

ARENDT, PAULO E A QUESTÃO DO OUTRO

FELIPE INÁCIO ZANCHET MAGALHÃES

ARENDT, PAULO E A QUESTÃO DO OUTRO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia no curso de Pós-Graduação em Metafísica do Instituto de Ciências Humanas (IH) da Universidade de Brasília (UnB).

Orientador: Prof. Dr. Miroslav Milovic

Brasília, 2018

TERMO DE APROVAÇÃO

FELIPE INÁCIO ZANCHET MAGALHÃES

ARENDT, PAULO E A QUESTÃO DO OUTRO

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre no curso de Pós-Graduação em Metafísica – PPGμ., do Instituto de Ciências Humanas (IH) da Universidade de Brasília (UnB), pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Miroslav Milovic
Orientador – PPGμ. /UnB

Prof. Dr. Paulo Nascimento
Membro interno – PPGμ. /UnB

Prof. Dr. Cristiano Paixão
Membro externo – PPG-D/FD-UnB

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Suplente – PPGμ. /UnB

Brasília, 26 de fevereiro de 2017.

Dedico este ensaio a Ana Paula, ao Mateus e à Catarina.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de deixar registrado meu agradecimento ao doutor Ronaldo Poletti, professor emérito da Faculdade de Direito (FD) da UnB, que, em 2004, incentivou-me e ajudou-me a abrir os olhos para a vida acadêmica. Tentei o processo de seleção do então mestrado de 15 vagas – pois não havia o doutorado – e fiquei na 18ª posição. Naquela época, apenas os cinco candidatos aprovados após o 15º poderiam inscrever-se como alunos especiais.

Na ocasião, conheci o professor Miroslav e cursei com ele Filosofia do Direito 2 e Lógica da Investigação Científica. Depois, entrei no grupo de pesquisa liderado por Miroslav, chamado de Constituição e Ontologia e continuei perambulando pela pós-graduação da FD, tornando-me um doutor em créditos, como aluno especial, amadurecendo muito. Parafraseando Kant, acordei do sonho dogmático de minha formação em Direito pelo CEUB, muito sólida, mas em outros pressupostos.

Miroslav e eu tornamo-nos amigos, e, desde então, acompanho todos os seus projetos. Quero, portanto, de uma forma muito especial, agradecer ao Miroslav pelo apoio e pela dedicação à minha orientação e formação nesses novos caminhos do direito.

Conheci outros dois grandiosos e enciclopédicos professores da FD/UnB, dos quais me aproximei, de forma pessoal, da maneira de pensar: o doutor Cristiano Paixão, que me deu a honra e o privilégio de participar de minha banca e de quem ousou dizer ser amigo, e o doutor Marcelo Neves, a quem, inicialmente, conhecia pelos elogios. Além disso, agradeço ao professor que considero brilhante, o ministro Gilmar Mendes.

Conheci outro professor, de Ciência Política e membro da PPGμ., o doutor Paulo Nascimento, de quem fui aluno e, além de sua imensa simpatia e conhecimento vastíssimo, é sumidade na obra de Hannah Arendt. Assim como, ao falar de história, não é possível sem a presença do professor Cristiano Paixão, mencionar Hannah Arendt sem o professor Paulo Nascimento seria uma heresia. Com ele, por um semestre, só vimos Arendt, com todo o brilhantismo, o que me atraiu, a exemplo dos outros, em uma relação acadêmica e pessoal.

A espera na fila dos especiais fez-me sentir, igualmente, especial com esse curso criado pela inovação, pelo empreendedorismo e pela genialidade do professor doutor Gabriele Cornelli, que reuniu, nesse projeto, uma equipe da mesma envergadura. Por isso, convidei-o, mesmo não estando ligado diretamente à minha pesquisa, para ser membro de minha banca como suplente pela honra de sua liderança em programa que, da filosofia, possa eu falar para o direito, como tenho feito, por ser professor voluntário na graduação da FD, há quatro semestres. Sem esse curso, não seria possível falar da filosofia para o direito ou substituir meu

orientador, o professor Miroslav, numa faculdade da envergadura da FD, por isso é, para mim, uma honra, uma oportunidade de aprendizado e uma inspiração. Aproveito o ensejo e parablenizo a todos da PPGμ. , professores, técnicos e alunos. É bom ver algo começando. Vi isso quando, lá nos anos de 1992, fui, como aluno do curso de Contabilidade, que pertencia ao Departamento de Administração de Empresas, bater panela para a abertura de novo departamento e, depois, presenciei o curso de Contabilidade da UnB tornar-se um dos melhores do Brasil com vastíssima produção acadêmica. Certamente, ocorrerá o mesmo com a PPGμ. em relação aos programas de filosofia.

Agradeço à minha colega de escritório, a advogada doutora Simone Caixeta de Castro, pelas revisões e pelas sugestões ao texto, e a meus alunos de Ética e Direito, da Faculdade de Direito dos últimos três semestres, pelos constantes debates que apresentavam pontos dos meus estudos presentes neste ensaio.

Registro meu agradecimento a meu amigo de longa data, Homero Piccolo, por nossas conversas e almoços, sempre frutíferos em relação à vida, à filosofia e ao cristianismo.

Agradeço, de forma carinhosa e especial, a Ricardo Martins Spindola Diniz, jovem aluno do mestrado em Direito da FD, orientando do professor Miroslav, que, de forma gentil, fez as vias de editor final de minha dissertação. Sinto-me honrado, sobremaneira, por emprestar-me seu brilhantismo e genialidade. Muito obrigado. Você, certamente, tem primoroso caminho acadêmico.

Por último, agradeço a duas pessoas que estão na essência, mas não mais na presença: a meu pai, que sempre me incentivou a estudar e, certamente, cujos olhos brilhariam, como na música de Nelson Gonçalves – “e nos seus olhos eram tanto brilho que mais que seu filho eu virei seu fã” – com este trabalho, que, ao cabo, representa a melhoria na capacidade de ensinar; ao mestre e meu tio Luiz Fernando Magalhães, irmão de meu pai, que, recentemente, deixou-nos neste mundo das aparências, a quem, desde que nasci, sempre vi na UnB ligado ao Instituto de Mineração e que, ultimamente, falava com orgulho de que a atual reitora fora sua estagiária. Seu amor à Universidade de Brasília e o papel que ela deve assumir de transformação do mundo cativaram-me.

O que será que me dá
Que me bole por dentro, será que me dá
Que brota à flor da pele, será que me dá
E que me sobe às faces e me faz corar
E que me salta aos olhos a me atraíçoar
E que me aperta o peito e me faz confessar
O que não tem mais jeito de dissimular
E que nem é direito ninguém recusar
E que me faz mendigo, me faz suplicar
O que não tem medida, nem nunca terá
O que não tem remédio, nem nunca terá
O que não tem receita

O que será que será
Que dá dentro da gente e que não devia
Que desacata a gente, que é revelia
Que é feito uma aguardente que não sacia
Que é feito estar doente de uma folia
Que nem dez mandamentos vão conciliar
Nem todos os unguentos vão aliviar
Nem todos os quebrantos, toda alquimia
E nem todos os santos, será que será
O que não tem descanso, nem nunca terá
O que não tem cansaço, nem nunca terá
O que não tem limite

O que será que me dá
Que me queima por dentro, será que me dá
Que me perturba o sono, será que me dá
Que todos os tremores me vêm agitar
Que todos os ardores me vêm atíçar
Que todos os suores me vêm encharcar
Que todos os meus nervos estão a rogar
Que todos os meus órgãos estão a clamar
E uma aflição medonha me faz implorar
O que não tem vergonha, nem nunca terá
O que não tem governo, nem nunca terá
O que não tem juízo

O que será (À flor da pele)
Chico Buarque de Holanda

RESUMO

Hannah Arendt, fenomenologista por excelência, contribui, enormemente, para o pensamento político no que tange à desvinculação da ação no mundo à teoria. Este trabalho visa analisar a sua obra, *Love and Saint Augustine*, que contém a primeira elaboração de seu conceito central: *amor mundi*, no qual a autora estabelece a formação cristã de Agostinho passar por Paulo. Porém, não vê isso, não porque ignore, mas porque não associa a questão da alteridade com a busca por Deus, conforme encontrado em Paulo. Há receios da supressão da distância entre Deus e outrem, pois, para Arendt, o amor pode não ser racional e, portanto, levar à supressão do bem, sempre pela razão. Então, analisa-se a relação entre alteridade e ontologia, para, depois, voltar-se à tradição ocidental, a Paulo e a como ele chega à obra de juventude de Arendt.

Palavras-Chave: Ontologia, alteridade, Agostinho, Paulo e Arendt.

ABSTRACT

Hannah Arendt gave an enormous contribution to political thought as she disentangled action from theory. The action in the world. Arendt is the phenomenologist per excellence. The present work aims to analyze her work *Love and Saint Augustine*, where there is a first elaboration of her central concept, *amor mundi*. In the work Arendt establishes that Augustine formation passes through a reading of Paul, nevertheless she does not see the question of otherness that present itself together with the search for God in Paul. The suppressing of all distance between God and the other brings its risks. To thematize those, the relation between alterity and onto theology is analyzed, before turning to Paul and how this stranger to the Western Tradition appears in Arendt's early thought.

Key Words: Ontology, Alterity, Augustine, Paul and Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

.....	11
1 ALTERIDADE E ONTOLOGIA.....	17
1.1 Antiguidade.....	17
1.2 Cristianismo.....	26
1.3 Modernidade.....	36
2 A ESTRANHEZA DE PAULO	47
2.1 O amor em Paulo	49
2.2 Comunidade do amor.....	56
3 ALTERIDADE E PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT	63
3.1 No começo: Paulo e Agostinho	63
3.2 <i>Amor mundi</i>	68
CONCLUSÃO	70
REFERÊNCIAS.....	

Erro! Indicador não definido.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata, inicialmente, do pensamento de Hannah Arendt na obra cuja tradução para o inglês recebeu o nome de *Love and Saint Augustine*¹, sobre a questão por ela pontuada das três formas do amor cristão: a Deus, a si mesmo e ao próximo. Arendt demonstra que, no pensamento de Agostinho, influenciado pelo platonismo que a ele chega por Cícero, por intermédio de Plotino, há uma contradição nesses três tipos de amor, pois o eu que se volta para si mesmo e lá encontra a Deus – a base do pensamento agostiniano – não pode relacionar-se com o outro de forma direta.

Em outra obra, *A condição humana*, mais recente em relação àquela, Arendt, pautando-se pela divisão aristotélica da contemplação e da ação, respectivamente, teoria – filosofia primeira, física e matemática – e prática – ética, política e *poiesis* – não propõe, como o Estagirita, condicionar a ação à filosofia primeira como dela derivada, mas a ação em si mesma. Para isso, o espaço político é o da ação. Como fenomenologista que é, Arendt vê o ser no mundo, a consciência, que se realiza no espaço político, o *Dasein*. Assim, vê uma inspiração no modelo grego anterior ao Socrático – antes da busca de si na própria alma – voltando-se aos sofistas, para os quais o campo discursivo da ação criou as condições para a realização do *amor mundi*, expressão tão ligada à autora. Assim, trata-se de uma ressignificação para os dias atuais, em que a política ocupa a centralidade do valor do público sobre outros assuntos, mesmo o econômico, enquanto política econômica (*politics*).

Arendt não é totalmente hegeliana, pois não acredita na fusão do espírito subjetivo com o objetivo – este último, estar aí (*dasein*) – a descobrir-se por uma lógica do ser que está no mundo, não em um panteísmo, o que pertence ao transcendente, mas ao transcendental (diferente de transcendente) de Kant, fundado em uma consciência coletiva que se denomina *espírito*, aquele que conhece a si mesmo, como definido por São Paulo e, depois, por Santo Agostinho, o que se faz presente no mundo: uma consciência do mundo e no mundo.

A diferença da fenomenologia de Arendt para a de Hegel consiste no fato daquela acreditar na intuição da substância dada, portanto uma volta a Aristóteles, enquanto este só vê a razão sem um sujeito que se realize na história pelo mundo, é o próprio espírito que se faz presente do nada, o ser pela história, que chega ao absoluto, de forma incondicionalmente racional.

¹ A despeito de existir a antiga versão portuguesa da obra, a versão em inglês, corrigida pela própria Arendt parece ser mais clara.

Se os conceitos estão no mundo, aparecem com o ser coletivo, não há nenhum sistema de crença, apenas a busca da razão, uma teologia racional, tal qual o modelo grego. Por isso, Arendt quer um diálogo com a razão prática de Kant, ao acreditar no suprassensível do indivíduo, não apenas na razão objetiva da história.

Husserl inaugura uma nova “ciência”, uma reinterpretação da fenomenologia, o que chamou de coloração do mundo, parentesiando-o por unidades de consciência pura, pela significação da experiência, por intermédio das intuições das essências, ao criar predicados aos fenômenos que aparecem. Heidegger, sucessor desse, entende que a fenomenologia permite novamente a ontologia, o ser, que aparecer na relação do mundo com a intersubjetividade da consciência projetada. Chama então de o *ex-istir* ou o *dasein*, aquilo que permite essa interação do mundo com as consciências, isto é, o cogito projetado pela intencionalidade, forme o próprio mundo do ser-ente, ou, como observa Husserl, uma relação *nous-noema*. Não há mais uma diferença entre o sujeito e o objeto, mas a consciência do sujeito projeta-se no próprio objeto, definindo-o, isto é, colorindo-o. O que aparece, o ente, é pela intencionalidade parte do próprio ser, a ontologia. Comparando à Aristóteles, não é o ser enquanto ser, mas o ser enquanto ente.

Esse ente, definido como essência em Hegel, a ser atingido só pela razão, é um ente não em si mesmo, mas a projeção da consciência ao fenômeno da crença dele existente. Husserl retoma o aristotelismo na crença da essência pela intuição, contra a fenomenologia racionalista fechada de Hegel, que leva o transcendental de Kant, isto é, o ser em si mesmo pela liberdade do cogito, para o espírito coletivo, que se liga ao espírito subjetivo e forma o absoluto. Para Hegel, ao fim e ao cabo, é a história atual, a realização do próprio espírito, o melhor momento e, no fim, será o absoluto, a própria encarnação do *logos* ou verbo de Deus, ou o Cristo.

Em Arendt, uma ontologia do *amor mundi* encontra-se na ação e é só na esfera do público que aparece como político. Ela dialoga com Kant, quanto à separação da moral, como crença do ser em si mesmo, razão prática, e dos numenos², enquanto oposto ao fenômeno.

² Para Kant, fenômenos são objetos representados, na literalidade, o que se apresenta de novo aos sentidos, isto é, à intuição. Faz essa caracterização do fenômeno para diferenciá-lo da coisa em si, pois, o fenômeno não é o objeto tal qual é a coisa em si, mas o objeto como captado pela intuição. Com Kant, se inicia de fato a modernidade, pois é a liberdade como condição do próprio cogito a afirmação do eu. Assim, a coisa em si mesmo, que é definida como numeno é justamente o ser detentor da razão, o cogito, como livre. É em si mesmo, um numeno, aquilo que se define a priori e não aparece na intuição, mas é um conceito sobre o qual os outros se fundam, o que Kant chamou de autopercepção originária. Por isso, ele fez a divisão da razão teórica pura, a especulativa, aquela que lida com os fenômenos da natureza e a razão teórica prática, em que a liberdade, o numeno, refere-se a moral.

De empréstimo em Hegel, pela dialética do devir a ser, pode considerar-se que o espírito já aparece no próprio mundo como condutor da história. É o espírito do sujeito coletivo que realiza o mundo, por isso é possível outro diálogo da filosofia com a tradição cristã, não em Santo Agostinho, mas em São Paulo, naquilo que ele mesmo chamou de *loucura da cruz*, em que o acontecimento é um ato fundador e sequer precisa da esfera pública para a ação, como em Arendt³, pois já há início de um corpo fora da esfera pública que transcende o muro do privado, formando-se as comunidades de fé, ou o início de uma sociedade civil que, no mundo, afirma-se pelo acontecimento. Nesse caso, o devir seria a crença no acontecimento como do mundo, não do além, a crença objetiva por um ato de fé.

Assim, confronta-se a coloração do mundo pela consciência da intersubjetividade do espaço público com uma eticidade absoluta em Arendt, para ignorar um discurso narrativo em que o sujeito vê o outro já na prévia de um acontecimento, o que se aproxima da visão hegeliana sobre o espírito subjetivo e o objetivo, sem um absoluto, que será criado. Nesse sentido, pode-se afirmar que o acontecimento cria as condições para o discurso da ação na esfera social, cuja eticidade afetará o direito e o Estado. O aparecimento de Paulo como discurso do outro, não observado por Arendt por conta da visão luterana do olhar agostiniano de Paulo⁴, porém não único, impediu a alternativa de observância de um ato fundador do discurso como de uma ideia, um objeto suprassensível, como um corpo político independente da esfera pública, já como início de uma sociedade civil com valores (crença novamente) de um início de universalidade e humanidade.

Arendt tem três obras centrais, escritas após o ensaio de seu doutorado (*O amor em Santo Agostinho*). Essa trilogia é composta por três obras dispostas pela ordem cronológica: *As origens do totalitarismo*; *A condição humana*; *A vida do espírito*. A primeira, *As origens do totalitarismo*, com certo pessimismo, versa sobre o sistema que aliena o homem na sua

³ Arendt considera como esfera política encontros de pessoas com o fim de discutir ações coletivas. No contexto deste parágrafo, a questão política aqui refere-se a legitimação do poder da coisa pública. Por exemplo, na Grécia em Roma havia uma identidade de famílias, de tribos etc para o exercício do poder. Em São Paulo, para a comunidade cristã tudo é superado em função de um único requisito, a fé no acontecimento. Porém, vários primeiros cristãos era escravos etc e nada tinham de participação política, ao mesmo tempo, a comunidade cristã era maior que o muro da casa ou da família, por isso, aqui, uma comparação de início de um política de sociedade civil, em um conceito um pouco diferente do amplo aspecto de Arendt, que já enquadraria como um ato político a própria sociedade civil além dos muros da família mas aquém da administração da cidade ou do império.

⁴ Para o pensamento Católico, após a visão em Damasco, Paulo teve com os seguidores e discípulos de Cristo e, além da formação judaica que já possuía e da visão de Jesus, recebeu toda formação daquela tradição cristã dos apóstolos primeiros. Para Lutero, a única norma de Deus é o amor e o conhecimento Dele que se busca no próprio interior, sendo a Bíblia a revelação de livre interpretação a todos, não apenas um dos elementos ao lado da Igreja (católica) e da tradição. Na visão luterana, Cristo se revelou por completo a Paulo e nada mais foi preciso, pois se deu a conhecer. Paulo acreditou na visão. Por isso, a questão da fé, acreditar no acontecimento, mais do que a razão, de cunho Agostiniano.

capacidade de pensar, aniquilando-o pelo todo, mas, a cada nascimento, há o novo, que sempre permite a mudança. Termina em Agostinho, com a esperança do novo no homem, a cada nascimento⁵:

À parte estas considerações – que, como predições, são de pouca valia e ainda menos consolo –, permanece o fato de que a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos.

Mas, permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.

Na segunda obra, *A condição humana*, a introdução do perdão na política pelo cristianismo é condição necessária e suficiente para a ação, na visão de Arendt, desvinculada da teoria. Se a ação não é teórica, não está condicionada a algo que lhe é anterior por definição, então é contingente. Se for contingente, então não é universal, e qualquer resultado é possível. Não existe na ação, política em especial, qualquer previsibilidade, por isso o perdão é condição necessária aos excessos. O recomeço e o fazer de novo vinculam-se à capacidade do perdão, o valor cristão na política, dado que a ação é contingente. Diversamente da *polis* e da ética de Aristóteles, a política, para Arendt, ocorre no mundo imanente, pelos homens que a ela se dedicam pelo amor ao mundo. Por isso, há dois grandes acontecimentos na história do homem: a vinda de Cristo, que representou a introdução do perdão ou o amor na política, para além da teologia racional grega e do positivismo moderno; o telescópio, representante dos instrumentos científicos, por ampliar os sentidos, a intuição humana de forma geral, pelo qual se podem intuir os fenômenos para além deste planeta, ou melhor, o cosmos torna-se universal tanto além da Terra como em dimensões extremamente pequenas, no caso de estruturas atômicas e subatômicas com o microscópio.

Na terceira e última obra dessa trilogia, *A vida do espírito*, a reflexão da autora repousa sobre o valor metafísico do bem e o do vetor oposto, o mal. Arendt associa esses dois valores à capacidade de pensar, isto é, é possível pensar o bem? Se for, então o mal

⁵ Cf. ARENDT, 2004, p. 530.

corresponde, justamente, à falta de reflexão sobre o bem, que, por sua vez, pode ser pensado. A autora articula essas reflexões, como eixo de seu pensamento, às críticas kantianas, tais como, a separação entre a primeira crítica, o conhecimento, a teoria, a razão pura, e a segunda, a razão prática, a razão como um todo, e as faculdades, a de conhecer, que constitui a primeira crítica, e a de desejar, que preside a segunda. A ligação das duas críticas, por serem mundos que não se conectam, só é possível com a terceira, a da faculdade de julgar, configurada pelo sentimento de prazer, desprazer ou dor.

Ao voltar-se para Kant, em especial, na separação do teórico e da prática, Arendt separa, também, o pensamento de Agostinho e o de Paulo, em que, para ela, no primeiro, é possível uma reflexão entre a teoria, a razão e a crença, Deus, acima da razão. Ela vê um diálogo entre Kant e Agostinho, entre a progressão infinita da alma e a existência do bem absoluto como fatores a limitar a liberdade do único valor metafísico para Kant, o homem livre em si mesmo, pelo numeno da autoconsciência de si, como livre absolutamente, e, em Agostinho, Deus como limite da razão, isto é, a razão que crê, mas uma crença que só existe ao voltar-se para si, tais quais os conceitos kantianos.

Ao reverso, para Arendt, em Paulo, a fé e a ação da fé, o amor, em vista da mudança, a esperança só ocorrem fora, em um acontecimento. Para ela, esse querer, não em si, não na busca de si, não no Deus dentro de si, para além da razão, ou no desejo do infinito – alma e bem (Kant) – mas na crença em um evento, pode levar à perda da capacidade de autorreflexão, ao querer acreditar contra o acreditar. Por isso, ela não gosta de Paulo e volta-se para Agostinho.

Este ensaio, portanto, busca demonstrar a narrativa do cristianismo, que passa pelo mundo grego e romano, atravessa a Idade Média, encontra os iluministas, chega aos modernos e inclui duas narrativas para Paulo: a de Hannah Arendt, em que a reflexão de Agostinho se confronta com a crença fundante de Paulo; a de Badiou, para quem, justamente, é a crença o maior valor da fundação do político, pois funda e transforma.

Assim, para Badiou, Paulo é um militante. É o espírito que se realiza no geral, no acontecimento; é aquele que realiza a história; é a carne do espírito, a encarnação, o acontecimento, o momento que torna todos iguais em relação ao evento. Seria, então, o espírito hegeliano do ser coletivo contra o eu de Kant.

Essa é a confrontação deste estudo organizado em três capítulos. O primeiro trata de alteridade e ontologia nos períodos antigo, cristão e moderno. O segundo analisa a “estranheza” de Paulo em relação ao amor. Por fim, o terceiro examina a alteridade e a

pluralidade em Hannah Arendt, contrapõe Paulo e Agostinho e apresenta o conceito de *amor mún-di*.

1 ALTERIDADE E ONTOLOGIA

1.1 Antiguidade

Arendt ente assim o pensamento de Agostinho: Para amar a Deus, é preciso olhar para dentro de si, com o espírito para além da alma. Porém, ela vê uma contradição com o mandamento cristão de amar ao próximo, pois ao olhar para si e ver a Deus, não se pode olhar o outro, a não ser como uma possibilidade da mesma capacidade ou potencialidade. Analise ela que o novo, não o é tão assim em Agostinho, apenas uma releitura do *arkhé* grego, do *nous* platônico, ou da razão ordenadora de Aristóteles, pois é um olhar do *eido*, seja da ideia daquele ou da forma desse. É ver o ser do ente por nova leitura do *eudaimonia*, mas agora com um Deus criador.

A filosofia grega tem em Parmênides a fundação da ontologia, em Heráclito a dialética e em Sócrates a associação da alma, que permite o conhecimento da verdade (*aletheia*). As famosas frases a eles associadas⁶ guardam profunda identidade com o pensamento de Platão, chamado de filosofia da essência ou aquele que define o ser dos entes, ou razão das coisas.

Platão, ao observar uma figura geométrica, como o círculo, percebeu que o formato da linha que se fechava nessa representação tinha um desenho o qual já implicava uma função. A mesma linha poderia ser uma reta, um quadrado ou um triângulo. A cada desenho ou formato que esse segmento ou linha apresentava, ele entendeu que se determinava uma função, justamente o que se nominava o desenho, o círculo, a linha, etc. Em outras palavras, o desenho – ou o círculo, ou a reta, ou o quadrado, ou o triângulo – da mesma linha (um pedaço de trinta centímetros de barbante)⁷ tinha, em si, uma função com diversas propriedades, por exemplo, a soma dos ângulos internos, a forma de medir o perímetro, etc. Então, a função (ser círculo, ser quadrado, ser reta) determinava a identidade, o círculo, o quadrado, a reta, por isso, o *eido*, a essência daquilo que aparece (“ex-istir”). O ser é o que é, é uma função que o

⁶ Parmênides: “só sei que nada sei”; Heráclito: “conheça-te a ti mesmo”; Sócrates: “educar é relembrar a alma aquilo que ela já sabe”.

⁷ “Foram feitos avanços em parte, porque a Academia de Platão, fundada em Atenas, em cerca de 385 a.C., atraiu estudiosos vindos de todo o mundo grego. Estes conduziram seminários sobre matemática e filosofia com pequenos grupos de estudantes avançados e efetuaram investigações em matemática e em outros campos. Há uma história inverificável, datada de uns 700 anos após a fundação da escola, de que, sobre a entrada da Academia, estava escrita a frase grega ΑΤΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ, que significa, aproximadamente, “Que nenhum ignorante em geometria entre aqui”. (Cf. KATZ, 2010, p. 67)

identifica. A pergunta “qual é a relação da essência com as coisas?”, portanto, tem como resposta uma relação de inerência. A essência no platonismo é uma condição necessária e suficiente, pois está nas coisas, e, inversamente, as coisas têm uma essência. É o *on* da *ousia*.

A alma, depois da dionéia, na alegoria da linha de Platão, da *República*, vê, ao relembrar-se o *nous* por contemplação daquilo que, outrora, já conhecia e que se busca por um desejo erótico. Nesse sentido, explica bem o platonista que também é fenomenológico⁸:

Tudo no platonismo – a crítica da opinião e o estilo “apologético” de grande número de procedimentos, o poder sugestivo e a decepção final da “opinião reta”, o valor propedêutico e a deficiência final da matemática – aponta para uma finalização da ciência que seria a *noésis*, ou seja, esse momento da inteligência (*noús*) que não mais comporta percurso, nem tempo, nem esforço – que, portanto, seria visão simples e instantânea, em pleno repouso. Foi esse tema que, através do neoplatonismo, fez a fortuna histórica do platonismo. Toda ressurgência do platonismo é algo como uma apologia da *contemplação intelectual*, uma celebração da mística da razão. Entretanto, essa contemplação em que se espera o auge da clareza é o ponto em que se concentram as maiores dificuldades do platonismo.

Na citada alegoria da linha de Platão, que fixa os graus do conhecimento em termos ascendentes, há quatro segmentos de retas, todos sobrepostos na mesma reta, portanto, dividida em pontos. A primeira divisão ocorre entre o campo do visível e o do não visível ou inteligível. A reta, que vai do ponto **A** ao **B**, é, então, dividida pelo ponto **C**, que, justamente, divide-a em dois segmentos de reta, o campo do visível, e $\overline{CB}$, o campo do inteligível, ambos os segmentos de igual tamanho. Depois, cada um desses segmentos é novamente dividido, acrescentando os pontos **D** e **E**. Assim, o campo do visível é dividido em dois outros segmentos de retas, $\overline{AD}$ e $\overline{DC}$. A primeira parte, $\overline{AD}$, pertence às imagens, aos ícones, cujo conhecimento ocorre por conjecturas. São as imagens formadas na mente que derivam de um real e a ele são ligadas só por conjecturas. O segundo segmento de reta do visível, $\overline{DC}$, é a visão das coisas, que ocorre pela crença, *pistis* em grego, nos próprios sentidos. A próxima divisão, a do campo do inteligível, será no segmento de reta $\overline{CB}$, todo o inteligível, em $\overline{CE}$, chamado de *dianóia*, onde está a ciência e a matemática, e, por fim, o último campo do conhecimento, o do princípio absoluto, em que a *nous*, ao ver-se, rememora-se. A linha pode ser representada assim:

a) - Visível:

⁸ Cf. RICOEUR, 2014, p. 48.

- a. - Imagens que se conhecem por conjecturas;
- b. $\overline{DC}$ - Real que se conhece pela crença, *pistis*, do sensível.
- b) $\overline{CB}$ - Inteligível:
 - a. $\overline{CE}$ - *Dianóia* – ciência, matemática;
 - b. $\overline{EB}$ - *Nous* – visão da alma, lembrança.

O caminho (*methodos*) correto que leva à verdade (*aletheia*) não é o dos sentidos, o visível, o de opiniões, chamada *dox*. A ciência e a matemática não são o conhecimento absoluto, pois não partem de um princípio, ao contrário, são finalísticas, buscam um fim, um *telos*, numa relação de hipóteses *se* e *então*. A matemática e a ciência (por isso Aristóteles chamará de instrumento, *organon*, o que será conhecido por lógica) são meios para os fins e fundam-se nos sentidos para buscar a causa. Só um conhecimento que não se prenda aos sentidos, ao sensorial e que seja princípio e não fim pode ser verdadeiro, por isso o *nous* é dialético, pois é o começo, a lembrança de que a alma racional estava com o *arkhé* e, nela, via a verdade antes da cópia ou do distanciamento entre o ser, a ideia e o ente, a coisa. O demiurgo de Platão não é uma deidade em si mesma, apenas uma explicação para a questão do conhecimento do ser. Em outras palavras, não se trata de um mito na filosofia, mas de uma explicação simbólica do distanciamento do ser e do ente pela capacidade de compreensão do hoje, em relação ao passado e ao futuro, de que a alma, por si e em si, como virtude, deve percorrer, para voltar para onde sempre esteve.

Aristóteles tentou outra abordagem mediante o que existe, isto é, o ser que aparece, o “ex-istir” indagar o próprio ser. Separando em contemplação e ação, teoria e prática, condicionou-se a prática à teoria e aquela em mais uma divisão. O *organon*, em que apresentará a estrutura por ele criada do silogismo pela dedução das premissas menor à maior, com a consequente conclusão, posteriormente chamada de *lógica*, não se encontra na divisão contemplação-ação, pois entende o Estagirita ser a própria estrutura do pensar. Se for a contemplação o princípio da ação, há também, na contemplação, uma ordem, pois Aristóteles entendeu que haveria uma filosofia primeira à física e à matemática que compunham a teoria. Seus seguidores, não ele, cunharão o nome de “*metafísica*” justamente ao que ele chamou de *filosofia primeira*: o estudo do ser. Assim, o ser implica essas indagações:

- a) O ser enquanto ser, tal qual dito por Aristóteles, mas melhor seria o ser do ente;
- b) O ser como substância;

c) A substância suprassensível e a razão ordenadora do mundo.

Com Aristóteles, a explicação das coisas – *ousia* – aquelas que estão no espaço ou na totalidade do espaço, justamente o *cosmos*, ocorre pelas coisas mesmas, por isso o ser remete ao conceito por ele criado e nomeia-se a partir das coisas, isto é, a substância. A história da filosofia chamará essa explicação do mundo, como todo, de *realismo*, isto é, as coisas são o que são por elas mesmas ou, como chamou Kant, *a coisa em si mesma*.

Na física aristotélica, cada ente, cada coisa que aparece têm uma participação no ser, apesar de este ser não ser o uno como em Platão (a ideia suprema do bem). É interessante que a mesma palavra grega *eidos* (ideia), na tradição filosófica, assume significados diferentes em Platão e em Aristóteles. Para o primeiro, *ideia* tem a essência do ser e, para o segundo, a forma, que também retrata a essência da substância, sempre em ato.

As categorias são as pedras construtoras de todos os entes para Aristóteles. São as substâncias e aquilo que, de alguma forma, é um atributo para a substância, que é em si mesma. As oito ou dez categorias⁹ são universais, portanto não o uno, que compõem toda a matéria. As categorias são como elementos construtores da matéria, portanto a ontologia do ser é a ontologia da própria substância composta pela forma e pela matéria¹⁰. Além disso, as categorias que não são substâncias, apesar de serem atributos às substâncias e só existirem em função dessas, como, por exemplo, a cor branca, a qualidade, que precisa de uma matéria para nela apresentar-se, são, em si mesmas, seres universais.

Aristóteles também faz duas análises do ser relativamente ao movimento e, nesse sentido, busca uma conciliação entre Parmênides e Heráclito, pois, contra o primeiro, admite o movimento como real e, em relação ao segundo, aceita o não ser, que ainda pode ser. O Estagirita, portanto, estabelece o conceito de *ser em ato* e o de *ser em potência*. O *ser em potência* é um *não ser em ato*, mas tem a essência desse ser em ato nele contida. A matéria, o corpo da substância, que, por sua vez, sempre existe e é captado pelos sentidos, sempre será em potência, conduzida pela forma, ou em essência, que tem uma função já definida, ordenada da coisa em si mesma, chamada de *enteléquia*. A substância existe para uma função nela definida. Ora, se a função for a mesma, isso significa, então, que, independentemente da matéria, a essência é a mesma, e esta, que é o ser, sempre o será em ato, pois o ser não muda. Aqui, há igualdade total entre o pensamento platônico da essência na ideia, imutável, e a

⁹ “Como se pode ver, essas são as ‘categorias’ que já conhecemos da *metafísica*. É uma lista de dez (talvez uma pitagórica homenagem ao número perfeito da década), mas sabemos que, na verdade, o número mais exato é oito, pois ‘estar numa posição’ (ou ‘jazer’) e o ‘ter’ são subsumíveis em outras categorias.” (Cf. REALE, 2012, p. 155)

¹⁰ Aristóteles usa o terceiro elemento, o sínolo, que seria a junção da matéria à forma.

essência da forma. Então, a semente já tem a essência da árvore, apesar de, aparentemente, a semente ser o não ser da árvore. Justamente, a função da essência da árvore será conduzida pela forma, que mudará o corpo ou a matéria.

Essa questão reside na matéria do aborto em discussão, por exemplo, no âmbito do Supremo Tribunal Federal (STF). No modelo estadunidense, a questão pautou-se pela definição do que é *vida*, isto é, a essência da vida ou a forma da vida. Considerando que a vida deixa o corpo quando cessa a atividade cerebral mediante critérios médicos definidos, independentemente de outros sistemas funcionarem, como o circulatório, muitas vezes mantidos em atividade, para possibilitar cirurgias de retirada de órgãos para doação, pode-se afirmar que um corpo respira e “vive” sem vida, isto é, sem a atividade cerebral. Portanto, atividade cerebral é ato, do qual o corpo é potência. Então, se aplicado esse critério não no fim, mas no início, naquele país, entendeu-se que, até a formação do talo cerebral, não havia um ser humano em potência, pois a essência, a atividade cerebral ainda não se havia ali instalado, mesmo que, no futuro, pudesse ocorrer, mas, enquanto isso, não havia, na definição de Aristóteles, a geração, ou seja, uma substância a partir de outra.

A questão da geração assume, no pensamento cristão, uma temática interessante, pois Adão foi criado, e o ser criado ocorre a partir do nada. Esse pensamento nunca ocorreu para os gregos, pois suas deidades estavam no mundo, mesmo em outro patamar. Porém, em um dos primeiros concílios da cristandade, o do Niceia, no século IV d.C., justamente na época de Agostinho, afirmou-se que Cristo foi gerado da mesma substância do Pai, com a seguinte frase “gerado, não criado, consubstancial ao pai”. Nesse sentido, em relação ao pensamento puro de Aristóteles, há um erro conceitual. A geração pressupõe nova essência, no caso, nova substância, a mudança da composição dos elementos que compõem a matéria – fogo, ar, água ou terra – e não simples alteração (volume, crescimento, etc.). O vir a ser por geração implica outra essência ou uma essência diferente, por isso é um não ser em relação ao ser da substância. Assim, literalmente, Cristo não poderia ser da mesma substância, “consubstancial” (matéria e forma) ao Pai, mas de uma outra essência gerada do Pai. Tal qual é o longo entendimento que ocorrera sobre o Espírito Santo e que foi um dos grandes motivos da separação entre a Igreja Latina e a Oriental, em 1.054 d.C. (chamado de *cisma maldita*). Se só o Pai é o criador, ele também gerou o Espírito para o Filho, assim como foi fixado no começo, em que o Espírito era o do Pai pelo Filho que retratava tal ideia, mas, depois, a Igreja Latina adotou a sentença do credo de que o Espírito procede do Pai e do Filho, expressão em que se pode interpretar a geração do terceiro (O Espírito) pelos dois outros (Pai e Filho) e não só pelo Criador, o Pai.

As mesmas categorias ontológicas são usadas por Aristóteles como conceitos para confrontar os seres, o que ele chamou de *analíticos*, *primeiros* e *segundos*, a mesma palavra que Kant usará: *analítica*. As categorias transformam-se em conceitos. Em outras palavras, os elementos formadores do ser no ente, como conceitos, são os menores termos das proposições ou juízos da lógica. O exemplo clássico é este: “Sócrates corre. Sócrates é uma substância, e correr é uma ação que pertence à categoria ou ao conceito do fazer”. Portanto, das categorias que são os gêneros universais, a individualização do particular, há o que se chama de *definir*. Na forma aristotélica, busca-se o gênero mais próximo e a diferença mais específica – por exemplo, para o ser humano, do gênero, animal, vegetal e mineral, o mais amplo das coisas, o animal, e a diferença mais específica entre todos os animais da terra, possuir a razão, portanto, animal racional.

A definição é, para Aristóteles, como expressamente por ele dito no *organon*, “o discurso que define a essência das coisas” ou “o discurso que exprime a natureza das coisas”. Em outras palavras, o ser do ente. A questão da natureza das coisas é um tema tão discutido na filosofia, mas pouco tematizado no direito e, muitas vezes, aceito dogmaticamente no discurso como pensamento aristotélico puro. Por exemplo, é da natureza das coisas que o casamento seja entre pessoas do sexo diferente; é da natureza das coisas que a propriedade privada seja protegida em qualquer grau. O realismo e, no fim da Idade Média, no Renascimento e no Iluminismo, a consolidação do nominalismo, em que não há categorias universais, mas a capacidade de o homem associar as coisas por aproximação à natureza, nomeiam-na em uma classificação, não rompem com a tradição grega em que o *eu* não aparece.

No nominalismo, são as propriedades individuais de cada coisa que guardam semelhança entre si e, por associação ou analogia, recebem classificação em outra taxionomia. O homem, que também é parte da natureza, não a supera, apenas, de forma contingente, busca um entendimento nominal dela. Francis Bacon, em seu livro *O novo organon*, não aceitará a premissa maior dada a submeter-se por dedução, como faz Aristóteles. A razão do homem é um diálogo empírico com a natureza. Toda a natureza é a natureza das coisas. O Deus não mal de Descartes, que permitia a ligação da coisa pensamento (*res cogito*) com o cosmos (*res extensa*), está encapsulado pela natureza, numa ligação empírica entre as duas substâncias.

É Kant, ao fixar o homem como em si, um *numenos*, que separa a razão especulativa, a teoria, a crítica da razão pura, da ação como crença, da crítica da razão prática, e que, de fato, inaugura a modernidade. Trata-se do conhecer na razão pura pelo acordo da faculdade do

entendimento, da imaginação e da intuição e da crença por esse mesmo acordo, porém, na razão pura prática, com o predomínio ou a liderança da razão. Nesse sentido, pode-se afirmar que Kant dialoga com Agostinho, ao voltar-se para dentro de si.

Em Aristóteles, a alma é dividida em vegetativa, sensitiva e racional. Das coisas do mundo, umas são animadas, outras, não. As que são animadas e movem-se, incluindo o crescimento (os vegetais), têm alma. As almas são crescentes e cumulativas em cada um dos seres animados. Assim, os vegetais têm alma vegetal, que procuram a nutrição e o crescimento. Os animais possuem a vegetal, a animal e a sensitiva, isto é, a capacidade sensorial. Os sentidos importam na percepção e estão na memória, que capta, fielmente, o objeto, ou a imaginação, ou a fantasia. Além disso, a alma sensorial implica o apetite e o movimento; ambos são derivados do desejo. As duas almas, no caso do homem (espécie, o ser masculino) grego, eram herdadas do pai. A alma racional, aquela capaz de intuir (sensação), pela inteligência, o *nous* a partir das essências das substâncias (novamente a visão da alma de Platão, porém com outra abordagem como mostra a belíssima pintura de Rafael no Vaticano, da Academia de Atenas, em que Platão aponta o dedo para cima e Aristóteles, para baixo). Só o homem grego contempla-se com a razão e junto de seus pares, onde, no espaço público, com seus iguais, ao superar a zoe, a vida como ela é no espaço privado, goza dessa celebração de uma teologia racional na busca da felicidade ou da *eudaimonia*.

Na história grega, depois do auge do período clássico, com a dominação macedônica e, depois, romana, a filosofia perde o caráter de ontologia, de busca metafísica, como inaugurado por Sócrates, Platão e Aristóteles, e converte-se em um sistema moral dos antigos, pautando comportamento por elementos dogmáticos do passado glorioso, sem nenhuma especulação. É assim que os estoicos e os epicuristas se apresentam, mais interessados em uma moralidade do que em investigações, além, claro, daqueles que em nada acreditam do legado grego, os céticos, ou daqueles que tudo misturam, os ecléticos, desses últimos, destacando-se Cícero¹¹.

Há duas escolas chamadas de *moralistas socráticas*, os cínicos e os cirenaicos, pois são fundadas por dois discípulos de Sócrates que influenciaram dois outros movimentos filosóficos importantes na formação do pensamento da Patrística, os estoicos e os epicuristas. Os “cínicos”, palavra que deriva de “cão” em grego, em função da localização em que fora criada por um discípulo de Sócrates (“Cão” era o nome da praça), não possuem teoria alguma,

¹¹ Cf. MARÍAS, 2004, p. 95-97.

pois renunciam a ela e desdenham da verdade. O bem do homem consiste em viver em sociedade consigo mesmo, tudo mais, riquezas, honrarias, etc., não interessa. O pior são os prazeres sensoriais, o desejo. Sente-se cidadão do mundo, a seguir o natural e nenhuma política. Os cirenaicos, por sua vez, pregam como bem supremo o prazer, porém com uma abordagem bem diferente do *sexy appeal* da publicidade moderna do prazer que domina. Ao contrário, o prazer é bom, mas cabe ao sábio dominá-lo como agradável e não por ele, o prazer, ser dominado. Por isso, não importam as circunstâncias do mundo, o sábio sempre deve adaptar-se a elas, dominando-as. É interessante notar que, mesmo voltada ao prazer, essa escola guarda semelhança com a dos cínicos, que determina a volta do sábio para dentro de si.

As escolas moralistas socráticas influenciaram os estoicos e os epicuristas. Os estoicos encontraram nos cínicos profunda inspiração. O interesse deste estudo sobre o estoicismo é em Roma. Os estoicos veem, na matéria, nas coisas, o Deus, numa aproximação da essência da forma aristotélica das substâncias. Assim, o mundo inteiro é uma substância de Deus, e a natureza segue uma lei divina, tendo os homens uma alma inata que conhece a natureza e pode determinar-se a partir dela. O homem sábio é aquele que basta a si mesmo por sua autossuficiência e segue a natureza como a questão da retidão, pouco reconhecendo as normas pactuadas ou políticas, pois o mundo, o cosmos é seu lugar e não uma cidade. A ponderação do controle dos apetites é um caminho virtuoso. Muito da inspiração das ideias do Renascimento serão estoicas, e a natureza aparecerá como forte fator determinista a marcar uma corrente de pensamento, em especial, o empirista.

Assim como no caso anterior, há um paralelo entre os cirenaicos e os epicuristas. Estes são materialistas, retomam a ideia do átomo, e a matéria é o ente em si mesmo, sem finalidade. Não buscam uma especulação além da natureza, uma filosofia primeira. O prazer é o verdadeiro bem, mas deve ser puro, e o sábio deve dominá-lo. Assim, aparentemente contrário ao pensamento dos estoicos, o da virtude, o prazer puro dos epicuristas pode resultar em algo parecido com certo autocontrole e desligamento do mundo das paixões violentas.

Além dessas escolas, também há aqueles que entendiam ao homem não ser possível conhecer a verdade, os céticos e os ecléticos, que de tudo um pouco misturam da inspiração grega, sobretudo no período romano, de que se destaca Cícero (106 - 43 a.C.). Esse é o mundo romano, do homem antigo, com o início do cristianismo, em que aparece uma personalidade central para o pensamento de Agostinho: Plotino.

Segundo Marías (2004, p. 111) Plotino seria a primeira mente grega que, a rigor, atreveu-se a pensar o mundo como produzido, isto é, como produto de uma divindade – embora essa produção não seja *ex nihilo*, porque, conforme o autor, o pensamento helênico

não seria capaz “de enfrentar o nada”, de modo que, produto de uma divindade, o mundo teria sido feito desse mesmo ser divino. Essa estratégia concentrar-se-ia no conceito de *emanação*, a tentativa, afinal, de “pensar a criação sem o nada”, enquanto “reação característica da mente grega ante a ideia da criação, introduzida pelo pensamento judaico-cristão”.

Platão via o múltiplo no uno e o uno no múltiplo. Assim, as ideias que tinham a essência convergiam para o bem absoluto, de onde também a alma derivou. A alma estava no corpo, mas dele podia desprender-se na morte. A alma, não o corpo, era imortal. Para Aristóteles, não há alma sem corpo, já que este é matéria daquela que é essência, ambos formam a substância e não subsistem de forma separada. Apesar de reconhecer uma razão ordenadora, o realismo, as coisas, diversamente de Platão, são formadas pelas categorias, como gêneros universais. Não há, portanto, um uno em Aristóteles.

Até que ponto, então, as duas palavras em Plotino sustentam-se, isto é, “*neo*” e “*platonismo*”? O que é novo, e o que segue a tradição platônica? Por que não apenas o eclético? As respostas a essas indagações indicam com quem Plotino dialoga ou a que pensamento ele se opõe.

Segundo Plotino, haveria três raças: os platônicos, os estoicos e os epicuristas. Talvez seja essa a ordem de seus argumentos, uma reinterpretação de Platão contra outras correntes do pensamento grego, a começar por Aristóteles. Plotino identifica-se com Platão, ao reconhecer a essência, a teoria da *eidos*, a imortalidade da alma, a independência desta em relação ao corpo e a questão do uno e do múltiplo. Porém, recebe influências de Aristóteles, em especial, sobre a questão da substância que dá sentido à palavra *hipóstase*, usada por Aristóteles, para denominar *sedimento ou depósito*, e por Paulo¹², para indicar o filho como substância do Pai¹³.

Na verdade, as palavras *hipóstase* e *ousia* são aproximadas como substância pelos teólogos da Idade Média, mas, em Plotino, trata-se de ser em si mesmo como substância. Há três hipóstases: o uno, o intelecto e a alma¹⁴. O uno gera a si mesmo, sem nada perder; mais do que *emanação*, fala-se em *processão*, pois não seria a derivação do uno, a ser uma *emanação* da própria e idêntica geração, mas somente de sua potência, que só pode ocorrer por um ato de liberdade e autodeterminação, ou seja, o uno só existe em ato, por liberalidade

¹² Hb, 1: 3. In: BÍBLIA, 2002.

¹³ “Sobre **hipóstase** – *História*. Essa palavra encontra-se em Aristóteles, mas não tem sentido técnico e significa *sedimento, depósito*. O exemplo mais antigo que temos deste termo, tomado no sentido filosófico, encontra-se na *Epístola aos Hebreus* I,3, em que o Filho de Deus é chamado de *substância* (termo na obra aqui citada escrito em grego) *do Pai*. Mas, é provável, contudo, que tenha tido um uso mais amplo do que aquele que este único exemplo nos faria supor.” (Cf. LALANDE, 1999, p. 465)

¹⁴Cf. GATTI, 2017, p. 51-52.

em si mesmo, admite o outro, a díade, porque assim o pode. Se, portanto, melhor do que emanção é processão, o uno, então, pelo querer, contemplará a segunda hipóstase, coincidindo com a própria geração. O uno que não é acessível contempla o intelecto. Por fim, a terceira hipóstase é a alma, que desce ao corpo, que, por sua vez, pela forma aristotélica de substância, já teria uma essência ou alma, então pode falar-se da alma que informa o corpo como ato e daquela que desce da hipóstase.

1.2 Cristianismo

O *nous* de Platão que se vê com os olhos da alma é atraído pelo amor erótico, o conhecimento das coisas verdadeiras, o *arkhé*, de onde a alma, juntamente com as ideias, encontra-se e de onde surge, para além do inteligível, tem o desejo de estar, pois a alma não prescinde do corpo.

É curioso ver como Agostinho enfrenta a dialética platônica com o Cristianismo, em que a vida começa com o nascimento, portanto não há lembrança antes disso. Ele segue a influência aristotélica de que Platão não observava a questão da substância, isto é, todo corpo ou matéria tem sua forma, a essência. Então, a alma, a forma, a essência não vive sem o corpo. No cristianismo, cada uma das pessoas é uma substância ou hipóstase. O pensamento de Agostinho contra o maniqueísmo é uma mistura do demiurgo de Platão com as formas (*eidos*) da substância de Aristóteles, portanto. No maniqueísmo, a matéria representava o mal, quase à distância ou à sombra do ente e do ser de Platão, e a alma, então boa, estava encapsulada pelo corpo. Com o conceito de *substância* de Aristóteles, eis os dois silogismos do Bispo de Hipona (1997, p. 176):

Essa parte da tua própria substância seria a alma humana, que, escravizada, contaminada e corrompida, seria socorrida pelo Teu Verbo – livre, puro, íntegro – e, no entanto, também corruptível, porque feito da mesma substância da alma. Se os maniqueus admitem que tu és incorruptível, qualquer que seja tua substância, então todas as suas teses são falsas e condenáveis. Pelo contrário, se afirmam que és corruptível, tal afirmação é, por si mesma, falsa e abominável ao simples enunciado. Bastava-me, portanto, este argumento contra aqueles que eu devia de qualquer modo expulsar do meu peito oprimido, pois pensando e falando de ti dessa maneira, não tinham outra saída, a não ser o horrível sacrilégio de língua e coração.

Sobre a origem do mal, Agostinho não vê na matéria a criação a partir do nada, portanto, a não geração de Deus, que é, em si mesmo, bom. Além disso, se a matéria é potência da essência, que também é por Deus criada, essa não pode informá-la mal; eis,

novamente, a fusão do pensamento aristotélico com o do cristianismo na Patrística (1997, p. 176):

Mas, de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores. Mas, criador e criatura são todos bons. De onde vem o mal? Porventura, da matéria que ele usou? Haveria nela algo de mal, e Deus, ao dar-lhe forma e ordem, teria deixado algo por transformar em bem? E por que teria procedido dessa maneira? O Onipotente teria sido impotente para convertê-la, de modo que nela não permanecesse mal nenhum?

Agostinho percebe que o mal não está na *corrupção* – termo aristotélico para uma substância deixar de ser (1997, p. 191-192):

11. Tudo que existe é bom, e o mal não é uma substância. (...) 18. Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre diminuição do bem. (...) Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal cuja origem eu procurava não é uma substância. Porque, se fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria substância corruptível, e, então, se não fosse boa, não poderia corromper.

Acima, fica claro o conceito da *enteléquia*, isto é, a finalidade ou a causa eficiente de uma substância em Aristóteles com a questão do bem absoluto em Platão. Se tudo converge para o bem, que é Deus como criador, a perda pela não mais existência no mundo, ou a diminuição, a corrupção da substância, pela diminuição desse bem é o mal, não a substância em si mesma, por isso o mal é a decisão deliberada de afastamento do bem ou de Deus, que nele coincide. Mais que a influência de Aristóteles ou Platão no pensamento de Agostinho, o que fica patente em sua estratégia de apropriação – de constituição – do legado grego é a característica marcante daquele que poderia, segundo Hannah Arendt, ser chamado de *filósofo romano por excelência*, qual seja, a ausência de qualquer distinção clara entre razão e fé. Nas palavras de Harold Berman (1983, p. 594), Agostinho busca o conhecimento em virtude de alcançar uma união com Deus, por conseguinte a distinção entre misticismo e teologia, que, segundo o autor, promoveria o surgimento de uma escolástica, de todo ausente, por exemplo, no cristianismo oriental, também seria estranha ao texto agostiniano.

Observa-se, assim, que, na tradição ocidental, o oeste, a parte à esquerda do globo, em primeiro momento, unificou-se como um sistema de pensamento pela autoridade de padre da Igreja de Agostinho, mas, enquanto houve o desenvolvimento, no século VIII d.C., desse lado

com o Império Carolíngio, isto é, o Sacro Império Romano-Germânico de Carlos Magno, ocorreu o início da unificação de vários conhecimentos guardados nos mosteiros, surgindo as escolas, portanto, os escolásticos – que, como dito por Thomás de Aquino, reintroduziram o aristotelismo perdido na baixa Idade Média, no século XIII d.C – tornam-se expoentes das universidades de Paris, Bolonha, Oxford, fundadas nesse período. Por sua vez, o lado direito, o oriente, o leste, deixará a questão sistemática de uma teologia. Assim, a escolástica seguirá pelo caminho em que Deus é o limite da razão, ou a razão é para os homens e não para Deus, o que será fundamental para a reforma luterana, a formação do Estado moderno e, posteriormente, o pensamento kantiano, que, de fato, inaugura a modernidade, ao narrar a filosofia, o universal do homem ocorrido na política pela Revolução Francesa.

Assim, se, por um lado, Agostinho é um homem velho, preso às crenças platônicas, antigo, talvez o último, por outro, poderia ser considerado o primeiro dos modernos. É justamente a perplexidade dessa contradição que alimenta as investigações de Miroslav Milovic, quando, ao comentar sobre Husserl, pergunta-se por que este começa as *Meditações* com Descartes e termina com Agostinho (2004, p. 39):

No começo das suas *Meditações cartesianas*, Husserl irá denominar a própria filosofia como neocartesianismo¹⁵. Mas, o que significa o neocartesianismo no começo do século XX? Primeiro, devemos examinar o que é a própria filosofia cartesiana, para, em seguida, entender a necessidade de se repensar seus argumentos. Entretanto, voltar a Descartes requer preliminarmente compreender os argumentos de Santo Agostinho, porque ele também colocará a questão sobre a certeza. Husserl mesmo termina suas *Meditações cartesianas* com as palavras de Santo Agostinho, segundo as quais a verdade está em nossa interioridade. Ora, o livro, então, começa com Descartes e termina em Santo Agostinho, mas porque Husserl não o iniciou com Santo Agostinho? O que se pode esperar da fenomenologia? Como as consequências para o pensamento a respeito da comunidade dependem, fundamentalmente, da diferença que se estabelece entre Santo Agostinho e Descartes. (...) Santo Agostinho representa um passado importante na história do pensamento. Em vez de começar com o mundo, como faziam os gregos, ele relacionará a questão da certeza como a nossa interioridade, apesar do que, pensando assim, ele não busque sair do caminho da metafísica. Ao contrário, os argumentos mais consistentes da metafísica são ligados à reconstrução de nossa interioridade. Com Santo Agostinho, tem início a metafísica da experiência interior. Estas são quase os emblemas modernos: pensar a nossa interioridade como fundamento da metafísica.

Continuando em suas meditações nessa obra, Milovic pergunta-se por que a modernidade não começa em Agostinho, quase treze séculos antes, comparado a Kant. A resposta é aquilo que também incomoda Husserl – mesmo com a inovação de Agostinho, da

¹⁵ Nota do autor: HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo, 1998. p. 19.

visão interior – este ainda precisa de um essencialismo cristão, ou seja, do espírito do homem que está acima da alma, em que o cogito não mais busca a experiência. Ele, o homem, vê a Deus, cuja graça permite isso. Não é mais o realismo puro dos gregos, ou seja, as coisas são o que são (como observa Kant, em si mesmas), formadas pelo distanciamento do conceito ideal, de Platão, ou pelas categorias, da qual a essência, a forma, em ato, conduz à matéria em potência, à substância de Aristóteles. Não para além do mundo exterior, o homem tem, em si, uma conexão, pela graça, em seu espírito, algo superior à alma, com o espírito de Deus, que soprou nas narinas, *pneuma*, o ar de sua graça, por isso, o espírito.

O conceito de Agostinho não diverge muito do de Descartes, pois a dúvida chega à certeza de uma coisa que pensa, o *res cogito*, mas essa certeza pode deixar o homem preso a seu próprio pensamento, em seu mundo interior, em um solipsismo. Por isso, para a substância finita, a coisa que colhe do pensamento, é necessária uma conexão com todas as outras que estão no mundo, no cosmos, no espaço e no tempo, mas, para que haja a conexão real, há um deus que necessita cumprir a dual negativa, portanto, uma assertiva. Seria um deus não mal; ora, quem não é mal é bom, e a bondade é o pressuposto de Deus. Essa foi a conclusão de Agostinho contra o maniqueísmo, a de que não havia substância má, pois, uma vez criada, tinha consigo a marca de Deus e não poderia ser contra Ele.

Por sua vez, Descartes segue o essencialismo agostiniano, e essa é a crítica de Husserl, ao mesmo tempo, contra o idealismo de Kant, do qual o mundo é a projeção total da consciência individual, e a reprodução do essencialismo de uma teologia racional, dogmática, em Descartes, que não afirma o sujeito sobre a questão do método e insere o racionalismo diversamente da interioridade de Agostinho, que está à busca de Deus. Para Descartes, Deus é uma garantia de ligação à verdade do mundo, o eu que se prende ao objeto, portanto não o constitui.

Em sua obra mais recente, Milovic trata da separação entre fé, crença e razão, o que será fundamental à primeira e à segunda críticas kantianas: “Mas, Agostinho vai colocar os limites do pensamento grego neste ponto?”. Se existe algo mais nobre do que a mente dotada de razão e sabedoria, ele vai responder: “A meu ver, nada existe, exceto Deus” (2017, p. 34).

Em Agostinho, Deus é a verdade absoluta que também se liga ao sentimento de felicidade, pois é, de certa forma, a alegria *a priori*. Quem ama a Deus está em conexão com a

verdadeira alegria e, por via de consequência, com a verdadeira felicidade.¹⁶ “Felicidade é gozo da verdade, o que significa gozar de ti, que és a verdade.” (1997, p. 296)

Chega, então, à conclusão Agostinho: Deus é a verdade que está no espírito além da memória, mas que se fixa na memória do espírito como graça:

Ao recordar-me de ti, ultrapassei as regiões da memória que também os animais possuem, porque aí, entre as imagens dos seres corpóreos, eu não te encontrava. Passei às regiões onde depusitei os sentimentos do espírito e nem mesmo aí te encontrei. Entrei na sede da própria alma – pois o espírito também se recorda de si mesmo – e nem aí estavas. Como não é imagem corpórea, e tampouco sentimento de um ser vivente, como alegria, tristeza, desejo temor, lembrança, esquecimento e outros semelhantes, assim também tu não pode ser o próprio espírito, porque és Senhor e Deus do espírito. E, enquanto todas essas coisas são mutáveis, tu permaneces imutável acima de todas elas. E te dignaste habituar na minha memória desde que te conheci. Mas, por que procurar em que partes habitas, como se, na memória, houvesse vários compartimentos? É certo que nela habitas, pois recordo-me de ti desde o dia em que te conheci. É aí que te encontro quando me lembro de ti. (1997, p. 299)

Enfim, há a famosa frase de Agostinho, que busca Deus em seu próprio interior: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! (1997, p. 299)”.

Santo Anselmo, nascido em 1033 d.C., é considerado o fundador da escolástica. Além disso, a ele atribui-se o famoso argumento ontológico. Cabe o destaque de Julián Marias:

Santo Anselmo é o primeiro grande filósofo medieval depois de Scotus Erigena. É, a rigor, o fundador da Escolástica, que, com ele, adquire seu perfil definitivo. Por outro lado, contudo, Santo Anselmo está imerso na tradição patrística, de ascendência agostiniana e platônica ou, mais ainda, neoplatônica. Ainda não aparecem nele as fontes – distintas das da Patrística – que exercerão tão forte influência na escolástica posterior: os árabes e – através deles – Aristóteles. Santo Anselmo é um fiel agostiniano; no prefácio de seu *Monologion*, escreve: *Nihil potui invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat*. É presente sua conformidade constante com os Padres e com Santo Agostinho, especialmente. Mas, por outro lado, já se encontram em Santo Anselmo as linhas gerais que virão a definir a Escolástica, e sua obra constitui uma primeira síntese dela. A filosofia e a teologia da Idade Média guardam, portanto, a marca profunda de seu pensamento¹⁷.

É interessante em Santo Anselmo a demonstração da existência de Deus, isto é, nesse momento histórico, a filosofia pretende-se à demonstração da fé, e ambas não estão separadas,

¹⁶ “O pensamento de que uma alegria qualquer possa torná-lo feliz. Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que te servem por puro amor: essa alegria és tu mesmo. E esta é a felicidade: alegrar-nos em ti, de ti e por ti. É esta a felicidade e não outra.” (Cf. Agostinho, 1997, p. 295)

¹⁷ Cf. MARÍAS, 2004, p. 154-155.

a fé pretende validar-se pela razão. Tomás de Aquino não concordará com o argumento ontológico e, a partir do pensamento de Aristóteles, pelo ser no ente, provará a existência de Deus por outros meios.

Kant não separará da razão especulativa a prova de Deus, o que ficará definitivo, admitindo apenas como uma ideia na razão prática, mas seguirá Lutero e voltará a Agostinho contra o tomismo e a consequente separação da fé e da razão. Buscando conciliação entre o idealismo de Kant e a essência das coisas, a fenomenologia retornará ao argumento ontológico. Antes, porém, Hegel retomará a validade do argumento ontológico. Nesse ponto, é possível criticar o pensamento inicial de Arendt sobre Agostinho, pois a ideia de razão como absoluto pode fazer nascer um sentido de igualdade que só se prova na ação, como se verá na análise de Badiou e de Taubates ou na questão da potência, em Agambem.

Primeiramente, para Santo Anselmo, as demonstrações não estão destinadas a apresentar os argumentos da fé, mas, ao contrário, é a crença que permite o entendimento. Nesse ponto, não a *pistis* de Platão, mas o *nous* como visão da alma na reconstrução da fé na verdade, dentro do espírito que Agostinho procura em Deus, parece coincidir com a crença que estabelece o sujeito antes do método. Novamente, é uma leitura agostiniana que, ao fixar o eu que crê, nele submete-se o método. Trata-se de abordagem moderna, porém, como Agostinho, a crença serve-se do eu para encontrar a Deus, mesmo que se afirme o fim ser Deus.

Por sua vez, Kant discute a substância subjetiva, isto é, o eu como nova metafísica: a do sujeito. A fé contém a intelecção, que, pelo amor, busca a face de Deus, que representa a mesma coisa do que a verdade, que é imutável, absoluta ou em ato. O argumento ontológico, assim cunhado por Kant, parte de um princípio platônico do demiurgo e da alegoria por Plotino, juntamente com a tradição judaico-cristã:

- a) O homem caído, que, pela mancha do pecado original, não mais vê a Deus;
- b) Por isso, o ponto central reside na fé nesse Deus, que se revela de forma indireta;
- c) A fé contém, em si, a inteligência, portanto acreditar é entender, e, entendendo, chega-se a Deus, pela intelecção.

Antes de continuar na analítica do raciocínio acima – como escrevem Aristóteles e Kant, conceituando a lógica – é preciso analisar a primeira estrofe do salmo 13¹⁸, da *Vulgata*,

¹⁸ Na *vulgata*, a primeira compilação da Bíblia em latim, e na Bíblia oriental, em grego, hoje, *neovulgata*, os Salmos 9 e 10 eram apenas um. O poema 9 era chamado *Arauto dos pobres* conforme nota c do Sl. 9, da *Bíblia de Jerusalém* (Cf. *Bíblia*, 2002, p. 870).

14 da *Neovulgata*: “Diz o insensato em seu coração: / ‘Deus não existe!’ / Suas ações são corrompidas e abomináveis: / Ninguém age bem.”

Ao confrontar o raciocínio acima com o salmo, pensar Deus, isto é, o conceito de *Deus* pressupõe admitir, em pensamento, uma forma do perfeito, do absoluto. O pensamento já é, em si, uma forma do real, pois não se pensa aquilo que não existe. Ora, se é pensado, é porque esse bem absoluto já existe como ser, mesmo que não haja um ente, pois tudo que se pensa existe. A existência de Deus está no próprio pensamento ou, segundo Agostinho, na memória. Esse argumento será negado por Tomás de Aquino, que não admite o universal como puro pensamento, assim como Aristóteles, mas a partir do conceito de substância e de fé revelada, que está além e aquém da razão, ou seja, a razão não chega aonde chega a fé, que lhe é superior.

Gilson explica, de forma detalhada, o pensamento e as duas consequências de Deus como pensamento, dogmatismo ou idealismo de Kant, ou como substância, panteísmo e idealismo de Hegel (2001, p. 296-297):

Essa prova parte da ideia de Deus que nos é fornecida pela fé e resulta, conforme o método de Anselmo, na inteligência desse dado da fé. Cremos que Deus existe e que ele é o ser tal que não se pode conceber um maior que ele. A questão está em saber se existe ou não tal natureza, pois “diz o insensato no seu coração: não há Deus” (Salmo 14, 1). Ora, quando dizemos diante do insensato: o ser tal que não se pode conceber um maior que ele, o insensato compreende o que dizemos, e o que ele compreende existe em sua inteligência, ainda que não perceba sua existência. Pois, uma coisa pode existir numa inteligência sem que essa inteligência saiba que existe: quando um pintor imagina a obra que fará, ele tem em sua inteligência, mas não conhece sua existência, pois ainda não o fez; quando executou seu quadro, ao contrário, tem sua obra em sua inteligência e sua existência, pois já a realizou.

Em relação ao legado de Anselmo, o referido autor também comenta¹⁹:

Santo Anselmo viu justo, ao sublinhar a força irresistível com a qual a noção de ser absoluto, isto é, tal que não se possa conceber outro maior, pede, de certa forma, a colocação da sua existência pelo pensamento que concede. Pode-se ver a que a argumentação de Santo Anselmo mostrou possuir no curso dos séculos seguintes. Sempre houve filósofos para retomá-la e remanejá-la a seu modo, e suas implicações são tão ricas que o simples fato de tê-la rejeitado ou admitido quase basta para determinar o grupo doutrinal a que uma filosofia pertence. São Boaventura, Descartes, Leibniz e Hegel retomaram-na, cada um à sua maneira, mas Santo Tomás de Aquino, Locke e Kant rejeitaram-na, cada um à sua. O que há de comum em todos aqueles que a admitem é a sua identificação com o ser inteligível, concebido pelo pensamento; o que têm em comum a todos os que condenam seu princípio é a

¹⁹ Cf. GILSON, 2001, p. 298-299.

recusa de colocar qualquer problema de existência à parte de um dado empiricamente existente.

A duas vertentes, a que nega e a que admite o argumento ontológico, levam a duas consequências importantes, reciprocamente, ao empirismo, isto é, uma forma de panteísmo, em que o real é condicionado pela natureza – outra forma de falar de Deus, pois a natureza tem sua própria essência, daí um direito natural, uma religião natural, etc. – e ao idealismo, depois, a fenomenologia, em que as essências aparecem para a visão do homem na forma. Novamente, de modo acertado, observa esse autor²⁰:

Ora, somente duas hipóteses são possíveis: ou Deus é a causa produtora do universo, ou ele é a matéria de que o universo é feito. Se admitirmos essa última hipótese, aceitamos o panteísmo, e a dificuldade do problema está precisamente em que, se o mundo é formado de uma matéria preexistente, o panteísmo não poderia ser evitado. De fato, Deus é o ser total: logo, se o mundo foi formado por uma matéria qualquer, essa matéria deve necessariamente confundir-se com o ser de Deus. Portanto, é preciso que o mundo tenha sido criado de nada, e a doutrina da criação *ex nihilo* é a única que permitirá não se confundir num só universo e Deus. Acrescentamos, de resto, que não se vê direito como o ser divino teria podido fornecer a matéria do universo. Deus é soberano bem e precisa sofrer uma espécie de corrupção para que esse universo imperfeito e limitado se gerasse de sua substância. Resta, pois, apenas a segunda hipótese que havíamos imaginado: o universo vem a ser sem nenhuma matéria preexistente; ele não existia, mas eis que, pelo simples poder de Deus, existe. Essa aparição do mundo, sucedendo por assim dizer a seu não-ver e produzindo-se por um decreto da sabedoria e da vontade divinas, é precisamente o que se quer designar quando se diz que Deus criou o mundo do nada.

Surge, então, a pergunta: mas, então, se Deus é antes da criação, justamente, não existiria essência? Eis o comentário do mesmo autor²¹:

Seria, no entanto, exagerar-lhe e tornar a própria aparição do mundo inteligível, negar-lhe absolutamente toda espécie de existência antes do instante de sua criação. Quando o universo ainda não estava posto no ser atual que recebeu de Deus, ele já existia enquanto exemplar, forma, imagem ou regra no pensamento de seu criador; só que, sob essa forma, não tinha outra realidade, além da própria essência criadora. A doutrina anselmiana das Ideias divinas é o exato contrapé da doutrina ereginiana²² das Ideias Criadas, pois é verdade dizer que, segundo Santo Anselmo, as criaturas preexistem em Deus; é até verdade acrescentar que, em Deus, elas existem e subsistem mais verdadeiramente do que em si mesmas, mas a razão disso é precisamente que elas não são em Deus, nada senão em Deus. Já presentes em seu pensamento, as criaturas saíram dele por efeito de sua palavra ou de seu verbo; Deus falou-as, e elas foram.

²⁰ Cf. GILSON, 2001, p. 300.

²¹ Ibidem.

²² Scotus Erigine, século IX d.C, extremo realista, em que a natureza quem cria, chega quase ao panteísmo.

Vê-se, nessa última transcrição, a indagação de Milovic de por que Husserl começa com Descartes e termina com Agostinho. Talvez seja essa a questão, a de que a fenomenologia busque a essência das coisas que não estão nelas mesmo e, dado que o Deus, para Descartes, é uma ligação para o objeto, o mundo, ele ficou preso a um início de panteísmo que o último de seus seguidores, Espinoza, levava ao limite máximo, com o homem e a natureza não mais sendo substâncias finitas, mas meros atributos da substância infinita, que é Deus. Ou seja, o ente e o ser confundem-se, sendo assim, ser enquanto ser, pois a natureza é Deus, ambos são uma só substância. Por isso, volta-se a Agostinho, e vê-se no pensamento a possibilidade da busca da essência do ente contra a projeção da própria consciência do eu nas categorias da razão especulativa e legisladora de Kant.

É preciso, antes de chegar a Kant, de forma direta e, depois, à fenomenologia, passando rapidamente por Hegel, tratar de uma abertura de Ockham sobre a questão do nominalismo. Porém, antes de Ockham, como já brevemente comentado, Santo Tomás de Aquino, negou o argumento ontológico por cinco razões, mas, em resumo, por não acreditar na essência fora de um ente, separando a revelação, a fé da razão, que era do natural ou da filosofia, ou seja, a fé era a crença na revelação, seja na Bíblia, seja na autoridade da Igreja, enquanto a razão consistia em objeto da filosofia como busca da razão do mundo natural. O pensamento de Aquino é o oposto do de Anselmo. Deus está para além da razão e fez-se revelar seja nas escrituras, seja na autoridade da Igreja. Há, nele, duas teologias, uma do Deus que é – “Sou aquilo que sou” – que se define em si mesmo, e outra da razão que pode a ele chegar, mas, se houver contradição entre esta e a fé, é um problema da razão, pois a fé que se baseia na revelação não pode conter contradição.

Historicamente, foi importante essa divisão, pois permitiu o avanço do conhecimento, em especial, das universidades, limitando-se a curvar-se apenas àquilo que se dizia fruto da revelação, posto de forma objetiva. Nisso reside um perigo na visão hegeliana e que Habermas quer seguir de um agir racional, da mesma forma que se indagava, outrora, o que é mais importante, quem dizia o que era fé, em Hegel e Habermas, o que é pressuposto racional. Por isso, Arendt, na obra sobre “espírito”, volta-se a Kant e à crença sobre outro patamar, mas o curioso é que o mesmo não vê Paulo como uma possibilidade, uma crença pelo universal e fora do político, superando o privado, mas ainda sem chegar ao público, formando um corpo, o que se chama de *sociedade*, ou *sociedade civil*, ou *comunidade*, um meio termo entre os que

estão dentro do muro (“*nomus*”), na visão de Arendt, e os que não integram a biopolítica de Aristóteles.

Ockham, por levar ao extremo a diferença estabelecida no século anterior ao que lhe sucede – século XIII d.C. – entre fé e razão, não compartilha, de forma alguma, com os universais, isto é, as categorias de Aristóteles que formam a substância. Cada coisa é única, e apenas a intuição, o sensorial permite o conhecimento evidente das coisas tais quais elas são. Não há gêneros e não há espécies na natureza, só indivíduo. As taxionomias ocorrem pela mente humana, por aproximações de semelhantes. O espírito do homem estabelece o que é evidente em cada coisa particular e classifica-as. Gilson assim comenta (2001, p. 794-797):

Ockham só reconhece como válido e obrigatório um gênero de demonstração. Provar uma proposição consiste em mostrar seja que ela é imediatamente evidente, seja que ela se deduz necessariamente de uma proposição imediatamente evidente. (...) Acrescentamos a essa severa concepção da demonstração um gosto vivíssimo pelo fato concreto e pelo particular, que devia exprimir-se num dos empirismos mais radicais que se conhece e teremos os dois dados iniciais que melhor ajudarão a compreender sua inteira. (...) De fato, um conhecimento pode ser abstrato ou intuitivo; se for de ordem abstrata, terá por objeto, unicamente, as relações de ideias, não nos garante de modo algum que as coisas reais se conformem à ordem das ideias. Se quisermos uma proposição que nos garanta ao mesmo tempo sua verdade e a realidade que ela afirma, precisaremos de uma evidência imediata na mais simplesmente abstrata ou intuitiva. (...) O único meio de provar que uma coisa é causa de outra é, pois, recorrer à experiência e raciocinar pela presença e pela ausência.

Marías, sobre o pensamento e o legado de Ockham, manifesta-se com uma posição interessante sobre a filosofia (2004, p. 195):

No tocante à questão dos universais, como já vimos anteriormente, Ockham é *nominalista*; não tem realidade nem nas coisas, nem na mente divina, como exemplares eternos das coisas; são abstrações do espírito humano, conceitos ou termos: *conceptus mentis significans univoque plura singularia*. A ciência trata dos universais e, portanto, não é *ciência das coisas*, mas dos signos ou dos símbolos; isso prepara o auge do pensar matemático do Renascimento. Ockham é, portanto, o extremo da tendência franciscana da filosofia medieval. Homem cindido do mundo desde o cristianismo fica agora sem Deus. “Portanto, só, sem mundo e sem Deus – escreve Zubiri –, o espírito humano começa a se sentir inseguro no universo.” A partir de então e ao longo dos séculos da modernidade, o homem via pedir da filosofia, antes de qualquer coisa, *segurança*. A filosofia moderna está movida pela precaução, pela cautela, mais pelo medo ao erro que pelo afã da verdade.

Justamente contra a filosofia que requer uma teoria como pressuposto, Arendt volta-se e busca a validação na ação, pois a verdade está na ação e tem no perdão o seu pressuposto de

continuidade. Não é o afã de errar que prende a filosofia, mas a capacidade de perdoar que faz a ação ser livre da teoria.

1.3 Modernidade

A Idade Média começa com a queda de Roma, no ocidente, e a morte de Agostinho, no século V d.C., com os seres matemáticos intermediários como parte da teologia²³, e termina no século XV d.C., com o auge do nominalismo, que abre as portas para a matemática simbólica e a física fenomenológica – coperniquiana – em que o interessante não são as causas, mas a descrição do movimento. Com a chamada *lógica simbólica*, todos os problemas do mundo captados pela intuição e equalizados pela mente podem ser estruturados por letras, como x ou y , que devem atribuir os valores, porém as causas, ou a filosofia primeira não mais aparecerá, até Kant formar outra metafísica, a do sujeito constitutivo.

A maior contribuição do pensamento moderno, em especial nas ciências naturais, segundo Arendt, é a invenção do telescópio por Galileu Galilei, pois os sentidos do homem não estão mais na Terra. O sensorial do humano, com todos os instrumentos científicos, resumidos pela autora no que chama de *telescópio*, amplia a intuição, o sentido sobre o que se pode conhecer, ou seja, o nominalismo é astronômico ou universal. A carta de Galileu Galilei dirigida à grã-duquesa mãe, de Toscana, em 1615, confronta a lógica simbólica dos universais de Aristóteles²⁴:

Eu descobri, há poucos anos, como bem sabe Vossa Alteza Sereníssima, muitas particularidades no céu que tinham permanecido invisíveis até esta época²⁵. Seja por novidade, seja por algumas consequências que delas decorrem e que contrariam algumas proposições acerca da Natureza comumente aceitas pelas escolas dos filósofos²⁶, essas descobertas excitaram contra mim um bom número de seus professores; quase como se eu, com minha própria mão, tivesse colocado

²³ “Assim, Santo Agostinho (354-430) escreveu na sua *Cidade de Deus*, “não devemos desprezar a ciência dos números, que, em muitas passagens da Sagrada Escritura, é considerada de serviço eminente para o intérprete prudente. Nem deixou de ser, sem alguma razão, nomeada entre os louvores de Deus” (Cf. KATZ, 2010, p. 357).

²⁴ Cf. GALILEI, 2009, p. 49-50.

²⁵ Nota do editor do livro: “Galileu alude a suas descobertas: nova de Sagitário, relevo da Lua, estrelas invisíveis ao olho nu, constituição da Via Láctea, satélites de Júpiter, forma de Saturno, manchas solares e fases de Vênus. Partes dessas descobertas foram anunciadas no seu opúsculo *A mensagem das estrelas* (Cf. Tradução brasileira de Carlos Ziller Camenietzki, Rio de Janeiro: Museu da Astronomia, 1987)”.

²⁶ Aqui se vê claramente que ciência e filosofia já não são a mesma coisa.

tais coisas no céu, para transformar a Natureza e as ciências. Esquecidos, de certo modo, de que a multiplicação das verdades concorre para a investigação, o crescimento e a estabilização das disciplinas, e não para sua diminuição ou destruição, e demonstrado, ao mesmo tempo, maior apego por suas próprias opiniões do que pela verdade, esses professores chegaram a negar e a tentar anular aquelas novidades, sobre as quais poderiam ter ganho segurança por meio de seus próprios sentidos.

Vê-se o confronto direto com o nominalismo pela lógica simbólica da nova matemática, que determina a física não pelas causas, como na teoria aristotélica, mas, sim, pelo que se apresenta ao sentido pelo movimento, pela variação no espaço medida pelo tempo, do que é o maior representante o eixo cartesiano de duas medidas, como, por exemplo, o tempo, o x , a abscissa, e o espaço percorrido, o y , a ordenada. Tratando da revelação como dada, Galileu volta a Agostinho – como moderno – para a fé articulada à razão.

Por isso, tomaram várias providências e publicaram alguns escritos repletos de discussões vazias; e, o que foi o erro mais grave, salpicados de testemunhos das Sagradas Escrituras, tirados de passagens que não entenderam bem e aduzidas de propósito. Não teriam, talvez, incorrido neste erro, se tivessem dado atenção a um utilíssimo testemunho que nos dá Santo Agostinho, referente ao cuidado em se conduzir na decisão sobre as coisas obscuras e difíceis de ser compreendidas apenas por meio do discurso; ao falar de certa conclusão natural a respeito dos corpos celestes, escreve ele o seguinte: “Pelo movimento, contentando-nos em observar uma piedosa reserva, nada devemos crer apressadamente sobre este assunto obscuro, no temor de que, por amor ao nosso erro, rejeitamos a verdade, mais tarde, poderíamos nos revelar não ser contrário de modo nenhum aos santos livros do Antigo e do Novo Testamento” (*Genesis ad literam, lib. Sec. in fine*)²⁷

Lutero também travará uma batalha semelhante à de Galileu, porém no campo da teologia moral. Partindo das duas cidades de Agostinho, a *Civitas terrenas* e a *Civitas Deo*, houve uma mudança profunda durante a Escolástica, que chegou à Idade Média, com o poder da Igreja de unir o secular, o temporal ao divino. Portanto, o “poder das chaves” transformava a autoridade papal em representante do Céu na Terra. Com Lutero, portanto, todo o poder temporal, da Igreja, dos dez mandamentos é secular. A lei de Deus é a fé, a graça e o amor, retomados em Agostinho, porém, por não viver a contingência da queda de Roma, de forma mais otimista. Além disso, a fé encontra-se, ao voltar-se para si, para a interpretação, na qual há certa liberdade. Portanto, tira-se a própria consciência e a ligação da graça que se conhece pelo amor a Deus, e, nesse amor, a fé não se diferencia da razão, e tudo o mais é temporal, igreja, mandamentos, etc.²⁸

²⁷ Nota do editor do livro: “Nesta carta, Galileu cita, abundantemente, os padres da Igreja, sobretudo o *Comentário literal do Gênesis*, de Santo Agostinho (Cf. Tradução Brasileira, São Paulo: Paulus, 2005).

²⁸ Cf. BERMAN, 2003, p. 673-675.

A consequência disso é o nascimento do constitucionalismo e a limitação do poder. A ideia de Rousseau que tanto influenciará Kant, o contrato social, em que as pessoas pactuam a vontade individual, geral e da maioria, sendo, portanto, sujeitos que constituem o direito e dele destinatário, como uma razão natural, é resultante da reforma luterana que chega à França católica, em substituição a uma corporação que, em si, estabelece o universal como valor. A questão que surge é a dogmática do natural, que, na essência, apesar de, politicamente, aplicar e legitimar todas as pessoas, refere-se a um pressuposto natural como fundamento de uma razão especulativa.

Caberá a Kant essa distinção, a narrativa filosófica da mudança política do regime universal, contida na Revolução Francesa. Ele, mesmo sendo contra o empirismo em seu maior apóstolo, Hume, não quer voltar ao que chama de “*dogmatismo*”, justamente pelos perigos que a revolução coperniquiana, em especial, pelas demonstrações de Galileu e, como observa Arendt, seu telescópio demonstraram contra uma formatação de causas que não se podem verificar na experiência. É como aquela costumeira piada de um frade que calculava a fórmula dos mares, sem nunca tê-los visto e, vendo-os, compreendeu que eles não serviam para sua fórmula. Se, portanto, o empirismo leva à supressão do universal, a teologia racional, chamada por Kant de *dogmática*, pode levar à supressão do real, pois, de certa forma, são procedentes as críticas de Francis Bacon sobre o alto grau de abstração do silogismo e a não correspondência com os sentidos, cabendo a seguinte citação²⁹:

A natureza e a ordem de nossas demonstrações concordam com tal objetivo. Pois, na lógica comum, quase todo esforço está concentrado no silogismo. Os lógicos mal parecem ter pensado sobre a *indução*. Eles passam por ela como apenas uma menção e se apressam a fim de chegar a suas fórmulas para os debates. Mas, nós rejeitamos a prova por silogismo, porque ela opera em confusão e permite que a natureza escape de nossas mãos. Pois, embora ninguém possa duvidar de que as coisas concordam com um meio termo, concordam também com o outro (que é uma espécie de certeza matemática), há, no entanto, um tipo de fraude subjacente aqui, pois um silogismo consiste de proposições e essas consistem em palavras, que são indícios e sinais de noção. E, portanto, tudo se desfaz quando as próprias noções da mente (que são como a alma das palavras e a base de cada uma dessas tais estruturas e tecidos) são mal ou descuidadosamente abstraídas das coisas, são vagas e não definidas com contornos suficientemente claros e, assim, deficientes em muitos aspectos.

Para não ficar nem em um, dogmatismo, nem em outro, empirismo, Kant funda o que chama de *transcendental*, nem transcendente, tampouco imanente, mas um pouco de cada um.

²⁹ Cf. BACON, 2014, p. 29.

Kant mudará a filosofia, portanto. Milovic escreve uma trilogia de livros em que sua posição mais hegeliana e habermasiana de uma razão objetiva constitutiva da ética abre espaço para a crença em uma abertura aproximadamente igual à mediação que Arendt faz em sua obra sobre o espírito. A primeira obra de Milovic, *Comunidade da diferença*, de 2004, é mais hegeliano; a segunda, *Política metafísica*, de 2017, aceita a mediação da crença de Kant, contra a razão que se realiza no mundo em Hegel; a terceira, em elaboração, cujo título provável será *Justiça além da lei*, busca uma religião sem deus, cujo sistema de crença medeia novo universal para além de sistemas jurídicos. Por isso, Kant é importante, e o seu diálogo com Agostinho passa, antes, pelos gregos e por outros filósofos citados como mediadores da modernidade.

No primeiro livro da trilogia, Milovic compara Hegel e Kant, atendo-se mais a Hegel, à ética do coletivo que opera uma razão geral, do que ao individual, à moral, que entende estar sobre o sujeito e o objeto, sem aparecer o outro. Assim, seguindo Milovic, se se pode afirmar que Hegel segue Kant, ao entender que é preciso estabelecer a prática para a liberdade, isso é, não obstante, insuficiente, de modo que se torna necessário buscar a autoconsciência, o que falta em Kant, a fim de que o último ato da consciência seja, justamente, o da liberdade³⁰.

Em seu segundo livro, Milovic, confirma que Hegel pensa o sujeito coletivo, capaz de uma autoconsciência, mas observa a abertura de Kant para a razão pura prática em um conceito de ação, com o qual compara o contrato social que cria as próprias condições do Estado, a maior realização para Hegel (2017, p. 63-64³¹):

Aqui, Hegel se confronta com Kant de novo. Vimos que Kant chega até a reciprocidade das vontades falando sobre o direito e as condições externas a nossa liberdade³². **Só Hegel acha que Kant não mostra, de uma maneira argumentativa, como se chega a essa reciprocidade**³³. A solução de Hegel é pelo reconhecimento mútuo dos indivíduos com o qual o indivíduo se afirma como a finalidade em si. Hegel, assim, chega até a ideia de que o reconhecimento é direito de terceiros. Direito se confirma com a existência (*Dasein*) da vontade livre. Só Hegel não diz se essa decisão de reconhecer é uma decisão contingente de cada um de nós. Isso seria a ideia do contrato. O reconhecimento é uma realização do espírito e não uma decisão contingente.³⁴ Este é o momento para entender melhor a ligação entre a lógica e a ontologia em Hegel e, talvez, pensar algumas críticas.³⁵

³⁰ Cf. MILOVIC, 2004.

³¹ Grifo adicionado

³² A questão da condição externa da liberdade em Kant, o que ele chama de *numeno*, em oposição ao fenômeno, será vista detalhadamente.

³³ Grifos em negrito nossos.

³⁴ Nessa última frase, Milovic é totalmente favorável à posição do conceito *a priori* da “razão pura prática” em Kant, como demonstrado, aproximado a um *mix* de razão subjetiva e objetiva, a chegar-se a uma racionalidade absoluta, retomando-se assim, em Hegel, o argumento ontológico de que o *espírito absoluto* seja o próprio Deus.

³⁵ Em outras palavras, como reconhecer o *eu* constitutivo no mundo, aquele objetivo, se ele não aparece como conceito em si mesmo para mim antes.

Por fim, Milovic analisa que, ao fixar o Estado como a crença absoluta por cima das contingências do indivíduo, a objetividade sobrepõe-se ao individual, ao contingente e ao contrato que, de certa forma, em Kant, criaria as condições para o Estado. Assim, considera que a reflexão do espírito em Hegel não supera a da filosofia em Kant (2017, p. 66-67):

Ao lado da questão da intersubjetividade, podemos mencionar também a questão da diferença. No seu livro sobre Hegel, Williams, com as belas palavras, descreve a Filosofia do Direito como a fenomenologia da intersubjetividade. Mas, segundo o mesmo autor, chega-se até à conclusão de que o reconhecimento do outro é o reconhecimento da sua diferença. Outro, em Hegel, se afirma, fala Williams, na própria singularidade, na sua diferença. Williams também enfatiza o próprio processo de reconhecimento com a relação com o outro. Acho que ainda não podemos procurar estes motivos em Hegel. O exemplo que o próprio Williams está discutindo é a diferença entre o reconhecimento e o contrato. Não podemos deixar o Estado e o conceito dependerem das contingências e das decisões individuais. A ideia do Estado é muito mais digna, acha Hegel. A natureza dele é diferente, é a realização da vontade espiritual. Assim, acho, o outro nem pode aparecer como outro, mas dentro desse caminho glorioso do espírito. Parece-me que Hegel, neste ponto, não supera a filosofia kantiana. Em Kant, não podemos pensar o encontro com o outro. O outro está dentro de um procedimento reflexivo da filosofia. O outro, em Hegel, também aparece só no caminho reflexivo do espírito. Essa dificuldade do encontro com o outro chega, talvez, até o próprio Habermas.

Nas palavras de Pe. Vaz, em artigo sobre a significação da fenomenologia do espírito, que introduz a versão brasileira da obra, a verdade do objeto é a do sujeito sobre o objeto, mas um objeto que, coletivamente, não observa as contingências ou os outros, ou o contrato, por isso a crítica de Milovic segundo a sugestão de Williams³⁶:

Ou seja, surge o fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito, que é também o lugar do automanifestar-se ou do autoconhecer-se – da *experiência*, em suma – do próprio sujeito. Não bastará comparar a certeza “subjetiva” (em sentido vulgar) e a verdade “objetiva” (igualmente em sentido vulgar, mas será necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito à lógica imanente do seu discurso. Será necessário, em outras palavras, conferir-lhes a objetividade superior do saber que é ciência.

Dessa forma, Kant opera importante mudança na filosofia, já que não se fala em uma filosofia cristã, pois não rompe com o modelo grego de metafísica do transcendente e do

³⁶ Cf. HEGEL, 2002, p. 15.

imane, o ser no ente, mas introduz o Deus criador, então o ser torna-se o criador, e o ente, a criatura. Assim, a tradição cristã segue a mesma sugestão da filosofia grega.

Além disso, ao recusar o conceito nas coisas mesmas, o ser do ente, não cai no mesmo erro dos empiristas, pois, para eles, como fica claro, ao observar os pontos sobre David Hume, não existe sequer a possibilidade da pergunta sobre o método, isto é, como é possível. A razão do homem é apenas a da taxionomia da natureza, ainda que nominalista, capaz de traçar elementos de abstração para os vínculos das semelhanças, que observa cada caso particular e jamais poderá construir absolutamente nada, pois o limite dela é a própria natureza. Como em Descartes, no empirismo, em grau absoluto, homem consciente e objeto são a mesma coisa, tudo uma natureza, portanto o primeiro jamais, nem mesmo o objeto constitui, como Hegel se refere à limitação de Kant, que não considera a intersubjetividade, mas só o objeto.

Antes dele, nem mesmo o *eu* aparecia, pois a consciência colocava o eu e o objeto na mesma natureza. Em Hume, isso é claríssimo. A ideia é uma impressão que não é mais nítida, a substância é uma associação de ideias, e a reflexão é o sentimento de prazer ou dor que condiciona nossos desejos a partir dos objetos, ou seja, o querer, o determinar, é um reflexo da natureza que constitui o homem e que dela nunca se desprende.

Kant analisará a questão do que significa, realmente, o *eu penso*, o que ele define como a autopercepção originária, isto é, a capacidade de autodeterminar-se como um *eu* diferente de um objeto. De certa forma, com isso, o próprio *eu* é um elemento para consciência, pois vejo-me no espaço e no tempo. Todos os conceitos, então, são para mim, pois trata-se de minha determinação a partir do meu eu. As categorias de Aristóteles referem-se a conceitos da autopercepção originária para mim diante do objeto e como eu os conceituo. Essa é a grande virada de Kant: a metafísica do sujeito que, sim, é constitutivo em relação ao objeto no que tange à primeira crítica, a da razão pura.

Com isso, ele já pode responder à primeira pergunta, isto é, como é possível uma matemática, justamente, pela faculdade da razão que pertence ao ser racional? Ora, se o *eu* se percebe existindo, isto é, “ex-istir”, portanto, estar como ente para fora, ou o *dasein*, o estar aí, também percebe todos os corpos ou matérias que, simultaneamente, ocupam o espaço, o que Aristóteles chamou de *cosmos*. A relação de espaço é de simultaneidade. Essa faculdade da razão Kant chamava de *faculdade passiva*, a única, o que Aristóteles chamava de *sensível*, *sensibilidade*, *sensorial* ou *sensual*, como partes particulares da alma sensível. A faculdade passiva de reconhecer os objetos que Kant insere como uma estética transcendental é a possibilidade de uma matemática *a priori*, pois os objetos captados no espaço, pela intuição, a que Kant chama de *intuição externa*, porque traz os elementos de fora para a consciência, o

que nomeia de *representação*, isto é, *apresentados de novo*. Uma vez que esses objetos são apresentados, a intuição, por ele chamada de *intuição interna*, ordena-os em uma linha temporal como se todas as mudanças do espaço fossem gravadas na memória, em uma linha do tempo. Esse passo é fundamental, pois afirma que o tempo é uma condição subjetiva de medição do espaço, isto é, uma ordenação interna. Aristóteles já considerava que havia necessidade não só de medição das substâncias, do movimento, da alteração, da geração, etc., mas também da capacidade da alma de observar tais mudanças, ou seja, os números já apareciam como uma forma de relação entre a mente e o espaço. Kant afirmará, de modo mais claro, que tempo e espaço são medições de uma estética transcendental, isto é, nem imanente, o espaço das coisas mesmas, tampouco uma transcendência só do homem em nova metafísica do eu, mas a junção dos dois, por isso a nova palavra por ele cunhada: *transcendental*.

Sobre espaço, Kant explica que é condição para o fenômeno e não resultante da experiência³⁷: “O espaço é uma representação necessária *a priori* que fundamenta todas as instituições externas (A24)”. Quanto ao conceito, é a nova metafísica, *a priori*, do sujeito, como ele próprio, declara³⁸: “A exposição é metafísica quando contém o que representa o conceito dado *a priori*”. Por isso, para Kant, não interessa o que ele chama de “as coisas em si mesmas”, mas como elas se apresentam para essa faculdade passiva, a intuição. Não é o realismo da propriedade das coisas, segundo ele, impossível de conhecer-se, mas a apresentação, o fenômeno (o que se apresenta) a intuição, que, pela imaginação, a estrutura em forma, por isso, a segunda apresentação, isto é, a representação, ao conceito das categorias que estão na faculdade do entendimento.

A função da imaginação, na razão especulativa, a da razão pura, é estruturar a forma da apresentação para o conceito predicar esse objeto captado pela intuição. Conceituando a representação, isto é, predicando o objeto com o conceito já determinado na consciência, há o que Kant chama de *atividade legislar*. A razão pura especulativa legisla sobre objetos dados pela intuição. Assim, os conceitos são, *a priori*, contidos na consciência, em uma ressignificação das categorias de Aristóteles e servem como predicados que distinguem do *eu* os objetos e aquilo que não coincide com o próprio *eu* e que pode objetivar. A essa predicação é o que Kant responde como é possível uma física pura, o que denomina de *analítica transcendental*. Kant não reconhece a metafísica ligada ao realismo de Aristóteles, por isso considera a dialética transcendental algo obscuro, contra a razão que se apresenta pela estética e pela analítica.

³⁷ Cf. KANT, 1997, p. 23.

³⁸ Cf. KANT, 1997, p. 64.

Assim, Kant trata do que chama de *juízos*, também um diálogo com Aristóteles, pois não passa de uma ressignificação do silogismo aristotélico, em que a premissa maior são os conceitos contidos na faculdade do entendimento. Um juízo é o conceito sobreposto ao objeto mediante a forma estruturada pela imaginação. Daí, a premissa maior é a categoria do consciente do eu; a imaginação faz a transição do geral, do conceito como abstrato para a forma, que capta o objeto, e, assim, a conclusão é o próprio juízo. Por exemplo, a um objeto captado pela intuição cuja forma apresenta quatro retas secantes em cada uma das bordas a um plano horizontal, nesse caso, estruturando para o entendimento, entende ser uma substância e nomeia como *mesa*, que está na categoria três, de substância, isto é, uma substância. Outro ponto da mesa, a substância, é um atributo, isto é, um predicado, do objeto, do predicado, por exemplo, a cor, isto é, a categoria 2, de realidade, apresenta-se à intuição o fenômeno cujo conceito é a cor branca. Então, não só é uma mesa, mas a mesa é branca. O conceito de *substância* é o que a experiência, depois, chama de *mesa*, mas a forma e a cor são *a priori*, existem antes da experiência, por isso são puras e, por não serem contingentes, são universais. Porém, já se têm dois conceitos, *mesa* e *branca*, sendo o primeiro ligado à forma estruturada pela imaginação como uma representação do objeto, e o segundo, a esse objeto. Por isso, as mesmas categorias que serviram para definir o que se apresenta – em Aristóteles era o que era, uma ontologia – servem para uma questão lógica, para proposições ou juízos do ser como verdadeiro ou falso. Assim, aquela forma é uma mesa? Verdadeiro ou falso? A mesa é branca? Verdadeiro ou falso?

A relação de um conceito ligada a uma representação é um juízo; também é um juízo a relação de juízo entre si, como se pode observar abaixo:

- a) representação ligada (predicada) a um conceito;
- b) relação de um ou mais juízos.

No primeiro caso, trata-se de uma conformidade literalmente, isto é, a de como a imaginação adequa o objeto à forma para subsumi-la ao conceito, pois este, ao ser puro, nunca se liga ao empírico, mas, sim, à forma, que também é pura, por isso o papel da imaginação na razão especulativa, presidida pela faculdade do entendimento para extrair a forma do objeto.

A categoria dos conceitos não é fechada, isto é, *numerus clausus*, mas é ampliada pelas formas que nela se apresentam, criando outros conceitos, *a priori*, dentro das categorias já existentes. É o exemplo do conceito de *mesa* como um tipo particular de substância. Para Kant, não é a experiência que ensina a consciência haver uma mesa, ao contrário a forma que se liga à substância, subitem *mesa*, projeta-se no objeto da representação. Quando isso acontece, ocorre um juízo sintético *a priori*. O campo do conhecimento humano fora

aumentado. Por exemplo, quando a mente humana criou a luz concentrada, até então não existente, e definiu um nome em sigla, na língua inglesa, que o definisse como *laser*, isso, no primeiro momento, fora um juízo sintético *a priori*. A expressão *sintético* tem a mesma significação de *síntese* na química, para criação de moléculas ou a de um aparelho que cria sons ou notas musicais, o sintetizador, que não se aproxima da síntese como resumo, mas da criadora, ou seja, criam-se conceitos dentro dos conceitos existentes na mente humana, projetando-a sobre os objetos, o que ele chama de *legislar*.

Ao contrário dos juízos sintéticos, os juízos analíticos só expressam aquilo que já se pode observar no conceito do sujeito e não acrescenta nada mais ao conhecimento. Seria algo como hoje, no século XXI, dizer que a Terra é redonda.

Para Kant, a ciência é um sistema complexo de juízos e opera uma lógica transcendental, não a tradicional, pois esta, diferente daquela, não indaga o conteúdo dos objetos em relação ao sujeito, mas realiza uma operação interna de validade das proposições. A lógica transcendental, além de conter as operações da lógica tradicional, contém a relação dos próprios objetos enquanto representação e conceitos na forma de juízos *a priori*.

Mediante os juízos e a formação do arcabouço do conhecimento, legislando-se sobre objetos, nas ciências naturais, é possível criar uma legislação, e, nisso, Kant é profundamente inovador. Mesmo na natureza, a lei é a projeção da consciência humana, legado que, até hoje, existe, cujo princípio de valor científico é a sua desconstrução, justamente, pela mudança do fenômeno, pela percepção do sentido ou pela mudança do arcabouço complexo de juízos, o que Kant chama de *paradigma*.

Nesse sentido, Kant também é genial, pois observa que a moral, seguindo o modelo de Aristóteles, não pode estar na teoria, ou o que chama de *razão especulativa*, por isso derruba, de vez, o argumento ontológico de Santo Anselmo. Deus não se apresenta como objeto de conhecimento, *a priori*, da razão pura teórica, tampouco a moral ou qualquer comportamento humano. Por isso, é imperioso que ele escreva a *Crítica da razão prática*, que também poderia chamar-se *Crítica da razão pura prática*, mas que, por economia, tirou o “pura” da segunda crítica e o “teórica” da primeira. Mesmo assim, são duas críticas da razão pura: a primeira, teórica, e a segunda, prática. Ele tira o nome *pura* da segunda crítica por uma questão simples: só é possível saber a questão *a priori* da ação, justamente após a ação, portanto toda crítica, ainda que seja *a priori*, pura, decorre da prática, isto é, da ação.

Aparece algo extremamente poderoso: a prática passa a ser fonte de cognição, de especulação tão importante quanto a teoria. A ação reporta-se, diretamente, a seus pressupostos, sem vincular-se a uma teoria. Kant usa várias páginas e argumentos para

afirmar que o campo de investigação da razão pura teórica e o da razão pura prática não se encontram, são retas paralelas, e ambos têm domínios autônomos. Assim, a prática indaga seus próprios pressupostos. Nisso, Milovic, Arendt e autores posteriores reconhecerão grande valor, o que a ação põe a si mesmo, no seu próprio campo de domínio, sem valer-se da teoria como fundamento, ou seja, é o próprio fundamento moral.

Milovic vê a possibilidade de o outro aparecer com o espírito absoluto de Hegel, de um idealismo que mascara o individual. Assim, o Estado, então contratado, não mais reconhece quem o contratou, e as partes desaparecem com suas idiossincrasias, em função da grandiosidade daquilo que é o absoluto, que, por ser absoluto, não reconhece outra senão a si mesmo. Por isso, Milovic prefere Kant a Hegel. O mesmo faz Arendt, sem mencionar que isso é uma forma de *amor mundi* de influência agostiniana, que permite uma abertura para Paulo, naquilo que Milovic vê em Kant e não vê em Hegel. Porém, Arendt não faz uma ligação da obra do espírito com a do amor, parecendo ser, para ela, coisas diversas.

Se, na razão especulativa, na razão pura, Kant parte dos fenômenos a partir dos objetos, sobre os quais os conceitos abstratos são predicados, legislando e formando princípios ou leis, na razão prática, há uma abordagem oposta, começando por princípios que legislam sobre objetos que só aparecem depois. A primeira definição para *razão prática* consiste, justamente, naquilo que é o princípio, isto é, a determinação da vontade do ser consciente, pois a consciência só é possível com a liberdade, que é condição necessária e suficiente. Em outras palavras, só é livre o ser racional e, portanto, consciente, e a consciência faz o ser livre, ao autodeterminar-se como *eu*. Assim, qual seria a determinação que esse ser livre observa? Será uma máxima se for válida apenas para si mesmo, como uma condição inerente ao próprio sujeito, uma regra de seu comportamento, de si para consigo mesmo, porém será um princípio se essa determinação puder ser reconhecida de forma objetiva, então será uma lei prática.

Como já dito na razão especulativa, a razão pura, seja ela teórica, a primeira crítica, seja ela prática (teórico-prática), a segunda crítica, sempre legislará a predicar conceitos a objetos. A questão que se põe, portanto, à razão prática é: qual é o objeto a ser legislado? Kant estabelece a ressignificação de um conceito de Platão, o *numeno*, isto é, o ser que existe apenas na essência pura, sem o ente, para colocar a totalidade da razão além do entendimento, com um todo capaz de discernir-se mais do que julgar, como uma faculdade. A liberdade é um numeno, significa que não é um objeto, portanto não é um fenômeno que se apresenta à intuição, mas um objeto, por assim dizer, suprasensível, presente apenas na ideia, ou seja, é a razão pensando a si mesma.

Como relacionar conceitos essências, fora do tempo, infinitos com o espírito que se constitui pela autoconsciência de uma liberdade absoluta da razão, que só encontra limite ou referência em outro fator da mesma grandeza, o sumo bem, diante da temporalidade da vida, onde a ação se exterioriza? Novamente, estar em Deus e não no mundo implica viver para a eternidade, ao morrer, pois o espírito retoma o que sempre foi sua essência (Agostinho). Em Kant, há uma forma de falar isso, ressignificando muito próximo à progressão infinita da alma, ou seja, ainda que temporal, secular, a vida, a alma projeta-se ao infinito, pois encontra-se entre dois fatores: liberdade e bem absoluto. Assim, ao conceito, portanto, crença, de *liberdade*, há dois outros: *bem absoluto* (Deus) e *progressão infinita da alma* (espírito).

O outro não apreço em Kant, aliás, como aponta Milovic em textos já tratados, essa é grande crítica de Hegel, que assevera Kant não tratar do sujeito coletivo que, como sociedade e não como indivíduo, é constitutivo, então por que voltar a Kant? Pois, é a crença individual, ainda que fruto de conhecimento coletivo, seja da filosofia, da religião, da artes, que tem o campo de diálogo das superações da diferenças e não um espírito abstrato como um ente do Estado que aparece como um Deus fora do próprio indivíduo. É do dialogo ou da confrontação da crença de cada um dos membros de uma sociedade, seja no ambiente público, seja no não público, mas que supere os muros do privado, a sociedade, que cada um pode contribuir para aquele ser do mundo, como afirma Heidegger em sua ontologia.

O geral não supera o particular, por ele passa, mesmo que, na história, haja uma alienação, mas não se pode desprezar o indivíduo como um ser capaz de dialogar com suas próprias crenças, antes de falar com o mundo, por isso a gradação e não contradição: amar a Deus, ou a verdade, ou a razão, que se dá por uma introspecção, isto é, ato de presença de Deus, ou valores racionais de autonomia, ou de imperativos categóricos, ou de reduções fenomenológicas de uma consciência pura (Husserl) e, depois, uma relação com o mundo das próprias crenças, mesmo que não se deem *a priori* (Kant), ou se possa ver a essência (fenomenologia), ou que sejam apreendidas pela história, mas há que ter algo para crer, uma *pitís*, sob pena de anulação do indivíduo na não reflexão e, portanto, preso a comandos de um espírito absoluto, de uma instituição que se julgue como a verdade *a priori*, da Igreja, da universidade, do Poder Judiciário, etc., sem nenhuma capacidade crítica ou de resistência, pois, assim, as diferenças desaparecem.

2 A ESTRANHEZA DE PAULO

Um Deus criador está antes do tempo e do espaço, pois as coisas foram criadas por ele, e o tempo é o das coisas na mente do sujeito, como chama Kant de *intuição externa e interna*. Como se, na memória, guardassem-se todas as mudanças das coisas, dos entes, que ocupam, simultaneamente, o mesmo espaço em régua, como uma linha do tempo. Isso já aparece e fica claro em Agostinho como uma faculdade humana. Mas, há um tempo antes do tempo, de um Deus em ato, das coisas e do homem, todos em potência, apenas na vontade de Deus, antes do tempo e do espaço, que são as essências desses entes. O tempo antes do tempo e a potência da vontade de Deus antes da criação são atemporais, e tudo que é atemporal é eterno, um conceito muito diferente de imortal ou infinito, que demonstra uma grandeza no tempo e no espaço, respectivamente, sem limite, o que é difícil de imaginar, apesar de ser dito o tempo todo.

Como Deus sempre é em ato, ele é imutável. O mesmo é para as essências, das quais o homem é a forma, ou a alma, que já existia como potência da vontade de Deus ou, conforme o pensamento platônico, junto ao *arkhé*, viam-se as essências, que eram as ideias. A essência também é em ato, o mesmo da forma da substância de Aristóteles. Se é em ato, também é imutável, salvo a geração ou a corrupção, mas, enquanto essência, não muda. Assim, conclui-se que almas em Deus também são eternas, e, diferentemente, da visão da porta do inferno de Dante, se a alma estiver em Deus, abrem-se as portas da eternidade, onde o tempo desaparece. Então, morrer em Deus é, na verdade, nascer para a eternidade.

Para o grego, o importante era a imortalidade no reconhecimento, em que apenas o homem grego (em sentido estrito, sexo masculino, filho de pai grego) pudesse ser reconhecido no espaço público, para além dos muros (*nomus*) na imortalidade da cidade. Ao deixar de existir naquela esfera, com ele, seus frutos, trabalhos, etc. cessavam e passavam a ser aquela memória da cidade. A morte era o fim da existência na imortal cidade. Porém, para a doutrina cristã, esse pensamento grego não faz mais sentido, pois o Cristo traz consigo as palavras da vida eterna, como é famosa aquela resposta de Pedro a Jesus:³⁹ “Para onde vou, só Tu tens palavras de vida eterna.”.

³⁹ Cf. BÍBLIA, 2002, Jo, 6: 66-70.

Há uma passagem eloquente na obra *Confissões*, em que Agostinho, ainda não convertido para o cristianismo, narra, de forma dolorosa, a perda do amigo e a completa desilusão do mundo que isso lhe causou⁴⁰ (1997, p. 95-96):

Ele, porém, foi arrancado da minha loucura para ser conservado junto a ti, para minha consolação: poucos dias mais tarde, estando eu ausente, a febre voltou, ele morreu. [9]. O sofrimento encheu-me de trevas o coração, e eu não via senão a morte em toda a parte. [A] pátria tornou-se para mim tormento; a casa paterna, motivo incrível de infelicidade, e tudo o que tivera em comum com ele, agora, sem ele, transformava-se em sofrimento ilimitado. Meus olhos o procuravam por toda parte, sem encontrá-lo; eu odiava o mundo inteiro, aborrecia-me porque o amigo não mais existia, e ninguém podia dizer-me: “Aí vem ele”, como, quando em vida, se ausentava por algum tempo. Tornei-me um grande problema para mim mesmo e perguntava à minha alma por que estava tão triste e angustiado mas não tinha resposta. Se eu lhe dizia: “Confia em Deus!”, ela não me obedecia, e com razão, pois a pessoa queridíssima que havia perdido era melhor e mais real que o fantasma no qual eu pedia que ela esperasse. Somente as lágrimas me eram doces e substituíam o amigo no conforto do meu espírito.

Arendt vê contradição nesses pensamentos de Agostinho. A autora observa, de forma literal, não ser cristão o pensamento grego e estoico que chega até ele, o de que se deve abandonar o mundo para uma evolução da própria alma no caminho de uma teologia racional que represente o bem, pois, segundo o cristianismo, busca-se a Deus dentro de si, contra o mundo, no qual está o outro e o amor ao próximo. Assim, os três mandamentos do amor – a Deus, a si próprio e ao outro – parecem ser conflitantes dois a dois, isto é, aquele que, em si próprio, busca a Deus é contraditório com aquele que ama ao próximo como a si mesmo.

Os estoicos viam coerência nesse pensamento, pois pregavam, justamente, o abandono do mundo em favor da autoprogressão da alma por si mesma. Os gregos buscavam a imortalidade pelos grandes feitos (não tinham o conceito de *eterno*) no espaço público, o *bios*, também coerente, com a alma que se realiza racionalmente em uma teologia da enteléquia e da *eudaimonia*. Porém, para o cristão, Deus está acima da razão e da perfeição humana. Essa crítica é muito pertinente, mas à grande questão que se apresenta só é possível responder na conclusão deste ensaio, porque Arendt não viu Paulo contra Agostinho, não em uma teologia que não é teologia, como ela chama, antes de uma razão, a *preteologia*. Na obra dela de que se tratará mais ao final, a crítica a Paulo é mais contundente. Se, aqui, ele não aparece, apesar de ela considerar que o cristianismo de Agostinho é o de Paulo e Agostinho não é tão

⁴⁰ There can be no doubt that death, and not just fear of death, was the most crucial experience in Augustine's life. [B:033136] With exquisite eloquence he describes in the Confessions what it meant to him to lose his friend, and how “he became a question to himself” as a consequence of this loss. (Cf. ARENDT, 1996, p. 447-450).

cristão, na outra obra que se comentará, Paulo suprime a vontade. Mas, contra essa posição, há outra, talvez, mais acertada, a de Badiou.

2.1 O amor em Paulo

Paulo é atual, pois pode pensar um modelo de justiça para além da norma e do positivismo, sem cair no que Arendt sugeriu como *preteológico* ou numa crença que faz desaparecer a vontade e o querer ante a razão de uma norma. Por sua vez, Alain Badiou (2009, p. 7-9), um ateu, vê, em Paulo, a possibilidade da fundação de um universalismo como a crença no prático.

Toma-se, para confrontação aos textos que se tem hoje, por aproximação ao que, provavelmente, Agostinho leu, contemporânea a ele, a tradução para o latim de São Jerônimo, no século IV d.C., pois, é sabido que ele tinha pouco domínio da língua grega e lia as traduções do latim. Essa tradução ficou conhecida como *Vulgata*, e, hoje, a *Bíblia*, da Igreja Católica – chamada de *neovulgata* – segue o mais próximo desse texto. O amor como mandamento está nos livros das leis judaicas, nos evangelhos e nas cartas paulinas. Paulo, interpretando a Lei – tanto a mosaica como a universal – assim escreve na carta aos Romanos:

Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei. De fato, os preceitos: *Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás*, e todos os outros se resumem nesta sentença: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei⁴¹.

Na carta aos Gálatas⁴², por sua vez, também o mandamento do amor ao próximo é posto de forma clara: “Pois toda a Lei está contida numa só palavra: *Amarás a teu próximo como a ti mesmo*”.

Antes de continuar com a análise de Badiou, é importante fazer uma observação sobre a vida de Paulo. Para isso, cita-se a biografia *Paulo de Tarso*, obra do padre alemão Josef Holzner, que lhe dedicou cinquenta anos.

Tarso, onde hoje fica a Turquia, era antiquíssimo centro comercial, uma linha divisória de duas grandes culturas: a civilização greco-romana do Ocidente e a semítico-

⁴¹ Cf. Rm, 13: 8-10. In: BÍBLIA, 2002.

⁴² Cf. Gl, 5:14. In: BÍBLIA, 2002.

babilônica do Oriente⁴³. Assim, os judeus da primeira diáspora sofreram influência helênica. Porém, o Deus de Tarso, Baal, Zeus, de poder excelso, não tinha contato com o mundo, não era um Deus da ação⁴⁴. Nesse sentido, sobre a influência da cidade de Tarso e da mistura de cultura, Holzner aponta o quão Paulo, frequentemente, demonstrava conhecer os mistérios pagãos e de que maneira, por exemplo, os rituais do culto a Isis, em que os místicos se apresentavam para o público revestidos de túnicas azul-celeste, possam ter influenciado a estrutura de apresentação da novidade do acontecimento messiânico, transparecida, por exemplo, na estranha expressão “revestir-se de Cristo”. Outra comparação em uma das epístolas, além *do revestir-se de Cristo* é a de “liberto em Deus” – advinda, segundo Holzer, das experiências da juventude de Paulo, quando, provavelmente, presenciou cerimônias de alforria, em que o escravo, com suas economias, alcançava o preço fixado para sua libertação, encaminhando-se, juntamente com seu senhor, ao templo, onde o dinheiro ficava depositado, referindo-se, literalmente, à “libertação em Deus”⁴⁵.

Por sua vez, o biógrafo trata da primeira diáspora e de como os judeus foram helenizados e inseridos no cotidiano de Roma. Assim, vivia o Saulo da tribo de Benjamin numa cultura helênica da razão e num império sem fronteiras e sem povo definido, pois tudo era Roma. Ao mesmo tempo, a diáspora do povo judeu já havia começado há séculos, desde VII a. C., por conseguinte o povo estava distribuído por todo o Mediterrâneo e a Ásia Menor, somando-se aos colonizadores os judeus cativos deportados por Pompeu, os quais, logo depois, retomaram a liberdade e transformaram-se em cidadãos romanos, sendo o caso, provavelmente, segundo a ponderação de Holzer, dos avós ou dos pais de Paulo. Desse contexto, por fim, pode-se destacar a existência de duas estruturas culturais que atravessavam o povo judeu nesse momento de sua história, uma ligada ao monumento helênico, outra ao Talmud. A primeira, caracterizada por sua abertura ao helenismo, vingou na tradução das escrituras para o grego, culminando em elevada forma cultural que influenciou, de maneira decisiva, na formação de Paulo.

Na época de Paulo, todo judeu devia ser introduzido, aos cinco anos de idade, à leitura da Torah, a lei; aos quinze, à leitura do Talmud, a doutrina; aos dezoito, apresentado ao Chuppa, a câmara nupcial. Saulo, nome do primeiro rei de Israel, aos quinze anos, muda-se de Tarso para Jerusalém, para frequentar a Escola do Templo, que tinha como reitor, Galamiel,

⁴³ “Sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia”. Cf. At, 22:3. In: BÍBLIA, 2002.

⁴⁴ Cf. HOLZNER, 2008.

⁴⁵ Cf. Cor. 7, 21-25. In: BÍBLIA, 2002.

narrado nos Atos dos Apóstolos como homem justo e de bom coração. A formação dos alunos nessa escola compreendia as seguintes matérias:

- a) Halakhá – tradições e prescrições da lei, o que equivale, hoje, nos seminários, à teologia moral e ao direito canônico;
- b) Haggadá – verdades históricas extraídas do antigo testamento, o que equivale, hoje, à teologia dogmática e histórica da Igreja.

São dois os elementos importantes na formação do futuro aposto, portanto:

- a) A formação religiosa na tradição judaica;
- b) A formação no pensamento helênico.

Soma-se, então, o terceiro elemento importante a esses dois: a cultura bíblica e sua habilidade em manejar o triplo sentido da Escritura, de acordo com os conhecimentos adquiridos na escola de Galamiel, cuja interpretação pode ser:

- a) Típico-simbólica, de sentido espiritual, profético, misterioso e oculto sobre a letra sagrada. Adão e Cristo;
- b) Acomodítico, que se refere a todos os tempos e adapta-se às épocas;
- c) Alegórica, como instrumento de oratória.

A vocação do apostolado de Paulo com os gentios, no princípio, era com as comunidades judaicas helenizadas, as únicas autorizadas em Roma, já que, no Império, as religiões dependiam de autorização. De uma forma ou de outra, a partir de Paulo, são essas as suas proposições depois de Damasco, com a revelação e a doutrina cristã já existente:

- a) Jesus, que ressuscitou, é o messias, a palavra *Cristo*, naquele período, ainda não aparecia, como se mostrará;
- b) O enviado (Cristo) é Deus, como uma crença absoluta, uma certeza inteligível, em que o povo eleito primeiro, os judeus, não conseguia ver, o que, para ele, era óbvio, tampouco admitir a filiação divina e eterna de Deus.

Segundo Holzer, “a união mística de Cristo com os seus fiéis, como num corpo visível e terreno”, expressa por Paulo na fórmula, “em Jesus Cristo”, constitui o seu ponto de partida para a compreensão da Igreja⁴⁶. Essas proposições podem resumir-se naquilo que a teologia chama de *sorotologia de Paulo*, isto é, todos, sem diferença, homem, mulher, gregos, pagãos, escravos etc., são ligados à natureza humana de Deus, o Cristo, que também é Deus, assim chamado “por Cristo, com Cristo, em Cristo”. Nele, todos se equiparam, pois é um Deus que não está no alto, não é vertical, mas horizontal, para que se elevem e não haja diferença entre

⁴⁶ Cf. At, 9: 5; 1 Cor 12: 13; Ef 5: 30. In: BÍBLIA, 2002.

os homens. Seria como na economia, com a criação da moeda, uma mercadoria universal que serve como meio de transação entre todas as outras. A moeda, o ouro, por exemplo, é universal, o que muda é o peso relativo entre as mercadorias. Em Cristo, aparecem pela primeira vez os conceitos de *universal* e *humanidade*, pois todos nele se medem, sem tribos, genes, famílias, nação, etc. Assim, se, por um homem, Adão, o que se chama *secular*, todos os homens foram expulsos da presença de Deus, por outro, Jesus, houve o resgate, pois este verbo encarnou-se e veio morar entre nós.

A palavra *fé* vem do latim *fides*, isto é, *fidelidade*, que ocorre, *antes*, por uma crença, do grego *pistis*, como já citado. Por sua vez, *crença*, palavra de origem grega que aparecerá em Antioquia, com a encarnação, com a vinda do ungido, do Cristo, o enviado, o *nous* de Platão, o inteligível pela visão da alma, é a visão do próprio corpo, da própria esfera temporal.

Para Paulo, o amor está no mundo, pela encarnação do Filho. Chama atenção como Arendt não considera isso, ou vê com desconfiança, ora como uma questão não racional, mesmo admitindo a crença da razão prática de Kant e a visão das essências de Husserl, ora como uma supressão da vontade, da questão do querer dever. Paulo via Roma como algo positivo, tanto que, nas cartas, afirmava o fim do mundo não estar perto, pois dependia da história, o que é fantástico: Deus, o absoluto, dependendo da ação do homem, justamente o contrário de Aristóteles, ação que condiciona a teoria.

Antes do fim do mundo, haveria a ocorrência de três eventos:

- a) A grande apostasia dos fiéis;
- b) O aparecimento do homem do pecado, o anticristo;
- c) Seu atentado contra o Templo de Deus.

O anticristo não é o diabo, mas um enviado dele. Enquanto o Cristo foi a todos revelado, o anticristo só se revelará no fim dos tempos. Porém, vê na história, por exemplo, a existência de Roma, da Igreja, que depende também da ação humana, o poder de contenção da parusia, isto é, a segunda vinda de Cristo para arrebatção dos justos antes do fim do mundo.

Como a fé leva à ação, voltando a Badiou, Paulo propõe uma antifilosofia ⁴⁷:

Os textos de Paulo são cartas escritas por um dirigente aos grupos que ele fundou ou apoiou. Elas abarcam um período muito breve (de 50 a 58). São documentos militantes enviados a pequenos núcleos de convertidos. Não são, de maneira alguma, narrativas, como os Evangelhos, nem tratados teóricos, como escreverão mais tarde os doutores da Igreja, e tampouco profecias líricas, como o Apocalipse atribuído a João. Trata-se de intervenções. Desse ponto de vista, parecem mais com os textos de Lenin do que com *O capital*,

⁴⁷ Cf. BADIOU, 2009, p. 10.

de Marx; mais com a maioria dos textos de Lacan do que com *A interpretação dos sonhos*, de Freud; mais com os tratados de Wittgenstein do que com os *Principia Mathematica* [princípios básicos matemáticos], de Russell. Encontraremos, nessa forma, em que a oportunidade da ação prevalece sobre a preocupação de se valorizar por publicações (Lacan dizia “poubellications”) um tratado do antifilósofo: ele não escreve um sistema teórico, nem um compêndio, nem sequer realmente um livro.

Citando Pier Paolo Pasolini, a quem considera um dos maiores poetas contemporâneos, Badiou comenta:

Para Pasolini, Paulo desejou destruir, de maneira revolucionária, um modelo de sociedade baseado na desigualdade social, no imperialismo e na escravidão. Existe nele o santo querer da destruição. Certamente, no filme planejado, Paulo fracassa, e esse fracasso é mais interno do que público. Mas, ele pronuncia a verdade do mundo e o faz sem que seja necessário mudar nada, nos mesmos termos em que falou há quase dois mil anos.

A tese de Pasolini é tripla:

1. Paulo é nosso contemporâneo, porque o acaso fulgurante, o acontecimento, o simples encontro estão sempre na origem de uma santidade. Ora, a figura do santo, atualmente, nos é necessária, mesmo que os conteúdos do encontro instituinte possam variar.
2. Se transportamos Paulo e todos os seus enunciados para nosso século, veremos que, na verdade, eles encontram uma sociedade real tão criminosa e corrompida quanto a do Império Romano, mas infinitamente mais resistente e flexível.
3. Os enunciados de Paulo são atemporalmente legítimos.

A temática central situa-se na relação entre a atualidade e a santidade. Quando o mundo da história tende a se dissipar no mistério, na abstração, na pura interrogação, é o mundo do divino (da santidade) que, descido entre os humanos sob a forma de acontecimento, se torna concreto, operante.

Para Badiou, tanto o sábio grego como o profeta judeu articulam discursos de exceção, não veem o todo, por isso Paulo precisou criar a figura do apóstolo e associá-la ao amor: (2009, p. 53)

O que é o discurso judaico? A figura subjetiva que ele constitui é a do profeta. Ora, um profeta é aquele que se mantém na requisição dos signos, que faz signo, atestando a transcendência pela exposição do obscuro para seu deciframento. Manteremos, então, que o discurso judaico é, acima de tudo, o discurso do sinal.

Agora, o que é o discurso grego? A figura subjetiva que ele constitui é a do sábio. Ora, a sabedoria é a apropriação da ordem fixa do mundo, acoplamento do logos ao ser. O discurso grego é cósmico, dispondo o sujeito na razão de uma totalidade natural. O discurso grego é essencialmente discurso da totalidade, uma vez que ele sustenta (a sabedoria como estado interno) de uma inteligência da (natureza como desenvolvimento ordenado e concluído do ser).

Ambos os discursos são uma exceção ao todo, ao que é universal:

O discurso judaico é um discurso da exceção, pois o signo profético, o milagre e a eleição de seu povo designam a transcendência como algo que ultrapassa a totalidade natural. O próprio povo judaico é, ao mesmo tempo, signo, milagre e eleição. Ele é propriamente excepcional. O discurso grego invoca a ordem cósmica para se ajustar a ela, enquanto o discurso judaico invoca a exceção a essa ordem para assinalar a transcendência divina.

A ideia profunda de Paulo é que os discursos judaico e grego são as duas faces de uma mesma figura de dominação, pois a exceção miraculosa do signo é apenas o “menos um”, o ponto fraco, do qual se sustenta a totalidade cósmica. Aos olhos do judeu Paulo, a fraqueza do discurso judaico é que sua lógica do signo excepcional vale apenas para a totalidade cósmica grega. O judeu é, na exceção, grego. O resultado disso é que, em primeiro lugar, nenhum dos dois discursos pode ser universal, uma vez que cada um pressupõe a persistência do outro. E, em segundo, os dois discursos têm em comum supor que, no universo, nos é dada a chave da salvação, seja pela dominação direta da totalidade (sabedoria grega), seja pela dominação da tradição literal e do deciframento dos signos (ritualismo e profetismo judaicos). Para Paulo, quer a totalidade cósmica seja vista como tal, quer seja decifrada a partir da exceção do signo, institui, em todos os casos, uma teoria da salvação ligada a uma dominação (a uma lei), com o grave inconveniente suplementar que a dominação do sábio e a do profeta, necessariamente inconscientes de sua identidade, dividem a humanidade em duas (o judeu e o grego), bloqueando, assim, a universalidade do Anúncio.

O projeto de Paulo é mostrar que uma lógica universal da salvação não pode se contentar com nenhuma lei, nem a que liga o pensamento ao cosmos, nem a que controla os efeitos de uma excepcional eleição. É impossível que o ponto de partida seja o Todo, mas também é impossível que ele seja uma exceção ao Todo. Nem a totalidade nem o signo podem ser convenientes. É preciso partir do acontecimento enquanto tal, que é acósmico e ilegal, que não se integra a nenhuma totalidade e não é signo de nada. Mas, partir do acontecimento não liberta de nenhuma lei, de nenhuma forma de dominação, nem a do sábio, nem a do profeta.

É possível dizer também: o discurso grego e o discurso judaico são ambos discursos do Pai. Aliás, é por isso que eles consolidam comunidades numa forma de obediência (ao Cosmos, ao Império, a Deus e à Lei). Somente tem chance de ser universal, sem qualquer particularismo, o que se apresentar como um discurso do Filho.

Apóstolo é aquele que se vincula pela crença, que é fiel ao acontecimento; é, então, o que nomeia essa possibilidade (o Evangelho, a boa-nova, é isso: nós podemos vencer a morte). Seu discurso é de pura fidelidade à possibilidade aberta pelo acontecimento.

O mais importante da fé, da crença no acontecimento, é sua fraqueza, por isso ela é forte. É o vaso de barro em que o sujeito sabe carregar uma potência infinita. É a crença na fábula que se torna o discurso da história, realizando-se na ação:

O tesouro nada mais é do que o próprio acontecimento, ou seja, um ter-tido-lugar totalmente precário. É preciso carregá-lo com humildade, com uma precariedade a ele homogênea. O terceiro discurso deve-se realizar na fraqueza, pois nela está sua força. Ele não era nem logos, nem signo, nem arrebatamento pelo inominável. Ele terá a rudeza pobre da ação pública, da declaração nua, sem qualquer outro prestígio a não ser o seu conteúdo real. Ela verá apenas o que cada um pode ver e ouvir. É isso o vaso de barro.

Qualquer que seja o sujeito de uma verdade (amor, arte, ciência ou política) sabe-se que, de fato, ele carrega um tesouro, sabe-se que ele é entranhado por uma potência infinita. Depende apenas de sua fraqueza subjetiva a continuidade ou não do desenvolvimento dessa verdade tão precária. Poderíamos, então, dizer muito bem que ele a carregue somente num vaso de barro, suportando, com paciência, dia após dia, com delicadeza e pensamento sutil, o imperativo de zelar para que nada o quebre. Pois, com o vaso e na dissipação em fumaça do tesouro que ele contém, é ele, o sujeito, o portador anônimo, o arauto que se quebra também.

A fé, portanto, a liberdade na Revolução Francesa, o vaso de barro, a possibilidade de crer ou não no acontecimento, ou na fábula, ou na história – a vinda e a ressurreição de Cristo – tornam o ser humano livre, muito diferente da posição de Arendt, pois não o vincula por uma teologia racional do cosmos nem tampouco pelos signos dos profetas. O fraco é forte. É uma questão de crer e fidelizar-se ou filiar-se ao acontecimento fundamental, como, por exemplo, em Kant, na crença de igualdade entre os homens. Aparece, assim, a liberdade, não a suprime e quer ter vontade. Parece que Badiou acerta mais que Arendt nesse aspecto, por isso fé relaciona-se com a liberdade da Revolução Francesa.

Se há fé, o Cristo, o acontecimento, é o padrão para todos, todos nele se equiparam, então todos são iguais a Cristo, que foi enviado para redimir todos os homens sem distinção, para resgatar a queda do paraíso, da mesma forma que todos pagaram pela história, portanto, secular ou temporal, o pecado de Adão. Por homem, a morte, por outra vida, assim, a esperança que está na fé é igual para todos, por isso a esperança na ressurreição e na vida eterna não encontra qualquer outro fator político, é a igualdade em sua isonomia mais perfeita; basta crer. Qualquer um, portanto, na esperança de Paulo, equivale-se à igualdade da Revolução Francesa. Porém, para Paulo, o amor é a ação da fé. Crer e nada fazer significa amar e crer em Deus, o que já acontece com a fé, mas é preciso exteriorizar esse amor no próximo, no mundo. Daí advém a questão do poder de contenção, de uma revolução que nem sequer precisa da esfera pública, como quer Arendt, pois pode ocorrer já em corpo paralelo a ela, em organizações que formem algum tipo de sociedade civil e pretendam mudar a sociedade pela crença militante, pois o amor é a ação no mundo, portanto, para o outro, por isso, dos três, o amor é o mais importante, porque, nele, está a fé e a esperança.

É o sair da cama, é o fazer acontecer em nome da verdade algo que se espera: realizar o poder contenção e a vida eterna após a morte. Para crer no acontecimento e, por fim, agir, não há necessidade de lei, pois a graça, isto é, o desejo de procurar a verdade no acontecimento já nos dota dessa procura em uma leitura de Kant parecida com a razão prática que procura a própria razão. A lei exclui; a graça inclui. Por isso, de forma diversa de Arendt,

Paulo contrapõe o dogmatismo da crença em um acontecimento, como a autonomia da vontade de Kant é mais profunda do que a heteronímia da norma, que é objeto, e o acontecimento é sujeito. Assim, a fé é uma relação entre sujeito e sujeito, autoconstituindo-se⁴⁸.

2.2 Comunidade do amor

Em *Il tempo che resta*, em determinado momento, Agamben argumenta que o primeiro pressentimento daquilo que, posteriormente, transformar-se-ia na distinção – que ele denomina *dialética* – do *próprio* ou *autêntico* (*Eigentlichkeit*) e do *impróprio* ou *inautêntico* (*Uneigentlichkeit*), inaugurada por Heidegger em *Sein und Zeit*, encontra-se em seu confronto do começo dos anos 20 com as epístolas paulinas, especialmente 1 Cor. 7, 20-31, no curso dedicado à fenomenologia da vida religiosa⁴⁹. Entretanto, o autor é rápido em esclarecer que, no caso de Paulo, não se trata de *apropriar-se* daquilo que lhe é mais próprio e, sim, de *utilizar-se* e que o sujeito messiânico “não só não é definido na propriedade nem, muito menos, possui a si mesmo como um todo, seja na forma da decisão autêntica, seja no ser-para-morte” (2000, p. 38). Páginas depois, Agamben sugere outro débito de Heidegger com Paulo, ao apontar que a passagem em Ef. 1, 10 é tão carregada de significado que a “re-petição” em Heidegger seria apenas “um fragmento resultado de sua explosão” (2000, p. 75), fazendo companhia, assim, ao *eterno retorno* de Nietzsche, à *recuperação* de Kierkegaard e à *doutrina da apocatástase* em Orígenes e Leibniz. No versículo em questão, segundo Agamben, Paulo articula o tempo messiânico por meio da noção de *recapitulação*, ao afirmar que, na tradução de Agamben, “para a economia do pleroma do tempo, todas as coisas se recapitulam no messias, tanto aquelas celestes como aquelas terrenas” (2000, p. 75).

Repetição (*Wiederholung*) está intimamente ligada à decisão ou à resolução autêntica do *ser-aí* por aquilo que lhe é mais próprio. Como observa Heidegger em *Sein und Zeit*, “a resolução que se volta para si e se posta, então se torna a repetição de uma possibilidade de existência que nos chega”. *Repetir*, Heidegger continua, é “postar explicitamente – isso quer dizer, retornar àsquelas possibilidades do ser-aí que já-estiveram-aí”. Assim, a “repetição autêntica de uma possibilidade de existência”, completa Heidegger, é a “possibilidade do ser-aí em poder escolher seu herói”, de modo que, na repetição, o *ser-aí* exista explicitamente

⁴⁸ Cf. BADIOU, 2009, p. 95, 102-103.

⁴⁹ Cf. AGAMBEN, 2000, p. 37-38.

enquanto destino (*Geschick*), o qual aparece como legado (*Schicksal*) ao *Dasein*, pelo qual decide conforme sua história (1967, p. 386).

Como explica Charles Guignon, o *ser-aí* sempre é em uma comunidade, o “acontecer de sua vida sempre se dá no ‘acontecer histórico-mundial’ de um povo”, de modo que seu existir autêntico só se possa dar no coexistir com o seu povo, o que apontaria para um “sentido comunal de responsabilidade para com a realização de tarefas implícitas na origem da história Ocidental” (2002, p. 206-207). É possível sugerir, seguindo Agamben, que nada disso tenha lugar em Paulo, e, assim, torna-se necessário perguntar, explicitamente, por que o sujeito messiânico não se define por uma decisão autêntica na qual a herança que lhe chega é assumida enquanto destino.

A possível resposta pode ser encontrada no que desafia Heidegger a responder com a noção de *repetição*. Não é arbitrário ao movimento do texto que essa interpretação apareça como resposta ao “outro fim” do *ser-aí*, isto é, se o modo de ser autêntico foi radicado na disposição do cuidar de si, enquanto *ser-para-morte*, a morte é, no entanto, apenas um dos fins que constituem a totalidade do *ser-aí* (1967, p. 373). O outro fim a que Heidegger se refere é normalmente traduzido por *nascimento* (1978, p. 425; 2012, p. 464). O termo utilizado por Heidegger é *Geburt*. Em sua forma adverbial, contudo, *gebürtig*, como em “das Faktische Dasein existiert gebürtig und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode” (1967, p. 374), traduz-se, na cuidadosa leitura de Miguel Vatter, como *nativo* (2006, p. 138) e não como *nascente*, como sugere Maria Sá Cavalcante Schuback⁵⁰ ou John Macquarrie e Edward Robinson⁵¹. O *ser-aí* existe nativamente e morre nativamente. Ao cuidar de si, o *ser-aí* é esse “entre” (1967, p. 374).

Em outras palavras, ao decidir-se pelo seu si próprio e ser autenticamente o *ser-aí*, ao mesmo tempo, antecipa-se sua morte, e repete-se sua natividade. Heidegger introduz a antecipação da morte, explica Arendt (2005, p. 179-181), porque apenas isso afasta o homem da cotidianidade, em que se ocupa com entes intramundanos no modo da instrumentalidade, sendo absorvidos por eles, e solicitam-se outros, que o determinam inautenticamente, absorvendo-o em sua impessoalidade, afastando-o do seu si próprio. Essa antipatia do *Dasein* com seus companheiros, culminada em sua angústia por uma solicitude à beira da solidão, que antecede o momento da morte, faz que Arendt perceba, no esforço heideggeriano – em que seu privilégio ou sua centralidade para a determinação do ser do homem são postos sem o recurso à divindade e àquilo que “é sempre presente”, isto é, a uma metafísica da presença,

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 466.

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, 1978, p. 426.

como no livro X da *Ethica Nicomachea* – uma reformulação, extremamente elaborada e sofisticada, do *bios theoretikos* aristotélico⁵².

Assim, quando, em *The Human Condition*, Arendt contrapõe a busca por imortalidade do político à experiência do eterno pelo filósofo, descreve-a em termos inquestionavelmente heideggerianos. Essa experiência, escreve Arendt, “só pode acontecer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens”, diante da qual o filósofo se coloca em “perfeita ‘singularidade’”. Além disso, “a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é final, porque nenhuma criatura viva pode aguentá-la por muito tempo” (1998, p. 20).

De outro modo, Heidegger parece afirmar, em *Sein und Zeit*, que, nessa decisão pelo filosofar, o homem assume como seu o próprio destino e o de sua comunidade, entendida a missão histórica que foi legada a seu povo. De fato, em textos posteriores, Heidegger escreve justamente isso. O primeiro exemplo encontra-se apenas há alguns anos depois da publicação de *Sein und Zeit*. No curso do semestre de verão de 1934, Heidegger pontua que existem coisas essenciais e decisivas para a comunidade que não surgem na comunidade, mas da força disciplinada e da solidão do indivíduo (2009, p. 45). Percebe-se, assim, a relação necessária entre o filósofo e seu povo, a precisar-se com, pelo menos, outros dois exemplos.

Nas *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heidegger escreve que “o povo só se torna povo quando os seus elementos mais únicos surgem e quando esses começam a pressentir”. Ademais, “o povo só se torna livre para a lei a ser conquistada por meio da luta como a última necessidade de seu instante extremo”. Além disso, a filosofia de um povo é “aquele elemento livre e único, que tanto se abate sobre o povo quanto vem ‘do’ povo, na medida em que ele já se decide para si mesmo, para o ser-aí”, isto é, a filosofia é a lei a ser conquistada⁵³, “que funda o povo historicamente em seu ser-aí e determina para a guarda da

⁵² Cf. ARENDT, 2005, p. 178.

⁵³ No primeiro volume das lições proferidas sobre Nietzsche, Heidegger, em determinado momento, investiga, de maneira preliminar, a posição de Platão quanto à obra de arte, oferecendo, nesse contexto, uma interpretação do que ele apresenta como “o conhecimento decisivo de todo o diálogo sobre o Estado”, qual seja, a de que “é essencialmente necessário que os filósofos sejam aqueles que regem”, na tradução do próprio Heidegger de passagem do livro V da *República*. A interpretação oferecida pelo pensador é mais uma manifestação da relação que se quer mostrar presente em seu pensamento sobre a disposição do filosofar como preparatória à apropriação do destino de um povo por parte dele próprio. Para Heidegger, o saber da *dike* “das leis de junção do ser, do ente,” é a filosofia, e, assim, a sentença platônica não quer dizer que “os professores de filosofia devem dirigir os negócios do Estado” e, sim, que “os modos fundamentais de comportamento que suportam e determinam a essência comum precisam estar fundados no saber essencial, sob a pressuposição, certamente, de que a essência comum, enquanto ordenação do ser, funde-se a partir de si mesma e não queira assumir seus critérios de uma outra ordem. A livre autofundação da existência histórica coloca a si mesma sob a jurisdição do saber – e não da crença, na medida em que se entende por crença a proclamação divina, sancionada em termos de revelação” (2007, p. 150, trad. de Marco Antônio Casanova).

verdade do ser” (2015, p. 44-45, trad. de Marco Antonio Casanova). Seria ingênuo interpretar como coincidência o paralelismo entre a filosofia como o elemento único que, ao mesmo tempo, abate-se e vem do povo e a caracterização do destino, enquanto historicidade autêntica do *Dasein*, como aquilo que o *Dasein* já é e que, ao mesmo tempo, precisa decidir por ser (1967, p. 386).

Em *Einführung in die Metaphysik*, por sua vez, Heidegger anuncia que a Europa resta entre os grandes tenazes da Rússia e da América, que, metafisicamente, são os mesmos, isto é, o desesperançoso frenesi do tecnológico sem limites e a organização desenraizada do homem médio perpetrando a redução dos homens a uma massa e consolidando a desconfiança de tudo que é criativo e livre, sendo a filosofia de tudo aquilo que é mais criativo. A Alemanha, observa Heidegger, está ao centro, e seu povo é o mais rico dos vizinhos, por isso o povo metafísico por excelência tem o dever de assumir sua vocação enquanto destino, ao criar “uma possibilidade de ressonância para essa vocação”, transpondo-se do “centro de seu futuro acontecer para o domínio originário dos poderes do Ser”. O futuro da Europa, que não implicaria sua aniquilação, dependeria, então, para Heidegger dessa grande decisão e do surgimento de novas forças espirituais históricas na Alemanha (1953, p. 28-29).

Miroslav Milovic, ao interpretar essa passagem, sugere restarem nela os argumentos para entender “seu profundo conservadorismo e covardia política”, isto é, como se pode “compreender, mas, evidentemente, não justificar o engajamento de Heidegger no nacional-socialismo” (2004, p. 100). Haveria, então, uma forma de “egoísmo europeu” como determinante da posição de Heidegger, e tanto a geopolítica presente em Heidegger como a estrutura hermenêutica do *ser-aí* – isto é, o fato de a compreensão ser “sempre uma autocompreensão” – revelariam isso. Assim, “no final das contas, o *ser-aí* fica sozinho” (2004, p. 118). Nesse sentido, é possível afirmar que a ponte “entre” uma e outra dimensão do pensar heideggeriano⁵⁴, da estrutura hermenêutica à geopolítica, da analítica do *ser-aí* à História do Ser, ou, pelo menos, parte fundamental dela, esteja na noção de *natividade* e, por trás disso, em uma interpretação equivocada a respeito da própria experiência do pensamento.

Retomar sua natividade enquanto destino é uma das possibilidades em que o *ser-aí* pode resolver-se. Essa, contudo, é a única na qual ele é autenticamente histórico, em que a resolução é um evento (*Geschehnis*) em um acontecimento (*Geschehen*), é, em suma, a

⁵⁴ A interpretação da obra heideggeriana como a abranger o desenvolvimento de dois momentos ou dimensões, uma sincrônica, compreendendo as investigações anteriores e imediatamente posteriores a – bem como o próprio – *Sein und Zeit*, e outra diacrônica, quando Heidegger passa a interpretar, historicamente, o próprio acontecer de *Sein und Zeit*, enquanto evento da História do Ser, é de Thomas Sheehan (Cf. 2015, p. 262 e ss.).

antecipação desse acontecimento e, assim, a sua codeterminação (2009, p. 66), que é a História interpretada originariamente como “o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe está dado” (2016, p. 66, Trad. de Maria da Conceição Costa). Esse “*dado*” parece ser a natividade, daí Heidegger afirmar, em 1934, que a decisão do povo só pode ser tomada singularmente, em termos muito próximos ao que, anteriormente, fora tratado como antecipação da morte. A decisão, escreve Heidegger, distancia-se de um modo em que só os homens podem ser separados, ainda que, por trás, um uníssonos velado carregue-se e que seja, fundamentalmente, um mistério (2009, p. 51-52).

No livro *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Agamben sugere que Heidegger tenha sido o último filósofo a acreditar em boa-fé, que o lugar da *polis* ainda era praticável e que era possível a um povo – “ao se segurar nesse lugar arriscado” – achar seu destino histórico próprio (2004a, p. 75). É na *polis* que o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem reina, segundo Agamben. Páginas antes, o mesmo autor observa que a relação entre o homem e o animal parece evocar “a luta (*Streit*) íntima entre mundo e terra” (2004a, p. 71), em que à terra só é possível aparecer como aquilo que é guardado e preservado como o essencialmente não revelável⁵⁵.

Assim, em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger escreve que é “na e sobre a terra” que “o homem histórico funda o seu habitar no mundo” (2016, p. 36), para, depois, declarar que o escultor, o pintor e o poeta utilizam, respectivamente, a pedra, a tinta e a palavra, de modo que permaneçam verdadeiramente, na obra de arte (2016, p. 36). Ademais, Heidegger afirma que, do mesmo modo que a verdade se põe na obra de arte, também se apresenta na fundação de um Estado (2016, p. 49). Deve-se, então, perguntar o que se fecha em si quando o povo aparece historicamente, isto é, quando a “obra da linguagem se levanta no dizer de um povo”, em que esse dizer é transformado “de tal forma” que “cada palavra essencial conduz esta luta [entre mundo e terra] e propõe à decisão o que é sagrado e não sagrado, grande e pequeno, honrado e covarde, nobre e vil, mestre e escravo” (2016, p. 34). É possível sugerir ser o que se fecha no acontecer de um povo o “uníssonos fundamentalmente misterioso” por trás da resolução de cada um, por repetir sua herança como destino radicado na natividade do *ser-aí*.

O recapitular paulino, todavia, ao invés de retomar ou repetir o passado, abrevia-o⁵⁶. Entre o repetir heideggeriano e o recapitular paulino parece residir o mesmo tênue traço que

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, 2016, p. 37.

⁵⁶ Cf. AGAMBEN, 2000, p.75.

separa Schmitt e Benjamin⁵⁷. Ao invés de propor a decisão entre o mestre e o escravo, o recapitular torna essa decisão inoperante – o mestre como não mestre e o escravo como não escravo (2000, p. 44); talvez, mais importante em uma confrontação com Heidegger, o judeu como não judeu e o gentio como não gentio, em que qualquer *natividade* deixa de ter sentido, remetendo-se àquilo que fica aquém do estar-lançado, aquém da totalidade do *ser-aí* – abreviando, ao invés de ressonando ou salvaguardando, ao julgar, sumariamente, essa decisão. Além disso, enquanto a repetição heideggeriana conquista a lei, a recapitulação paulina “termina”, “cumpre” ou “realiza” a lei (2000, p. 101), ao abreviá-la, lançando o sujeito messiânico para fora dela, em uma manifestação da justiça.

A realização da lei dá-se pela suspensão da particular *natividade*, do *ethos* específico, de qual e para o qual ela se originou. O que resta aquém da natividade? A criação, o nascimento. A relação entre lei e *ethos* fica mais clara se se entender, por um lado, que a crítica de Paulo à lei não se restringe à mosaica, estendendo-se à lei helenística⁵⁸ e voltando cada qual contra ela própria, em que o messiânico aparece como a instância em que uma luta interna à lei é apresentada⁵⁹ e que, da sua contradição inerente, resta o fundo da lei, que, todavia, não a fundamenta, estando fora dela. Assim, a lei mosaica equipara-se à circuncisão na Epístola aos Romanos, ou melhor, ao comando que a ordena destinado a Abraão e que, a partir de então, separará judeus e gentios⁶⁰. Contudo, como ressalta Jennings, Abraão é anterior à circuncisão, ambivalência que, segundo o autor, é prontamente explorada por Paulo. Nega-se a última palavra à distinção entre circuncisão e não circuncisão, ainda que não se dê como uma derrogação e, sim, pela sua suspensão⁶¹ – a negação da negação, se se preferir – ao entender-se a distinção entre judeus e gentios como a primeira negação⁶².

⁵⁷ Como observa Agamben, o que está “em jogo no debate entre Benjamin e Schmitt” é a própria “relação entre violência e direito – em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana. Ao gesto de Schmitt, que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde, procurando assegurá-la – como violência pura – uma existência fora do direito” (2004b, p. 92, Trad. de Iraci D. Poletti). Páginas depois, Agamben aproxima Benjamin justamente de Paulo, ao apresentar a dificuldade enfrentada por ambos em torno da pergunta: “Qual pode ser o sentido de um direito que sobrevive, assim, à sua deposição?”, ou “o que acontece com a lei após sua realização messiânica?” (2004b, p. 97). Assim, enquanto, para Heidegger, a lei de um povo encontra-se esquecida na tradição, e é no confronto com ela e na sua apropriação filosófica como herança legada que esse povo “sempre já” repete, retoma seu destino histórico, para Paulo, trata-se, justamente, de uma abreviação dessa mesma lei, desse “destino histórico”. Isso pode implicar dizer que, entre Paulo e Heidegger, há a mesma diferença que entre uma teologia política negativa e uma teologia política positiva.

⁵⁸ Cf. TAUBES, 2003, p. 24; JENNINGS JR, 2013, p. 47 e ss.

⁵⁹ Cf. AGAMBEN, 2000, p. 111 e ss.

⁶⁰ Cf. JENNINGS JR, 2013, p. 72.

⁶¹ Cf. JENNINGS JR, 2013, p. 75.

⁶² Agamben indica o elo que liga Paulo e Hegel, ao sugerir a continuidade entre o termo paulino *katárgesis* e o *Aufhebung* hegeliano, sendo o segundo o termo de que Lutero se utiliza para traduzir o primeiro na sua versão da Epístola aos Romanos. Contudo, se é possível observar uma “exigência genuinamente messiânica”, ressurgida em Hegel, quanto ao problema do “pleroma dos tempos e do fim da história”, pontua Agamben que o pleroma é

A circuncisão como meio ou marca a garantir a homogeneidade do povo judeu é diminuída diante do crédito mútuo que Abraão e Deus manifestam um sobre o outro quanto às promessas que se fizeram, a importar, então, não a circuncisão da carne, mas a do coração⁶³. A razão para tanto está na impossibilidade de realizar a justiça por uma lógica de meios e fins. A conformidade com a lei resultou na morte do messias⁶⁴ e, assim, não pode corresponder ao chamado da justiça (2013, p. 153). A lógica messiânica, ao contrário, implica abundância, conforme Jennings, e não a lógica de escassez e cálculo da lei, como a relação entre meios e fins parece sugerir (2013, p. 166).

O significado político dessa distinção aparece com toda a força na contraposição que pode ser feita entre a identidade homogênea da lei e a singular-pluralidade do messiânico que Jennings atribui a Paulo em sua leitura de Rom. 12, 5, o qual escreve: “Porque como em um corpo nós temos muitos membros, e todos os membros não têm a mesma atividade, assim nós somos um só corpo no messias, e cada um, membro uns dos outros”⁶⁵. O que Jennings, por sua vez, interpreta: “A singularidade de cada um está relacionada à pluralidade do todo”, e é “em virtude do messiânico” que “a multiplicidade se torna uma socialidade” (2013, p. 184). Pode-se, então, perguntar que modo de pensar corresponde a essa *socialidade* ou ao chamado da justiça. Dificilmente, a resposta encontra-se na decisão antecipatória heideggeriana, se se concorda com o até aqui discutido.

A resposta parece residir no que “resta” após a suspensão da natividade. Qual é o sentido do pensamento que corresponde ao nascimento e não à natividade? Ao nascimento corresponde a figura do estrangeiro e não à do nativo, porque todos chegamos ao mundo vindos de nenhum lugar. A estranheza do mundo diante de nós e a nossa própria perante ele põem o desafio simultâneo da nossa reconciliação com o mundo e do preparo do mundo para a constante vinda de novos recém-chegados. A experiência da partida desse mundo não é, todavia, distinta. Partimos também como estrangeiros. Assim, distintamente de Heidegger, a experiência do pensamento, condicionada à mortalidade, não é a de um nativo que busca seus heróis. Ao olhar treinado, tudo isso soa como arendtiano, bem como todo o linguajar mobilizado por Jennings em torno da pluralidade da comunidade messiânica⁶⁶.

pensado “não como relação de todos os instantes com o messias, mas como o resultado último de um processo global”, em que o messiânico é “achatado” ao escatológico (Cf. 2000, pp. 94-96).

⁶³ Cf. Rom. 2, 29. In: BÍBLIA, 2002.

⁶⁴ Cf. JENNINGS JR, 2013, p. 176.

⁶⁵ Segue a tradução proposta por Jennings (Cf. 2013, p. 184).

⁶⁶ A primeira remissão, claramente, caberia a Jean-Luc Nancy e não a Hannah Arendt. Não obstante, como o autor de *Être singulier pluriel* reconhece na mesma obra, o desafio de ir para além de Heidegger, o de pensar a

3 ALTERIDADE E PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT

3.1 No começo: Paulo e Agostinho

A conversa de uma vida entre Arendt e Agostinho é bem conhecida. Ela vem a público, com sua tese doutoral, sob a orientação de Karl Jaspers, dedicada ao conceito de *amor* no pensamento do Bispo de Hipona e aparece em seus últimos escritos, sobre a vida do espírito, especialmente no volume dedicado à atividade do querer. Indubitavelmente, a maior marca do diálogo pensante entre os dois é a citação de Arendt à distinção proposta por Agostinho entre *initium* e *principium*. Nas palavras da autora, a incentivar, conceitualmente, a distinção, encontra-se a experiência da diferença entre o começo do mundo e o dos homens, de modo algum coincidentes, em que, com o segundo, o princípio do início transfere-se para um contexto mundano, em que os homens, por terem nascido do nada, conseguem imitar a potência da natalidade, trazendo o novo, o inesperado diante do esperado⁶⁷.

Em outras palavras, não obstante a recorrente acusação – de todo infundada, como o aqui articulado não deixa também de comprovar – de certa nostalgia helênica, é a partir da obra do único grande filósofo romano e de uma experiência existencial judaico-cristã, ambas as caracterizações propostas pela própria autora, que Arendt alcança a condição humana da natalidade e relaciona-a, de maneira qualitativa, à atividade da ação (1998, p. 9, 246). Entretanto, de nada serviria a presente investigação, nem a obra da autora dá azo para tanto, se se passasse a argumentar que, de um retorno acrítico à *polis*, Arendt, na verdade, advogaria um retorno a Roma, pagã ou cristã. Atribuir-lhe semelhante leitura não só desconsidera um dos pontos fundamentais e dificilmente ignoráveis de sua obra, qual seja sua constatação e certo entusiasmo, diante da ruptura à tradição, a impedir qualquer intento próximo ou parecido, como também perde de vista as variações presentes em sua obra, em torno do tema que, dificilmente, poderiam ser lidas como a denunciar uma integração anacrônica e idealista de distintas totalidades conjunturais, revelando, muito pelo contrário, o quão ciente a autora estava das contradições com as quais se confrontava, imputáveis não ao seu pensamento, mas, sim, à própria experiência civilizacional ocidental.

primazia da pluralidade na constituição ontológica da existência, deve ser assumido, lembrando-se o papel singular desempenhado por Arendt e suas reflexões sobre a pluralidade humana (NANCY, 2000, p. 194, nota 1.).

⁶⁷ Cf. ARENDT, 1996, p. 55.

O pressuposto fundante da *nossa* vida política, escreve Arendt, é a crença na *nossa* capacidade de produzir igualdade pela organização, “porque o homem pode agir e mudar e construir um mundo em comum, conjuntamente com seus iguais, e apenas com seus iguais”. Diante desse pressuposto, “o fundo obscuro do simplesmente dado, o fundo formado por nossa imutável e única natureza, rompe na cena política como o estrangeiro que, com suas diferenças demasiado óbvias, nos lembra das limitações da atividade humana” (1973, p. 301-302). O fato da diferença desafia o político, que responde, desde os gregos até os Estados nacionais, segundo a autora, com a aposta na homogeneidade, a indicar tanto sua familiaridade com a obra de Carl Schmitt como a impossibilidade de acusá-la de ingenuidade diante dos gregos.

Mais importante para o presente esforço, todavia, é o fato de que também, em *The Origins of Totalitarianism*, Agostinho é evocado para dar conta daquelas “qualidades que só podem tornar-se articuladas na esfera da vida privada e que precisam permanecer desqualificadas frente às preocupações públicas, enquanto simples existência”, a qual “nos é dada misteriosamente ao nascimento e que inclui o formato de nossos corpos e os talentos de nossas mentes, podendo ser adequadamente lidada tão somente com os riscos imprevisíveis da amizade ou da simpatia, ou pela grande e incalculável graça do amor” (1973, p. 301). Por trás do texto arendtiano, resta a compreensão da radical incompatibilidade entre a tradição política ocidental e o milagre da natalidade, o fato da diferença, com o que o pensado em *The Human Condition* se configura em tentativa de resolver essa contradição.

O contato de Arendt com a temática é muito anterior, contudo, a ambas as obras. A graça do amor por outrem, o *Volo ut sis* agostiniano, é o tema de seu primeiro esforço de pensamento de grande fôlego. Em suas palavras, seu objetivo com o ensaio é tornar presentes as incongruências resultantes da difícil conciliação do amor pelo divino, que alça o fiel à presença fugidia de Deus, isolando-o de tudo que é mundano, e como, nesse contexto, pode surgir qualquer interesse pelo próximo (1996, p. 7). O momento escolhido é o pensamento de Agostinho, como acima prenunciado. A opção pelo autor é indiretamente justificada quando Arendt, logo no início, esforça-se por afastar acusações de que sua investigação teria pouca ou nenhuma consideração pela dimensão teológica do Bispo de Hipona. A resposta da autora é que, diferentemente do jovem Lutero ou mesmo de Paulo, Agostinho nunca experimentou a relação entre o filosofar e o acreditar como uma “escolha radical” (1996, p. 6). Pelo contrário, em diversos momentos, para Arendt, é justamente a inadequação entre seu aparato conceitual neoplatônico e a experiência cristã que dão fundamento tanto às contradições quanto à profundidade de seu pensamento (1996, p. 21-22, 32, 39-40, 58).

As referências a Paulo, no entanto, não se restringem a essa inicial defesa metodológica. A contraposição entre os dois cristãos é constitutiva da economia do texto arendtiano, não só por ser Paulo, nas palavras da autora (1996, p. 3, 14), a principal fonte do cristianismo de Agostinho, mas também por o primeiro aparecer como uma contraposição aos arranjos conceituais do segundo. Parece, então, ser de todo exemplar a maneira como Arendt introduz o fenômeno do qual Agostinho era ciente e que, à revelia dele próprio, desafia, frontalmente, seu edifício terminológico. Resumidamente, na interpretação da autora, Agostinho define o *amor* como uma espécie de ânsia (*appetitus*) pela falta, que se identifica com o desejo por completude, o qual pode voltar-se ou para o mundo (*cupiditas*), ou para Deus (*caritas*). Parte considerável da investigação é destinada a explicar a estrutura existencial-temporal desses dois modos de amor, o *amor Dei* e o *amor mûndi*, sua contraposição e, finalmente, o entrelaçamento diante do *problema* do amor ao próximo.

O terceiro modo de amar, de origem divina e não humana, diferentemente dos dois anteriores – porque, segundo Arendt, não são originários da falta da condição finita e mundana do homem, mas de sua pré-concepção no divino –, é rastreado pela primeira vez, em um retorno não ao texto agostiniano e, sim, ao paulino, como “a *caritas* que se difunde *in cordibus nostris*”, “o amor que é compartilhado em nossos corações”, na tradução arendtiana de Romanos 5:5 (1996, p. 22). A experiência de Agostinho como cristão que vive a queda de Roma, de total isolamento, tão somente resgatado ou salvo pela graça divina, e a conceituação do *amor* que parte dessa experiência são contrapostas de maneira tensionante ao amor paulino pela autora, cuja sutil indicação identificada em páginas depois é aprofundada e desenvolvida.

Nas palavras de Arendt, o amor paulino “não é, de modo algum, um desejo necessitante de satisfação”, mas, sim, “a expressão manifesta da ligação do homem com Deus”, e, em sua interpretação, no texto paulino, só o amor não falha, justamente, por “amarmos a Deus do mesmo jeito que o amamos na terra, como o amaremos na eternidade”. Só o amor para Paulo, no lugar da crença, para Agostinho, completa Arendt, “supera a natureza humana na terra e o fato de o homem ser e pertencer ao ‘mundo’”, de modo que, se o amor agostiniano (*caritas* como modalidade de *appetitus*) depende de seu objeto – “ao menos nesse contexto conceitual” –, o amor paulino transforma o próprio amante, enquanto “possibilidade da ‘perfeição’ mesmo nesse mundo” (1996, p. 31-32).

Agostinho e Paulo, em que pese a influência do segundo sobre o primeiro, não poderiam estar mais distantes. Contudo, mais ao final do ensaio, em uma nota de rodapé, Arendt confronta a interpretação de que, distintamente de Paulo, Agostinho teria conseguido apreender o Sermão da Montanha apenas em sua dimensão negativa. Pelo contrário, nesse

aspecto, a seu ver, tanto Paulo como Agostinho estariam próximos, no sentido de que, para ambos, o amor ao próximo “permanece consistentemente ligado ao indivíduo”, pois, segundo ela, nos dois autores, a compreensão do amor comandado por Jesus aparece da seguinte maneira: “Enquanto alguém chamado por Deus é desligado do mundo, como eu posso continuar vivendo no mundo?” (1996, p. 93, nota 1). Ao, então, aproximá-los, é de todo significativo que Arendt faça questão de distanciar Jesus, pois suas próprias palavras não dariam, necessariamente, suporte aos casos de Paulo e Agostinho. Jacob Taubes (2003), ainda que restrito a Paulo, aponta para a mesma tensão.

Enquanto o mandamento messiânico tem uma estrutura dual, quer dizer, deve-se amar a Deus e ao próximo, o mandamento paulino abandona essa dualidade. Em Romanos 13, Paulo escreve: “Ame seu próximo como a si mesmo. O amor não comete uma injustiça ao próximo; portanto, o amor é o cumprimento da lei”. Para Taubes, isso não só é polêmico contra Jesus, mas também revolucionário em si mesmo (2003, p. 52-53). Theodore Jennings, por sua vez, após destacar a perspicácia dessa leitura de Taubes, argumenta que Paulo, ao desaparecer com a distinção entre os mandamentos, volta-se contra os oponentes da palavra e da prática messiânicas que argumentavam pela possibilidade de opor-se um amor ao outro, de amar a Deus à revelia do próximo, de outrem (2013, p. 195-196). Como consequência, continua o autor, ter-se-ia o surgimento de nova “socialidade”, indubitavelmente messiânica (2013, p. 199, 211), suspendendo, mas não abolindo, todas as identidades preexistentes, culturais, linguísticas ou religiosas (2013, p. 225): “A singularidade de cada um é relacionada à pluralidade do todo” (2013, p. 184). O messiânico permitiria que a transformação da multiplicidade em uma “socialidade”, seria entendida não enquanto máquina, mas como “corpo vivo e vivente”, em que o fato da diferença não é um problema e, sim, uma condição indispensável a sua constituição (2013: 184-185).

Em outras palavras, o amor ao próximo é constituinte da nova forma de “socialidade” (2013, p. 211), de todo “improvisional”, por ser o messiânico precisamente “essa abertura ao cuidado pelo outro” (2013, p. 209), a “responsabilidade pelo outro” (2013, p. 121, 208), que Jennings, ao final, identifica como uma “democracia em si mesma” (2013, p. 230-231). Preliminarmente, é difícil afirmar que Arendt esteja de acordo com essa leitura, afinal, trata-se de autora que condenou o cristianismo e Paulo, por iniciar o processo culminante com a modernidade por meio do qual toda e qualquer responsabilidade por outrem e pelo mundo foi extirpada do horizonte de sentido ocidental⁶⁸. Em sua interpretação, o amor ao próximo

⁶⁸ Cf. ARENDT, 1998, p. 315-320.

advogado por Paulo e Agostinho realiza, ao invés de destruir, o isolamento cristão ante o mundo, consolidando-o como um deserto⁶⁹ em última instância, pois ama-se o próximo não em si e para si, mas tão somente porque nele se encontra também outra criatura de Deus. Por um lado, isso impede o homem de escolher seu próximo, negando todos seus laços mútuos, inclusive aqueles entre amigos e inimigos. Por outro, todo o artifício humano é destruído no processo (1996, p. 94). Em suma, o homem, ao amar seu próximo como Deus o ama interpreta-se e interpreta-o de uma “distância absoluta” (1996, p. 98).

Paradoxalmente, ao analisar a relação entre “amor ao próximo” e “responsabilidade” Arendt avança em termos próximos aos de Jennings. O caráter indireto do amor ao próximo, o fato de amar-se enquanto “mera passagem para a relação direta com Deus”, “rompe todas as relações sociais, transformando-as em relações provisionais” (1996, p. 111). Contudo, conforme frisa Arendt, essas relações já eram provisionais em razão de sua finitude diante da eternidade do divino, do entrelaçamento entre a *Civitas Dei* e a *Civitas terrena* (1996, p. 109, 111), que retorna ao duplo começo do homem: de um lado, descendente do pecado e de Adão; de outro, criatura advinda do Criador. (1996, p. 104)

O amor ao próximo, mesmo derivado da segunda origem e não da primeira, para Arendt, só ganha sua especificidade e relevância diante da primeira, a “factualidade da história e do passado” (1996, p. 99, 103-104). A razão para amar-se ao próximo está no passado pecaminoso, compartilhado por todos os homens, constituinte de uma igualdade em termos “situacionais” (1996, p. 99-100, 102-103, 106-107). Com o amor ao próximo, o que era “inevitável” e “geracional”, a vida em comunidade propriamente dita, passa a ser vinculada a uma decisão a ser livremente tomada com consequente imensidade de obrigações (1996, p. 102), em que a interdependência entre homens não é mais uma questão de fato e, sim, de “imitação” da potência criadora divina, radicada no amor mútuo (1996, p. 110). Em suma, a contradição entre o isolamento do mundo e o amor ao próximo só se resolve, indireta e conflituosamente, pela interpretação que atribua o duplo começo ao homem. (1996, p. 112)

Os próprios estilos, propósito e contexto do texto de *Liebesbegriff bei Augustin* parecem tornar impossível decidir em que pé Arendt interpretava como desejável o resgate do messianismo paulino, para repensar o político, a vida não totalitária. Não faltam comentadores para denunciar as circunstâncias apolíticas da investigação arendtiana, chegando ao ponto de negar qualquer relação entre a Arendt dessa obra e a de *The Human Condition*. Porém, da exposição, fica inegável o quão produtiva Arendt pareceu interpretar

⁶⁹ Cf. ARENDT, 1996, p. 94.

seja a contradição em que se vê o isolamento cristão diante de seu dever de amar ao próximo, seja a saída encontrada para Agostinho, ao conceder ao passado e à história seu papel na antecipação do futuro enquanto modo de ser autêntico do homem, concessão centralizada na atribuição do “duplo começo” à condição humana. Assim, é possível ter algo a ganhar com a exploração do retorno dessa temática em sua obra posterior, o que se faz a seguir.

3.2 *Amor mundi*

O duplo começo do homem retorna em sua obra posterior, quando, em *The Origins of Totalitarianism*, Arendt denuncia a inverdade de quaisquer teorias advogadas da origem divina de determinado povo em detrimento de todos os demais. Como observa a autora: “Deus criou nem os homens – quem têm sua origem claramente na procriação – nem os povos – quem vêm a ser como um resultado da organização humana. Os homens são desiguais de acordo com suas origens naturais, diferentes organizações e destinos na história”. Por consequência, só se poderia falar em uma “igualdade de direitos, quer dizer, uma igualdade de propósito humano”, podendo estar radicada, “de acordo com a tradição judaico-cristã” em outra igualdade, “expressa na concepção de uma origem em comum, além da história, natureza e propósitos humanos – a origem em comum no mítico, inidentificável Homem, quem, sozinho, é criação de Deus”, um conceito metafísico, enfim, no qual a “igualdade política pode embasar-se, o propósito de estabelecer a humanidade na Terra”⁷⁰.

Em *The Human Condition*, por sua vez, a concepção de homem mítico e inidentificável é atribuída a Paulo e denunciada, indiretamente, como redutora da pluralidade inerente à condição humana. Após argumentar pela possibilidade de atribuir-se, implicitamente, a pluralidade humana ao texto de Gênesis 1.27 – onde se enfatiza que “Deus criou homem e mulher, *eles*”⁷¹ –, enquanto origem da multidão humana, em contraposição às leituras que a relacionariam a simples multiplicação, em uma nota de rodapé, Arendt traça as duas posições a Jesus e Paulo, respectivamente, avançando que o fundamento estaria nos distintos posicionamentos de ambos, quanto ao sentido da fé – intimamente próxima da ação, para Jesus, e primariamente relacionada à salvação, para Paulo. Logo em seguida, de modo significativo, Arendt reintroduz o terceiro personagem, Agostinho, quem de todo ignora a passagem bíblica, vendo na história da criação, segundo a autora, oportunidade de distinguir a

⁷⁰ Cf. ARENDT, 1973, p. 234.

⁷¹ Cf. ARENDT, 1988, p. 8.

singularidade da existência humana em comparação ao caráter de espécie da vida animal (1998, p. 8, nota 1).

Ao final da mesma obra, como que seguindo a sugestão benjaminiana de que “valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida” – apostando o autor tratar-se de algo recente, “a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável”⁷² – Arendt atribui à fé cristã essa contribuição histórica. Segundo a autora, o apego entusiasmado do cristão à imortalidade da vida humana individual “inverteu a relação clássica entre homem e mundo e promoveu a mais mortal das coisas, a vida humana, à posição de imortalidade, que, até então, era ocupada pelo cosmos” (1998, p. 314). A segunda referência a Paulo no livro acontece imediatamente após essa declaração, propondo que o apóstolo se teria inspirado diretamente no modelo romano, para pensar a concepção cristã de imortalidade, substituindo a imortalidade potencial do corpo político por aquela a ser conquistada pela vida humana com a ressurreição de Cristo, contra a morte e o pecado (1988, p. 315).

Esse modo de interpretação é recorrente na obra arendtiana, qual seja, o de vincular certas estruturas conceituais articuladas pelo cristianismo a antecedentes romanos – sendo Agostinho o outro autor ao qual Arendt, constantemente, sujeita a esse tipo de leitura. Nesse sentido, do confronto anterior, localizado na primeira nota de rodapé do livro entre os dois autores e Jesus, a referência final a Agostinho, dificilmente, poderia ser lida em termos de preferência, estando mais próxima da crítica, imediatamente acima discutida, às consequências mundanas da vitória da sacralidade da vida humana. Além disso, é a Agostinho e ao duplo começo do homem, à distinção entre *principium* e *initium* – ou mesmo à tradição judaico-hebraica e à experiência do simplesmente dado enquanto milagrosa relembração e não como a experiência do espanto da contemplação grega – para onde Arendt se volta perante o desafio de pensar a ação humana contra a tradição do pensamento ocidental. Mais que isso, se, em *Liebesbegriff bei Augustin*, Arendt identifica o amor ao próximo como o imitar em um contexto mundanal do começo divino do homem (1996, p. 60, 63, 80, 110-111), em *The Human Condition*, a capacidade de agir é posta como correspondente ao “fato do nascimento”, enquanto “atualização da condição humana da natalidade” (1998, p. 178).

⁷² Cf. BENJAMIN, 2011, p. 154.

CONCLUSÃO

Agostinho abriu as portas da modernidade, ao voltar o homem para sua própria interioridade, permitindo, como faz Kant, que com ele dialoga, ter uma crença, Deus, a razão em objetos suprassensíveis, fora do limite do entendimento ou, como considera Arendt a melhor tradução, o *intelectos*. Além disso, há a questão da banalidade do mal e a posição de Arendt sobre o *cogito*, palavra que toma extremo relevo em Agostinho, do espírito ou do sujeito que decide nessa crença, por sua própria liberdade, que é algo apodítico, se quer fazer ou não, isto é, a vontade de cumprir ou não aquele comando da consciência em primeiro lugar, antes mesmo da norma externa, o que Kant denomina de *autonomia*. Esse espaço da vontade, da liberdade, da divisão absoluta entre razão prática e teórica é a herança de Agostinho que chega à modernidade.

A crítica deste ensaio consiste na visão de Badiou sobre Paulo naquilo que este chama do fraco que é forte, de um acontecimento, em uma história, em uma narrativa, em uma fábula, a fé, a memória de uma narrativa que se torna ser fundante. Não há necessidade de a crença ser sempre racional. Esse foi o problema do dogmatismo. Essa é a crítica de Husserl a Kant sobre os conceitos que vêm do sono, mas, ao mesmo tempo, Husserl leva, novamente, aos sentidos, à intuição a capacidade de ver a forma. Ora, pode ser que o amor seja uma intuição da história do ocorrido, uma crença que é fraca, mas que é forte, porque é fundante. O medo de Arendt, e, por isso, ela é muito crítica a Paulo no livro sobre o espírito, é o de que, com essa crença, que não é racional, admitindo que a intuição de Husserl seja absolutamente racional, possa, em nome de uma fé, existir, novamente, o totalitarismo, como a fé no partido comunista, a fé no nazismo. Aliás, Badiou compara Paulo a Lênin, portanto não é tão despropositada assim a crítica de Arendt..

Como é possível, pelo amor, ter o universalismo sem o imperialismo, que se pretende também ser universal na visão, obviamente, do imperador? Justamente, pela verdade encarnada, pelo acontecimento, pela não prevalência de única verdade que se imponha a todos como universal, mas seja o universal a verdade, por exemplo, o conceito de justiça a condicionar o direito como aparece em força de lei, de Derridá. O universal da fé não anula o indivíduo, pois, aí, há uma articulação com Agostinho. O universal também contempla o individual, e, nele, pode ter-se um diálogo consigo mesmo até das coisas da fé na história, pois a verdade que se crê universal não anula a certeza também apodítica de o homem conhecê-la em seu interior, por isso ama-se a Deus, a si e ao próximo. O Deus encarnado e

revelado, o Deus da busca interior e, depois, a ação no mundo, tudo se coincide. Fé implica ação, e esses dois impulsionam a esperança. É uma leitura possível a de Arendt, que inclui o outro, mantendo a particularidade do eu e criando um espaço para o universal, inclusive, sem depender da esfera do espaço público como se assevera essencial na política. Não a narrativa de um acontecimento, como aconteceu, de fato, com Paulo, incluíram-se as mulheres, os gentios, os escravos, formando um corpo fora da esfera pública, além do muro do privado, em que se pode viver uma igualdade e criar as condições de mudança da sociedade por uma ação que, de novo, não dependeu da esfera pública.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2000). *Il tempo che resta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . (2004a). *The Open: Man and Animal*. Trad. de Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.
- . (2004b). *Estado de exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo.
- AGOSTINHO, S. B. (1997). *Confissões*. São Paulo: Paulus.
- ARENDT, H. (1973). *Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- . (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press.
- . (1998). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . (2004). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (2005). What is Existenz Philosophy? In: ARENDT, H. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books.
- . (2016). *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BACON, F. (2014). *Novo Órganon - instauratio magna*. São Paulo: Edipro.
- BADIOU, A. (2009). *A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo.
- BERMAN, H. J. (1983). *Law and revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- . (2003). *Law and revoltution II: The impact of the Protestant Reformations on the West Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- BENJAMIN, W. (2011). Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34.
- BÍBLIA. (2002). *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulos.
- GALILEI, G. (2009). *Ciência e fé*. São Paulo: Unesp.
- GATTI, M. L. (2017). Plotino: A tradição platônica e a fundação do neoplatonismo. In: GERSON, P. L. *Plotino*. São Paulo: Ideias & Letras.
- GILSON, E. (2001). *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.
- GUIGNON, C. (2002). Heidegger's "Authenticity" Revisited. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. (ed.) *Heidegger Reexamined: Dasein, Authenticity and Death*. v. 1. Nova Iorque: Routledge.
- HEGEL, G. W. (2002). *Fenomenologia do espírito*. P. Trad. de K. Menezes, H. Efken e J. N. Machado. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

- . (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- . (1978). *Being and Time*. Trad. de John Macquarrie e Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishing.
- . (2009). *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Trad. de Wanda Torres Gregory e Yvonne Unna. Nova Iorque: State University of New York Press.
- . (2012). *Ser e tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- . (2015). *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.
- . (2016). *A origem da obra de arte*. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70.
- HOLZNER, J. (2008). *Paulo de Tarso*. São Paulo: Quadrante.
- HUME, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp.
- JENNINGS JR., T. W. (2013) *Outlaw Justice: The Messianic Politics of Paul*. Stanford: Stanford University Press.
- KANT, I. (1997). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- . (2016). *Crítica da razão prática*. Pretópolis: Vozes.
- KATZ, J. V. (2010). *História da Matemática*. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KELSEN, H. (2009). *A justiça e o direito natural*. Trad. de J. B. Machado. Coimbra: Almedina.
- LALANDE, A. (1999). *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARÍAS, J. (2004). *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- MILOVIC, M. (2004). *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- . (2017). *Política e metafísica*. São Paulo: Max Limonad.
- NANCY, J-L. (2004). *Being Singular-Plural*. Trad. de Robert D. Richardson e Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- PLATÃO. (1972). *A República*. Trad de M. H. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- REALE, G. (2012). *Introdução a Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- RICOEUR, P. (2014). *Ser, essência e substância em Platão e Aritóteles*. São Paulo: WWF Martins Fontes.
- ROSEN, S. (2005). *Plato's - A study*. New Haven: Yale University Press.
- SHEHAAN, T. (2015). *Making sense of Heidegger: a paradigma shift*. Londres: Rowman & Littlefield International.

TAUBES, J. (2003). *The Political Theology of Paul*. Trad. de Dana Holllander. Stanford: Stanford University Press.

VATTER, M. (2006). Natalty and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciência Política*, v. 26, n. 2, p. 137-159.

VEGETTI, M. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad de M. d. Pina. São Paulo: Annablume Clássica.