

A VONTADE EM IMMANUEL KANT E HANNAH ARENDT

THE WILL IN IMMANUEL KANT AND HANNAH ARENDT

LA VOLUNTAD EN IMMANUEL KANT Y HANNAH ARENDT

Thomáz Matheus Aragão Fonseca¹, Lincoln Sales Serejo²

DOI: 10.54899/dcs.v23i96.7086

Recibido: 13/08/2026 | Aceptado: 04/09/2026 | Publicación en línea: 16/09/2026.

RESUMO

A relação entre Vontade e liberdade constitui um problema decisivo na passagem de Immanuel Kant a Hannah Arendt, sobretudo quando a autonomia do querer é confrontada com a espontaneidade do começo, a pluralidade da ação e a responsabilidade. Este artigo examina, no horizonte kantiano, a articulação entre liberdade, autonomia e imputabilidade, com atenção ao mal radical em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, e investiga como Arendt retoma a espontaneidade kantiana ao Pensar a Vontade em *A Vida do Espírito*, em diálogo com *Entre o Passado e o Futuro*, *A Condição Humana*, *Eichmann em Jerusalém* e *Responsabilidade e Julgamento*. O problema consiste em determinar como a liberdade se transforma quando passa da autodeterminação à capacidade de começar e agir em um mundo plural. Sustenta-se que Arendt reinscreve a espontaneidade kantiana no horizonte da natalidade e da ação: a Vontade, orientada ao futuro e ao ainda-não, relaciona-se à possibilidade do início, mas não constitui fundamento soberano da liberdade política. Esta se efetiva na passagem do “eu-quero” ao “eu-posso”, quando o projeto ingressa no mundo e encontra outros agentes. O caso Eichmann funciona como caso-limite, evidenciando que irreflexão, obediência e execução burocrática podem obscurecer a autoria sem eliminar a responsabilidade. A investigação é bibliográfica, hermenêutica e crítico-comparativa. Conclui-se que a liberdade política é não soberana: capacidade de começar entre outros sem dominar o futuro nem dissolver a responsabilidade pela própria participação.

Palavras-chave: Vontade. Immanuel Kant. Hannah Arendt. Liberdade. Ação.

ABSTRACT

The relationship between Will and freedom constitutes a decisive issue in the transition from Immanuel Kant to Hannah Arendt, especially when the autonomy of the will is contrasted with the spontaneity of beginning, the plurality of action, and responsibility. This article examines, within the Kantian framework, the articulation of freedom, autonomy, and imputability—paying particular attention to radical evil in **Religion within the Boundaries of Mere Reason**—and investigates how Arendt reclaims Kantian spontaneity when reflecting on the Will in **The Life of the Mind**, in dialogue with **Between Past and Future**, **The Human Condition**, **Eichmann*

¹ Graduando em Filosofia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil.

E-mail: thomazmaaf@outlook.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-1015-0748>

² Doutor em Filosofia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil.

E-mail: lincolnserejo13@gmail.com

in Jerusalem*, and *Responsibility and Judgment*. The central problem lies in determining how freedom transforms when shifting from self-determination to the capacity to begin and act within a plural world. It is argued that Arendt recontextualizes Kantian spontaneity within the horizons of natality and action: the Will—oriented toward the future and the "not-yet"—relates to the possibility of a beginning but does not constitute the sovereign foundation of political freedom. Such freedom is realized in the transition from "I-will" to "I-can," when a project enters the world and encounters other agents. The Eichmann case serves as a limit case, demonstrating that thoughtlessness, obedience, and bureaucratic execution can obscure authorship without eliminating responsibility. This research employs bibliographic, hermeneutic, and critical-comparative methods. It concludes that political freedom is non-sovereign: it is the capacity to begin among others without dominating the future or dissolving responsibility for one's own participation.

Keywords: Will. Immanuel Kant. Hannah Arendt. Freedom. Action.

RESUMEN

La relación entre voluntad y libertad constituye un problema decisivo en el tránsito de Immanuel Kant a Hannah Arendt, sobre todo cuando la autonomía del querer se confronta con la espontaneidad del comienzo, la pluralidad de la acción y la responsabilidad. Este artículo examina, en el horizonte kantiano, la articulación entre libertad, autonomía e imputabilidad, prestando atención al mal radical en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, e investiga cómo Arendt retoma la espontaneidad kantiana al pensar la voluntad en *La vida del espíritu*, en diálogo con *Entre el pasado y el futuro*, *La condición humana*, *Eichmann en Jerusalén* y *Responsabilidad y juicio*. El problema consiste en determinar cómo se transforma la libertad al pasar de la autodeterminación a la capacidad de comenzar y actuar en un mundo plural. Se sostiene que Arendt reinscribe la espontaneidad kantiana en el horizonte de la natalidad y de la acción: la voluntad, orientada hacia el futuro y hacia el «aún no», se relaciona con la posibilidad del inicio, pero no constituye un fundamento soberano de la libertad política. Esta se hace efectiva en el paso del «yo quiero» al «yo puedo», cuando el proyecto ingresa en el mundo y encuentra a otros agentes. El caso Eichmann funciona como caso límite, evidenciando que la irreflexión, la obediencia y la ejecución burocrática pueden oscurecer la autoría sin eliminar la responsabilidad. La investigación es bibliográfica, hermenéutica y crítico-comparativa. Se concluye que la libertad política no es soberana: es la capacidad de comenzar entre otros sin dominar el futuro ni disolver la responsabilidad por la propia participación.

Palabras clave: Voluntad. Immanuel Kant. Hannah Arendt. Libertad. Acción.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución- NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

INTRODUÇÃO

A modernidade filosófica atribuiu à Vontade crescente centralidade na compreensão da liberdade humana. A possibilidade de determinar-se, de não permanecer inteiramente submetido a causas exteriores e de reconhecer-se como autor dos próprios atos tornou-se uma das bases para pensar autonomia e imputabilidade. Essa centralidade, contudo, exige uma distinção que orientará todo o argumento: autonomia não é soberania. Determinar-se segundo um princípio que pode ser referido ao próprio agente não significa possuir domínio absoluto sobre o mundo, sobre o futuro ou sobre os outros.

Essa distinção impede atribuir à autonomia kantiana a pretensão de soberania que Arendt critica em determinadas configurações modernas da Vontade. O problema não está na autodeterminação enquanto tal, mas na passagem pela qual a liberdade passa a ser compreendida como poder de fazer a realidade corresponder sem resto ao que se quer. Arendt identifica a crescente centralidade moderna da Vontade ao observar que “foi somente na última fase da Era Moderna que a Vontade começou a substituir a Razão como a mais alta faculdade do espírito” e que, depois de Kant, se tornou comum “equacionar Querer e Ser” (Arendt, 2022a, p. 332).

É nesse ponto que a interlocução com Kant adquire importância. No problema moral, a liberdade deve permanecer ligada à possibilidade de atribuir a ação ao agente; no problema do mal, essa exigência não desaparece quando o sujeito se afasta da lei. Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant situa a transgressão em “máximas do arbítrio contrárias à lei” (Kant, 1992, p. 38) e afirma, mais adiante, que a tendência moralmente má precisa ser buscada “num livre arbítrio” para que possa ser imputada (Kant, 1992, p. 43). A liberdade não funciona, portanto, como garantia de retidão: ela é condição para que a ação possa ser moralmente atribuída ao agente.

Há, entretanto, outra dimensão da liberdade que se mostrará particularmente fecunda para Arendt: a espontaneidade como possibilidade de começar. Ao tratar da Vontade como fonte da ação, Arendt recupera a formulação kantiana de um “poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” (Arendt, 2022a, p. 317). O interesse dessa retomada não consiste em transportar intacta uma doutrina kantiana para a política, mas em encontrar uma formulação do começo que será reinscrita na natalidade, na pluralidade e na ação.

Em *A Vida do Espírito*, a Vontade não é apresentada como fundamento soberano do sujeito, mas como uma das três atividades espirituais básicas. Pensar, Querer e Julgar “não podem

ser derivadas umas das outras” nem “reduzidas a um denominador comum” (Arendt, 2022a, p. 103). A especificidade da Vontade encontra-se em sua orientação temporal: ela se relaciona com o futuro e com aquilo que ainda não é. Por isso, Arendt a caracteriza como “o nosso órgão espiritual para o futuro” (Arendt, 2022a, p. 324). O querer projeta possibilidades; não transforma, por esse fato, o futuro em propriedade do agente.

Essa diferença entre projeto e realização permite compreender por que a questão da soberania é inseparável da análise arendtiana da liberdade. Em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt critica a transferência da liberdade para “um domínio interno, a vontade” (Arendt, 2022b, p. 224) e recoloca seu campo de experiência na ação, afirmando que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2022b, p. 225). A pergunta deixa, assim, de ser apenas se a Vontade é livre e passa a ser onde a liberdade pode aparecer.

É nesse deslocamento que a diferença entre o “eu-quero” e o “eu-posso” assume função central. Arendt afirma que “a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero” (Arendt, 2022a, p. 547). O “eu-posso” não significa que o mundo finalmente obedeça ao querer individual. Significa que a possibilidade projetada ingressa numa esfera de relações em que depende também da presença, da resposta e da iniciativa dos outros.

A pluralidade não é, nesse contexto, um obstáculo acidental à liberdade. Arendt a define como condição especificamente política da ação: “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2020, p. 9). Agir significa aparecer entre outros agentes que igualmente podem iniciar, responder, interromper e modificar o curso do que foi começado. É por essa razão que a passagem do querer à ação aumenta a realidade política da liberdade ao mesmo tempo que elimina qualquer pretensão de soberania sobre seus resultados.

O problema filosófico que orienta este artigo pode, portanto, ser formulado da seguinte maneira: como Hannah Arendt transforma a relação kantiana entre liberdade e espontaneidade ao deslocar a realização da liberdade da interioridade do Querer para a capacidade de começar e agir em um mundo plural? A questão exige acompanhar não apenas o que Arendt conserva da problemática kantiana, mas também o que modifica quando o começo é relacionado à natalidade, à ação, à não soberania e à responsabilidade.

A hipótese sustenta que Arendt retoma a formulação kantiana da espontaneidade como capacidade de iniciar, mas reinscreve esse começo numa concepção da liberdade marcada pela natalidade e pela pluralidade. A Vontade permanece relacionada à possibilidade do início; sua

realização política, contudo, não se encontra no domínio soberano do futuro, mas na ação entre agentes que igualmente podem começar. A passagem do “eu-quero” ao “eu-posso” não elimina a Vontade: delimita seu alcance.

Essa transformação possui uma consequência direta para a responsabilidade. Se a ação ocorre num espaço plural, seus efeitos excedem inevitavelmente a intenção daquele que participa. A ausência de controle, porém, não dissolve a autoria. O agente não responde porque domina todas as consequências, mas porque sua participação não pode ser convertida retrospectivamente em simples necessidade. É nesse ponto que o caso Eichmann adquire função específica: não como tema paralelo, mas como caso-limite em que a linguagem da função, da obediência e da execução procura obscurecer a relação do agente com aquilo que faz.

A investigação é bibliográfica, hermenêutica e crítico-comparativa. O núcleo kantiano concentra-se na relação entre liberdade, arbítrio, imputabilidade e mal radical em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, em diálogo com a recuperação arendtiana da espontaneidade de Kant. O núcleo arendtiano articula *A Vida do Espírito*, *Entre o Passado e o Futuro*, *A Condição Humana*, *Eichmann em Jerusalém* e *Responsabilidade e Julgamento*. A comparação não busca estabelecer equivalências artificiais nem apresentar Arendt como simples continuação de Kant; procura reconstruir continuidades, deslocamentos e rupturas conceituais.

A tese que atravessa o artigo pode ser condensada nos seguintes termos: Arendt encontra na formulação kantiana da espontaneidade uma possibilidade de pensar o começo sem reduzi-lo à necessidade precedente; entretanto, reinscreve esse começo na natalidade e na pluralidade da ação. A Vontade torna o novo concebível como projeto, mas a liberdade somente adquire realidade política num mundo em que nenhum agente é soberano sobre os outros ou sobre os efeitos de sua iniciativa. A responsabilidade permanece justamente porque não ser soberano não significa deixar de ser agente.

DESENVOLVIMENTO

Kant: Autonomia da Vontade e Espontaneidade da Liberdade

A passagem de Kant a Arendt exige compreender inicialmente por que liberdade e imputabilidade não podem ser separadas. No horizonte kantiano, uma ação moralmente atribuível ao sujeito não pode ser tratada como simples acontecimento natural. Se a conduta fosse

inteiramente reduzida à necessidade de causas exteriores, desapareceria o sentido em que alguém pode ser chamado a responder pelo que faz. A liberdade introduz, assim, uma diferença entre explicar um acontecimento e imputar uma ação.

É nesse quadro que a autonomia adquire relevância. Ela não deve ser confundida com arbitrariedade, capricho ou poder de realizar toda preferência individual. Seu significado moral se encontra na possibilidade de referir o princípio da ação ao próprio agente, em vez de tratá-lo como mero suporte passivo de determinações alheias. A relação entre autonomia, liberdade e imputabilidade permite compreender por que a ação moral não pode ser reduzida ao que simplesmente acontece: aquilo que é imputado precisa poder ser referido a alguém como sua ação.

Essa formulação também impede confundir autonomia e soberania. A primeira diz respeito à relação do agente com o princípio de sua conduta; a segunda acrescentaria uma pretensão de domínio sobre o mundo e sobre os efeitos da ação. Nada autoriza concluir que a autonomia moral exija que o sujeito seja soberano sobre as circunstâncias ou sobre os outros. Essa distinção será decisiva para compreender o deslocamento arendtiano.

A questão torna-se mais nítida quando liberdade é relacionada à espontaneidade. Em *A Vida do Espírito*, Arendt recupera de Kant a imagem de um início que não se reduz à mera continuação de uma série anterior e formula o problema da Vontade como fonte da ação:

“O que estará em jogo aqui é a Vontade como fonte da ação, isto é, como um ‘poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos’ (Kant). Sem dúvida todo homem, pelo fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana [...]” (Arendt, 2022a, p. 317-318).

A citação é importante porque Arendt não recupera apenas uma escolha entre alternativas previamente disponíveis. O núcleo que lhe interessa é a possibilidade de um começo: uma série pode ter no agente um princípio que não seja inteiramente dedutível da sequência causal anterior. Isso não significa retirar o homem do mundo das causas nem afirmar uma criação *ex nihilo*. Significa preservar uma dimensão de iniciativa sem a qual a linguagem da ação perderia sua especificidade.

A espontaneidade, contudo, não deve ser identificada imediatamente com autonomia. A autonomia pertence ao problema moral da autodeterminação; a espontaneidade permite pensar a possibilidade de um começo que não seja simples efeito da série precedente. As duas dimensões se encontram na liberdade, mas não são sinônimas. Mantê-las distintas permite compreender por

que Arendt pode interessar-se pela espontaneidade kantiana sem transportar para sua teoria política toda a estrutura da moral kantiana.

A relação com a imputabilidade torna-se especialmente clara quando Kant passa do problema da lei para o problema da transgressão. Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, ele situa o desvio em “máximas do arbítrio contrárias à lei” (Kant, 1992, p. 38). Mais adiante, afirma que a tendência moralmente má, para ser imputável, deve ser buscada “num livre arbítrio” (Kant, 1992, p. 43). O emprego de “arbítrio” importa: Vontade e arbítrio não devem ser tratados como termos absolutamente intercambiáveis, sobretudo quando está em questão a adoção de máximas.

A liberdade aparece, portanto, sob uma exigência dupla. Ela impede que a ação moral seja reduzida a necessidade exterior e impede também que a transgressão seja explicada de modo a abolir o agente. Condicionamentos, inclinações e circunstâncias podem integrar a explicação de uma conduta; disso não se segue que a ação tenha sido inteiramente determinada. Explicação causal e imputação moral respondem a problemas diferentes.

Esse ponto prepara a passagem ao mal radical. Se a liberdade fosse invocada somente para a ação conforme à lei e desaparecesse no momento da transgressão, a imputabilidade perderia coerência. O problema seguinte consiste precisamente em compreender como o mal pode ser atribuído a um agente livre sem que isso exija imaginá-lo como uma vontade demoníaca que escolhe o mal simplesmente por ser mal.

Da Liberdade do Querer ao Problema Kantiano do Mal Radical

A relação entre liberdade e imputabilidade conduz, em Kant, a uma dificuldade que impede compreender a Vontade apenas pelo horizonte positivo da autonomia. Se o agente pode responder por aquilo que faz, a transgressão não pode ser retirada do campo da liberdade sempre que sua máxima se afasta da lei moral. O problema do mal põe à prova a própria estrutura da imputação.

Em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant formula essa dificuldade sem reduzir o mal ao desconhecimento da lei. O homem mau não é simplesmente aquele que ignora o que deveria fazer. A lei moral permanece presente, e o desvio ocorre no princípio subjetivo da ação. É nesse sentido que Kant afirma:

“A proposição «o homem é mau», segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito. [...] Ora visto que esta própria inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, conseqüentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade devem por si considerar-se como contingentes [...] podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um mal radical inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana [...]” (Kant, 1992, p. 38).

A passagem reúne os elementos centrais do problema. O agente conhece a lei, adota máximas que dela se desviam e, justamente porque esse desvio deve poder ser imputado, as máximas não podem ser explicadas como efeitos necessários de uma disposição natural. A expressão “autoculpada” preserva essa exigência: chamar a propensão de natural não equivale a transformá-la em determinação causal que absolva o sujeito.

É nesse sentido que o mal é radical. “Radical” não significa primordialmente extremo, monstruoso ou quantitativamente máximo. O termo se refere à raiz do princípio subjetivo das máximas. Kant explicita esse ponto ao afirmar:

“Se na natureza humana reside para tal uma propensão, então há no homem uma inclinação natural para o mal; e esta própria tendência, por ter finalmente de se buscar num livre arbítrio, por conseguinte, poder imputar-se, é moralmente má. Este mal é radical, pois corrompe o fundamento de todas as máximas [...]” (Kant, 1992, p. 43).

A radicalidade do mal se encontra, portanto, no fundamento das máximas, não na necessidade de uma intenção espetacularmente perversa. O problema atinge a estrutura pela qual o agente ordena moralmente sua conduta. A liberdade é condição da imputabilidade da transgressão: se o mal fosse efeito necessário de uma causalidade natural, deixaria de ser moralmente atribuível ao sujeito.

Isso exige também uma distinção terminológica. Kant não apresenta o mal radical como simples “Vontade de fazer o mal pelo mal”. Ao tratar da malignidade da natureza humana, observa que ela não deve ser chamada de “maldade” se esse termo designar, em sentido estrito, a adoção do mal enquanto mal como móbil. Prefere falar em “perversidade do coração” e acrescenta que ela pode coexistir com “uma vontade boa em geral” (Kant, 1992, p. 43). Essa precisão impede que o mal radical seja transformado antecipadamente numa figura demonológica.

A comparação com Arendt deve partir exatamente daí. Não há base para opor um Kant que explicaria o mal apenas por agentes monstruosos a uma Arendt que descobriria homens comuns. O deslocamento ocorre em outro nível. Kant investiga a relação entre liberdade, arbítrio,

máxima e lei moral; Arendt encontrará uma configuração histórica em que a responsabilidade precisa ser pensada também sob condições de irreflexão, obediência, linguagem administrativa e execução.

A passagem a Arendt, portanto, não exige decidir se o quadro kantiano é “superado”. A questão consiste em determinar como a relação entre liberdade e responsabilidade se modifica quando a análise deixa o problema da máxima e encontra formas de participação política nas quais o agente tende a apresentar a própria conduta como simples função. Antes de chegar a Eichmann, contudo, é necessário compreender positivamente o estatuto da Vontade em Arendt: sua relação com o futuro, o projeto, a contingência e o começo.

Arendt: a Vontade Como Órgão do Futuro e Capacidade de Começar

A passagem a Arendt não conduz ao abandono da liberdade, mas a uma mudança do problema. Em *A Vida do Espírito*, a Vontade é examinada como atividade própria da vida espiritual, ao lado do Pensar e do Julgar. Arendt insiste em que essas atividades são distintas: “Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas” e “não podem ser derivadas umas das outras” (Arendt, 2022a, p. 103). Essa irredutibilidade impede tratar o Querer como simples consequência do pensamento ou como impulso subordinado ao desejo.

Arendt também situa historicamente a descoberta da Vontade. Segundo sua reconstrução, “a faculdade da Vontade era ignorada na Antiguidade grega” e sua descoberta resultou de experiências que ganham relevo a partir do primeiro século da Era Cristã (Arendt, 2022a, p. 313). A afirmação deve ser entendida no interior da genealogia proposta pela autora: não significa que os gregos desconhecem desejo, deliberação ou escolha, mas que a experiência específica da Vontade, marcada pela cisão entre querer e poder, não ocupava o mesmo lugar conceitual.

A especificidade da Vontade aparece, sobretudo, em sua relação com o tempo. Enquanto a memória torna presente o que já não é, o Querer antecipa o que ainda não existe. Arendt formula essa diferença de maneira precisa:

“[...] a vontade antecipa o que o futuro poderá trazer, mas que ainda não é. [...] para querer, o espírito deve se retirar da imediatez do desejo [...] pois a vontade não se ocupa de objetos, mas de projetos [...]” (Arendt, 2022a, p. 111-112).

A distinção entre objeto e projeto é central. O desejo pode dirigir-se imediatamente a algo presente; a Vontade se relaciona com uma possibilidade futura. Querer significa antecipar uma

configuração que ainda não possui realidade. Por essa razão, Arendt a denomina “o nosso órgão espiritual para o futuro” (Arendt, 2022a, p. 324). O futuro, entretanto, não é um objeto já disponível: permanece marcado por uma “incerteza básica”, e os projetos podem muito bem nunca vir a ser (Arendt, 2022a, p. 324).

A contingência, portanto, não é uma falha acidental da Vontade. Ela pertence ao campo em que o Querer opera. Se o futuro estivesse inteiramente determinado, não haveria propriamente projeto, apenas previsão de necessidade. É nesse sentido que Arendt afirma que “a noção de uma vontade não-livre é uma contradição em termos” (Arendt, 2022a, p. 339). A liberdade pertence à experiência do Querer porque o ainda-não não se apresenta como fato consumado.

Essa liberdade, porém, não equivale à onipotência. A possibilidade de querer não garante que o projeto se realize. Entre o querer e o acontecer permanece uma distância que a decisão interior não pode eliminar. A pretensão de soberania entra em tensão com a própria estrutura temporal do Querer porque pretende converter em domínio aquilo que aparece inicialmente como possibilidade futura e, portanto, como algo cuja realização ainda não está assegurada.

É nesse horizonte que Arendt volta à espontaneidade kantiana. Ao caracterizar a Vontade como fonte da ação, recupera o “poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” e o relaciona imediatamente ao fato de que todo homem, por ter nascido, é “um novo começo” (Arendt, 2022a, p. 317-318). A formulação kantiana é, assim, reinscrita numa linguagem propriamente arendtiana: a capacidade de começar encontra correspondência na natalidade.

Essa relação aparece também em *A Condição Humana*. Arendt afirma que “o milagre que salva o mundo” da ruína própria dos assuntos humanos é, “em última análise, o fato da natalidade”, no qual “a faculdade da ação se radica ontologicamente” (Arendt, 2020, p. 306). Natalidade, Vontade e ação não são conceitos idênticos. A natalidade designa a condição do novo começo; a Vontade se orienta ao futuro e aos projetos; a ação faz aparecer o início no mundo.

Por isso, caracterizar a Vontade como “fonte da ação” não significa que querer já seja agir. A Vontade torna o começo concebível como projeto, mas a ação introduz esse começo no domínio das aparências. Enquanto o projeto ainda pertence ao agente que quer, a ação o expõe às respostas de outros homens e às contingências de uma realidade já existente.

A diferença entre projeto e ação impede que a liberdade seja realizada integralmente na interioridade. A Vontade pode dizer “eu quero”; a liberdade política exige a passagem para um “eu posso” que só existe no mundo comum. Essa passagem não elimina o Querer, mas mostra

seu limite: ele abre uma possibilidade sem garantir seu resultado. A Vontade projeta o começo; não garante sua realização.

A partir daí, o problema da soberania pode ser formulado com maior precisão. O risco não está simplesmente em querer, mas em interpretar a capacidade projetiva como direito ou poder de determinar integralmente o futuro. Quando isso ocorre, a contingência é tratada como defeito a ser eliminado e os outros tendem a aparecer como meios, obstáculos ou peças de um plano. A crítica arendtiana à soberania exige, portanto, passar da temporalidade da Vontade à estrutura plural da ação.

Do “Eu-Quero” ao “Eu-Posso”: Ação, Pluralidade e Crítica à Soberania

A passagem do “eu-quero” ao “eu-posso” marca a transformação decisiva do problema da liberdade em Arendt. A Vontade projeta algo que ainda não existe, mas o projeto não adquire realidade política enquanto permanece no âmbito não aparente do espírito. Para que o começo se torne acontecimento, precisa ingressar no mundo por meio da ação. É nesse sentido que Arendt afirma que “a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero” (Arendt, 2022a, p. 547).

O “eu-posso” não deve ser interpretado como satisfação soberana do “eu-quero”. Ele não significa que o agente finalmente adquiriu poder suficiente para fazer o mundo coincidir com seu projeto. Ao contrário, indica que a liberdade deixa a experiência interior e aparece num espaço em que depende de relações, respostas e iniciativas que o sujeito não controla sozinho. A passagem aumenta a realidade da liberdade e, ao mesmo tempo, limita sua soberania.

Essa distinção corresponde à crítica desenvolvida em *Entre o Passado e o Futuro*. Arendt observa que a tradição deslocou a liberdade para “um domínio interno, a vontade” (Arendt, 2022b, p. 224); em sentido oposto, recoloca a liberdade na experiência política ao afirmar que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2022b, p. 225). A liberdade política não é, portanto, um estado interior que posteriormente produz efeitos externos: ela aparece no próprio agir.

A estrutura da ação impede que esse aparecimento seja concebido soberanamente. Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que a ação “ocorre diretamente entre os homens” e “corresponde à condição humana da pluralidade”, ao fato de que “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2020, p. 9). A pluralidade não é uma limitação

acrescentada de fora a uma liberdade originalmente solitária; é a condição sob a qual a ação pode existir.

Isso modifica o significado do outro. Os demais agentes não aparecem apenas como resistências externas que dificultam a realização de meu projeto. Eles também iniciam, respondem, interpretam e alteram o curso do que foi começado. A alteridade ajuda a explicitar essa dimensão da pluralidade: os outros não podem ser deduzidos nem absorvidos pela minha própria Vontade, porque possuem capacidade de iniciativa.

A soberania se torna, por isso, incompatível com a estrutura plural da ação. Se agir politicamente pressupõe a presença de outros iniciadores, determinar integralmente os resultados exigiria neutralizar justamente a capacidade de resposta e iniciativa dos demais. O problema não é simplesmente que a soberania seja difícil de alcançar; é que sua realização integral destruiria a condição política que torna a ação possível.

Essa dificuldade também esclarece a diferença entre ação e fabricação. Na fabricação, um modelo anterior orienta a escolha dos meios e o resultado pode ser avaliado pela correspondência com o produto pretendido. A ação, ao contrário, desenvolve-se numa rede de relações humanas e permanece exposta à imprevisibilidade (Arendt, 2020, p. 212-216). Aplicar à política a lógica da fabricação significa tratar outros agentes como se fossem materiais disponíveis para a execução de um projeto.

A crítica não implica rejeitar planejamento, finalidade ou organização. O problema surge quando o modelo da produção se torna suficiente para explicar relações entre agentes plurais. A Vontade pode projetar fins; não pode, por isso, determinar as respostas dos outros nem possuir antecipadamente os efeitos que emergirão da interação. A ação introduz um começo sem conservar para o iniciador propriedade exclusiva sobre seu desenvolvimento.

A temporalidade da Vontade reforça essa conclusão. Arendt descreve o futuro como campo de “incerteza básica” e lembra que os projetos podem nunca vir a ser (Arendt, 2022a, p. 324). A modernidade, entretanto, elevou progressivamente a Vontade e chegou a “equacionar Querer e Ser” (Arendt, 2022a, p. 332). A crítica arendtiana permite perceber o risco dessa identificação: confundir liberdade com poder de converter o ainda-não em realidade necessária.

A não soberania não deve, porém, ser confundida com impotência. A impossibilidade de controlar integralmente o futuro não elimina a capacidade de iniciar. Entre soberania e impotência existe o espaço propriamente político da ação: agir significa começar algo cuja continuidade

dependerá também de outros. A liberdade humana não consiste em eliminar essa exposição, mas em atuar dentro dela.

A Vontade permanece, portanto, indispensável porque sem projeto não há começo deliberado; é, contudo, insuficiente para constituir por si só a liberdade política, porque sem ação o início não aparece no mundo. O deslocamento do “eu-quero” ao “eu-posso” preserva o querer ao mesmo tempo que o retira da posição de fundamento soberano.

Essa crítica permite identificar duas deformações opostas da relação entre Vontade e liberdade. A primeira ocorre quando o agente pretende converter seu projeto em domínio, reduzindo o futuro e os outros à execução de uma única iniciativa. A segunda aparece quando a própria participação é descrita como simples execução de um processo alheio, como se agir dentro de uma estrutura bastasse para abolir autoria e responsabilidade. É essa segunda configuração que o caso Eichmann permite examinar.

Eichmann: Execução Burocrática, Irreflexão e Responsabilidade

O caso Eichmann não constitui um segundo tema independente da investigação sobre a Vontade. Ele funciona como caso-limite em que a relação entre liberdade, agência e responsabilidade é submetida a uma dificuldade específica: como compreender uma participação efetiva quando o próprio agente tende a apresentar sua conduta sob as categorias da função, da obediência e da execução? A questão não é afirmar que Eichmann não possuía Vontade ou agência, mas examinar uma forma de relação com os próprios atos em que a autoria é obscurecida.

A análise arendtiana começa por recusar uma explicação demonológica. A ausência de uma profundidade excepcional não diminui a gravidade dos crimes, mas altera o tipo de pergunta filosófica que eles colocam. Arendt observa que “nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann” (Arendt, 1999, p. 311). A enormidade do resultado não encontra correspondência simples numa interioridade igualmente monstruosa.

É nesse contexto que a banalidade do mal deve ser compreendida. Arendt esclarece que a expressão “não era uma teoria ou doutrina”, mas se referia à “natureza factual do mal perpetrado por um ser humano incapaz de pensar” (Arendt, 2004, p. 15). “Banal” não qualifica os crimes como pequenos ou irrelevantes; qualifica uma modalidade de manifestação em que a profundidade demoníaca esperada não fornece a chave explicativa.

A superficialidade identificada por Arendt tampouco equivale a estupidez. Ao retomar o problema, ela afirma que se tratava de “algo inteiramente negativo; não era estupidez, mas irreflexão, ausência da capacidade de pensar (*thoughtlessness*)” (Arendt, 2004, p. 35). Eichmann podia operar dentro de uma estrutura administrativa, compreender procedimentos e desempenhar tarefas. A eficiência funcional não impedia a ausência de uma relação reflexiva com o significado do que era executado.

A dificuldade alcança diretamente a relação entre mal e volição. É a partir do caso que Arendt pergunta se é possível praticar o mal “na ausência [...] de quaisquer motivos, qualquer estímulo particular de interesse ou volição” (Arendt, 2004, p. 227). A pergunta não autoriza concluir que Eichmann fosse metafisicamente destituído de Vontade. Ela impede, antes, que a responsabilidade seja explicada exclusivamente pela busca de um motivo maligno suficientemente profundo.

Essa precisão também impede uma oposição simplista entre mal radical e banalidade do mal. Kant não define o mal radical pela escolha demoníaca do mal enquanto mal; ele o vincula ao fundamento das máximas e à possibilidade de imputar a tendência moralmente má a um livre arbítrio (Kant, 1992, p. 43). Arendt, por sua vez, pergunta como a responsabilidade persiste quando a participação se organiza por meio de funções, ordens e procedimentos que favorecem a descrição da própria conduta como execução.

O deslocamento é, portanto, de problema, não de substituição. Em Kant, a questão se concentra na relação entre liberdade, arbítrio, máxima e lei. Em Arendt, a experiência burocrática acrescenta uma dificuldade política: o agente pode continuar produzindo efeitos e, ao mesmo tempo, representar a própria participação como se ela não lhe pertencesse propriamente. A linguagem da função tende a converter a ação em processo.

A burocracia é relevante porque fragmenta a percepção do resultado e distribui tarefas por cadeias de competência. Isso pode favorecer a autodescrição segundo a qual cada participante apenas executa uma etapa determinada por instâncias superiores. A fragmentação, entretanto, não transforma automaticamente pessoas em objetos. A estrutura pode mediar e obscurecer a autoria; não a elimina por si mesma.

É nesse ponto que a irreflexão ganha importância. Em *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt relaciona a atividade do pensamento, em sua forma elementar, ao “diálogo silencioso entre mim e mim mesma” (Arendt, 2004, p. 224). Esse diálogo não oferece um código moral positivo

nem produz automaticamente uma boa ação. Sua relevância está na possibilidade de interromper a adesão imediata ao que se apresenta como normal, necessário ou funcional.

Por essa razão, a ausência de pensamento não pode ser tratada como causa mecânica do mal. Arendt formula a relação de modo interrogativo ao perguntar se a capacidade de julgar, de distinguir certo e errado, depende da faculdade de pensamento e se a incapacidade de pensar coincide com um fracasso daquilo que chamamos de consciência (Arendt, 2004, p. 227). A formulação preserva a distinção entre Pensar e Julgar sem torná-los indiferentes.

A articulação entre Pensar, Querer e Julgar deve, então, permanecer não causal. Arendt insiste em que essas atividades “não podem ser derivadas umas das outras” (Arendt, 2022a, p. 103). O Pensar pode suspender a adesão irrefletida; a Vontade se relaciona ao ainda-não; o Julgar toma posição diante do particular. O caso Eichmann evidencia uma forma de participação em que eficiência funcional pode coexistir com enfraquecimento do exame reflexivo e da assunção da própria autoria.

A banalidade do mal não elimina, portanto, a liberdade necessária à imputação; torna mais difícil reconhecê-la sob a linguagem da função. Estar situado numa hierarquia, receber ordens ou desempenhar uma competência específica são circunstâncias relevantes para compreender a ação, mas não bastam para converter o participante em coisa. A ausência de soberania sobre a estrutura não equivale à ausência de agência.

Essa conclusão também esclarece o “eu-posso”. A capacidade instrumental de cumprir tarefas não é o mesmo que liberdade política. O “eu-posso” arendtiano refere-se à possibilidade de agir num mundo plural, não à simples eficiência de um procedimento. A execução burocrática pode preservar o funcionamento enquanto obscurece o caráter da participação como ação pela qual alguém pode ser chamado a responder.

Por isso, a expressão final de *Eichmann em Jerusalém* permanece decisiva: Arendt fala da “temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (Arendt, 1999, p. 274). O adjetivo “temível” impede que banalidade seja confundida com insignificância. O perigo está justamente na possibilidade de que atos extremos não dependam de uma profundidade maligna igualmente extrema para serem realizados.

O caso Eichmann conduz, assim, ao problema seguinte. Se liberdade não significa soberania, a responsabilidade não pode depender de controle total sobre os efeitos da ação. Mas, se a participação não desaparece na função, tampouco a falta de domínio pode servir automaticamente como absolvição. Torna-se necessário compreender em que sentido alguém

responde por aquilo que inicia ou de que participa num mundo em que nenhuma ação permanece inteiramente sob seu controle.

Vontade e Responsabilidade: Começar sem Dominar

A crítica à soberania e a análise de Eichmann convergem num mesmo problema: responsabilidade não pode significar soberania causal. Exigir que alguém somente responda por uma ação quando controla integralmente todos os seus efeitos tornaria a responsabilidade política praticamente impossível, pois a ação ocorre entre agentes plurais e ingressa numa rede de relações cujo desenvolvimento ultrapassa qualquer intenção isolada.

A ausência de controle, entretanto, não dissolve a participação. O agente pode não determinar sozinho as consequências de uma ação e ainda permanecer ligado ao que fez. Essa diferença entre autoria, participação e controle permite evitar dois extremos: responsabilizar um indivíduo como causa suficiente de tudo aquilo que posteriormente ocorreu ou absolvê-lo sempre que os resultados excederem sua intenção.

A própria experiência da liberdade fornece um critério importante. Arendt afirma que “a pedra de toque de um ato livre é sempre nossa consciência de que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos” (Arendt, 2022a, p. 315-316). A possibilidade do não fazer preserva a contingência necessária para distinguir ação de necessidade. O fato de uma conduta ter ocorrido não prova que ela fosse inevitável.

Essa formulação aproxima novamente liberdade e imputabilidade sem identificá-las com soberania. No problema kantiano do mal, a tendência moralmente má precisa poder ser buscada num livre arbítrio para ser imputada (Kant, 1992, p. 43). Em Arendt, a questão se desloca para uma ação que, depois de iniciada, encontra respostas, resistências e prolongamentos imprevistos. Em ambos os casos, a responsabilidade se torna incompreensível se o agente for reduzido a simples efeito necessário.

A pluralidade modifica, porém, o alcance da autoria. Uma ação pode ser atribuída a alguém sem que todo o curso posterior lhe pertença exclusivamente. A responsabilidade não decorre do controle integral das consequências, mas da participação imputável do agente num curso de ação que ingressa num mundo compartilhado. A existência de outros iniciadores impede soberania sem apagar a participação.

A temporalidade da ação reforça esse ponto. Antes de agir, a Vontade se relaciona com possibilidades; depois da ação, uma dessas possibilidades tornou-se fato. Arendt observa que, “pela simples razão de ser factual, a realidade lança a sua sombra atrás de si” e parece ter preexistido, como possibilidade, à própria realização (Arendt, 2022a, p. 345). O risco retrospectivo consiste em confundir factualidade com necessidade.

A distinção entre “isso aconteceu” e “isso tinha necessariamente de acontecer” é, por isso, decisiva. A primeira proposição reconhece o fato; a segunda pode apagar retrospectivamente a contingência da ação. No caso da execução burocrática, essa confusão favorece a reconstrução segundo a qual a função, a ordem ou a estrutura tornavam inevitável aquilo que foi feito.

É nesse retorno ao acontecido que o Julgar adquire relevância. O julgamento não restitui ao agente o controle perdido sobre os resultados e não desfaz o que ocorreu. Permite tomar posição diante do particular e reconhecer a própria relação com uma realidade já constituída. A responsabilidade exige, nesse sentido, mais do que intenção inicial: exige confronto com aquilo que efetivamente se tornou parte do mundo.

As atividades espirituais iluminam dimensões diferentes desse problema sem formar uma sequência causal. O Pensar pode suspender a adesão irrefletida ao necessário; a Vontade se relaciona ao ainda-não; o Julgar toma posição diante do particular. Sua relação não constitui um mecanismo em que uma faculdade produz automaticamente a outra, pois Arendt insiste em sua irredutibilidade (Arendt, 2022a, p. 103).

A responsabilidade não decorre, portanto, exclusivamente da Vontade. A Vontade é decisiva porque abre a possibilidade do projeto e do começo; a responsabilidade, porém, só pode ser compreendida quando esse início é considerado como participação numa ação entre outros e posteriormente confrontado como fato. Querer não equivale a possuir o resultado, assim como não controlar o resultado não equivale a não ter agido.

A transformação do problema pode, então, ser formulada com precisão. Em Kant, não há imputabilidade moral da transgressão se o agente for reduzido à necessidade. Em Arendt, não é necessário haver soberania para que exista responsabilidade. A primeira exigência impede dissolver o agente numa cadeia causal; a segunda impede transformar a falta de controle total em argumento de absolvição.

A liberdade não soberana reúne essas duas dimensões sem confundi-las. Ser livre não significa dominar o futuro ou os outros, mas poder começar sob condições em que os resultados permanecem abertos. Ser responsável não significa reivindicar autoria exclusiva de tudo o que se

seguir, mas responder pela participação naquilo que se tornou realidade. A contingência limita a soberania; não elimina a agência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise mostrou que a passagem de Kant a Arendt não pode ser reduzida à oposição entre uma liberdade interior e uma liberdade política. A contribuição kantiana permanece decisiva porque vincula liberdade e imputabilidade e porque a formulação da espontaneidade permite pensar um começo que não se reduz à necessidade precedente. O problema do mal radical confirma essa exigência: a transgressão somente pode ser moralmente imputada se não for tratada como mero efeito necessário da natureza ou das circunstâncias.

Arendt retoma a problemática do começo em outro horizonte. A Vontade se dirige ao futuro e ao ainda-não, mas sua orientação projetiva não coincide com a realização política da liberdade. Esta exige ação e, portanto, pluralidade. O começo se torna politicamente real quando ingressa numa rede de relações entre agentes capazes de responder, resistir e iniciar por sua vez. A espontaneidade é preservada, mas perde qualquer identificação com domínio soberano.

A passagem do “eu-quero” ao “eu-posso” expressa esse deslocamento. O Querer abre uma possibilidade; a ação a expõe ao mundo. É justamente nessa exposição que a liberdade se torna pública e deixa de pertencer exclusivamente ao agente que iniciou. A pluralidade não diminui uma liberdade que seria mais perfeita na solidão; constitui a condição na qual o começo pode aparecer politicamente.

O caso Eichmann revelou o limite inverso dessa concepção. Se liberdade não significa soberania, tampouco a ausência de soberania permite dissolver a agência na função. Irreflexão, obediência e execução burocrática podem obscurecer a relação do indivíduo com aquilo que faz, mas não transformam automaticamente sua participação em necessidade. A banalidade do mal não substitui o mal radical; desloca a questão para uma forma de participação em que responsabilidade e profundidade subjetiva deixam de corresponder de maneira simples.

A hipótese pode, assim, ser sustentada em termos mais precisos: Arendt retoma a espontaneidade do começo e desloca sua realização para um mundo plural no qual liberdade não significa controlar aquilo que se inicia. A Vontade abre a possibilidade do novo; a ação expõe esse início às respostas dos outros; e a responsabilidade permanece porque a ausência de controle integral não equivale à ausência de participação imputável.

A liberdade política aparece, portanto, como liberdade não soberana: capacidade de começar entre outros sem converter o futuro ou a pluralidade em objetos de domínio. Nessa perspectiva, não ser soberano não significa deixar de ser agente. É precisamente porque o começo ultrapassa quem o iniciou que liberdade e responsabilidade precisam ser pensadas juntas.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, H. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022a.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 9. ed., rev. e atual. São Paulo: Perspectiva, 2022b. (Série Debates).

ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.