesmo diante da necessidade, não deixa de ser o que é, ou seja, livre.

Podemos vislumbrar, nessa rápida síntese, um caminho para as questões levantadas por Arendt, quando discute a liberdade política, na ‘expressão’ da opinião. A persuasão, embora constitua, no

final das contas, um estado de autoridade, tendo partido do espaço público, deve possuir legitimidade<sup>10</sup>. Isso significa que, uma vez constituída uma autoridade, passa a predominar um estado jurídico, ou seja, a necessidade de agir em conformidade com as leis instituídas. A liberdade da vontade não deixa de ser exercida conforme a necessidade do estado de direito. Tal é o que se mantém como liberdade, em Scotus. Nas palavras de Vier (1997)

Em suma, todo ato posto pela vontade é, *ipso facto*, livre, qualquer que seja o sujeito desse ato (Deus ou a criatura) ou seu objeto (necessário ou contingente, um só ou vários, mais ou menos bom, etc.) ou o estado do seu portador (de ‘viator’ ou ‘comprehensor’) (VIER, 1997, p. 31).

Em relação à liberdade de seus atos, ela pode modificá-los, tomar outra direção, proceder à nova escolha, visto que a relação obtida entre ela, seus atos e seus efeitos é contingente, e realizada no plano das ações humanas (BONANSEA, 1965). A leitura de Scotus, efetuada por Bonansea, evidencia o caráter histórico de nossas ações, mas não devemos esquecer que a ação passada subjaz como ‘um fato’, algo compelido e realizado, possuindo o peso do passado, ou seja, de algo que reage com o nosso eu, impondo-se como um elemento existente e constitutivo do mundo. Como vimos, a ação ‘acontecendo’ não determina a vontade, que se autodetermina. Nesta última relação, pensamos frente a um ato, como o de se jogar de um prédio. Ora, mesmo querendo desistir, com a natureza impondo suas determinações, ainda, nesse caso, a vontade determina a si mesma, querendo ou não querendo (BONANSEA, 1965 apud ARENDT, 1992, p. 284-285).

### Interlúdio I: aspectos gerais da condição humana e da política

Diante da exposição da teoria escotista da vontade, limitada ao máximo, ao mesmo tempo em que tolhemos o pensamento mais amplo de Arendt, que trafega, com desenvoltura, pela tradição filosófica, passamos para a discussão da noção de política, possibilitada a partir da ideia de liberdade, contida naquela teoria, o que, para a autora, é a ‘*raison d’être da política*’ (ARENDT, 2009).

Na leitura de Lafer (2003), Arendt, além da influência dos Antigos e Medievais, fora influenciada

<sup>7</sup>Todavia, a vontade nunca pode ser o agente absolutamente primeiro, mas nem pode ser naturalmente determinada por um agente superior, pois é ela própria ativa que determina a si mesma para a ação” (*Voluntas autem numquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori: quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo*) (DUNS SCOTUS apud VIER, 1997, p. 25; ARENDT, 1992, p. 285).

<sup>8</sup>A potencialidade, segundo Aristóteles, pressupõe que o objeto presente já contenha, em si, toda determinação futura.

<sup>9</sup>Em seguida a essa citação, Vier (1997, p. 30) apresenta um trecho da *Quodl.* q. 16, n.16: “Todavia, se a vontade causada quer necessariamente alguma coisa, não é assim determinada pela causa para aquele querer, do mesmo modo que o grave para a queda, mas somente tem da causa o princípio ativo determinativo para o querer.” (*Voluntas autem causata, si necessaria vult aliquid, non sic est determinata a causante ad illud velle, sicut grave ad descendendum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle*).

<sup>10</sup>Sobre a legitimidade, ver Calvet de Magalhães (2006).

por Heidegger e Jaspers. Notou, no primeiro, que “[...] a tentação de servir à tirania, para impor uma verdade, é grande” (LAFER, 2003, p. 24); no segundo, pensa na “[...] comunicação ilimitada” (LAFER, 2003, p. 24), possibilitada na relação entre os homens. Segundo o autor, Arendt tem em Jaspers o sucessor de Kant. Para ela, Kant, na *Crítica do juízo*, mantém uma posição acerca da filosofia política, que poucos alcançaram, “[...] pois deu-se conta que, politicamente, não existimos no singular, mas coexistimos no plural” (LAFER, 2003, p. 24; ARENDT, 1992, p. 74). Por fim, para ela, nas palavras de Lafer,

A pluralidade da intersubjetividade requer a comunicação, e esta pressupõe o que Kant chama de ‘mentalidade alargada’, isto é, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa (LAFER, 2003, p. 24).

O advento de políticas totalitárias, como as do nazismo e do comunismo estalinista, apresentou, segundo a autora, uma cisão entre o passado e o futuro, posto que a maneira de ver o mundo e interpretá-lo inverteu o polo do pensar a relação da teoria e os fatos, direcionando a problemática para o ‘fazer’, para a realização de uma atividade imediata e concreta, e que obtém sucesso na finalidade da própria produção. Esse empreendimento somente funciona se o pensar, como atividade reflexiva, for substituído pelo cálculo e por seus desdobramentos tecnológicos. Daí a busca do entendimento de um objeto a partir de seu funcionamento, e não mais por intermédio de questões que possam revelar a razão de sua existência ontológica (LAFER, 2003). Em outros termos, pensar uma situação, o significado do que se apresenta à nossa volta, ao mundo existencial, é ‘mais’ do que a tentativa de alcançar a verdade<sup>11</sup>, a qual estaria condicionada, a partir do mundo moderno, aos processos, aos experimentos que possuem o poder de apresentar o ‘como’ funciona, (LAFER, 2003), conforme um dos aspectos do positivismo.

A partir dessas transformações nos modos de pensar e de justificar a atividade humana, visando-se sempre ao resultado, pode-se observar as características de uma ‘política inautêntica’, como a produzida pelo mundo contemporâneo. Na obra *A condição humana* (ARENDT, 2005), a autora mostra como a política depende da *vita activa*, a terceira

experiência humana básica<sup>12</sup>, que somente é possível quando não sobrevém o peso do trabalho, do interesse plenamente voltado para a sobrevivência, ou então, inteiramente voltado para a produção. Com efeito, a ideia de política está intrinsecamente no agir, o qual, no âmbito humano, centrado na atividade participativa do indivíduo, enseja não só a criação e a produção de ideias, mas também a troca de opiniões, a atividade comunicativa. A política autêntica, como já tivemos a oportunidade de falar, está na palavra e no agir no espaço plural, no espaço público, sem o que a liberdade não seria sentida (LAFER, 2003)<sup>13</sup>.

Tal liberdade não consiste em fruto de causalidades externas ou internas. Na verdade, somente a liberação do homem diante de necessidades vitais daria lugar ao pensar a política, como na *polis grega*. Nas palavras de Lafer (2003, p. 31):

A liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a *polis grega*. Significa liberdade para participar, democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política, surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora.

Arendt, de fato, nutre certa simpatia pela *polis grega*. A participação dos cidadãos na praça pública, com a importância conferida à palavra e à persuasão, parece reunir condições, as mais ‘próximas’, para a criação do espaço para a atividade política. A comunicação se concentra na opinião (*doxa*), a qual não implica a mediação da verdade, ou meios para atingi-la, mas apenas o frágil limiar dos fatos vividos com o que se ‘acha’, com a verdade do senso comum, um resultado do diálogo polifônico, para citar uma noção cara a Bakhtin.

Mas, se o espaço público pode permitir a ação política autêntica, baseada na troca dialógica de opiniões, também pode permitir a intervenção de ideologias e a manipulação por parte de propagandas, tão comuns nos dias em que parece que o espaço público se volta para a tela de TV, vista no espaço privado. Essa fragilidade da verdade das opiniões possibilitou (e possibilita) que ideologias totalizadoras dominem o campo político. Daí, na

<sup>12</sup>As outras duas são o labor e o trabalho (*work*) (ARENDT, 2005).

<sup>13</sup>“Público é, assim, antes de mais nada a interposição que os homens fazem entre si através da linguagem. Através da fala, cria-se um espaço comum, da linguagem, não possuído e independente de cada um (*in-between*). A linguagem, que é a mediação fundamental das ações humanas, impede tanto o isolamento como a colisão ou a fusão dos homens, o que pode ocorrer ao se destruir o espaço público no qual ela se realiza. Sem esse espaço público e comum não há ação, não há possibilidade de os homens se manifestarem como seres individuais, há um nivelamento e um conformismo geral no qual ninguém age e fala, apenas se comporta, se adequa. [...]” (AGUIAR, 2001, p. 82).

<sup>11</sup>A discussão acerca da cognição e do pensar encontra-se em *A vida do espírito* (ARENDT, 1992), obra na qual a autora analisa o trabalho do espírito, como o pensar, o querer e o julgar.

leitura de Lafer, a necessidade das instituições e das leis, observada no Império Romano, na Fundação (LAFER, 2003), que garantiria a livre ação dos indivíduos, com alianças, e o investimento contínuo na 'duração' do espaço público.

## Interlúdio II - Política e história: o tecer da ação dos homens

Ora, se a liberdade possibilita a ação política, esta última, por sua vez, como atividade humana por excelência, consiste no tecido da história. Entretanto, a forma de encarar os fatos e sintetizá-los, em uma narrativa coerente, considera, a nosso ver, certas concepções que a determinam. Isso ocorreu, em um primeiro momento, conforme Arendt, no mundo antigo, quando, com a morte de Sócrates, Platão se afasta da política para privilegiar a vida contemplativa.

Arendt pretende mostrar que há uma 'orientação' no modo de encarar os fatos singulares, tornando-os parte de um sistema universal, *a priori*, reduzindo, dessa forma, o singular no contínuo temporal (AGUIAR, 2001; ARENDT, 1987). Daí, a pergunta: como estabelecer a causalidade entre os fatos, independentemente da ordem fornecida por um sistema universal? Como uma filósofa, seu interesse é pensar o passado; disso ela não foge. Observa, pois, que a política não se coadunava com o modo de pensar, ou, ao contrário, buscava a integração de estruturas universais no âmbito dos fatos humanos, gerando políticas totalitárias, as quais tingiram com suas cores o mundo contemporâneo. Em vista disso, a autora procura mostrar que a 'política autêntica' leva em conta o pluralismo, as diferentes opiniões, emitidas no espaço público, no teatro de discussões, em que a participação de todos é essencial. A política está na *vita activa*, justamente na ação e na comunicação das opiniões entre seus membros (AGUIAR, 2001; ARENDT, 2005). O pensar, por sua vez, não se encontra fora, mas também não se encontra na busca de um sistema para a 'legitimidade eterna' da ação. Está, sim, na busca provisória de 'exempla', ou seja, de modelos que possam, ao passar pelo crivo da discussão, impor-se como os melhores naquele momento (ARENDT, 1992; LAFER, 2003). Essa imposição, no entanto, não é uma 'dominação', mas o 'poder' gerado da participação dos indivíduos<sup>14</sup>, das opiniões, comparadas e devidamente julgadas. O poder

confere autoridade e é obedecido, sem ser, porém, 'perpetuado', pois constitui a malha inconsútil de opiniões mantidas vivas pela comunidade (ARENDT, 2005).

Assim, a autora, a partir da experiência do totalitarismo, resolve construir o trajeto da atividade humana. Nesse pensar, ela se depara com modos variados de conceber os fatos, de conceber ideias e sistemas. Nota que a filosofia passou a ser uma atividade de profissionais, os quais a discutem no âmbito teórico-abstrato, enquanto a realidade social é perpassada por esses sistemas, considerada inteiramente naturalizada. Essa não é a política autêntica. No âmbito desta última, o pensar passaria a ser realizado sem necessidade de anular a *vita activa*; ao contrário, por meio da terceira crítica de Kant, na definição de 'juízo reflexionante', Arendt mostra que o pensar não precisa se perder no firmamento do universal, podendo realizar-se em torno de juízos particulares, devidamente comparados no espaço da imaginação, como opiniões do 'nós', da coletividade, entendida como um tecido plural, realizado da relação dos indivíduos em participação<sup>15</sup>. O juízo reflexionante busca o geral, mas não o universal. Ele apenas atenta para o 'gosto' (LAFER, 2006) que pode estar ligado ao geral, no sentido de aproximar as várias opiniões. No entanto, não se impõe como um conceito universal, o qual define e ao qual dá o sentido. Pelo contrário, e é nisso que reside a crítica de Arendt, ou seja, em vez dessa determinação do universal, a busca do 'significado' (sentido) no contexto participativo é que deve ser revestido de importância, dado que está 'ligado' ao acontecimento na sua razão de singular, e não em sua razão de universal, que o introduziria como parte de um sistema.

A partir dessa exposição, podemos retomar a discussão sobre Duns Scotus, no interior do pensamento de Arendt, para assinalar a sua importância. Para Arendt, tal importância está na possibilidade da contingência e no fato de o homem, conforme a sua leitura, poder individualizar-se a partir do ato da vontade. No contexto das necessidades biológicas, em um mundo em que o homem estaria dominado pelo trabalho, supõe-se que a vontade escotista não deixe de operar.

<sup>14</sup>Arendt afirma que o poder depende do "acordo precário e apenas temporário de muitas vontades e intenções." (apud CALVET DE MAGALHÃES, 2006, p. 27; ARENDT, 2005, 211ss).

<sup>15</sup>A participação dos homens, através do discurso e da ação, forma uma rede de relações, um espaço no qual todos estão intrinsecamente ligados (AGUIAR, 2001).



A interação necessidade/liberdade não é, no autor, descartada, mas são elementos constitutivos da realidade. No mundo humano, a concepção de vontade faculta ao homem o poder de recriar o espaço a partir de um ato individual, baseado na expressão de uma opinião, isto é, podemos dar início a um ato individual, que, uma vez realizado, torna-se parte do tecido coletivo. Ora, esse ato individual é motivado pela vontade, de dentro de si, e em parte por meio do objeto, oferecido, segundo Scotus, pelo intelecto, cuja atividade cognitiva está na atenção dirigida ao mundo externo. Embora a opinião seja proferida por um indivíduo, entendemos que, para Arendt, o ato não deve ser compreendido como singular, no sentido da existência de um eu, como sujeito ontologicamente único (CALVET DE MAGALHÃES, 2006). A ação individualiza, no seio da coletividade constituída, ‘uma opinião’, pois ela pode romper com o modo de ver e de ordenar os acontecimentos até aquele instante<sup>16</sup>. Por isso essa opinião é singular para Arendt, uma vez que rompe com o contínuo de uma ideia, reproduzido por toda a coletividade, gerando ‘inquietação’ e possibilitando um novo começo. Em outros termos, produz uma singularidade tópica no contínuo das interpretações, rompendo com a cadeia causal, mantida com foros de verdade coletiva. A opinião, a nosso ver, nasceu do espaço público, das relações dialógicas que definem os cidadãos.

A vontade, ao não querer o objeto, abre a possibilidade para outro caminho que o apresentado pelo intelecto. Essa liberdade é a que Arendt afirma que perfaz a *vita activa*. No entanto, a *vita activa*, da forma como é atualmente, voltada para o consumo e a garantia do consumo, produz um mundo mecanizado, e a filosofia somente tem lugar, segundo ela, no campo da cognição, das atividades calculadoras da razão. Participa, pois, conferindo validade a uma ‘política inautêntica’.

Enfim, mais uma vez, afirmamos: a importância do pensamento de Arendt, exposto por ela mesma, está no pensar a política. Daí a elaboração de um mundo possível, como criação do pensamento. É o caminho que ela tomou para mostrar como fazer, ou ‘como deveria ser’ a política autêntica.

## A história e o historiador

Mas, se a liberdade produz o espaço vivido, dando lugar ao novo, a história consiste na ‘transcrição’ dessa liberdade, ou seja, de como essa noção foi compreendida e vivida no dia a dia dos homens. Segundo a feliz expressão de Lafer (2003, p. 57), “A finalidade da história é a atualização da ideia de liberdade”. Vista assim, a história não seria outra coisa, senão o palco da ação dos homens, isto é, da ação política. Vejamos, pois, como Arendt problematiza e define essa ideia. Em outros termos, como a autora caracteriza a sua noção de história?

Para ela, de um modo geral, a história seria isso mesmo, isto é, o resultado da liberdade do homem. A *vita activa*, ou a política e sua mistura com ideias filosóficas, fornece o material para o relato, para a construção da ‘realidade’ social. Para a autora, a nosso ver, as mudanças nas visões de mundo, desde os gregos, que exerciam a liberdade na praça pública, até o advento da modernidade, com sua ideia de progresso, o apelo à tecnologia, a noção de verdade e a quantificação dos resultados, conduziram a modos equivocados de ver o mundo. Os fatos passaram a ser condicionados em sistemas, nos quais os resultados devem atingir um objetivo. Além disso, a ideia de que o real é da ordem do universal, em que a essência ocupa papel privilegiado, pressiona a busca por uma narrativa linear, na qual o singular perde sua razão de ser como singular, para ser compreendido como elemento de leis universais, uma mera ocorrência. É assim que a história é relevante como relato das agruras da espécie nas duras penas da evolução humana. É a história como sistema racional. A política, nessa perspectiva, é a ação que procura realizar os fins ‘previamente’ determinados aos meios disponíveis pela sociedade; observa-se o passado e o presente sob um futuro constituído e determinado. Nada comparado à ação livre, característica da política autêntica, e que tem na linguagem sua principal característica, a essência do humano (ARENDT, 2005).

Em *Entre o passado e o futuro* (ARENDT, 2009), Arendt mostra a preocupação com o rompimento da tradição, da busca de sentido, gerado da narrativa linear, e que privilegiava a evolução da espécie<sup>17</sup>. O século XX trouxe um problema, nessa linearidade, servindo de palco para políticas autoritárias, como o nazismo e o stalinismo. Com isso, houve uma interrupção no contínuo dessa pretensa evolução, exigindo reflexão, ou

<sup>16</sup>Conforme nossa compreensão, a opinião manifesta não se coaduna com o particular, porque proferida como incitada pela necessidade, pela rede social, tendo passado pelo crivo da imaginação. Assim sendo, ao ser proferida, embora seja natural que haja distinções, converge para o consenso. Tal movimento respeita a noção de mundo humano, no qual a necessidade e a contingência se enredam na sua própria definição. Da mesma forma, a questão do pluralismo, da vivência coletiva, da esfera pública. Lembremo-nos que o indivíduo isolado não consiste no cidadão e não caracteriza a existência humana, apenas uma entidade absoluta, à margem da política autêntica.

<sup>17</sup>Em *A dignidade da política* (ARENDT, 1993, p. 41), a autora discute a ruptura que causa o totalitarismo: “Não é porque alguma ‘ideia’ nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões do juízo moral.” Para uma discussão sobre a condição humana e a ruptura do fio condutor da história, consulte Calvet de Magalhães (2006, p. 22) e Demiryol (2010).

seja, não é possível pensar a *vita activa*, ou a política, sem, no entanto, compreender o mal estampado pelas políticas totalitárias. Tais políticas, a seu ver, são frutos diretos das mudanças no modo de encarar os acontecimentos humanos, vistos da perspectiva em que se concebe a ideia de liberdade.

Em *A condição humana* (ARENDT, 2005), por sua vez, a autora mostra-nos, a partir das categorias de labor, obra (*work*) e ação, como a política somente é possível por meio da *vita activa*, a qual se define pelo exercício da palavra no espaço público. Os regimes totalitários encerram esse espaço, passando a valer apenas a finalidade definida pelos ideais previamente estipulados. Assim, não há comunicação e, por isso, não há relação entre os membros da comunidade sem a formação de uma rede na qual predomine o diálogo.

Uma rápida mirada no desenvolvimento da política apresenta-nos, de imediato, como a ação se transformou e como a política fora perpassada por ideias filosóficas, cujo objeto está no mundo da contemplação, como podemos observar em Platão<sup>18</sup>. Está, também, na ‘inversão’ desse mundo ideal, privilegiando a práxis, como em Marx, mas que não deixa de valorizar a busca do universal, conforme a teleologia da economia em uma sociedade definida pelas classes sociais.

Em todo caso, a ideia de liberdade, conforme os caprichos da contingência, encontra-se sempre ‘condicionada’ ao futuro, ou seja, o horizonte deixa de ser inteiramente indeterminado, passando a ter um objeto bem definido como meta, o fim a ser atingido, conforme uma cadeia causal necessária. Com isso, os riscos da indeterminação, vivenciados na vida plural, perdem para um futuro, senão promissor, ao menos garantido pela ação política. Na verdade, pela ação imposta por uma ideologia, a qual destitui o espaço público e a comunicação entre os cidadãos: predomina a política inautêntica, que mantém regimes totalitários.

No âmbito da política autêntica, a ‘ação’ deve ser executada e ‘pensada’ na esfera pública por aqueles que a assistem. Com efeito, a ação, ao ser realizada, não deixa de ser assistida e legitimada. Para isso, é preciso que, no mundo público, encontrem-se a ação e o pensar: de um lado, a política; de outro, a especulação. Ambos os movimentos são relevantes para a garantia da atividade política, assegurando a pluralidade das opiniões e, com isso, a liberdade. Nesse ponto, parece que a *polis grega* constituía espaço privilegiado (AGUIAR, 2001).

As transformações na política e as orientações filosóficas conduziram a modos também diversos de apreender e de narrar os fatos. Com efeito, o historiador, espectador que busca compreender o

passado toma, para si, a tarefa de narrá-lo em um relato coerente, dificilmente livre de fórmulas prontas. No entanto, para a autora, os eventos da história são humanos e singulares, os quais se perderam nessas sínteses universais. Os eventos, no seu desabrochar, são novos, no sentido de romperem com a cadeia causal mantida até a sua eclosão. No século XX, a novidade para o historiador, a qual exige sua reflexão, é o nazifascismo e o stalinismo, que inauguraram um novo modo de conceber a ação de ideologias, fundamentada na tradição filosófica e na ideia de progresso e de fabricação.

A importância da singularidade dos fatos, para o historiador, pode ser vista nestas palavras de Arendt:

O que para nós é difícil perceber é que os grandes fatos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados (ARENDT 2002 apud FILGUEIRA 2009, p. XX).

O historiador deve, pois, iluminar as situações únicas, singulares, e que acontecem no espaço público. Nesse sentido, evita-se a causalidade entre o passado e o presente, como se pudéssemos prever, a partir deles, o inexorável futuro. Esse pensamento, próprio da Lógica, acaba com a compreensão do senso comum e põe fim ao novo. Novamente, atentemo-nos às palavras da autora:

O novo é o domínio do historiador que, ao contrário do cientista natural, preocupado com acontecimentos sempre recorrentes, lida com eventos que sempre ocorrem somente uma vez. Esse novo pode ser manipulado se o historiador insiste na causalidade e arroga-se a capacidade de explicar os eventos por meio de uma corrente de causas que nele culminou. Nesse caso, ele de fato se apresenta como o “profeta voltado para trás”, e só o que parece separá-lo do verdadeiro dom da profecia são as deploráveis limitações do cérebro humano que infelizmente não pode conter e combinar corretamente todas as causas em jogo ao mesmo tempo (ARENDT, 1993, p. 49).

Sem recorrer ao instrumental da ciência ou do lógico, o historiador deve buscar ajuda no único meio que serve a ele e a todos: o ‘senso comum’<sup>19</sup>. Não é, pois, fundamentado em categorias universais, das quais ele deduzirá, com o rigor das regras, uma teoria consistente, que obterá a compreensão ou o sentido do novo (ARENDT, 1993). Ainda com Arendt:

Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece. Só então o labirinto caótico dos

<sup>18</sup>Para o estudo detalhado desse problema, ver Aguiar (2001).

<sup>19</sup>Sobre a capacidade de dar unidade aos sentidos e à recepção dos aspectos particulares da experiência, ver ARENDT (2005).

acontecimentos passados emerge como uma história que pode ser contada, porque tem um começo e um fim. O que o evento iluminador revela é um começo no passado que até então estivera oculto: aos olhos do historiador, o evento iluminador só pode aparecer como um sinal para esse recém-descoberto início (ARENDT, 1993, p. 49-50).

Cabe, pois, ao historiador, buscar e revelar o 'inesperado', contando, a partir de sua visão, a sua 'estória', que possuirá um começo e um fim. Como agente, narra de um ponto de vista no qual se esforça para expor a sua opinião e, com ela, iluminar, a seu modo, o evento novo, recém-descoberto no chão homogêneo da história, a qual, sabemos, não possui um fim, uma vez que, se assim fosse, teríamos de supor o fim da própria humanidade<sup>20</sup>. Por isso, Arendt esclarece que ele, o historiador, é um *storyteller*, um contador de histórias.

Observa-se, na história oficial, o desenrolar dos acontecimentos e a construção da realidade histórica, cuja busca de unidade produz uma história universal, a qual dilui o singular. A leitura filosófica da história, por sua vez, como se nota pelo 'historicismo', e a ação política orientada pelas ideologias do progresso constroem o futuro, interpretando o passado como o começo de um fim, inteiramente previsível e servindo à ideologia totalitária. Ora, podemos iluminar os fatos do passado, na sua singularidade, a partir deles próprios, sem atentarmos para um sistema ou parte de uma cadeia causal. Assim vistos, revelar-se-ão como um novo elemento no presente, que deverá receber tratamento do agente da história, que, por sua vez, narrará os acontecimentos, conforme seu papel de contador de histórias, excitando o leitor a posicionar-se (FILGUEIRA, 2009). Vejamos, pois, como Arendt define o *storyteller*.

### Viver e contar a história

Se a história é fruto da *vita activa*, ou seja, da política, é evidente que filosofia, política e história estão intrinsecamente unidas. O pensamento é de responsabilidade do indivíduo, e não de um Deus, humanidade ou natureza (AGUIAR, 2001). Pensar e agir são constitutivos do ser humano, o qual também julga, emite uma opinião no seio da malha social. É,

pois, na opinião que o indivíduo se 'historiciza', ou seja, assume o fazer, o desencadear da ação. Essa participação do pensamento e da ação, com a consequente aparição do indivíduo no cenário da realidade humana, é bem expressada pelas palavras de Aguiar:

O espectador não vai para outro mundo, sua atenção está dirigida para as aparências, por essa razão não chega a uma verdade última, mas perscruta e manifesta a significação. Através do trabalho do 'dois em um', o espírito ilumina o sentido inerente ao acontecimento (AGUIAR 2001, p. 183). Concebida como atividade, a filosofia mostra-se, segundo Arendt, apropriada para pensar as aparências, os assuntos humanos (AGUIAR 2001, p. 184). [...]. O Sócrates contemplativo é uma invenção platônica. Os diálogos socráticos atestam isso, eles são todos aporéticos, nunca chegam a uma definição final, a uma resposta terminante a respeito dos problemas postos (AGUIAR, 2001, p. 185).

Essa indeterminação do diálogo caracteriza a existência plural, a qual não busca, na Verdade, seu fim último, mas na troca de opiniões, e que tem na aparência seu modo de ser. O sentido é o que importa nas questões impostas pela história. Com efeito, a verdade dos fatos, condicionada em fórmulas matemáticas e demonstráveis, rejeita o senso comum, privilegiando o conceito, em detrimento da imagem. Ora, segundo Aguiar (2001), é através da 'metáfora' que o pensamento se 'transporta' para o mundo das aparências. Cabe, pois, ao espectador, àquele que assiste ao desenrolar da ação na esfera pública, pensar e emitir um julgamento, cuja única finalidade é a de esboçar um sentido aos acontecimentos. Mais uma vez, nas palavras de Aguiar (2001, p. 195):

Nem o sábio nem o ator estão preocupados com o sentido; o primeiro quer impor um padrão, o segundo, agir para realizar um interesse. Sem a postura do espectador, a visada interrogativa do mundo não se apresenta. O sentido ficaria para sempre oculto se não surgisse alguém apaixonado para manifestá-lo.

Evidencia-se o papel do espectador, daquele que participa, recebendo a opinião e tecendo-a nos meandros do pensamento. Realiza, pois, uma atividade especulativa, de reflexão. No entanto, as ferramentas são as do senso comum, cuja importância maior está na imaginação, na produção de imagens, do que propriamente na preocupação com uma concepção universal. Não se procede a uma 'engenharia filosófica', cujo resultado é um edifício conceitual, construído conforme a aparelhagem conceitual e demonstrativa da Lógica.

<sup>20</sup>Sobre isso, atentemo-nos às palavras de Arendt: "É tarefa do historiador detectar esse novo inesperado com todas as suas implicações, em qualquer período, e trazer à luz a força total de sua significação. Deve saber que, embora sua história tenha um começo e um fim, ela ocorre dentro de um quadro maior, a própria história. E a história é uma história que tem muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito e definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da Terra. Pois, qualquer coisa que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de toda uma civilização, ele é um novo começo para aqueles que estão vivos. A falácia de todas as profecias do mal inevitável reside na desconsideração desse fato simples, mas fundamental" (ARENDT, 1993, p. 50-51).

Segundo Aguiar (2001), para Arendt, o totalitarismo não pode ser satisfatoriamente explicado pela tradição<sup>21</sup>, como já dissemos. Na carência de modelos satisfatórios para a sua compreensão, o único caminho promissor é a narrativa, “é tornar-se *storytelling*” (AGUIAR 2001, p. 202). Essa é uma explicação convincente da figura do contador de histórias, o qual dá crédito à imaginação, e não às fórmulas prontas. Ele narra a singularidade, como a um “poeta cego”, descrevendo o que sua imaginação lhe conta dos acontecimentos. É um espectador da ação. Sobre isso, remetemo-nos mais uma vez a Aguiar (2001, p. 203): “Reconstituir, na imaginação, os acontecimentos, passa a ser a condição para o pensamento apreender os sentidos neles presentes.” E, ainda:

Se no juízo político a imaginação é a condição para se enxergar o outro, no juízo filosófico ela funciona como a abertura do pensamento para a contingência. O pensamento ‘narracional’ não está preocupado com a história do ser, mas, sim, em encontrar significação nas contingentes ações humanas. (AGUIAR, 2001, p. 208)

Ora, a ponte para o mundo comum (CALVET DE MAGALHÃES, 2006) está na tradução metafórica do pensamento, ou seja, em uma interpretação por imagens, a qual não resulta em uma concepção a partir da interpretação linear dos fatos. Ademais, não se trata, como em Benjamin, de buscar um efeito moral, nem mesmo a recuperação da tradição. Na verdade, não busca determinar comportamentos, mas apenas “[...] encontrar e trazer à luz o sentido nas indeterminadas e ‘caóticas’ experiências humanas” (AGUIAR, 2001, p. 210), ou seja, é deixar digerir no espaço do pensamento, a experiência humana, relatando-a em uma ‘estória’, na qual o uso de metáforas dá-se para a interpretação, para o ‘pensar’, participando da cadeia de espectadores do mundo comum. É assim que o narrador, com sua estória, apresenta os dilemas e paradoxos, encontrados no espaço público, incentivando os leitores a tomarem “[...] posição por conta própria” (AGUIAR, 2001 apud OLIVEIRA, 2011, p. 7).

Para Arendt, esse era o papel do historiador, como revelador do novo, ou do sentido do mundo comum. Por isso, ela se preocupava com ambos, o narrador e o receptor. Nas palavras de Oliveira,

Pensava em ambos os sentidos, no narrador que transmite a história e no leitor ou ouvinte que dá seu sentido singular ao que está sendo contado, e que

pode recontar e retransmitir. Arendt escrevia para intercambiar entendimentos, disponibilizava suas experiências e suas capacidades investigativas e de criação de sentidos aos fenômenos de um mundo compartilhado. Não estava em busca de uma verdade dos fenômenos, e sim de uma relação mais responsável pelo mundo, onde os entendimentos dos fenômenos eram imprescindíveis (OLIVEIRA, 2011, p. 8).

Para compreender o sentido dos fenômenos, precisamos apenas observá-los com o olhar do poeta, deixando-os pousar na imaginação, para, assim, dar lugar a uma imagem, a qual tocava o senso comum dos espectadores. Não consiste, pois, na demonstração em linguagem matemática, própria da ciência, mas da linguagem ordinária, elaborada da pluralidade e própria do senso comum.

### Considerações finais

Procuramos enfatizar a importância que a noção de vontade assume no ato livre da vida ativa. As transformações ocorridas ao longo do tempo, especialmente em relação às concepções filosóficas, como a que observamos em Platão, determinaram um modo de ver os fatos, forçando a ação política à busca de ideais ou de reproduções do passado, vistas sob o ângulo universalista e abstrato. Esse modo de abordar os fenômenos, aplicando modelos à realidade humana, rejeita a liberdade, pois mecaniza o movimento, restringindo a ação a certas finalidades, impostas pela força. Os regimes totalitários agem assim, resultado de uma política inautêntica. Para Arendt, a história concreta reduz a ação humana a mero processo mecânico, pois o que a distingue das atividades dos animais é a liberdade. Os animais estão condicionados ao ‘meio’, adequando-se às exigências como um parafuso se ajusta a sua rosca. Os homens são diferentes: possuem vontade, o que os leva a querer ou não. Em outras palavras: cabe a eles dar início ao novo. Com efeito, os animais, se agissem assim motivados, não resistiriam à imposição do meio.

No texto, que ora finda, observamos que a concepção de vontade escotista participa da natureza humana, como faculdade da liberdade, juntamente com o intelecto, como faculdade da verdade. Essa fundamentação, por si só, mostra-nos a negação do humano, enquanto se busca modelos abstratos, os quais tratam os indivíduos como meios para seus objetivos. Evidentemente, não queremos identificar o papel de Scotus, pensador medieval, com as especulações contemporâneas, mas conferir-lhe o status de autor que pensou em uma vontade livre, a qual possui o poder de escolher, como também de ser indiferente. Uma vontade que faculta ao ser humano o poder de começar, fundando um mundo contingente, de possibilidades de modos distintos de aparecer.

Dotado de liberdade, o homem age. A política consiste nessa ação. No entanto, vimos que ela assumiu características diversas com o passar do tempo,

<sup>21</sup>Segundo Brepohl de Magalhães (2006), na interpretação de Arendt, o historiador não retorna para trás, a trilha do tempo cronológico, mas atenta para a experiência humana. Cada acontecimento, seja a Revolução ou outro qualquer, funda novas possibilidades, uma vez que rompe com o velho estado de coisas mantido pela tradição. Benhabib (1996), citada por Brepohl de Magalhães (2006), afirma que, na verdade, trata-se de iluminar o acontecimento, tomado como um documento/monumento, interpretando-o mais uma vez, conforme o termo alemão *Denkmal* ('pense mais uma vez'). O historiador não assume uma posição neutra, mas participa ativamente, colocando-se no lugar do narrado. Nas palavras da autora: "Trata-se de imaginar-se no lugar do narrado, apresentando o caráter plural dos homens em suas múltiplas cosmovisões [...]" (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2006, p. 59).

culminando na atividade de proteção do meio instituído, reforçando ações negativas em relação à ideia de liberdade, ou à sua expressão, vivida no discurso, na ação da esfera pública. A comunicação somente é possível a partir de uma política autêntica, próxima à concepção da *polis grega*. Conquanto seja difícil observar isso na realidade concreta, segundo Arendt, que se definia como uma teórica, e não política, alguns avanços são possíveis.

Por fim, resta-nos dizer que não tocamos na questão do 'poder' como inerente a princípios externos à vontade, uma vez que, a nosso ver, Scotus defende a 'parcialidade' da vontade, ou seja, a vontade 'pode', mas pode com mais perfeição com a participação do objeto. Ora, podemos dizer, em um registro político, que a vontade do indivíduo isolado perde-se na fantasia, mas ganha no espaço público, na exposição de sua opinião, a qual, como vimos, é tecida no espaço público, plural. A vontade não morre, mesmo após a sua determinação, continua a exercer o seu papel. No espaço político, o outro deve ser levado em conta, mas opiniões, originadas do 'nós', são enunciadas, enquanto o indivíduo somente pode ser compreendido como uma rede de relações.

## Referências

- AGUIAR, O. A. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: Edições UFC, 2001.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Rogério Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARENDT, H. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, H. **A vida do espírito**: o pensar, o querer e o julgar. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora UFRJ, 1992.
- ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ASSY, B. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *ethos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, A. (Coord.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt: entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 32-54.
- BELMOND, S. **Le role de la volonté dans la philosophie de Duns Scot**. Paris: Bureau des Publications Franciscaines/Couvin: Oeuvre de Saint-François d'Assise – Maison Saint-Roch, 1911.
- BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. London: Sage Publications, 1996.
- BONANSEA, B. M. Duns Scotus' voluntarism. In: RYAN, J. K. BONANSEA, B. M. (Ed.). **John Duns Scotus, 1265-1965**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1965, p. 83-121.
- BREPOHL DE MAGALHÃES, M. D. Memória e história: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin. **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUCRS (edição especial), n. 2, p. 49-60, 2006.
- CALVET DE MAGALHÃES, T. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V [Action] da obra 'The Human Condition'. Publicado primeiramente em CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 35-74.
- CROSS, R. **Duns Scotus**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DEMIRYOL, G. **Philosophy of History and the modern problem of freedom in Hannah Arendt's thought**. 2010. 298p. Tese (Doutorado em Filosofia)-Yale University, New Haven, 2010.
- DUNS SCOTUS, J. **Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto, cuestiones cuodlibetales (Quodl.)**. Introducción, resúmenes y versión de Félix Allundis. Madrid: BAC, 1968.
- DUNS SCOTUS, J. **Opera omnia**. V. Ordinatio I, d. 17 (*De habitu caritatis*). Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1959.
- FILGUEIRA, A. L. S. História, narração e memória: uma interlocução com Hannah Arendt e Primo Levi. In: **II Colóquio de Pesquisas da História**: arte, poder e sociedade. Goiás: UFG, 2009.
- HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução de Roberto H. Pich. São Paulo: Loyola, 2010.
- LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LAFER, C. **Pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- OLIVEIRA, D. M. **Storytelling nas práticas do psicólogo social**: sugestão metodológica a partir da obra de Hannah Arendt. Disponível em <[http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/anexos/AnaisXIVENA/conteudo/pdf/trab\\_completo\\_126.pdf](http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/anexos/AnaisXIVENA/conteudo/pdf/trab_completo_126.pdf)>. Acesso: 22 jul. 2011.
- PICH, R. H. Ensaio introdutório – contingência e liberdade. In: PICH, R.H. (Org.). **John Duns Scotus: textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Edusf, 2008, p. 23-85.
- VIER, R. A essência da liberdade na doutrina de João Duns Scotus. In: GARCIA, A. (Org.). **Estudos de filosofia medieval**: a obra de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 19-32.

Received on April 9, 2012.

Accepted on November 5, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.