

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

DIEGO FERRACINI FERREIRA

**A fenomenologia do pensamento em “A vida do espírito” de
Hannah Arendt**

Mestrado em Filosofia.

São Paulo

2020



PUC-SP

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

DIEGO FERRACINI FERREIRA

**A fenomenologia do pensamento em “A vida do espírito” de
Hannah Arendt**

**Dissertação apresentada à banca
examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para
obtenção do título de MESTRE em
Filosofia do curso de Pós-Graduação
em Filosofia, sob orientação da Prof.
Dulce Mara Critelli.**

São Paulo

2020

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,

Não tinha profissão, nem artes, nem missão.

Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro (...)

Exu não perguntava.

Exu observava.

Exu prestava atenção.

Exu aprendeu tudo.

(PRANDI, 2001, p. 50)

RESUMO

A presente dissertação pretende abordar o conceito de pensamento como apresentado na obra *A vida do espírito*, da pensadora contemporânea Hannah Arendt. A perspectiva fenomenológica da autora sobre a atividade humana do pensamento percorre as demais obras da autora em consonância com a proposta de investigação e estudo sobre o pensamento humano. A desvalorização dos temas filosóficos e a franca decadência dos assuntos relativos à *vida do pensamento* reforçam a necessidade de uma nova abordagem sobre a importância política da Filosofia e dos problemas abordados nesta área do conhecimento. Logo, a justificativa da urgência de se pensar sobre o próprio pensamento é reflexo do esquecimento com o qual se vê obrigado a enfrentar cotidianamente, em um *mundo* onde já é considerado supérfluo e irrelevante.

Palavras-chave: Hannah Arendt; filosofia; pensamento; A vida do espírito.

ABSTRACT

This dissertation intends to address the concept of thought as presented in the work *The life of the mind*, by contemporary thinker Hannah Arendt. The author's phenomenological perspective on human thought activity covers the author's other works in line with the proposed research and study on human thought. The devaluation of philosophical themes and the frank decay of the subjects related to the life of thought reinforce the need for a new approach on the political importance of Philosophy and the problems addressed in this area of knowledge. Therefore, the justification of the urgency of thinking about one's own thought is a reflection of the forgetfulness with which one is forced to face daily, in a world where it is already considered superfluous and irrelevant.

Keywords: Hanna Arendt; thought; philosophy; Life of the mind.

Sumário

Introdução	8
I. Vita activa e vita contemplativa	12
I.I O trabalho	12
I.II A obra.....	16
I.III A ação	18
I.IV Os modos de vida	22
I.IV A modernidade.....	35
II. Fenomenologia das aparências.....	51
III. O que é o pensamento	90
IV. O que faz pensar.....	135
V. A experiência socrática	159
VI. O local do pensamento	180
VII. Thoughtlessness, a irreflexão	190
Conclusão	199
Bibliografia:	202

Introdução

Hannah Arendt (1906-1975), afirma de forma misteriosa, na introdução de *Entre o passado e o futuro* (2016b), que há um tesouro perdido. Este tesouro perdido poderia ser considerado como a capacidade transformadora das *revoluções*; este mesmo tesouro pode ser chamado de “*felicidade pública*”, “*virtude*”, “*glória*” e até mesmo “*liberdade pública*”. Resumidamente, este tesouro misterioso é a experiência política da liberdade, porém está perdido.

A ausência de um nome específico para este importante tesouro indica que se existem caminhos de como encontrá-lo, tais informações não foram entregues em nenhum testamento. Hannah Arendt utilizando a expressão de René Char, “*notre héritage n’est precede d’aucun testament*”, traduzido pela própria autora como “*nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento*” (ARENDT, 2016b, p. 28), é a referência imediata para a metáfora que versa não somente sobre a liberdade, mas também sobre os meios pelos quais tal experiência pode ou não ser efetivada novamente no mundo humano.

Portanto, o testamento que diria aos herdeiros qual o seu tesouro também está perdido, logo tanto tesouro como testamento jazem sobre os escombros do mistério; sabe-se de sua existência, mas como alcançar este tesouro e o que se encontrará – caso este seja encontrado – permanecem como problemas insolúveis. Hannah Arendt já apresentou este tesouro como sendo a experiência política da *liberdade*, o testamento para a pensadora seria a *tradição*.

Deste modo, sem uma *tradição* que nomeie, transmita e preserve o tesouro, não haverá qualquer forma de comunicação entre aqueles que entregam do passado seu tesouro aos herdeiros do futuro. Porém, o que rompe este testamento é a própria despreocupação dos antepassados ao delimitarem o tesouro e seu testamento, pois estavam certos da permanência desta experiência e de seu poder entre os seres humanos.

O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro. (ARENDT, 2016b, p.31).

Hannah Arendt destaca que a experiência deste tesouro político, tão surpreendente em si mesma, provocou um *lapso de memória* nos próprios agentes e testemunhas do surgimento desta preciosidade; tão fantástico era o fenômeno que os homens se esqueceram de descrevê-lo e de preservá-lo aos demais vivos. A situação experimentada pelos herdeiros do *tesouro-sem-testamento*, para Arendt, é explicada por uma metáfora de Kafka.

Kafka em um conto intitulado *He*, descreve um homem entre dois adversários: o primeiro lhe ataca pelas costas, proveniente de alguma *origem* no *passado*; o outro bloqueia seu caminho à frente, vindo de algum *objetivo* no *futuro*. As posições dos adversários ajudam o homem que se situa entre eles, o primeiro lhe impulsiona para a frente, resistindo ao movimento do segundo; o segundo lhe auxilia resistindo ao movimento do primeiro empurrando-o para trás. Contudo, os dois adversários parecem entretidos em sua própria luta, este terceiro, porém, nada mais deseja que sair desta situação, e situar-se acima dos adversários, fora deste estranho campo de combate. Porém, “ele” ignora que o motivo do embate se dá justamente por sua presença entre os adversários.

Para Hannah Arendt, a metáfora de Kafka consiste em uma *paisagem-pensamento* capaz de ilustrar a situação do *herdeiro-sem-testamento*; o homem presente entre os dois adversários está no campo de batalha da história e se vê entreposto entre as forças combativas do passado e do futuro. “*Há, portanto, duas ou mesmo três lutas transcorrendo simultaneamente: a luta de ‘seus’ adversários entre si e a luta do homem com cada um deles*”. (ARENDT, 2016b, p. 36).

O homem de Kafka, assentado sobre a batalha entre o passado e o futuro se vê diante de forças que se movimentam ao contrário do que o pensamento ocidental considerou como os “movimentos do tempo”, pelo menos em sua apreensão comum. O passado como algo que empurra para frente, instigando os novos herdeiros a descobrirem seu misterioso tesouro e o futuro que não transcorre “para frente”, mas volta-se contra o próprio homem em sua total imprevisibilidade e incerteza. O passado o pressiona com suas experiências que não podem mais ser ignoradas ou esquecidas, e o futuro o questiona como a *esfinge*, pronta para devorar os seres que não desvendarem o passado.

Hannah Arendt, ao compreender o rompimento da tradição no pensamento ocidental, evidentemente possui como referência o *totalitarismo*, fenômeno político que alterou todos os padrões éticos, morais, filosóficos e religiosos da tradição política que descende dos antepassados gregos. O nazismo e o bolchevismo, como expressões do *totalitarismo*, abrem um abismo histórico e conceitual que o homem pós-totalitarismo somente consegue transpor se estiver totalmente consciente de que a recuperação dos conceitos e padrões de pensamento, anteriormente válidos, necessitam da atualização de que o homem é sim capaz de atrocidades que a própria história humana considerava como inimagináveis.

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar. (ARENDT, 2004b, p. 118).

O fenômeno totalitário instaura um *vácuo do pensamento* na história do pensamento ocidental, de tal modo que essa ausência do pensamento não pode ser considerada somente como uma falha epistemológica, mas demonstra-se como uma das tantas expressões políticas possíveis da maldade e da crueldade humana. “*A nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo de errado, o belo do feio, depende de nossa capacidade de pensamento?*” (ARENDT, 2004b, p.227).

A reflexão sobre o abismo produzido pelo totalitarismo, bem como a reflexão sobre o *tesouro-testamento* do pensamento político ocidental, exigem que a necessidade de pensar esteja profundamente radicada como algo essencial ao processo de recuperação e reconstrução da confiança humana na política e na liberdade. O pensar é uma tarefa única, pessoal e intrasferível, portanto “*a necessidade de pensar só pode ser satisfeita pelo pensar, e os pensamentos que tive ontem somente satisfarão essa necessidade hoje à medida que eu possa pensá-los novamente*”. (ARENDT, 2004b, p. 231).

Supor que a estupidez seja o argumento válido para justificar o *vácuo do pensamento* presente em todos aqueles que agiram criminosamente, é

desconsiderar que a estupidez é altamente encontrada em pessoas inteligentes – afirma Arendt, - e que a maldade, não exige corações altamente depravados, de tal modo que a descoberta da necessidade de pensar leva aos meios para compreender e impedir que o mal aconteça novamente como fenômeno político. *“Mas o mal real é o que nos causa horror inexprimível, quando só o que podemos dizer é isso nunca deveria ter acontecido”*. (ARENDT, 2004b, p. 139).

Contudo, o pensamento não possui testamento, para Arendt (2004b, p. 236) *“poucos pensadores nos disseram o que os fez pensar, e um número ainda menor se deu ao trabalho de descrever e examinar a sua experiência de pensar”*. O fenômeno do pensamento precisa então de uma testemunha que o tenha praticado em toda sua radicalidade, *“um homem que realmente tenha pensado sem se tornar um filósofo, um cidadão entre os cidadãos (...)”* (ARENDT, 2004b, p. 236); será a figura de Sócrates que auxiliará Arendt na recuperação dos elementos que compõem o pensamento, bem como na valorização desta atividade humana desde a muito considerada como algo superficial e até mesmo supérflua.

A maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto. Também, por isso, podemos dizer que, antes de mais nada, o arrependimento consiste em não esquecer o que se fez, em “voltar ao assunto”, como indica o verbo hebraico *shuv*. (ARENDT, 2004b, p. 158).

Portanto, somente é capaz de lembrar aquele que muito pensou sobre o assunto, de igual modo, a recusa à lembrança indica que este ser está sujeito a fazer qualquer coisa, do mesmo modo que uma criança insistiria em colocar a mão no fogo caso a dor não a lembrasse as consequências desta decisão. O verdadeiro criminoso, pontua Arendt, é aquele que se recusa à lembrança do que fez, e ao se recusar a lembrar se recusa a pensar. Sem a lembrança do próprio crime a possibilidade de punição se torna irrelevante. *“Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer (...)”*. (ARENDT, 2004b, p. 160).

I. Vita activa e vita contemplativa

I.1 O trabalho

A análise do fenômeno do pensamento exige, por sua própria estrutura dentro do corpo conceitual estruturado por Hannah Arendt, um movimento de retrocesso por meio do qual se considere os *espaços* nos quais as atividades humanas ocorrem e os modos de vida que elas produzem. Portanto, exige-se a necessidade de considerar a própria dinâmica da vida humana e seus diversos desdobramentos. O ponto de partida para este *retrocesso* será oferecido por Arendt em sua obra *A condição humana* (2016), obra na qual a pensadora aborda os elementos que condicionam a existência humana e de igual modo o que os *homens* fazem quando interagem com estas mesmas condições.

Ao propor a reflexão sobre o que os seres humanos estão *fazendo*, Arendt delimita conceitualmente o âmbito do *fazer* humano como sendo a *vita activa*. A *vita activa* corresponderia a três atividades fundamentalmente humanas: *trabalho*, *obra* e *ação*. Hannah Arendt retoma a conceituação da *vita activa* tendo como base as experiências greco-romanas, ainda que a experiência grega se faça sentir de modo muito mais evidente, principalmente pelo aspecto político da experiência: “o termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela”. (ARENDT, 2016, p.15).

Hannah Arendt inicia a consideração dos elementos que estruturam a *vita activa* pelo trabalho, esta seria a atividade que corresponde ao próprio processo biológico do corpo humano, a dimensão do trabalho circunscreve: o crescimento, o metabolismo e o declínio dos processos vitais. Por meio do trabalho, o ser humano é compreendido como *animal laborans*, um ser vivo que para a manutenção de sua vida biológica interage com a natureza de modo a possibilitar sua própria existência.

Arendt argues that labour corresponds to, is a response to, the human condition of life and includes all those activities whose basic purpose is to attend to life's needs. At the most basic level, man must eat, drink, clothe himself, sleep, attend to basic biological functions, etc. He must also earn his living, that is, take part in the collective process of material production and secure

the means by which to meet his basic wants. He must also preserve the species, and undertake such activities as raising children. He is tired at the end of the day's labour and needs relaxation and entertainment. In short, labour covers a wide range of activities which, although different in other respects, share one essential feature in common, namely they have no other purpose but to serve life by sustaining, preserving, perpetuating or helping it periodically recuperate its lost energies. They owe their origin to the fact that man is an embodied being who wishes to preserve himself. (PAREKH, 1981, p.110)

O *animal laborans* é marcado pela *necessidade*, fato que na Antiguidade vinculará de modo efetivo o trabalho à escravidão. “*Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana*”. (ARENDT, 2016, p.103). O fato de que os seres humanos vivem implica que trabalhem para manter o próprio organismo. Portanto, o trabalho é eliminado no próprio processo vital, uma vez que sua função é gerar a vida nos seres humanos, o resultado é a possibilidade de que os seres humanos permaneçam mais um dia sob a face da Terra.

A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão de obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano. (ARENDT, 2016, p. 103).

A *necessidade* do trabalho significa que os seres humanos que habitam a Terra ainda o fazem em uma condição animal, mesmo que na melhor das hipóteses, o ser humano seja o mais desenvolvido entre os animais. O trabalho, considerado como a atividade menos digna da vida humana durante toda a Antiguidade e boa parte do período medieval, é elevado em sua dignidade na era moderna justamente por sua “*produtividade*”; tal promoção se verifica no pensamento de Marx, para quem o trabalho não somente cria o homem, mas o distingue de todos os outros animais.

A afirmação de Engels “*we have to say that labour created man himself*”. (1934, I), para Arendt possui sérios desdobramentos teóricos. O primeiro é afirmar que a criação do homem não parte de uma iniciativa divina, mas do

próprio homem e seu meio; a segunda é que a humanidade é produto de sua própria atividade; logo a diferença entre o homem e os demais animais não decorre de ser um *animal rationale*, mas sim *laborans*. Conclui-se, deste modo, que o atributo máximo do homem é o trabalho; historicamente a atividade humana mais desprezada. “Marx, desafia assim o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão”. (ARENDT, 2016b, p.49).

No entanto, todas as eras anteriores à era moderna, ao identificarem a condição do trabalhador com a escravidão, tinham em mente precisamente esses criados domésticos, esses habitantes do lar, *oiketai* ou *familiares*, que trabalhavam em vista da mera subsistência e eram necessários para o consumo isento de esforço, e não para a produção. O que eles deixaram atrás de si em troca do que consumiam foi nada mais nada menos que a liberdade, ou, na linguagem moderna, a produtividade potencial de seus senhores. (ARENDT, 2016, p.107).

Por meio de seus produtos, o trabalho instaura a distinção entre os bens consumidos pelo ser humano, em relação às exigências do processo vital, pois o tempo de permanência no mundo humano entre um pão e uma mesa são distintos justamente por sua relação com a *mundanidade* destas coisas. Para Arendt (2016, p. 117) “a vida humana (...) é construtora-de-mundo (*world-building*) (...) e o grau de mundanidade das coisas produzidas(...) depende de sua maior ou menor permanência no mundo”. Portanto, dentre as coisas tangíveis produzidas pelo ser humano, as menos duráveis são as que se encontram envolvidas no processo da vida, deste modo vinculadas ao trabalho.

O trabalho consiste em uma tentativa de resistência, por parte do ser humano, ao processo biológico que o seu nascimento lhe obriga; ainda que tal resposta signifique ela própria uma inserção cada vez maior no processo biológico-vital. O ser humano ao *consumir* as coisas produzidas por seu trabalho imagina se desvencilhar da consideração de que ele próprio é consumido pela natureza em seu movimento cíclico de nascimento-morte.

Cíclico, também, é o movimento do organismo vivo, incluindo o corpo humano, enquanto ele pode suportar o processo que permeia sua existência e o torna vivo. A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz

desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantes círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e imorredoura repetição. (ARENDT, 2016, p. 118).

O trabalho, por sua natureza, está intimamente relacionado ao nascimento e a morte, pois aqueles que nascem e morrem não participam de simples processos naturais, mas são inseridos e partem de um mundo no qual são indivíduos “*singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis*” (ARENDT, 2016, p.119). O *mundo* no qual nascimento e morte ocorrem não está em constante movimento, mas é durável e possui certa permanência tornando possível o aparecer e desaparecer, “*sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies (...)*”. (ARENDT, 2016, p.119).

A característica comum ao processo biológico no homem e ao processo de crescimento e declínio no mundo é que ambos fazem parte do movimento cíclico -e, portanto, infinitamente repetitivo – da natureza; todas as atividades humanas provocadas pela necessidade de fazer face a esses processos estão vinculadas aos ciclos recorrentes da natureza, e não têm qualquer começo ou fim propriamente dito. (...) a atividade do trabalho (*laboring*) move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo. (ARENDT, 2016, p.120).

Ainda que apareça como pura negatividade o trabalho possui como “benção” a capacidade do ser humano experimentar a satisfação de se estar vivo, a qual compartilha com tudo aquilo que vive. O trabalho permite aos homens a participação no ritmo da natureza, com a mesma regularidade e ausência de finalidade que o dia e a noite, a vida ou a morte. A herança daquele que trabalha por sua própria vida está na fertilidade da própria natureza que lhe concede permanecer de modo futuro em seus filhos e nos filhos de seus filhos.

I.II A obra

A obra, na elaboração de Arendt, seria a atividade referente à não-naturalidade (*unnaturalness*) daqueles elementos que não estão presos ao ciclo vital, portanto não são determinados pelo movimento recorrente. A atividade da obra elabora um mundo “*artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas*”. (ARENDT, 2016, p. 9). A obra produz o que Arendt denomina *mundo* e sua respectiva *mundanidade* (*worldliness*).

Arendt argues that although the two have often been confused, work is qualitatively different from labour. Like the term labour, Arendt uses the term work very widely and subsumes under it all those activities in which man reworks natural material and produces durable objects ranging from ordinary use-objects to everlasting works of art. For her, the activities involved in producing such objects as chairs, tables, houses, tools and implements, writing a book, composing a poem or a piece of music and painting a picture are all forms of work. To be sure, thinking what to write or imagining a scene to paint are not themselves forms of work. (PAREKH, 1981, p.111)

Se o trabalho era característica do *animal laborans*, a obra é característica do *homo faber* – o “homem fabricante”. A obra é a capacidade humana de fabricar artifícios muito mais duráveis que aqueles produzidos pelo trabalho, ainda que seu uso e permanência no mundo estejam sujeitos ao desgaste. De tal modo que a obra realizada pelos seres humanos consiste, para Hannah Arendt, em uma *reificação*; sendo caracterizada como um elemento de violência, pois, o *homo faber* para criar seus objetos, destrói a natureza.

O *animal laborans*, que com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza e da Terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a Terra. (ARENDT, 2016, p.173).

A obra fabricada (*Herstellung*) pelo ser humano instaura uma nova relação destes seres com a própria *vita activa*, pois a obra não parte de uma necessidade, sua origem é dada por um *modelo*, segundo o qual se constrói o

objeto, portanto a obra supõe um *fora* tanto do fabricante como do objeto fabricado, podendo ser uma imagem mental ou materialização prévia.

Para o papel que a fabricação veio a desempenhar na hierarquia da *vita activa*, é muito importante o fato de que a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, para prestar-se a uma infinita continuação da fabricação. (ARENDT, 2016, p.176).

A fabricação é, portanto, determinada pelas categorias dos meios e do fim. O objeto fabricado é um fim em si mesmo, posto que produzido por alguém, mas ao mesmo tempo visa outra finalidade, portanto, um meio. Para Arendt (2016, p.178): “a característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas”. Diferente do trabalho, a obra não está vinculada ao processo cíclico da natureza, pois o *homo faber* está totalmente livre para produzir e igualmente destruir.

O ser humano, *homo faber*, se relaciona com a obra de suas próprias mãos, as ferramentas ou as máquinas. Porém, se é característica singular da condição humana o fato de ser condicionada por tudo aquilo com o qual entra em relação, o *homo faber* é igualmente condicionado por sua própria criação, de tal modo que Arendt afirma que o homem possui a capacidade de *ajustar-se* a qualquer ambiente modificado por sua fabricação, por exemplo as máquinas.

Ao contrário das ferramentas de manufatura, que em cada momento dado no processo da obra permanecem servas da mão, as máquinas exigem que o trabalhador as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. Certamente isso não implica que os homens, enquanto tais, se ajustem ou se tornem servos de suas máquinas; mas significa que, enquanto dura a obra nas máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou de substituir a mão. Mesmo a mais primitiva máquina guia o trabalho do nosso corpo até finalmente substituí-lo por completo. (ARENDT, 2016, p.183).

O problema presente no *homo faber*, para Hannah Arendt, consiste no perigo de que os critérios de utilidade e finalidade governem o mundo; permitindo ao *homo faber* servir-se de tudo, e que considere o que existe como meio à sua disposição. Considerará, por sua característica própria de fabricante, cada coisa existente como um objeto de uso próprio – *chremata* (χρήματα).

O modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que “a medida de todas as coisas” é o homem, “das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são”. Leste isto em algum lado?

TEET. - Li, e muitas vezes.

S. — De certa maneira, o que diz é isto: que cada coisa é para mim do modo que a mim me parece; por outro lado, é para ti do modo que a ti te parece. E tu e eu somos homens, não é assim?

TEET. - É, de facto, assim que ele diz.

S. — No entanto, é provável que um homem sábio não fale ao acaso: sigamo-lo, então. Não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e outro não? E um sentir pouco frio e outro muito?

TEET. — Muitas vezes.

S. — Então, como dizemos que é o sopro de vento, em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio, para quem sente frio, e não é frio, para quem não o sente frio? (PLATÃO, 2010, 152a).

I.III A ação

A ação, por sua vez, seria a atividade que ocorre entre os próprios homens; isso sem qualquer mediação de coisas ou matérias, mas estabelecida entre os próprios seres que habitam a Terra, afirma Arendt. A capacidade de ação é resultante do fato de que os homens habitam o mundo em condição de pluralidade, os homens e não o Homem vive na Terra. Os homens, capazes de agir entre si e por si mesmos, estabelecem a própria capacidade política.

Action is one of the most important categories in Arendt's political philosophy, yet the least clearly defined. Her analysis of it, though stimulating and original, lacks clarity and rigour. Having so defined labour and work that they exclude relations between men, she is led to define action so widely as to include almost all the activities that go on 'directly between men'. It covers a very

wide range of diverse activities which share little in common save certain highly formal features. (PAREKH, 1981, p.114).

Para Hannah Arendt (2016, p.10):

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

Por meio do trabalho os seres humanos lidam com o processo biológico e respondem ao processo vital; por sua fabricação o *homo faber* cria uma dimensão de não-naturalidade e transformação da natureza e a obra cria o *mundo* artificial de coisas dentro do qual a vida individual é assegurada. A ação, por sua vez, indica a pluralidade como parte da condição humana; a pluralidade possui duas características: a igualdade e a distinção. Se os seres que adentram o mundo humano não possuísem qualquer semelhança entre si, não poderiam se compreender; e igualmente, se não fossem completamente distintos não haveria necessidade de que cada ser se apresentasse em sua singularidade.

O discurso e ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. (ARENDT, 2016, p. 218).

Os homens podem viver sem trabalhar, obrigando outros seres a trabalharem por eles; podem usufruir da natureza sem lhe acrescentar nada de útil; porém, uma vida sem discurso e ação – define Arendt, - seria a única forma de “vida” completamente ausente de toda aparência e, portanto, deixaria de ser humana uma vez que não é vivida e reconhecida pelos demais homens.

O discurso e a ação se constituem, deste modo, como um *segundo nascimento*, pois é somente por meio de suas ações e discursos que os recém-chegados demonstram sua capacidade de início. O *milagre* inerente aos recém-chegados é que estão alheios a qualquer expectativa, podem realizar qualquer coisa que ainda não tenha ocorrido, há uma “*surpreendente impresciência*” que circunda os novos seres humanos, eles trazem com seu nascimento o início e a origem de infinitas possibilidades. A importância da natalidade, enquanto conceito político, já era anunciada por Arendt no encerramento do último capítulo de *Origens do totalitarismo* onde afirma:

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um 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. (ARENDT, 2012, p. 639).

A citação “*initium ut esse homo creatus est*” utilizada por Arendt consiste em uma contração da frase apresenta em *De Civitate Dei* (XII, XX) “(...) *quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*”. Presente na tradução em português como “(...) *se não tivesse tido um começo que antes não existia. Para que este existisse, foi, portanto, criado um homem antes que nenhum outro tenha existido*”. (2000, p.1137). Em trecho anterior Agostinho explicita a mesma compreensão “*Ele próprio eterno e sem começo – fez surgir o tempo a partir de um começo, e ao homem, que ainda não tinha feito, fê-lo no tempo (...)*”. (2000, p. 1115).

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais. (ARENDT, 2016, p. 221).

A ação e o discurso, por sua intangibilidade precisam igualmente da *reificação*, posto que são tão fugazes quanto a vida; precisam ser vistos, ouvidos e lembrados e para tal, transformados em coisas. Para Arendt (2016, p.221) “a ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra (...) só se torna relevante por meio da palavra (...) na qual se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer”. Falando e agindo os seres humanos revelam quem são em suas identidades pessoais únicas, efetivando o seu aparecimento no mundo; ainda que sua aparência física já revele o que “alguém é”, será somente no discurso e na ação que este ser será compreendido em sua singularidade – “quem é”.

O domínio dos assuntos humanos surge das relações humanas que se estabelecem no modelo de uma *teia*, pois os homens que agem e falam entre si estabelecem um espaço-entre (*in-between*), variando entre grupos e sociedades, afinal espera-se que os atos e palavras destes homens digam respeito a alguma realidade objetiva *mundana*. “A ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras”. (ARENDT, 2016, p.236).

Aqueles que se revelam na ação e no discurso, não possuem o controle absoluto de sua aparição, o revelar a si-mesmo supõe que o indivíduo que se revela jamais se conhecerá totalmente e será igualmente incapaz de calcular previamente a quem se revelará. Hannah Arendt afirma que o constrangimento tanto da necessidade da aparição como a incapacidade de controlar tal aparecimento produziram o próprio conceito de política nas cidades-Estados, *pólis*.

O remédio grego original e pré-filosófico para essa fragilidade foi a fundação da *pólis*. Por ter nascido e permanecido enraizada na experiência e no julgamento grego pré-*pólis* daquilo que faz o viver junto dos homens (*syzen*) valer a pena – ou seja, “o compartilhamento de palavras e atos” -, a *pólis* tinha dupla função. Em primeiro lugar, destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas restrições, aquilo que, de outra forma, era possível somente como empreendimento infrequente e extraordinário para o qual tinham de deixar seus lares. (...) A segunda função da *pólis*, (...) era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances

de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse “imortal”, não eram muito boas. (ARENDT, 2016, p.244).

A *pólis* grega, era para Arendt, a possibilidade de “*fama imortal*” em uma teia de relações forjadas sob ações e discursos que tendem por sua própria natureza ao esquecimento, deste modo a *pólis* é uma “*espécie de memória organizada*” (ARENDT, 2016, p.245). O mundo político é constituído justamente pelo compartilhamento de palavras e atos tecidos em conjunto, a ação e o discurso retiram o homem de sua dimensão de *animal laborans* ou *homo faber*, pois ao criar um espaço de aparecimento permite que os homens não existam somente como outras coisas vivas, mas explicitem de modo efetivo seu aparecimento.

Este espaço, contudo, é criado pelos próprios homens entre-si; o espaço da aparência não é resposta a um elemento da vida biológica ou mundana, mas da própria condição humana de pluralidade. Todos os homens são capazes de ação e discurso, porém não são todos que adentram o espaço político, propõe Arendt. Na Antiguidade este espaço era negado aos escravos, estrangeiros e bárbaros; na modernidade aos trabalhadores e artesãos e, por sua vez, são os empregados e os homens de negócios que não possuem acesso na atualidade.

Ser privado dele significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, “pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser”, e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade. (ARENDT, 2016, p. 246).

I.IV Os modos de vida

A condição humana compreende muito mais do que as condições que implicam a vida dada aos seres humanos. Os seres humanos são seres condicionados por tudo aquilo com o qual entram em contato, afirma Arendt. A existência humana é condicionada e o mundo no qual transcorre a *vita activa* é elaborado por coisas produzidas pelas atividades dos próprios seres que a

habitam. Porém, as próprias condições devem sua possibilidade aos seres humanos que as produzem. De tal modo que “*criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais*”. (ARENDT, 2016, p. 12).

Para Arendt, tudo aquilo que *adentra* o mundo humano ou é *trazido* para ele por meio de ação humana adquire o status de condição da existência daqueles que habitam a Terra. A realidade do mundo em seu caráter-de-objeto (*object-character*) ou mesmo caráter-de-coisa (*thing-character*) impacta diretamente sobre a existência humana, sendo recebido e sentido em sua força condicionante. Por *object-character* e *thing-character*, Arendt entende que a própria existência humana necessita de coisas e que sem a existência humana as próprias coisas seriam um amontoado de objetos desconectados, um *não-mundo*, caso não estivessem condicionando os seres que as produziram.

Ainda que a condição humana pressuponha os elementos condicionantes da existência do ser humano, estes elementos não podem ser confundidos com *natureza humana*. As coisas que condicionam a existência humana e o modo pelo qual se responde a tais condições não é uma característica essencial da própria existência, supondo que sem essas coisas deixaria de ser humana. De tal modo que para Arendt (2016, p.12) “*a mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta*”.

Esta mudança seria radical, pois implicaria que os homens teriam que elaborar novas condições de vida, produzidas por eles mesmos, e não mais aquelas oferecidas pela Terra. Portanto, o trabalho, a ação e a obra deixariam de ser considerados como agora o são, inclusive o próprio pensamento se veria envolto em novas questões que ainda não foram e nem podem ser colocadas, afinal tal mudança ainda não ocorreu.

A possibilidade de definição de uma “natureza humana”, ou em termos agostinianos a “*quaestio mihi factus sum*” (AGOSTINHO, X. 33); traduzido pela autora como “*a questão que me tornei para mim mesmo*” (cf. ARENDT, 2016, p.13), é improvável que seja respondida, mesmo que os homens possam

conhecer, determinar e definir as essências de tudo que os cerca. Arendt afirma que responder à “*questão que me tornei para mim mesmo*” seria como pular a própria sombra.

Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essências no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê”. (ARENDT, 2016, p. 13).

Para Hannah Arendt, a tentativa de explicação e compreensão da *natureza humana* significa a elaboração da pergunta: “*quem somos nós?*”, mas tal pergunta se direciona para alguém que não pode compartilhar a existência humana, portanto uma figura transcendente ou divina. De tal modo que “*as tentativas de definir a natureza humana do homem levam tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente ‘sobre-humana’ (...) identificada com o divino, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de ‘natureza humana’*”. (ARENDT, 2016, p. 14). As condições da existência humana: vida, natalidade, mortalidade, mundanidade, pluralidade e Terra; não podem explicar o que são os seres humanos, ainda que indiquem as possibilidades e limitações de sua existência terrena.

A *vita activa* é a vida humana enquanto empenhada em fazer algo, enraizada em um mundo de homens e de coisas feitas por estes; a *vita activa* transcorre em um mundo o qual é incapaz de abandonar e jamais chegará a transcender totalmente. Portanto, os homens e as atividades realizadas por estes produzem uma *localização* típica da *vita activa*, sendo esta composta pela Terra, pelo *mundo* e pela *pluralidade*.

A *vita activa* surge de uma experiência profundamente grega, a qual entende que a organização política difere radicalmente da associação natural representada pelo lar (*oikia*); a *pólis* nasce sob a percepção dos homens de que há uma segunda vida que não é delimitada pelas necessidades e pelo ocultamento típico do lar. Surgem duas instâncias da mesma existência: o que é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).

O traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. (...) O fato de que a manutenção individual devesse ser a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie a tarefa da mulher era tido como óbvio, e ambas as funções naturais, o trabalho do homem para fornecer o sustento e o trabalho da mulher no parto, eram sujeitas à mesma premência da vida. Portanto, a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela. (ARENDT, 2016, p. 37).

A *pólis*, ao contrário, é a esfera própria da liberdade. A inserção do cidadão na *pólis* se dá por meio da vitória sobre os elementos que produzem a vida no lar; a *pólis* reconhece aqueles que interagem politicamente em seu meio como “iguais”, mas o lar não só é o local da necessidade, como é o espaço privilegiado da desigualdade. A noção de liberdade implica não estar sujeito às necessidades da vida, nem sob comando dos outros e muito menos comandar.

Hannah Arendt retoma a noção de *vita activa*, explicitando que a conceituação deste termo e sua experiência, são tão antigos quanto a própria existência do pensamento político. Ainda que *vita activa* designe uma experiência humana, seu início pode ser descrito historicamente com o julgamento de Sócrates, portanto do conflito do filósofo com a *pólis*. O termo, utilizado em sua versão latina, expressa a longa caminhada da experiência *activa* ao longo da história, inclusive com seu forte cunho cristão.

O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada de *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos público-políticos. (ARENDT, 2016, p.15).

O trecho apresentado por Arendt, sobre a *vita negotiosa* em Agostinho, está retirado da *Cidade de Deus* (XIX, 2.19):

Quando se pergunta qual dos três gêneros de vida deve ser escolhido, a saber, o ocioso, entregue à contemplação ou busca da verdade, o de negócios ou ativo, que atua na gerência das coisas humanas, ou o misto, o soberano bem não é objeto da pergunta. O problema versa meramente sobre qual dos três gêneros facilita ou dificulta a obtenção ou a conservação do soberano bem. (AGOSTINHO, 2017, xix, 2, 19).

Arendt destaca que Aristóteles compreendia a existência de três modos de vida (*bioi*) que os homens teriam opção de escolha, portanto independente das necessidades da vida e das condições para sua manutenção. A escolha do modo de vida indica a possibilidade prévia da liberdade, portanto excluindo qualquer modo que esteja dedicado à preservação da vida, neste modo não estão somente os que trabalham – modo de vida do escravo, forçado pela necessidade a permanecer vivo – mas também, os artesãos e mercadores, uma vez que dependem de seu trabalho para a manutenção de sua vida. Para Arendt (2016, p.15) “*em suma, excluía todos aqueles, que involuntária ou voluntariamente, por toda a vida ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e atividades*”.

A compreensão aristotélica sobre os modos de vida está presente na obra *Política* (1985), onde afirma que os modos livres são aqueles que conseguem se ocupar do *belo*, a saber, a vida dos deleites do corpo, por meio da qual o belo é consumido nos prazeres que são dados; a vida voltada aos assuntos da *pólis*, onde o belo é resultado de belas ações; e a vida do filósofo que busca o *belo* na contemplação das coisas eternas. Portanto, “*um homem deve ser capaz de dedicar-se aos negócios e à guerra, mas ainda mais capaz de viver em paz e no lazer; ele deve fazer o que é necessário e útil, mas deve preferir o ótimo*”. (ARISTÓTELES, 1985, 1332a).

Hannah Arendt afirma que a compreensão aristotélica da *bios politikos* difere da utilização medieval do termo *vita activa*, posto que na interpretação de Aristóteles este modo de vida diz respeito somente ao âmbito da *práxis*, portanto da ação política tanto em seu estabelecimento como em sua manutenção. Logo, toda a dimensão do trabalho e da obra não são considerados modos dignos de uma *bios*, pois indicam a necessidade de supressão das carências humanas.

Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo

de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser “meramente” uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos*. (ARENDT, 2016, p. 17).

O desaparecimento da *pólis*, propõe Arendt, levou ao desaparecimento da compreensão original da *bios politikos*; Agostinho teria sido o último pensador a compreender a dimensão política desta expressão, a partir deste momento *vita activa* passa a designar o engajamento ativo nos assuntos do mundo. Tal mudança conceitual não indica porém que a obra e o trabalho ascenderam na hierarquia das condições humanas, mas representa o contrário, a ação agora era entendida como uma necessidade terrena e que seu oposto, a *bios theoretikos* – na idade média, *vita contemplativa* – havia sido eleita como o modo de vida realmente livre e elevado.

Hannah Arendt destaca que o modo de vida contemplativo não encontra sua origem na experiência cristã, mas sim na filosofia política de Platão, para quem a reorganização política da *pólis* deveria ser encabeçada pela figura do filósofo e permitir como finalidade o modo de vida filosófico; como bem expressa o diálogo *A República* (2000, 520d):

Deste modo, a cidade, que é tanto nossa quanto vossa, terá dirigentes desvelados, não indivíduos a sonhar, como se dá presentemente com todas, que brigam por causa de sombras e se cindem no empenho de alcançar o poder, que para todos representa o maior bem. Mas a verdade é esta: as cidades em que o governo é exercido pelos que menos mostram o desejo de governar, necessariamente serão mais bem dirigidas e ficarão livres de discórdias, acontecendo o contrário disso nas em que os governantes pensam de modo diferente.

Ou mesmo na famosa *Carta VII* (1999, 326):

Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen del poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino.

De tal modo que a percepção aristotélica sobre os modos de vida, concebe a vida voltada para o prazer como sendo secundária e orientada pelo ideal de contemplação (*theoria*), os filósofos acrescentam além da liberdade em relação às necessidades da vida, a liberdade em relação a toda atividade política, então chamada *skhole*; portanto o objetivo cristão de estarem livres do envolvimento com os assuntos mundanos é precedido entre os gregos da Antiguidade tardia pela *apolitia* filosófica. A novidade cristã consiste em estender tal direito, antes reservado e exigido de alguns, para todos.

Deste modo, a expressão *vita activa* passa a compreender todas as atividades que se encontram em absoluta oposição ao modo de vida contemplativo, tal oposição na compreensão grega estaria muito mais próxima da *askholia* ou inquietude, de acordo com Arendt, nome pelo qual Aristóteles designava toda e qualquer atividade que não fosse a *bios politikos*.

Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e inquietude, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque afinal pode ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. É como a diferença entre a guerra e a paz; tal como a guerra ocorre em vista da paz, também todo tipo de atividade, mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação. todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana. (ARENDR, 2016, p. 19).

Nota-se a importância da relação *vita activa* – *vita contemplativa*, no fato de que Tomás de Aquino dedique uma série de questões da *Suma teológica* ao assunto; presente nas questões que se iniciam em 179 e se estendem à 189. A relação entre vida ativa e vida contemplativa se explica pelo contexto eclesial de grupos que se dedicam ao atendimento pastoral e de grupos que se dedicam a oração e contemplação. A pergunta que se coloca, por meio de Tomás de Aquino, é sobre qual destes modos de vida é superior.

Para las diversidades estudiadas en las cuestiones 179-189, Santo Tomás señala dos fundamentos de diversificación. En peimer lugar, el diverso tipo de ocupación en que cada uno se ejercita preferemente, y asi surge la distinción entre quienes

optan por la vida contemplativa y quienes prefieren la activa. El segundo fundamento consiste en la diversidad “de oficios y de estados”, porque Cristo, para edificación de su cuerpo, que es la Iglesia, constituyó ministerios diversos. Santo Tomás propone estas distinciones para dar cuenta de los pasajes bíblicos en que se habla de la Iglesia y de las diversidades que requiere para ser cuerpo orgánico en el cual ningún miembro puede serlo todo, y a la vez tiene la misión de servir a todos mediante el cumplimiento o realización de la función que le compete. (BANDERA, 1997, p. 625).

De acordo com Hannah Arendt, a supremacia do modo de vida contemplativo se baseia na percepção de que nenhuma realização humana poderá igualar em beleza e verdade a ordem e harmonia do mundo físico, “*que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina*”. (2016, p.19). Portanto, a *vita contemplativa* consiste na contemplação da harmonia eterna sob a qual repousam tudo aquilo que não é criação humana e tal contemplação exige o cessar dos movimentos e o repouso das atividades humanas, exige-se a quietude.

Tomás de Aquino afirma que a *vita contemplativa* consiste na *simplex intuitus veritatis* (q.180 a.3 ad 1), ou seja, na pura fixação da mente na Verdade. Logo, a expressão *vita activa* adquire seu significado em oposição com a *vita contemplativa*, sendo simplesmente designada como a satisfação das necessidades e carências do corpo vivo, o qual contempla a Verdade.

Para Léo J. Elders (2003, p.431):

Santo Tomás, de su parte, insiste en la presencia en el hombre de un deseo de conocer la verdad, deseo que se cumple por el estudio. Culminará en la visión de la Verdad Primera, cuando todo lo que el deseo natural del intelecto quiere saber, sea conocido. De hecho, el entendimiento es lo mejor que hay en el hombre, y así vivir para la contemplación procura la mayor felicidad de la que el hombre es capaz en esta vida.

O próprio Tomás de Aquino o expressa em:

Hay que decir. No hay inconveniente en que algo esencialmente más excelente sea inferior a otra cosa bajo algún aspecto. Hay que decir, por consiguiente, que la vida contemplativa es, en si

misma, mejor que la activa. (...) Sin embargo, bajo algún aspecto y en casos concretos, hay que elegir la vida activa por imposición de la vida presente, del mismo modo que dice el Filósofo, en III Topic., que el filosofar es mejor que enriquecerse, pero enriquecerse es mejor para aquel que padece necesidad. (q.182 a.1 ad;1).

A noção tomista de *vita activa* é apresentada como o direcionamento das ações em resposta às necessidades da vida presente, por meio do uso correto da razão, portanto, a *vita activa* provê as *necessidades* da vida mediante ações convenientes. Porém, aquelas ações que se dirigem à satisfação dos prazeres e da matéria não estão incluídas neste modo de vida. De tal modo que a *vita contemplativa* se ordena ao conhecimento da Verdade. (cf. q.179 a.2 ad.3).

Na compreensão de Léo J. Elders (2003, p.436) a *vita activa* compreende cumprir os deveres cristãos e desenvolver as obras de misericórdia e caridade, repartir o pão com famintos, ensinar aos ignorantes, levar os ignorantes ao caminho da Verdade, curar aos doentes, ajudar os pobres.

(...) Al final de esta cuestión sobre la vida activa, Santo Tomás, para subrayar que la vida eterna no conoce trabajo penoso, cita el texto admirable de San Agustín: “Allí Dios será visto sin fin, amado sin hastío, alabado sin fatiga. Este don, este amor y esta ocupación serán comunes a todos... Descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos” (ELDERS, 2003, p.436).

Porém, ainda na consideração tomista sobre a *vita contemplativa*, afirma-se que esta é composta de atos, sendo estes específicos do modo de vida daquele que contempla a Verdade. De acordo com Tomás de Aquino, a vida contemplativa é composta por operações distintas: o pensamento, o qual inclui as percepções dos sentidos, as criações da imaginação e o discurso da razão; a meditação, processo da razão através de princípios que a levam à contemplação da Verdade e a própria contemplação que se constitui como a simples intuição da Verdade.

Por eso dice el mismo Ricardo de San Víctor que la contemplación es la intuición penetrante y libre del objeto, mientras que la meditación es el trabajo del espíritu, ocupado em la búsqueda de la verdad, y pensamiento es la reflexión del espíritu, pronto a la divagación. (AQUINO, q.180 a.3 ad.1).

Hannah Arendt comenta que o rebaixamento provocado pelo cristianismo da *vita activa*, provocou a descoberta da contemplação (*theoria*) como uma capacidade humana. Capacidade notoriamente diversa, como já explicitado acima, do pensamento e do raciocínio; portanto, se a *vita activa* é sintetizada pelo cuidado das necessidades e carências humanas, a *vita contemplativa* é, por sua vez, o exercício do pensamento, da meditação e da contemplação – bem como o define Tomás de Aquino.

Hablando de la contemplación, Santo Tomás emplea términos como “estudio” y “contemplación de la verdad”, que significan tanto el trabajo intelectual del filósofo como el estudio teológico, la meditación de la sagrada doctrina, la oración y la contemplación. En cierta manera, la verdad aprendida en estudios científicos puede ser objeto de la contemplación, con tal que manifieste la verdad de las cosas y el maravilloso orden en la naturaleza, abriendo así la vista a la Causa Primera, resplandeciente de sabiduría y de bondad. (ELDERS, 2003, p.435).

Para Arendt, o valor dado a contemplação na hierarquia tradicional, alterou as próprias atividades alojadas na *vita activa*, tal proposição de valores teria sido alterada na modernidade, porém a pensadora afirma que tal estrutura conceitual ainda parte dos conceitos como estabelecidos pelo modelo tradicional, no qual a *vita activa* prepara a *vita contemplativa*. Logo, a estrutura conceitual que define a ação e a contemplação estaria intacta, posto que por mais radical que seja a inversão realizada pelo sistema filosófico este ainda trabalha com os conceitos formulados pela experiência cristã medieval.

A inversão moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. (ARENDT, 2016, p. 21).

Para Gómez e Gómez (2013, p. 231):

Para Arendt la expresión *vita activa* la conduce a situarse en desacuerdo con la tradición filosófica y teológica occidental, - desde Platón hasta los pensadores de la Edad Media- la cual otorgó superioridad a la vida contemplativa frente a la vida

activa, sustentada en la purificación del alma y su ascenso liberador hasta elevarse a la contemplación de las ideas, lo que significó en San Agustín la Elevación ascética a Dios, que consiste en liberarse de la materia para ver lo que realmente es. Arendt señala el enorme peso de la contemplación que la filosofía occidental originó al distinguir la vita activa y la vita contemplativa, superioridad que se fundamenta en la creencia de que ningún trabajo del hombre puede superar a la magnitud y esplendor del cosmos físico, pues éste sólo se percibe en quietud (Arendt, 2005).

A morte de Sócrates, exigida pelos cidadãos da *pólis*, divide os caminhos dos homens de ação e dos homens do pensamento; propõe Arendt, de um lado o engajamento ativo nas coisas do mundo e do outro o pensamento puro que visa a contemplação. Os filósofos teriam descoberto que o mundo político não oferecia necessariamente espaço a todas as atividades superiores do homem, concluíram, portanto, que havia um princípio superior para substituir os princípios normativos da *pólis*. *“A maneira mais breve (...) de ilustrar esses dois princípios diferentes e até certo ponto conflitantes é lembrar a diferença entre imortalidade e eternidade”*. (ARENDR, 2016, p. 22).

O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião. Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da *pólis* e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases do ensinamento de Sócrates. (ARENDR, 2010, p.47).

Hannah Arendt define imortalidade como a possibilidade de continuidade no tempo, vida sem morte na Terra e no mundo – imortalidade conferida aos deuses do Olimpo. Em oposição a vida perpétua da natureza e a vida dos deuses estava o homem mortal, única peça mortal em um grande universo imortal, porém não eterno. De tal modo que a preocupação dos gregos surge da percepção da imortalidade da natureza e dos deuses, que cercavam as vidas individuais e mortais dos seres humanos, a mortalidade surge como emblema da existência humana.

Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas

como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, como uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. (ARENDT, 2016, p. 23).

A mortalidade pode ser expressa fisicamente como “*mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico*”. (ARENDT, 2016, p.24). A grandeza da *vita activa* se justifica, portanto, por ser a capacidade humana de produzir coisas – ações, obras e feitos, que transcendem a mortalidade daqueles que os produziram, a *vita activa* instaura de modo eterno os homens no ritmo cíclico da imortalidade.

Os feitos imortais, dos grandes homens, permanecem como vestígios de sua presença em um universo já dado como imortal, o homem difere do animal justamente porque somente os melhores (*aristoi*) provam a sua humanidade aos seus semelhantes. Aqueles que se negam a produção de feitos imortais e se satisfazem com os prazeres são como animais, vivem e morrem como estes.

Em nosso contexto, não faz muita diferença se foi o próprio Sócrates ou se foi Platão quem descobriu o eterno como o verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico. Depõe muito a favor de Sócrates o fato de que só ele, entre todos os grandes pensadores – singular nesse aspecto como em muitos outros -, jamais tenha se importado em dar forma escrita a seus pensamentos; pois é óbvio que, não importa o quanto um pensador possa estar preocupado com a eternidade, no instante em que se põe a escrever os seus pensamentos ele deixa de estar fundamentalmente preocupado com a eternidade e volta a sua atenção para a tarefa de legar algum vestígio deles. (ARENDT, 2016, p.25).

Sócrates, para Arendt, teria ingressado na *vita activa* e escolhido de forma livre seu modo de permanência e de imortalidade; tal atitude diverge de Platão onde a preocupação com o eterno e o modo de vida do filósofo são vistos como conflitantes com a imortalidade da *pólis*, o modo de vida do cidadão, a própria *bios politikos*. “*Chez Arendt, Platon est le premier chapitre de l’histoire de l’oubli du vertigale sens du politique*”. (LAVALLÉE, 2014, p. 98).

O desejo do eterno experimentado pelo filósofo, e que virá a ser o modelo da *vita contemplativa* medieval, somente pode ocorrer fora dos assuntos humanos e longe da pluralidade que caracteriza a ação. Torna-se uma experiência “indizível” (*arrheton*) e “sem palavras” (*aneu logou*), instaurada no limite do *nunc stans* (“aquilo que é agora”); politicamente falando, a experiência do eterno situa-se no morrer, sendo uma espécie de morte, somente diferenciando-se da morte real ao não ser definitiva. Para Arendt (2016, p. 25): “*é decisivo que a experiência do eterno (...) não corresponda a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento (...) a interromperia e arruinaria*”.

A contemplação (*theoria*) é, deste modo, a própria experiência do eterno, como bem define Tomás de Aquino ao afirmar que “*pero en la vida futura de los bienaventurados cessará la dedicación a los actos externos (...) se ordenarán al fin de la contemplación*”. (q.181 a.4 ad.3). Arendt afirma que o elemento histórico que justifica tal transposição de preocupação se dá com a queda do Império Romano e pela promoção do evangelho cristão; a queda do Império revela que nenhuma obra feita por mortais é imortal o bastante e o cristianismo com seu anúncio de uma vida individual e eterna, em oposição a esperança vigente de uma imortalidade vinculada aos grandes feitos. “*Ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; conseguiram (...) transformar a vita activa e o bios politikos em servos da contemplação (...)*”. (ARENDT, 2016, p. 26).

Desde que Agostinho se tornou neoplatônico e Tomás de Aquino neo-aristotélico, suas filosofias políticas só extraíram dos Evangelhos aqueles aspectos que correspondiam, como a *civitas terrena* e a *civitas Dei*, à dicotomia platônica entre a vida vivida na “caverna” dos assuntos humanos e a vida vivida na luz brilhante das “ideias”; ou entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* derivada da hierarquia aristotélica, em que a *bios politikos* é inferior à *bios theoretikos* porque somente a *theorein*, isto é, a “visão” que conduz ao conhecimento, tem uma dignidade própria, ao passo que a ação se dá sempre em prol de alguma outra coisa. (ARENDT, 2010, p.103).

Ainda que Hannah Arendt não comente, uma passagem é de fundamental importância para a compreensão do fenômeno *vita activa – vita contemplativa*

no seio do cristianismo. Trata-se do relato presente no Evangelho de Lucas e assimilado de forma contundente pelos cristãos como expressão desta dicotomia.

Prosseguindo viagem, Jesus entrou numa aldeia. Uma mulher chamada Marta o recebeu em sua casa. Tinha uma irmã chamada Maria que, sentada aos pés do Senhor, escutava suas palavras, enquanto Marta se agitava em múltiplos serviços. Até que parou e disse: - Mestre, não te importa que minha irmã me deixe sozinha nos trabalhos? Dize-lhe que me ajude. O Senhor lhe replicou: - Marta, Marta, tu te preocupas e te inquietas com muitas coisas, quando uma só é necessária. Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada. (Lc, 10, 38-42).

O relato bíblico de Marta e Maria é paradigmático da compreensão cristã sobre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Marta “se agita” e “trabalha”, ao passo que sua irmã “sentada aos pés do Senhor”, “escuta” e possui a “melhor parte” que jamais lhe será retirada. Marta, sendo portanto, símbolo evangélico da vida que se ocupa com os negócios práticos e do cotidiano e Maria, por sua vez, simbolizando a vida que contempla e escuta as palavras do Senhor. Nota-se que Marta pede auxílio e recebe do próprio Senhor, aqui identificado com Jesus, uma repreensão por sua atitude e preocupação.

O texto evangélico aprofunda ainda mais a compreensão deste simbolismo ao afirmar que Marta *περισπάω* (se agitava) e Maria *παρακαθίζω* (sentava). Há uma diferença no modo como estes verbos são tratados no texto, Marta se agita, mas o modo pelo qual é indicado isso é de forma passiva, ela se agita, mas isso não é considerado uma ação; por outro lado, Maria que está sentada, está agindo de modo não somente ativo, mas presente. A que se agita, não faz nada além de se agitar, mas a que escuta o faz com atenção e liberdade.

I.IV A modernidade

Nota-se, por meio da elaboração arendtiana, que a relação entre *vita activa* e *vita contemplativa* se desenvolve de modo histórico, afinal são eventos que modificam a história humana, não as teorias. Portanto, verifica-se o surgimento da *vita activa* e da *vita contemplativa* como experiências gregas,

posteriormente durante o medievo a supervalorização da *vita contemplativa* mediante a mística cristã, por exemplo. A modernidade, por sua vez, de acordo com Arendt, teria como foco principal a *vita activa*, contudo todo este processo não ocorre sem significativas alterações destes dois modos de vida, principalmente no que diz respeito à modernidade.

A modernidade para Arendt, se distingue dos demais períodos históricos por estar *alienada* do mundo, e não como afirmara Marx, em uma *autoalienação* (*self-alienation*). Porém, a alienação moderna é antecédida por diversos fatores históricos que culminam neste fenômeno tipicamente moderno para Arendt.

O declínio do sistema europeu do Estado-nação; o encolhimento econômico e geográfico da Terra, de forma que a prosperidade e a depressão tendem a se tornar fenômenos mundiais; a transformação da humanidade, que, até nosso tempo, era uma noção abstrata ou um princípio orientador apenas para os humanistas, em uma entidade realmente existente (...) do mesmo modo como a família e sua propriedade foram substituídas pelo pertencimento a uma classe e pelo território nacional, a humanidade começou a substituir as sociedades vinculadas nacionalmente, e a Terra a substituir o restrito território do Estado. Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. (ARENDT, 2016, p.318).

A grande descoberta instauradora da *alienação* moderna seria o novo paradigma astronômico heliocêntrico descoberto por Galileu Galilei e seu telescópio. A descoberta de Galileu apresenta uma nova visão de mundo, radicalmente divergente da Antiguidade e da Idade Média, de tal modo que a nova visão de mundo não é apresentada por especulações filosóficas, mas por um astrônomo. Para Hannah Arendt (2016, p.321) “*no domínio das ideias, existem apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta, objetiva (...)*”. O movimento da Terra em torno do Sol não era uma teoria nova, afinal “*ideias vem e vão, têm uma permanência e até certa imortalidade (...) independente do tempo e da história*”. (ARENDT, 2016, p. 321).

A inovação de Galileu foi usar o telescópio de modo que os segredos da natureza estejam desvelados à cognição humana, sem prescindir das percepções sensoriais; ou seja, estendeu ao alcance da criatura humana presa ao globo terrestre e de seus sentidos aquilo que parecia transcender suas capacidades. A concepção astrofísica apresentada por Galileu instaura um universo no qual suas qualidades são conhecidas apenas pelo modo como afetam os instrumentos de medição – fabricados pelos sentidos humanos.

Se desejarmos que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana – o antigo temor de que os nossos sentidos, nossos órgãos para a recepção da realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse erguer o mundo – só pudessem se mostrar verdadeiros ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito contanto que perdêssemos a realidade, e o temor só se consumasse se compensado pela aquisição de poderes supramundanos. (ARENDT, 2016, p.324).

Hannah Arendt, traz uma citação de Kafka que afirma “*ele encontrou o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, essa era a condição para que ele o encontrasse*”. (KAFKA, *apud* ARENDT, 2016, p.305). Todas as modernas descobertas científicas desde a liberação de energia solar até a produção de acelerados atômicos, em todas estas descobertas, para Arendt, o homem sempre manipula a natureza a partir de um ponto fora da Terra. Ainda que esteja preso à Terra por sua própria condição humana, descobre-se como atuar sobre e dentro da própria natureza como se dispusesse dela a partir de fora. “*E mesmo com o risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao lar da natureza*”. (ARENDT, 2016, p. 325).

A abolição da dicotomia entre céu e Terra, efetuada previamente pelos filósofos em suas teorias, unificou o universo de tal modo que tudo o que ocorre de modo microcósmico na natureza será considerado como universal, logo não mais um mero evento terreno. As leis universalmente válidas que regulam o universo são válidas para além da capacidade humana da memória e do próprio aparecimento da vida biológica na Terra, e da própria Terra.

A descoberta galileana produz a libertação do homem de sua própria condição terrestre, “*nos movemos livremente no universo, escolhendo o nosso ponto de referência onde quer que seja conveniente para um fim específico*”. (ARENDT, 2016, p. 326). Há, deste modo, uma dupla *alienação*: a alienação do mundo por parte da sociedade e a alienação da Terra por parte ciência moderna. A ciência moderna, partindo de conceitos matemáticos e algébricos não considera mais a realidade como ponto arquimediano, mas considera a própria razão humana como este ponto basilar.

(...) a matemática moderna, em um desenvolvimento já espetacular, havia descoberto a espantosa faculdade humana de apreender em símbolos aqueles conceitos e dimensões que, no máximo, eram considerados negações, e portanto, limitações da mente, uma vez que a sua imensidão parecia transcender a mente de meros mortais, cuja existência dura um tempo insignificante e permanece presa a um recanto não muito importante do universo. (ARENDT, 2016, p.329).

O experimento realizado por Galileu, confirma Arendt, concedeu ao homem a liberdade dos limites da experiência terrena; o homem não somente observa os fenômenos naturais, mas coloca a própria natureza sob as condições mentais do ser humano e este se localiza em uma nova perspectiva completamente nova, pois se torna cósmica e localizada fora da natureza. Para Arendt (2016, p.334): “*tudo o que acontece na Terra tornou-se relativo desde que a relação da Terra com o universo se tornou o ponto de referência para todas as medições*”.

Tal posição cósmica e universal, quando filosoficamente considerada, ainda que não mude a localização do homem no espaço, indica que o homem pode *fazer* as coisas partindo de um ponto “universal” e absoluto; porém, este mesmo homem perde sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos, frustrando todos os critérios e ideais da filosofia tradicional. A própria Filosofia, pondera Arendt, torna-se refém deste novo ponto arquimediano; toda as vertentes filosóficas da modernidade, do empirismo ao existencialismo fenomenológico, tratam de algum modo da alienação do homem moderno com relação ao mundo. A filosofia moderna por meio da análise introspectiva do aparelho sensorial e cognitivo, da consciência e dos processos lógicos e

psicológicos confirma a afirmação de que “*não são ideias, mas eventos que mudam o mundo*”. (ARENDT, 2016, p.338).

A filosofia moderna considera seu início com o *de omnibus dubitandum* est cartesiano, a dúvida cartesiana desloca o *thaumazein* – espanto de admiração por tudo aquilo que é como é – para um local secundário. A dúvida se torna o “*motor autoevidente e inaudível que moveu todo pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado*”. (ARENDT, 2016, p. 339). A filosofia até Descartes consistia em uma atitude de admiração e espanto pela realidade, após o filósofo, ela se torna um articular e ramificar do processo de duvidar.

A dúvida cartesiana, em seu significado radical e universal, foi inicialmente a reação a uma nova realidade, realidade essa não menos real pelo fato de se ter restringido, durante séculos, ao círculo limitado e politicamente insignificante dos doutos e eruditos. Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não encerravam um mero desafio ao testemunho dos sentidos, e que agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia “violado os sentidos”; se assim fosse, bastaria que os homens optassem entre suas faculdades e deixar que a razão ingênita se tornasse “a concubina de sua credulidade”. (ARENDT, 2016, p.340).

A dúvida cartesiana, para Arendt, se justifica pelo fato de que não foi a contemplação, nem a observação ou o *thaumazein* grego que desvendaram a nova concepção física do mundo, mas um telescópio, obra do *homo faber* em sua capacidade de fazer e fabricar. O ser humano havia se enganado durante séculos ao acreditar que a realidade e a verdade se desvelariam aos seus sentidos, portanto verdade e realidade não são dadas, muito menos aparecem simplesmente tal qual são, mas se revelam somente na *interferência* desta mesma aparência, somente transpondo as limitações da realidade se pode alcançar o verdadeiro conhecimento.

A universalidade da dúvida cartesiana se estende desde o testemunho dos sentidos ao testemunho da razão e ao testemunho da fé, porque essa dúvida reside, em última análise, na perda da autoevidência, e todo pensamento sempre havia partido daquilo que é evidente em si e por si mesmo – evidente não apenas para aquele que pensa, mas para todos. (ARENDT, 2016, p. 341).

O golpe desferido pela descoberta galileana revela que é a *obra do homo faber*, presente na *vita activa*, quem coloca a natureza e a realidade em descoberto; não a *vita contemplativa* em sua ânsia de contemplação e conhecimento. Deste modo se compreende a violência com a qual a filosofia moderna se volta contra seus antepassados, afinal a verdade não se revela por si mesma e quem descobre o que as coisas são é o *homem fabricante*, não o pensador sereno que contempla as estrelas em busca da origem do universo.

A dúvida cartesiana consiste em uma solução ao desespero filosófico perante a queda de todos os conceitos previamente tidos como evidentes, Descartes sugere deste modo uma alteração da verdade (*truth*) pela veracidade (*truthfulness*) e da realidade (*reality*) pela confiabilidade (*reliability*); o filósofo francês se alia aos cientistas modernos que haviam acabado de descobrir, que “*mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável. Se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem (...)*”. (ARENDT, 2016, p.346).

Portanto, a tentativa cartesiana é de que as perguntas elaboradas pelo ato de duvidar, deveriam decorrer do próprio ato e não de outra fonte desconhecida. Para Arendt (2016, p.346) “*se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos o ato de duvidar é certo e real*”, o ponto arquimediano da filosofia moderna já não pode mais ser a realidade e a verdade, mas será o famoso *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”); não como uma *autocerteza* do pensamento, mas simplesmente uma variação de qualquer *dubito ergo sum* (“duvido, logo existo”), logo uma certeza lógica de que a dúvida resiste em seu próprio processo.

De fato, a introspecção – não a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência (*consciousness*) por seu próprio conteúdo (e essa é a essência da *cogitatio* cartesiana, na qual *cogito* sempre significa *cogito me cogitare*) – tem de produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; como ninguém interfere, a não ser o produtor do produto, o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. (ARENDT, 2016, p. 347).

Descartes, por meio de seu *cogito*, traz para o centro da vida filosófica – *vita contemplativa* – aquilo que era o objetivo do *homo faber* na *vita activa*: a relação com aquilo que é produzido pelas próprias mãos; no caso do filósofo este se volta para a *obra* de sua própria consciência, e como havia destacado Arendt, o *homo faber* é o único capaz de construir e destruir aquilo que ele próprio fez, a destruição da *obra* da consciência nada mais é que a própria dúvida. “A razão cartesiana baseia-se (...) ‘no pressuposto implícito de que mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu e retém de alguma forma dentro de si mesma’”. (ARENDT, 2016, p. 351).

A descoberta cartesiana, se assim pode ser considerada, produz a eliminação do *senso comum*, antes considerado o sentido por meio do qual todos aqueles dotados de sensações privadas poderiam compartilhar um mundo comum, pois o que os homens possuem *em comum* agora não se trata mais do *mundo*, mas do simples funcionamento lógico de suas mentes. Logo, a transferência cartesiana do ponto arquimediano para a própria mente humana liberta os seres humanos da própria realidade como algo dado.

Em outras palavras, o mundo do experimento sempre parece suscetível de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isso, embora possa aumentar o poder humano de produzir e de agir, até de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem – e agora muito mais vigorosamente – na prisão de sua própria mente, nas limitações dos padrões que ele mesmo criou. (ARENDT, 2016, p. 357).

Há, deste modo, um desaparecimento do mundo como dado aos sentidos, afinal o homem somente pode conhecer aquilo que ele mesmo produziu, desaparecendo também qualquer possibilidade de um mundo transcendente, e juntamente com ele a possibilidade de transcendência do mundo material por meio de conceitos e pensamentos. Este novo universo inacessível e impensável, é para Arendt, citando Schrödinger “*não tão desprovido de sentido como um ‘círculo triangular’, mas muito mais que um ‘leão alado’*”. (SCHRÖDINGER apud ARENDT, 2016, p.358).

As descobertas de Galileu e Descartes produzem uma *inversão (reversal)* na ordem hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa*, afirma Arendt. A

inversão entre a contemplação e a ação se dá pelo fato de que o conhecimento humano só pôde ser mitigado quando o homem depositou sua confiança nas *obras* de suas próprias mãos. Este movimento *inverso* não significa que os elementos da *vita contemplativa* tenham desaparecido, mas indica que somente podem ser atingidos via *vita activa*.

A contemplação e a observação passiva deixam de ser os *instrumentos* imediato de possibilidade da verdade e do conhecimento, é necessário desconfiar da contemplação e fiar-se no agir, pois ser e aparência divorciaram-se quando a verdade deixou de aparecer pura e simplesmente perante os olhos do *contemplativo* e houve a necessidade de buscá-la através das aparências enganosas.

Para ter certeza, tinha-se de *assegurar-se* e, para conhecer, tinha de *agir*. A certeza do conhecimento só podia ser atingida mediante dupla condição: primeiro, que o conhecimento se referisse apenas àquilo que o próprio homem havia feito – de modo que seu ideal passou a ser o conhecimento matemático, no qual se lida apenas com entidades da mente produzidas por ela mesma – ,e, segundo, que o conhecimento fosse de tal natureza que ele só pudesse ser testado mediante mais agir. (ARENDT, 2016, p. 360).

Para Hannah Arendt, a inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa* ocorrida no século XVII é muito mais profunda e significativa do que se pode perceber de modo inicial. O primeiro indício da importância deste movimento, é que a própria contemplação – considerada como *visão da verdade* – é abolida completamente do meio filosófico. *Pensar* e *contemplar* seriam atividades distintas no âmbito da *vita contemplativa*, o pensar como diálogo interior consigo mesmo e meio mais eficaz de se alcançar a contemplação da verdade – como atestado por Platão e sua herança socrática. Contudo, o pensar, ainda que inativo externamente, jamais teria sido considerado como algo passivo, sendo a passividade uma característica da contemplação *per se* quando a verdade é finalmente revelada ao pensador.

A inversão moderna, prossegue Arendt, não elevou a ação ao patamar de dignidade da contemplação, como se a ação fosse a significação última das demais atividades da *vita activa*; tal inversão diz respeito somente a atividade de

pensar que passa a ser considerada serva da capacidade de agir, assim como a filosofia havia sido *ancilla theologiae* – serva da teologia - durante o período medieval. A atividade de pensar tornou-se serva da ação, e a própria contemplação se torna completamente sem sentido.

Por mais que possamos admirar a coragem e respeitar a extraordinária engenhosidade dos filósofos no decorrer de toda a era moderna, não se pode negar que a sua influência e a sua importância diminuíram como nunca antes. Não foi no pensamento da Idade Média, mas no da era moderna, que a filosofia passou a segundo ou mesmo a terceiro plano. Depois que Descartes baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu, a filosofia parece condenada a seguir sempre um passo atrás dos cientistas e de suas descobertas (...). (ARENDT, 2016, p. 365).

A revolução moderna consiste na valorização do homem como fabricante de *instrumentos*, de tal modo que todo avanço científico moderno se desenrola na dimensão da *manufatura* de novas ferramentas e instrumentos científicos capazes de desbravar os meandros da realidade. Contudo, a *instrumentalidade* do *homo faber* está presente e é decisiva para o próprio experimento, de tal modo que a descoberta científica está delimitada pela capacidade dos instrumentos e ferramentas dispostos pelo homem.

O reinado do *homo faber* traz em si problemas já considerados por Arendt, ao analisar a atividade da *obra*, o *homo faber* não lida com o “*por que*” e com o “*o que*”; mas dimensiona toda a realidade pelo sentido do “*como*”, da utilidade – *chremata* de Protágoras acusada por Platão. Para Arendt (2016, p.367), isso na modernidade representa que “*os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou universo, mas a história*”.

Hannah Arendt afirma que com o ressurgimento do *homo faber*, há o esquecimento do Ser e o surgimento do Processo, como conceito originário e basilar do conhecimento. A própria natureza é compreendida como uma série de processos, processos que a engenhosidade *instrumental* do *homo faber* pode repetir e reproduzir em seus próprios experimentos. O *homo faber* moderno vai além da forma típica na *vita activa*, pois não lida com o fim, o produto acabado, mas somente com o processo.

A invasão operada pelo processo nas ciências naturais, decorrente dos experimentos *instrumentais*, atinge de modo certo o próprio domínio da ação na *vita activa*, uma vez que tendo controle sobre os processos internos que regem a vida interior mediante a introspecção cartesiana, por exemplo, é possível a criação de um “*homem artificial*”, pondera Arendt.

Os resultados obtidos na introspecção, único método capaz de trazer conhecimento seguro, têm lugar na natureza dos movimentos: só os objetos dos sentidos permanecem como são e suportam, precedem e sobrevivem ao ato da sensação; só os objetos das paixões são permanentes e fixos, na medida em que não são devorados pela realização de algum desejo apaixonado; só os objetos do pensamento, mas nunca a própria atividade de pensar, encontram-se além do movimento e da perecibilidade. Os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de reproduzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*. (ARENDT, 2016, p. 372).

A tentativa de controle dos processos e a ideia de que somente aquilo que é humanamente produzido poderá ser humanamente compreendido é derrotada, afirma Arendt, pelo curso efetivo dos eventos inseridos na própria dinâmica específica das ações humanas, as quais acontecem em sua mais pura surpresa; o *homo faber* ignora que o evento do inesperado ocorre na *teia* sem fim das probabilidades infinitas. Nota-se, portanto, que a inversão produzida pelo *homo faber* moderno não ocorre somente na dinâmica *vita activa-vita contemplativa*, mas também no seio da própria *vita activa*, onde ocupa o lugar antes destinado à ação política.

A questão torna-se um tanto confusa, porque a filosofia dos gregos segue ainda a ordem estabelecida pela *pólis* mesmo quando se volta contra ela. Mas Platão e Aristóteles, em seus escritos estritamente filosóficos (...), tendem a inverter a relação entre obra e ação a favor da obra. (...) (ARENDT, 2016, p.374).

A predileção da filosofia grega para com a *obra*, se explica para Arendt, pelo fato de que a contemplação (*theoria*) e a fabricação (*poiesis*) possuem estreita relação; o ponto de encontro destas duas atividades reside no fato de que a contemplação é entendida como a *observação* de algo, a mesma atitude

é compreendida na *fabricação* uma vez que a obra do artífice é inspirada em uma “ideia” anteriormente *vista* ou *contemplada*. Portanto, conclui-se que o *contemplativo* e o *artífice* partem do mesmo desejo de contemplar algo que está para além do visível, sendo a diferença estabelecida pelo fato de que o último consegue traduzir seu *thaumazein* (espanto) em uma obra material perdurável.

Hannah Arendt afirma que a própria experiência filosófica do *thaumazein*, indica que tenha sido a experiência do *homo faber* a gerar a contemplação e não o contrário. A admiração muda, início e fim da Filosofia para Platão, juntamente com o amor pelo eterno e o desejo de permanência e imortalidade entrelaçam-se no artífice e no filósofo; o *contemplativo* nada mais seria que um *artífice* que percebeu os limites de sua própria obra e deseja transcender aquilo que suas próprias mãos criaram.

Assim, não foram basicamente o filósofo e a muda admiração filosófica que moldaram o conceito e a prática da contemplação e a *vita contemplativa*, mas antes o *homo faber* dissimulado; foi o homem produtor e fabricante, cuja tarefa é violentar a natureza a fim de construir para si mesmo um lar permanente, e que agora era persuadido a renunciar à violência, bem como a toda e qualquer atividade, a deixar as coisas como são e procurar seu lar na morada contemplativa, vizinha do imperecível e do eterno. (ARENDT, 2016, p.377).

O *homo faber* somente aceitou essa inversão de perspectiva, pois ele próprio conhecia a contemplação e o prazer advindo desta atividade – ponto primordial de sua própria ação. Bastava soltar as *ferramentas* de suas mãos e mergulhar na contemplação das ideias (*eidos*), abraçando deste modo as imagens e modelos eternos que procurava reproduzir e imitar; reconhecendo finalmente que a beleza e a excelência consistiriam justamente em não transformar estas imagens em algo material, em não *reificar* aquilo que estava contemplando.

Hannah Arendt define as atitudes típicas do *homo faber* na modernidade por um conjunto específico de características: a instrumentalização do mundo; a confiança nas ferramentas e a produtividade do fazedor de objetos que os lança no *mundo*. Juntamente com a certeza das categorias meio-fim; a convicção da

resolução de todos os assuntos respectivos ao mundo humano e a delimitação de toda a realidade ao princípio da utilidade. Por fim, a glorificação da *fabricação* como forma superior de ação.

Contudo, o império do *homo faber* durante a modernidade – afirma Arendt, - é rapidamente seguido de uma nova inversão no centro da *vita activa*, inversão muito mais perigosa e muito mais notória. A inversão provocada pelo *homo faber* fez com que o *trabalho* fosse promovido ao patamar de atividade por excelência na ordem hierárquica presente na *vita activa*. A exaltação da *fabricação* priva o ser humano, enquanto somente produtor e construtor, dos padrões e medidas permanentes que antes eram concedidos pela *vita contemplativa* e a contemplação. A relação entre *theoria* e *poiesis* era tão íntima que ao eliminar a contemplação das atividades humanas, a própria fabricação se viu excluída do mundo humano.

Pois, ao contrário da ação, que consiste em parte no desencadeamento de processos, e ao contrário da atividade do trabalho, que segue bastante de perto os processos metabólicos da vida biológica, a fabricação experimenta os processos, caso chegue de algum modo a percebê-los, como simples meios para um fim, isto é, como algo secundário e derivado. (ARENDT, 2016, p. 381).

A eliminação da fabricação já era profetizada, descreve Arendt, na própria forma do *homo faber* considerar o mundo de modo alienado e ao promover a introspecção como única forma de compreensão do fenômeno humano. A obra é justamente a atividade da *vita activa* voltada exclusivamente para construção de um mundo e a produção de coisas mundanas que nele permanecem, portanto, a glorificação deste aspecto da *vita activa* mantinha em seu próprio seio os elementos de sua ruína.

O critério de utilidade, alicerçado na modernidade como parâmetro das ações humanas, é levado a sua máxima potência, ao pretender que o critério de utilidade seja a “felicidade”. Tal alteração de valores ocorre quando o *homo faber* deixa de se considerar o construtor de objetos e artífice do mundo humano e passa a considerar sua própria atividade como um simples fazer de coisas.

Portanto, sob o critério da utilidade, promulgado por ele mesmo “*se refere basicamente não a objetos de uso, e não ao uso, mas ao processo de produção*”. (ARENDT, 2016, p. 383).

A felicidade consiste, deste modo, em tudo aquilo que ajude a estimular a produtividade, alivie a dor e torne o esforço útil. Para Arendt (2016, p.383): “(...) *o padrão último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas*”. A vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, se explica para Arendt, na compreensão de que prazer e dor se resumem na própria dinâmica vital e biológica que o ser enfrenta na manutenção de sua vida.

A vitória do *animal laborans* e do trabalho contra todas as demais possibilidades da *vita activa* significa a vitória da vida sobre todas as demais preocupações humanas. O que teria levado a vida a ser considerada como bem supremo da era moderna, propõe Arendt, seria a *textura* de uma sociedade ainda cristã, cuja crença fundamental defende a vida como algo sagrado e inviolável.

Em outras palavras, a moderna inversão seguiu, sem questionar, a mais significativa inversão com a qual o cristianismo irrompera no mundo antigo, uma inversão politicamente de alcance ainda maior e, pelo menos historicamente, mais duradoura que qualquer crença ou conteúdo dogmático específicos. Pois a “boa nova” cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo. (ARENDT, 2016, p.390).

A defesa cristã da vida como algo sagrado, define Arendt, nivelou no interior da *vita activa* as atividades ali presentes e as sujeita à necessidade da vida biológica. O próprio trabalho, sempre compreendido como manutenção da vida, é valorizado em oposição a Antiguidade que desprezava e considerava o trabalho como a perda da liberdade e a submissão à necessidade. O próprio desprezo com o qual o escravo era considerado na antiguidade desaparece, este mesmo desprezo se voltará contra o suicida; Arendt comenta o fato de que o homicida era digno de receber um enterro cristão, porém este era negado àqueles que haviam retirado a própria vida.

Ainda que o cristianismo considere a sacralidade da vida como fator fundamental de sua compreensão teológica, jamais elaborou uma defesa ostensiva do trabalho; por exemplo um dos maiores representantes da teologia escolástica, Tomás de Aquino, afirma na questão 187 da Suma Teológica sobre a necessidade de os religiosos trabalharem manualmente:

Son cuatro los fines del trabajo manual. El primero y principal, procurar el sustento, por lo cual se dijo al primer hombre (Gén 3,29): *Comerás el pan con el sudor de tu frente*. Y en salmo 127,2: *Te alimentarás con el trabajo de tus manos*. El segundo es suprimir la ociosidad, fuente de muchos males. Por eso se dice em Eclo 33,28-29: *Envía a tu siervo a trabajar para que no este ocioso, pues la ociosidad enseña mucha malicia*. El terceiro es refrenar las pasiones, em cuanto que el trabajo castiga el cuerpo. Por eso se dice en 2 Cor 6,5-6. *En los trabajos, los ayunos, las vigiliass, la castidad*. Y el cuarto, el dar limosna. De ahí que se diga em Ef 4,28: *El que robaba, que no robe más; antes bien, trabaje con sus manos en algo de provecho para tener de qué dar al necesitado*. (AQUINO, q.187 a.3).

Nota-se que o trabalho, como abordado por Aquino na questão 187, não possui nada de positivo em si mesmo, uma vez que serve para mortificar o corpo; ocupar da ociosidade; refrear as paixões e oferecer esmolas. A condição do trabalho surge já nas primeiras páginas da Bíblia como punição: “*Com o suor de tua fronte comerás o pão, até que voltes à terra*” (Gn 3, 19) e ainda “*E o Senhor Deus o expulsou do paraíso, para que arasse a terra de onde o havia tirado*”. (Gn 3, 23).

A versão em hebraico, idioma originário do texto sagrado, traz no trecho de Gn 3,23 onde se traduz “arar”, (עָבַד) – *abad*, o qual possui o sentido explícito de trabalho e escravidão, uma vez que também transmite a ideia de tornar alguém escravo. Portanto, Deus não somente amaldiçoa Adão com a *necessidade* do trabalho, Ele o torna escravo da terra.

Para Hannah Arendt, a ausência de uma filosofia positiva do trabalho se justifica pela superioridade atribuída à *vita contemplativa* sobre todos os demais tipos de atividades humanas, “*e quaisquer que fossem os méritos de uma vida ativa, os de uma vida dedicada à contemplação eram ‘mais efetivos e mais poderosos’*”. (ARENDT, 2016, p.395). Contudo, ainda que a “sacralidade” da vida

tenha sido um valor cristão a permanecer válido durante a modernidade, isso não significa que o mundo continue cristão, pois o que importa não é mais a imortalidade da vida, mas a vida em si mesma como um bem supremo – afirma Arendt.

A única coisa de que podemos estar seguros é de que a coincidência da inversão de posições entre o fazer e o contemplar, com a inversão precedente entre a vida e o mundo, veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido pleno do termo; e foi somente porque essa vida ativa se manteve ligada à vida como seu único ponto de referência que a vida como tal, o trabalhoso metabolismo do homem com a natureza, tornou-se ativa e exibiu toda a sua fertilidade. (ARENDT, 2016, p. 397).

A vitória do *animal laborans* é a vitória da vida individual, mas em toda sua mortalidade, tão mortal quanto na Antiguidade; o mundo passa a ser menos estável, menos permanente e logo, menos confiável do que fora durante todo o período cristão. A ausência de um mundo futuro que justifique as criações e descobertas humanas, arremessa o homem para dentro de si mesmo, e não para o seu próprio mundo. A única possibilidade de imortalidade é a própria vida, mas compreendida como a vida biológica da espécie humana.

A vida, elevada ao patamar de atividade por excelência, faz parte do processo vital, e o trabalho é necessário somente como garantia de continuidade da vida de cada indivíduo e de cada família. Todo o resto que não for considerado como necessário para a manutenção da vida será supérfluo ou só pode ser considerado em termos de alguma peculiaridade excêntrica da vida humana, em oposição à vida animal.

Para Hannah Arendt, os desdobramentos práticos da valorização moderna da vida acarretam consequências marcantes, por exemplo, a capacidade de considerar o pensamento conjuntamente com a contemplação como algo destituído de significado, o pensamento enquanto uma simples função do cérebro não possui qualquer chance de competição com as máquinas mais avançadas. A própria ação e a obra se delimitam como formas ligeiramente complexas de trabalho, mas não mais misteriosas ou significativas.

É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu. (ARENDT, 2016, p.400).

A alienação provocada pelo *animal laborans* dificulta a aproximação dos seres humanos com sua própria existência humana, realocando-os entre o infinitamente pequeno e o absurdamente grande, ainda que possam ser conhecidos pelos instrumentos humanos, estariam afastados da humanidade e alheios a qualquer experiência. Porém, para Arendt, este olhar pessimista não significa que o homem moderno tenha perdido ou esquecido suas capacidades humanas, para a pensadora os homens ainda insistem em produzir, fabricar e construir, mesmo que tais experiências de *mundanidade* estejam se afastando da experiência humana comum.

A esperança na caixa de Pandora, utilizando a metáfora grega, consiste na atividade pensar, pois ainda está presente onde quer os seres humanos vivam em condições de liberdade política; afirma Hannah Arendt. A capacidade de pensar aparentemente pode ser irrelevante para o futuro do *mundo*, porém, jamais o será para o futuro do *homem*. Pois, se todas as atividades da *vita activa* podem ser submetidas ao teste da experiência de se estar fazendo algo *ativamente*, imediatamente aquele que pensa perceberá que “a atividade de pensar como tal bem que poderia superar todas elas”. (ARENDT, 2016, p.403).

Hannah Arendt citando Catão afirma que “*Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset*” – “*Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo*”. (ARENDT, 2016, p.403). A conclusão, permitida pela análise dos desdobramentos arendtianos, é de que a valorização da vida política, enquanto realidade que permite que os homens vivam *entre-si*, no interior da *vita activa*, exige a redescoberta do pensamento não mais como elemento secundário da *vita contemplativa*, mas como cerne da própria ação e do discurso.

Tal proposta operaria uma inversão jamais vista na história do pensamento ocidental: considerar o pensamento como centro da *vita activa*, tornando-o deste modo, por excelência, o fundamento da ação. Esta inversão

provocaria o abalo de todos os pontos arquimedianos comentados por Arendt, interpretando de modo ainda mais elucidativo a metáfora de Kafka, pois ao utilizar o ponto arquimediano contra si mesmo – pensando – o ser humano redescobre sua mais genuína experiência do mundo e do amor ao mundo – *amor mundi*.

II. Fenomenologia das aparências.

Em 1971 são publicadas as primeiras impressões de um artigo elaborado por Hannah Arendt (1906-1975) sobre a faculdade humana do pensar; tal artigo que sendo complementado viria a ser sua última obra em vida *The life of the mind* (1974). A obra constaria de três capítulos: o pensar, o querer e o julgar; porém a autora falece de ataque cardíaco deixando o livro incompleto. A obra se destaca dentro da bibliografia arendtiana não por seu estilo, afinal a autora se mantém fiel a seu método de estruturação e análise, mas pelo tema inusitado sobre o qual se debruça. Hannah Arendt deseja explicitar nesta obra o que seriam o pensamento, o querer e o julgar; como se entregasse neste livro uma síntese epistemológica de sua teoria e de sua prática filosófica.

A leitura da tradução em português de *The life of the mind*, traduzido como *A vida do espírito* (2017) leva o leitor ao cerne da postura arendtiana perante os problemas filosóficos. Hannah Arendt diversas vezes se escusou ao termo “filósofa”, por exemplo na entrevista concedida a Günter Gaus em 28 de outubro de 1964 onde afirma:

Gaus: Yo la considero filósofa...

Hannah Arendt: Bueno, yo no puedo impedirlo, pero mi opinión es que no soy filósofa. A mi modo de ver, mi adiós a la filosofía es definitivo. Estudié filosofía, como usted sabe, pero esto no significa que haya seguido por ahí. (ARENDR, 2010b, p.42).

Porém, sem dúvida, nesta obra desenvolve e revela todo seu potencial de genialidade filosófica e de diálogo com os mais diversos pensadores. *A vida do espírito* é um compêndio da análise de Arendt sobre o mundo e os seres que nele habitam. Se em *A condição humana*, Hannah Arendt apresentou uma

proposta conceitual sobre a *vita activa*, em *A vida do espírito* o tema central será a estrutura fenomenológica da *vita contemplativa*.

O desejo de Hannah Arendt de falar sobre o pensamento surge, como apontado por ela mesma, após ter assistido o julgamento de Eichmann em Jerusalém, após a participação no processo a pensadora elabora o famoso conceito da “*banalidade do mal*”, tal conceito explicaria a capacidade humana de agir “*monstruosamente*”, porém Arendt percebe que a raiz de tal problema se dá por uma *irreflexão* e não somente uma estupidez ou ignorância. Portanto, afirma “*foi essa ausência de pensamento -uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse.*” (ARENDT, 2017, p.18).

Se em *A Condição Humana*, Arendt descreve as atividades da vida atuante sob a perspectiva das supostas ações de reflexão, a saber: um livro que nos propõe a “pensar o que estamos fazendo”. Em *A Vida do Espírito* a autora nos desafia a uma fenomenologização da vida contemplativa, cujo ângulo privilegiado é a visibilidade dos atos e da linguagem. (ASSY, 2015, p.26).

A discussão sobre os elementos constitutivos da *vita contemplativa* partem dos elementos fornecidos na análise da *vita activa*, portanto, Hannah Arendt inicia sua abordagem dos elementos presentes na vida do espírito destacando que estes elementos não são *visíveis* como o *trabalho*, a *obra* ou a *ação*. De tal modo que qualquer aproximação teórica da *vita contemplativa* implica o contraste com a total visibilidade e exposição presentes na *vita activa*. Logo, a descrição do modo pelo qual atividades invisíveis serão abordadas em uma *mundanidade* completamente visível é extremamente necessário para a discussão destas capacidades espirituais humanas.

Os seres humanos surgem em um mundo constituído por uma multiplicidade de coisas: naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas, afirma Arendt. O que tange toda esta multiplicidade de coisas e entes que *aparecem*, ou seja, são próprias para serem experimentadas e reconhecidas por meio dos sentidos. Portanto, a capacidade de “*aparecer*” exige e implica outros seres capazes de receber tais aparências, não somente receber,

mas conhecer, reconhecer e reagir. Para Arendt os seres que aparecem vindos de lugar nenhum e que se dirigem, desaparecendo, para lugar nenhum neste curto intervalo de exposição e reconhecimento mútuo fazem coincidir *ser* e *aparecer*. O aparecimento de um novo ser neste mundo supõe espectadores capazes de reconhecer sua presença, o inverso sendo igualmente necessário.

D'entrée de jeu, Arendt souligne dans *La vie de l'esprit* que la grande variété de choses qu'on trouve dans le monde sont faites pour apparaître, ce qui présuppose l'existence d'une multiplicité de récepteurs, les êtres sensibles qui les perçoivent. Il serait absurde en effet que ces choses apparaissent s'il n'y avait rien, ni personne pour les recevoir. Mais Arendt ne se contente pas de cette observation. Elle la porte à son plus haut degré de généralisation en affirmant qu'en ce monde "être et apparaître coïncident" et elle lie explicitement cette généralisation à son concept de pluralité: "Rien de ce qui existe, dans la mesure où cette chose apparaît, n'existe au singulier [...] Ce n'est pas l'homme, mais les hommes qui peuplent cette planète. La pluralité est la loi de la terre." (PROVENCHER, 2004, p.310).

Para Arendt (2017, p.35) "*nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.*" De tal modo que a pluralidade de experiências e de aparências necessita de uma pluralidade de seres capazes de as perceberem e estes mesmos seres criadores de novas aparências e passíveis de serem percebidos. De acordo com Bethânia Assy (2015, p.25) "*A Vida do Espírito a única obra arendtiana de fato sobre as atividades mentais (pensar, querer e julgar) assenta-se sobre a visibilidade.*" Portanto, no estilo de uma fenomenologia da ação, começar a existir e o próprio aparecer coincidem.

A capacidade de receber tais coisas que aparecem confirma a realidade, pois os que recebem se tornam eles próprios aparências, capazes de serem vistas, ouvidas e tocadas. Logo, os seres sensíveis nunca são sujeitos unívocos, mas também passíveis de objetividade, tanto como uma pedra ou uma ponte, descreve Arendt. A prova da existência de si mesmo, como pretendida por Descartes por meio do *Cogito*, por meio de uma "*consciência*" onde o ser se torna cômico de si mesmo, em outros termos, aparecendo a si mesmo, não pode assegurar a realidade pelo fato de que tal "*consciência*" nunca aparece a si

mesma, mas somente a outros, por meio de um discurso ou de um texto, por exemplo.

Bethânia Assy (2015, p.26) afirma:

A descrição fenomenológica das atividades mentais instaura em primeiro plano a necessidade de investigar a vida do espírito a partir das categorias mundanas da aparência, da condição humana de todas as coisas terrestres, em suma, dos limites fenomênicos espaciais do mundo.

De acordo com Hannah Arendt, os seres que inauguram sua aparência no mundo pré-existente surgem *equipados* para lidar com o mundo no qual ingressam, de tal modo que não *estão* somente no mundo, mas são *do mundo*. Este aspecto da mundanidade dos seres que habitam o mundo já era afirmado por Arendt

O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto ou seu caráter-de-coisa e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana. (ARENDT, 2016, p.12).

A aparência, portanto, não desperta somente os sentidos, mas alguma outra capacidade humana que justifique a presença e o porquê destes outros objetos e seres que circundam todo ser recém-chegado. O chegar e o partir deste mundo de aparências é outro fator determinante deste processo, pois não são somente seres receptores de aparências, mas estes próprios *aparências* delimitadas por uma noção temporal, havia um antes de sua chegada e haverá um depois de sua partida. Em tal contexto é possível afirmar a exclusividade do *aparecer* humano, uma vez que somente terão a capacidade de receber as experiências geradas por este ser aqueles que lhe forem contemporâneos.

Partindo-se de tal compreensão o *estar vivo* adquire novos significados, pois tanto reconhece o antes e o depois deste ser que agora aparece, como indica a demarcação temporal deste aparecer, logo o nascer e o morrer são “*eventos primordiais*” por meios dos quais os seres entram e saem do seu próprio

fenômeno de aparecimento. O reconhecimento das demais aparências, as quantidades e a própria qualidade delas estão restritas ao intervalo temporal no qual este ser esteve inserido *no* e *como* mundo.

Em termos gerais se pode exemplificar tal fenômeno do seguinte modo, um ano de internação hospitalar gera aparências e experiências completamente diferentes de um ano de descanso em casa de amigos. Isso decorre de que as medidas temporais não estão diretamente sujeitas ao passado e ao futuro, compreendidos como locais temporais absolutos, mas subjazem na experiência que o próprio sujeito elabora do tempo. Porém tais experiências temporais não anulam a objetividade do tempo, pois Arendt afirma que

Contra esse relógio inerente a seres vivos que nascem e morrem está o tempo ‘objetivo’ segundo o qual a duração de um ano não muda nunca, esse é o tempo do mundo, e seu pressuposto subjacente – independente de quaisquer crenças científicas ou religiosas – é que o mundo não tem princípio nem fim, um pressuposto que só aparece natural a seres que sempre chegam a um mundo que os precedeu e que a eles sobreviverá. (ARENDT, 2017, p.37).

Conclui-se que somente em uma posição de eternidade o tempo poderia ser observado em sua total objetividade e constante permanência. Em Hannah Arendt há a percepção deste movimento de autoexposição dos seres vivos, sua capacidade de aparecer aos demais, sendo possível sua exemplificação em uma metáfora teatral: estas coisas vivas aparecem como atores aparecem em cena, em um grande palco. Tal palco está montado e é comum a todos os atores, mas ele *parece* diferente a cada um dos que assistem ao espetáculo, afinal ocupam diferentes posições. Neste *parecer* teatral, Arendt reelabora um conceito grego, o *parece-me* (*dokei moi*).

Assim, meu ver, a noção de aparência em Arendt é fundada em uma percepção ativa (*a producing perception, Erscheinung*). Contrário à maioria das visões epistemológicas racionalistas clássicas dos séculos XVII e XVIII, o espaço da aparência, já tendo como ponto de partida um sujeito que necessariamente age e fala em conjunto, cria as condições para o que se pode chamar de uma percepção ativa, o que Axel Honneth chamaria de uma “percepção avaliativa” (*evaluativen Wahrnehmungen*). Este *Erscheinung*, esta produção da aparência, se dá na forma de “parece-me” (*it-seems-to-me*). (ASSY, 2015, p.36).

O *dokei moi* (Δοκεῖ μοι) consiste no único modo possível pelo qual este mundo das aparências seja reconhecido e percebido, portanto, pensado. O aparecer é sempre um aparecer a outrem, com pontos de vista e percepções completamente divergentes daquele que se expõe, o *dokei moi* implica o perigo da rejeição, pois o processo de aparecimento não obriga aos demais espectadores a interpretarem este aparecimento do mesmo modo que a intenção original do ator. Ainda que vertiginosamente perigoso, o *dokei moi* é a única via de possibilidade de construção de uma realidade comum. O *dokei moi* consiste em uma aposta na imprevisibilidade de que uma aparência individual exposta a um público plural seja bem sucedida.

A doxa é o próprio significado ontológico da pluralidade no domínio das aparências. Arendt eleva o discurso (*lexis*) e a ação (*praxis*), pertencentes ao domínio da visibilidade, às categorias em que se dão a própria revelação do indivíduo por meio da doxa. – reapropriado por Arendt e remoto na ontologia fundamental de Heidegger – teria papel de destaque na articulação entre a ação e as atividades da vida do espírito. De acordo com Arendt, Heidegger jamais considera a autenticidade como próprio do domínio plural da aparência; a doxa entendida por ele como *dokei* – “ao aparecer adquire um aspecto” – não ratifica a autenticidade, tampouco a verdade. “Doxa é o aspecto (a vista, *Ansicht*; o olhar *Ansehen*, o olhar-para, estima) que todo ser ao mesmo tempo oculta e revela em sua aparência (*Aussehen*) (*eidos*, *idea*). Em meio à pluralidade de pontos de vista, “o aspecto (*Ansicht*) é sempre aquele que nós mesmos obtemos e construímos. Ao experienciar e lidar com os outros, estamos sempre formando perspectivas de suas aparências. (ASSY, 2015, p.48).

Utilizando-se da metáfora teatral, Arendt destaca que o aparecimento deste conjunto de *aparências* não depende somente daquele que aparece, mas reúne todos os demais elementos de cena para a efetivação de sua aparição: o palco, os outros atores e os próprios espectadores. A locação determina o modo da aparição que o ator pretende elaborar diante de seu público, ou seja, cada coisa viva que aparece depende de um mundo que solidamente suporte tal aparição.

A concepção arendtiana da pluralidade ontológica dos sujeitos reverbera em toda sua obra. Seres humanos não são unicamente espectadores, mas, de fato, tomando tal premissa o mais sério possível, “nós somos *do* mundo, e não apenas estamos nele”. Essa dimensão ontológica de “ser *do* mundo” faz coincidir, por um lado, tanto ser, aparecer e chegar ao mundo, como por outro lado, não ser (*non being*) com desaparecer, partir do mundo e se retirar do reino da aparência, da presença no mundo. (ASSY, 2015, p.26).

Tais elementos condicionantes determinam a possibilidade de *florescência* ou *epifania*; e como em uma peça teatral supõem-se a possibilidade de um *ápice* na aparição deste ser que desenvolve no palco do mundo a peça de sua própria exposição como um ser vivente, portanto o pleno desenvolvimento de suas capacidades humanas, espirituais e psíquicas. Aqueles que ingressam na *teatralidade do mundo*, não o fazem supondo o fracasso de sua apresentação pública, mas pelo contrário esperam o sucesso, a aclamação – a *fama imortal* tão cantada pelos poetas gregos. Estes elementos condicionantes não estão sujeitos ao poder de escolha de quem aparece, mas exigem seu *dokei moi*, inclusive permitindo que grande parte da trama deste aparecimento público decorra de sua interação com aquilo que deles não depende. Seriam como atores encenando uma peça onde os elementos da trama se apresentam arbitrariamente durante o espetáculo.

Arendt justifica a necessidade de abordagem da primazia da aparência, pois as reflexões posteriores sobre o pensar podem sugerir uma retirada de todo este aparato cênico. A autora, utilizando novamente uma referência do teatro, indica inclusive um movimento físico; a análise do pensamento poderá lançar este indivíduo para trás das cortinas do palco. Portanto, é como se fosse na coxia do mundo fenomênico que se desenvolvesse a análise apresentada em *A vida do espírito*. Contudo, a reflexão filosófica não tem a capacidade de ocultar o mundo das aparências enquanto se pensa, afinal se está *no* mundo e não apenas olhando-o como meros espectadores de uma realidade completamente diferente, cinematográfica. A capacidade de refletir durante o desenrolar da peça permite o aprimoramento da atuação dos que encenam; para melhor desenvolvê-la. É preciso tomar parte no *jogo do mundo*.

(...) A autora de *A Condição Humana* atribuiria à aparência, à visibilidade e à pluralidade uma gênese positiva, demudando a própria noção heideggeriana de autenticidade. O mundo para Arendt não representa a condição de possibilidade de solidão autêntica. Ao contrário, o mundo plural engendra a própria gênese humana. A pluralidade descrita como estatuto ontológico dos seres humanos reverbera com frequência nos textos de Arendt. Para Benhabib, Arendt “revelou que a interação é a estrutura profunda da ação humana”. Arendt utiliza o vocabulário heideggeriano para valorizar precisamente o que Heidegger desvaloriza. (ASSY, 2015, p.31).

Recorrendo a uma metáfora platônica, Arendt critica que se fechem os olhos do corpo para se abrirem os olhos do espírito, porém lembra que tal metáfora faz alusão a teoria platônica dos dois mundos, provavelmente uma das mais perigosas falácias metafísicas. Em tal contexto o para trás, a coxia, deixam de existir na proposta arendtiana, pensar a realidade ocorrerá imergindo-se nela própria, de olhos abertos – *no palco*. O problema consiste, portanto, em identificar por qual modo tais fenômenos ausentes de aparência podem ser manifestos em um jogo que traz toda a importância para o que é visto, tocado, sentido, cheirado e degustado. Hannah Arendt aponta a pista na direção daquilo que nomeia como a “*velha dicotomia*”, ou seja, a divisão platônica entre o *Ser* (pretensamente verdadeiro) e a *Aparência* (notoriamente falsa), teoria radicada na afirmação das *Ideias* como realidades suprassensíveis em oposição ao mundo das *aparências*.

Platão indica que a função primeira do filósofo consiste no abandono do mundo das aparências, porém o ser humano naturalmente e originariamente já se encontra neste mundo. A proposta platônica é didaticamente explicada, por exemplo, na famosa alegoria da Caverna presente no Livro VII do diálogo *A República*. Para Arendt, tal retirada do mundo das aparências ignora que este mesmo mundo é *anterior* a qualquer outra possível realidade na qual o filósofo deseja ser inserido, este mundo pode ter sua realidade questionada, porém sua antiguidade é anterior ao filósofo que dele pretende fugir.

A própria alegoria platônica parte do mundo das *aparências* como algo prévia e anteriormente dado, ao afirmar por exemplo “*imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna (...) Encontram-se nesse lugar, desde*

pequenos (...)” (PLATÃO, 2000, 514a). A pergunta, aparentemente irônica, sobre como estes homens ali chegaram ou sobre quem os aprisionou em tal condição não é sem justificativa.

Elle souligne que dans l’Allegorie de la caverne, Platon décrit les affaires humaines em termes d’obscurité, de confusion et de déception, don doivent se détourner ceux qui aspirent à l’être vrai (cf. Rép. 515c) avant d’amorcer leur ascension vers le ciel des Idées (...) La dichotomie entre le fait de contempler la vérité dans la solitude et le retrait, et celui d’être pris dans le flot des affaires humaines, qui distingue le philosophe du citoyen, trouverait son fondement dans la doctrine des Idées. (...). (LAVALLÉE, 2014, p.168).

Bethânia Assy afirma a existência de uma íntima relação tanto da compreensão como do vocabulário heideggeriano na investigação de Hannah Arendt sobre o mundo das aparências e sua relação com o Ser.

No seminário de 1935, Heidegger literalmente suscitaria em Arendt uma justaposição entre uma gênese fenomênica da aparência e uma gênese ontológica do ser, que no caso da autora reconduz a pluralidade dos outros no mundo ao cerne da própria gênese do humano. Em *Freiburg*, Heidegger descreve que “o estar-em-si-mesmo (*Insichstehen*) para os gregos não significa senão estar-aí (*da-stehen*), estar-na-luz (*Im-Licht-Stehen*). Ser significa aparecer. Aparecer não é algo suplementar que por vezes acresce ao Ser. Aparecer (*Erscheinen*) é a essência mesma do ser (*Sein*). (ASSY, 2015, p.44).

A compreensão heideggeriana, ainda que não seja o objetivo norteador do presente texto, pode ser compreendida por exemplo, na seguinte citação do pensador:

O simples, certamente, não nos é dado pelo fato de pronunciarmos e reproduzirmos, de maneira simplista, o significado literal de *aletheia* (ἀλήθεια) como “des-encobrimento”. Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente. (HEIDEGGER, 2008, p.229).

Nota-se a presença do conceito “*aparecer*”, a verdade como aquilo que aparece juntamente no palco dos fenômenos mundanos com os demais atores e diante dos espectadores. Percebe-se o eco do argumento heideggeriano inclusive na dimensão do movimento físico, já apontado por Arendt, “*deixou para trás*”, este ir para trás como a possibilidade de retirada do mundo das aparências, porém é necessária a ressalva de que tal movimento de encobrimento da verdade na coxia do mundo fenomênico se trata de uma falácia metafísica, extremamente perigosa, pois supõe uma maneira ou um grupo capaz de reconhecer os fundamentos atemporais e primeiros de toda a aparência.

A premissa arendtiana de que ser e aparecer equiparam-se não se limita a um apelo retórico ou metafórico. Ao revisitar o enunciado heideggeriano acerca da filosofia grega arcaica, no qual ser (*physis*) e aparecer (*Schein, kryptesthai*) coincidem, acredito que Hannah Arendt ressignifica ontologicamente a aparência. (ASSY, 2015, p.28).

De tal modo que essa possível “verdade” metafísica quando revelada somente poderia ser outra aparência, contudo ainda oculta, mesmo que elevada. Portanto, ainda que o espírito procure uma verdade superior, tal manifestação ainda estaria na ordem de uma aparência, algum modo de aparecimento. Seria uma verdade que se manifesta no palco do mundo ao filósofo espectador, mesmo que este insista em ignorar todo o restante que possibilita tal aparição.

Bethânia Assy afirma que Hannah Arendt, ao se apropriar da leitura heideggeriana da noção de verdade sob o viés pré-clássico grego vincula diretamente verdade e aparência, superando a dicotomia entre um possível ser autêntico e a aparência; portanto “*é a possibilidade de se atribuir à ‘predominância última da aparência’ ascendência sobre a noção de verdade, a aletheia; o que significa dizer que ela pode ser definida em termos de doxa, de opinião.*” (ASSY, 2015, p.46).

Arendt defende a primazia da aparência não somente como palco da possibilidade de experiências filosóficas, mas como fato da vida cotidiana; afirmando inclusive que as constantes investidas da Filosofia contra o senso comum em busca de uma fundamentação ao mundo das aparências busca sempre por um *fundamento* que não *aparece*.

Para Arendt (2017, p.41):

A pergunta refere-se mais a uma causa do que a uma base ou a um fundamento; mas a questão é que nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta a nossos olhos.

Percebe-se o desconforto de Arendt com a própria mudança de paradigma no estágio inicial da filosofia, a qual anteriormente procurava a investigação do real por meio do conceito da *physis* em uma franca negação das estruturas míticas anteriores, para em dado momento se tornar ela própria a afirmação e a suposição de um fundamento, uma causa primeira e última da realidade passível de ser encontrada por meio da investigação filosófica. Platão, sem a menor dúvida, seria o grande herdeiro e transmissor desta forma de compreensão.

De acordo com Assy (2015, p.29):

Segundo Heidegger, na filosofia grega pré-clássica “o ser (*sein*) revelava-se para os cegos por meio da *physis*.” O âmbito do emergir é intrinsecamente e ao mesmo tempo um aparecer aparente (*scheinende Erscheinen*). Os radicais *phy* e *pha* designam a mesma coisa. *Physein*, um surgimento autossuficiente, significa *phainesthai*, revelar-se subitamente, surgir, mostrar-se, aparecer. A natureza primordial do *Schein*, aparência, baseia-se em *Erscheinen*, aparecer em “automanifestação, autorrepresentação, continuidade, presença”, vertendo os sentidos da aparência (*Schein*) e de ser na mesma direção.

Arendt considera que as aparências possuem dupla capacidade: *revelam* e *ocultam*. Este revelar das aparências, como já demonstrado, não se efetua de modo espontâneo, mas sempre mediado pelo *dokei moi* daquele que diz “*parece-me que*”. Porém, não somente revelam, mesmo que de modo difuso, mas as aparências também ocultam, essa capacidade de proteger da exposição o que se supõe haver atrás delas, pode ser uma de suas principais funções. O exemplo é de que como a superfície do corpo protege e oculta os órgãos internos que são fonte da vida, assim as aparências simulam proteger algo que seria superior ou além delas.

Tomando em sua defesa o argumento do sofista Górgias que teria afirmado “*O Ser não é manifesto, já que não aparece (para nós: dokein); o aparecer (para nós) é fraco, já que não consegue ser.*” (ARENDT, 2017, p.42). Arendt estende sua crítica à busca pelo fundamento das aparências inclusive na ciência moderna, onde a pensadora verifica que

Ela obrigou o fundamento das aparências a se mostrar de tal modo que o homem, uma criatura adequada às aparências e delas dependente, possa se apoderar desse fundamento. Mas, ao contrário, os resultados foram surpreendentes. Ficou evidente que nenhum homem pode viver entre as “causas” ou dar conta de – em modo integral e em linguagem humana e ordinária – um Ser cuja verdade pode ser cientificamente demonstrada em laboratório e testada praticamente no mundo real pela tecnologia. (ARENDT, 2017, p.42).

Hannah Arendt advoga que o mundo cotidiano do senso comum conhece de modo prático tanto o erro quanto a ilusão, mas a verdade em seu sentido metafísico escapa não somente a qualquer comprovação científica, mas propõe sistemas filosóficos duvidosos. De tal forma que o erro e a ilusão, no contexto das aparências mundanas, fazem muito mais sentido no grande palco dos fenômenos do que o nobre e elevado conceito de verdade.

Alia-se ao conceito de verdade, particularmente no campo da ciência moderna, o conceito de progresso. A suposição de um progresso ilimitado se transforma rapidamente em um dos dogmas fundamentais do mundo cientificamente orientado. A substituição da verdade pelo progresso não modifica a posição de desconfiança pelas aparências, que agora não são mais “*qualidades secundárias*”, mas condições necessárias de processos internos ao organismo vivo. Nota-se novamente as influências da valorização do *homo faber* e do *animal laborans* sobre as demais capacidades e potencialidades do ser humano.

Arendt, por sua vez, inverte a posição de submissão das aparências e se questiona se não são estes próprios processos vitais necessários para a manutenção das aparências, posto que se vive em uma mundanidade *que aparece*, logo, o que há de mais relevante e significativo estaria justamente na superfície. Tal compreensão é extremamente necessária uma vez que na obra

A vida do espírito, será proposta uma análise justamente da vida interna dos seres que aparecem, logo, a premissa de valorização e significado do mundo das aparências e da superfície, neste contexto, é fundamental.

Portanto, Arendt explicita que sua análise não irá propor a valorização de uma experiência em detrimento de outra, como se poderia supor com base na tradição filosófica. A autora inverte a ordem de valores realizando a defesa do mundo das aparências, o que vincula tal obra às demais produções literárias da pensadora que sempre estiveram atreladas à radicalidade dos assuntos humanos e por seu amor ao mundo, *amor mundi*:

Em última análise, o mundo humano é sempre o produto do amor mundi do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele. É uma eterna verdade o que disse Hamlet: O mundo está fora dos eixos; Ó que grande maldição / Eu ter nascido para trazê-lo à razão! Neste sentido, na sua necessidade de iniciantes para que ele possa começar de novo, o mundo é sempre um deserto. Mas da condição de não-mundo que veio à luz na era moderna – que não deve ser confundida com a condição cristã de outro-mundo – proveio a pergunta de Leibniz, Schelling e Heidegger: por que existe alguma coisa em vez de nada? E das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com o nada, mas também com o ninguém, talvez surja a pergunta: por que existe alguém em vez de ninguém? Estas perguntas podem parecer niilistas, mas não são. Ao contrário, são perguntas antiniilistas feitas numa situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo. (ARENDT, 2010a, p.269).

Retornando sua defesa do mundo da superfície, Hannah Arendt cita o zoólogo suíço Adolf Portmann (1897 – 1982), para quem a variedade de vida animal e vegetal revela uma não-funcionalidade, de tal modo que, por exemplo, a exuberante plumagem de um pássaro não se justifica somente mediante o argumento da necessidade ou da proteção, mas ela própria possui uma função em sua aparência *visível*. Portanto, para Portmann nesta nova perspectiva morfológica a ciência deveria pesquisar não aquilo que é, mas como aquilo de fato aparece.

De acordo com Sylvie Courtine-Denamy (1994, p.377):

Todas as teorias que se apoiam na dicotomia Ser/Aparecer procedem de um erro lógico evidenciado pelo sofista Górgias: “Ser nada tem de manifesto, porque não aparece (aos homens: *dokein*); aparecer (aos homens) é pouco, porque não consegue ser”. (p.40). Arendt apoia-se aqui, tal como Merleau-Ponty, nas teses do biólogo antifuncionalista Adolf Portmann, que denunciava o preconceito metafísico segundo o qual “o essencial se encontra abaixo da superfície e a superfície é “superficial”.

Para Arendt (2017, p.46):

Tudo o que pode ver quer ser visto, tudo o que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo o que pode tocar se apresenta para ser tocado. De fato, é como ser tudo o que está vivo – para além do fato de que sua superfície é feita para aparecer, é própria para ser vista e destinada a aparecer para os outros – possuísse um impulso para aparecer, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu “eu interno”, mas a si próprio como indivíduo. (...) É precisamente essa autoexposição, tão realçada já nas formas de vida animal, que atinge seu clímax na espécie humana.

Arendt afirma que os padrões comuns de julgamento que subestimam o valor da aparência e da superfície se baseiam em preconceitos metafísicos, para os quais a *vida interior* é muito mais relevante para aquilo que os seres humanos seriam, enquanto tudo o que possui sua manifestação exterior seria alguma forma de ilusão. Tal preconceito não fundamentaria somente perspectivas filosóficas, mas inclusive horizontes linguísticos e sua forma de expressar a vida externa dos seres por meio de expressões e vocábulos referenciados à partir de um *interno e escondido*.

Após a defesa do mundo das aparências, Arendt finalmente se detém sobre a relação corpo e alma, a partir da qual estabelecerá sua análise sobre o pensar. Hannah Arendt percebe uma problemática inicial no que tange a discussão sobre a possibilidade de análise daquilo que ela chama *vida da alma*; uma vez que a relação interior-exterior, tendo como base o corpo humano, não explicita a existência de uma vida interna que seja possível de apreensão, mas somente o funcionamento dos órgãos em sua estrutura interna. Ou seja, ao falar

em vida interna do ser humano a referência deixa de ser um funcionamento imediato do corpo, mas passa a ser uma outra referência, mas que somente é possível por meio da dicotomia corporal interno-externo ou dentro-fora. Nota-se não somente uma dificuldade de linguagem, mas inclusive um empecilho *espacial* para a delimitação do que seria tal vida interior ou da alma.

De tal modo que para Arendt (2017, p.47):

As palavras que usamos em linguagem estritamente filosófica também são invariavelmente derivadas de expressões originalmente relacionadas com o mundo tal como ele é dado aos nossos cinco sentidos, de cuja experiência elas são, então, como registrou Locke, “transferidas”–metapherein, transportadas – “para significações mais abstrusas, passando a representar ideias que não chegam ao conhecimento de nossos sentidos.

Portanto, Arendt destaca que a única forma de discurso sobre o espírito será a linguagem metafórica, pois somente por meio de metáforas é que tal fenômeno pode aparecer externamente aos sentidos. O próprio diálogo silencioso do indivíduo consigo, como será abordado futuramente, não esgota a vida interior, pois a vida da alma em toda sua riqueza de fenômenos se revela de modo muito mais ostensivo e vivo por meio de manifestações artísticas e não somente discursivas.

O que fica manifesto quando falamos de experiências psíquicas nunca é a própria experiência, mas o que quer que pensemos dela quando sobre ela refletimos. Diversamente dos pensamentos e das ideias, os sentimentos as paixões e as emoções têm a mesma dificuldade dos nossos órgãos interiores para se tornar parte essencial do mundo das aparências. O que aparece no mundo externo além dos sinais físicos é apenas o que deles fazemos por meio do pensamento. (ARENDT, 2017,48).

A análise arendtiana está introduzindo a capacidade de mediação que a função psíquica do pensamento possui perante a própria vida interior dos seres humanos, trata-se de um outro *palco fenomênico* onde outras aparências e superfícies são mediadas através do pensamento. De tal modo que as emoções internas passando pelo crivo do pensamento são adulteradas para então adquirirem seu aspecto de aparência no mundo dos espectadores. Logo,

pensamento e linguagem são instâncias normativas da vida interior e que determinam o modo pelo qual tais fenômenos, até então inarticulados, irão emergir na realidade da superfície.

Nossas atividades espirituais, ao contrário, são concebidas em palavras antes mesmo de ser comunicadas, mas a fala é própria para ser ouvida e as palavras são próprias para ser compreendidas por outros que também tem a habilidade de falar, assim como uma criatura dotada do sentido da visão é própria para ser vista. É inconcebível pensamento sem discurso, 'pensamento e discurso antecipam um ao outro. Continuamente um toma o lugar do outro'; realmente contam um com o outro. (ARENDT, 2017, p.48).

Ainda que a capacidade discursiva possa ser localizada na vida interior com muito mais facilidade que outras emoções, como amor e ódio, explica Arendt, o *locus* de tal capacidade não é um órgão e esta capacidade não possui nenhuma característica inerente ao processo orgânico da vida. Portanto, todas estas atividades espirituais que se retiram da mundo das aparências não se dirigem para um lugar interior entendido como a própria alma ou o eu; mas o pensamento e sua respectiva linguagem discursiva se lançam sobre metáforas na tentativa de preencher a lacuna entre o mundo das aparências e uma outra realidade na qual tais evidências sensoriais são impossíveis.

Por outro lado, as experiências de alma não podem estar completamente desvinculadas de uma delimitação corporal, pois a própria presença de um sentido interno o qual revela o funcionamento ou não dos órgãos igualmente internos indica metaforicamente a delimitação; alguém privado de espírito estaria alheio à experiência de identidade pessoal e da própria experiência interna de crítica e mediação com relação aos próprios sentimentos.

Pois toda emoção se vincula de modo direto a uma experiência somática; o coração dói quando se está magoado, o sorriso surge quando se manifesta a alegria. Para Arendt *“a linguagem da alma (...), anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela não se afasta dos sentidos, nem usa analogias quando fala em termos de sensações físicas.”* (2017, p.49).

A pensadora cita a filosofia de Merleau-Ponty (1908 - 1961), afirmando que teria sido um dos únicos filósofos a tentar compreender a estrutura orgânica da existência humana e conjuntamente apresentar uma análise entre espírito e alma, porém identificando o espírito com o *outro lado* do corpo, porém a relação entre o espírito e corpo e a origem de tais fenômenos espirituais estaria ausente na obra de Merleau-Ponty. O pensamento seria, em última instância, algo sem fundo, um *abismo*. A relação entre espírito e alma seria divergente, a alma seria mais obscura que o espírito, porém possuindo um fundo e sendo capaz de transbordar do corpo.

Para Bethânia Assy, a menção ao pensamento de Merleau-Ponty, bem como dos demais pensadores elencados por Arendt, não é sem justificativa.

De fato, Arendt pertenceu a uma geração na qual se deu uma revitalização da hierarquia da aparência por meio da fenomenologia e do existencialismo, particularmente graças a Heidegger, Merleau-Ponty e Alexandre Kojève. É significativo que Arendt cite Merleau-Ponty, que – também sob a influência terminológica grega pré-clássica heideggeriana – descreve a aparência tendo em vista a restituição do valor ontológico da mudança, qualificada pelas experiências de suas manifestações externas. (ASSY, 2015, p.36).

A problemática sobre a relação corpo – alma, já era identificada por exemplo, no *De Anima* de Aristóteles onde o autor irá propor que não existem órgãos sensoriais que correspondam às atividades espirituais, mas que as sensações da *psique*, logo da alma, seriam sentimentos experimentados por meio dos órgãos corporais. Portanto, o mesmo órgão que fundamentaria uma sensação da alma não seria capaz de alicerçar uma atividade proveniente dela.

Hannah Arendt prossegue afirmando que além da autoexposição à qual se acomodam os seres que ingressam no mundo das aparências há um *apresentar-se*, o que significa que por meio de feitos e palavras os seres humanos indicam o modo pelo qual *querem* aparecer; em certo sentido o que deve ou não ser visto. A *apresentação* que os seres humanos realizam possui relação direta com a dinâmica da ação e do discurso presente na *vita activa*.

Também aqui devemos a Aristóteles as distinções cruciais. 'O que é proferido', diz ele, 'são símbolos de afecções da alma, e o que é escrito são símbolos de palavras faladas. Como a escrita, também a fala não é a mesma para todos. Entretanto aquilo de que estas (a escrita e a fala) são símbolos, as afecções (*pathemata*) da alma, são as mesmas para todos'. Essas afecções são 'naturalmente' expressas por 'sons inarticulados (que) também revelam algo, como, por exemplo, o que produzido pelos animais'. Distinção e individualização ocorrem no discurso, no uso de verbos e substantivos, e esses não são produtos ou 'símbolos' da alma, mas do espírito: 'Os substantivos e os verbos assemelham-se (*eoiken*) (...) aos pensamentos (*noemasin*). (ARENDT, 2017, p.41).

Portanto, com base na compreensão aristotélica, Arendt está propondo inicialmente que este *locus* interno de vida interior seria a alma onde ocorrem as afecções e os símbolos, porém tais elementos que seriam comuns a todos os seres humanos se tornam distintos e individualizados por meio do espírito. Tal dicotomia entre as afecções da alma e a deliberação do espírito se revelam para Arendt (2017, p.52). por meio da

monótona mesmice e a feiura penetrante altamente características das descobertas da moderna psicologia – em contraste tão óbvio com a enorme variedade e riqueza da conduta humana pública – dão testemunho da diferença radical entre o interior e o exterior do corpo humano.

Pois a profundidade do coração humano, aqui entendido como a alma, revela “*um doloroso depósito multicolorido e tesouro de perversidades*” (ARENDT, 2017, p.51), afirma a autora citando Demócrito. A pensadora não ignora que tais escolhas sobre os modos pelos quais o interior se manifesta estão sujeitas tanto pela cultura como pela opinião que se pretende criar nos outros. Fala-se de uma autoapresentação capaz de sucesso ou fracasso, vinculada de modo direto com a duração da imagem apresentada ao mundo, no dizer de Hannah Arendt. Explicita-se, por meio de tal argumento, a necessidade de que os fenômenos interiores adquiram seu aspecto de superfície, tanto para validação daqueles que formam o mundo como para a própria garantia da existência dos mesmos fenômenos em quem os produz.

A autoexposição é seguida no caso humano de uma autoapresentação, sendo este movimento seguinte uma elaboração ativa e consciente da imagem a ser exibida, portanto este aparecer considera como possibilidade a fraude por parte do ator e de igual modo o erro e a ilusão, pelo espectador. O âmbito da *autoexposição* não implica escolha, uma vez que as características que um ser vivo manifesta lhe são naturalmente concedidas, a *autoapresentação* todavia supõe a *autoconsciência* “*capacidade inerente ao caráter reflexivo das atividades espirituais e que transcende visivelmente a simples consciência que provavelmente compartilhamos com os animais superiores.*” (ARENDT, 2017, p.53).

Para Assy (2015, p.41):

A noção de autoexposição é significativa somente na medida em que serve para reforçar a ideia de que a aparência não corresponde ao *inner self*. De acordo com Arendt, até mesmo o conceito alemão de *Selbstdarstellung* pode ser equívoco, já que na realidade ninguém se apresenta como um *self* e sim como uma pessoa ou criatura. Autoapresentação, diferentemente, refere-se à decisão ativa e consciente de escolher a imagem que apresentamos por meio da fala e dos atos

A dimensão da autoapresentação, de acordo com Arendt, supõe a possibilidade da hipocrisia e do fingimento, sendo o único critério de verificação a impossibilidade que tais dimensões possuem de perdurar no tempo mantendo sua consistência de manifestação. Para a autora a hipocrisia não consiste, como elaborado pelos filósofos anteriores, em um elogio que o vício faria à virtude; pois o elogio implica uma margem de promessa feita ao mundo, de agir de acordo com aquilo que se elogia. O hipócrita, por outro lado, não é alguém – na acepção de Arendt – que se satisfaz com o vício e esconde a satisfação do aparecimento público. A prova pela qual passa o hipócrita em sua postura seria a máxima socrática “*Seja como quer aparecer*”, ou seja, aparecer sempre como deseja aparecer perante os demais, inclusive sozinho aparecendo a si mesmo: como hipócrita. Portanto, a autoapresentação não consiste somente em uma reação, mas também uma escolha deliberada. Tais escolhas deliberadas elaboram o que se chama o *caráter* ou a *personalidade*.

O conglomerado de um número de qualidades identificáveis, reunidas em um identificável todo compreensível e confiável, e que estão, por assim dizer, impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal. (ARENDT, 2017, p.54).

Hannah Arendt ressalva, porém, que a filosofia moderna, começando por Hegel, teria sucumbido à tentação de “*criar-se a si mesmo*”; tal confusão une a autoapresentação com a autoexposição. Tal confusão será explicitada por Arendt por meio do conceito de *semblância*. Sendo a escolha o fator determinante na autoapresentação e a autoapresentação consistir em uma inserção do ser no reino das aparências, estas mesmas aparências podem revelar alguma superfície, mas ocultar algo interior. Tais características implicam a possibilidade de que aquilo que emergiu na aparência, ao desaparecer, resulte em *semblância*.

A autora em sua versão original do texto em inglês utiliza o termo *semblance*, a palavra no vocabulário inglês vem a indicar a falsa aparência; uma aparência semelhante, porém sem a concretude daquilo que ela *espelha*. (SEMBLANCE. In: OXFORD, University Press, 2015). O conceito ao qual Arendt recorre metaforicamente se traduz por meio de uma referência espacial, ou lacuna, entre o exterior e o interior, entre aquilo que fundamenta a aparência e a própria aparência, ainda permanece o fato de que “*por dentro somos todos semelhantes*” (ARENDT, 2017, p.54) estruturalmente imutáveis. Assim, resume Arendt, há sempre uma capacidade de *semblância* em tudo o que aparece: posto que o seu próprio fundamento não se revelaria.

As *semblâncias* só são possíveis em meio às aparências; elas pressupõem as aparências como o erro pressupõe a verdade. O erro é o preço que pagamos pela verdade, e a *semblância* é o preço que pagamos pelo prodígio das aparências. Erro e *semblância* são fenômenos intimamente relacionados, correspondem-se mutuamente. (ARENDT, 2017, p.54).

A *semblância* surge deste modo como a característica de relação entre o ator que se manifesta no palco das aparências e os espectadores que recebem as informações. A pluralidade dos espectadores em um mundo sensível indica sua inerente capacidade de percepção. A impossibilidade de que uma aparência

surja perante um único espectador em toda sua completude revela a importância da semblância não somente como permissão para a margem de erro, mas impede ator e espectador de serem cobrados de uma apreensão total de uma aparência. “*O mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção*”. (ARENDT, 2017, p.55). Há, portanto, relação entre a semblância e o *dokei moi*, pois aquele *parece-me* inicial do ator lançado no mundo das aparências provoca o surgimento da semblância na relação mútua entre quem manifesta e quem percebe.

O erro permitido pela semblância pode vir a ser corrigido por uma mudança de posição no mundo das aparências ou pela própria imaginação ao supor outras possíveis configurações de semblância. Porém, para Arendt, o mesmo erro da semblância origina o que ela denomina de “*semblâncias verdadeiras*”, estas seriam aparências ilusórias que não podem ser corrigidas “*como corrijo um erro, já que é causada por minha permanente posição na Terra e que continua inseparavelmente ligada à minha própria existência como uma das aparências terrenas.*” (ARENDT, 2017, p.55). Tais semblâncias, ou seja, o simulacro da própria aparência, manifesta o caráter radicalmente fenomênico do mundo humano, pois a própria aparência surge como fundamento desta semblância.

Hannah Arendt, citando o pensador grego Xenófanes afirma que a semblância, o *dokos* de *dokei moi*, molda toda a realidade, portanto não há qualquer possibilidade de conhecimento por parte dos homens sobre os deuses ou sobre os próprios assuntos humanos em sua totalidade, abranger a realidade em sua totalidade é impossível. O trecho citado por Arendt se encontra em uma obra de Sexto Empírico, o qual afirma:

E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo; pois, ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito, ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião. (XENÓFANES, 1996, n.34).

Retomando uma consideração de Portmann, Arendt apresenta a possibilidade de dois âmbitos de semblância: semblâncias autênticas e não

autênticas. As semblâncias não autênticas seriam facilmente reconhecidas, como por exemplo, imaginar uma fada e logo reconhecer sua não-efetividade como aparência. Semblâncias autênticas, porém estariam ligadas aos próprios fenômenos do mundo, por exemplo, o movimento do Sol surgindo pela manhã e pondo-se ao entardecer, a aparência do Sol e da Terra são manifestas a qualquer criatura presa ao mundo terrestre, portanto esta aparência dada não pode ser simplesmente alterada.

Para Kant (2001, B354):

O mundo tem de ter um começo no tempo. E isto, porque na nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana do conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. Ilusão esta que é inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência.

Ao descrever tais fenômenos como as “*ilusões naturais e inevitáveis*” do próprio aparelho sensorial, Arendt pretende comprovar que tais ilusões *semblânticas* seriam inseparáveis da razão humana. O próprio Kant afirma “*evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência.*” (KANT, 2001. A298). De tal modo que o problema não apresenta uma possibilidade de solução, mas somente um acordo.

Permanecendo na filosofia elaborada por Kant, Arendt cita-o quando afirma que

enquanto o tempo, que é a única forma de nossa intuição interna, não possui nada de permanente e, por conseguinte, apenas nos dá a conhecer a mudança das determinações, mas não o objeto determinável. Com efeito, aquilo que chamamos alma, tudo está em contínuo fluxo e nada há de fixo (...). (KANT, 2001, A381).

Deste modo, por meio de uma fundamentação kantiana, Hannah Arendt propõe que este *eu* interno, se é que ele chega a existir, nunca aparece aos sentidos e internamente não possui solidez; emoções e sensações internas são *antimundanas*, pois não podem sustentar e manter sua aparência, logo são opacas. Tal opacidade deste mundo interior da alma “*é precisamente a ausência de forma e, portanto, de qualquer possibilidade de intuição, que caracteriza nossa experiência das sensações internas.*” (ARENDT, 2017, p.56). Hannah Arendt exemplifica que na experiência interna a repetição ou permanência de um único humor indica uma anormalidade, como no caso da alegria constante do eufórico ou na depressão do melancólico.

Hannah Arendt destaca a importância da elaboração kantiana para a compreensão da aparência e da semblância e o fará utilizando os conceitos de *Erscheinung* (aparência) e *Schein* (semblância). Digno de nota o fato de que há uma profunda discussão no âmbito acadêmico brasileiro sobre as possibilidades de tradução e interpretação destes termos nas traduções em português de Kant. Contudo, Arendt parece propor uma outra relação entre tais termos como se observa em sua análise.

Para Arendt a noção kantiana de “*coisa-em-si*”, ou seja, algo que é, mas que não aparece, mesmo produzindo aparências, teria sido explicada por meio de Deus; Ele é *algo*, não simplesmente um “*nada*”; porém é um “*algo*” que não aparece, que portanto, não é dado à experiência, permanecendo “*em si mesmo*” – não há em Deus um “*para nós*”.

Para Kant, Deus é uma “ideia de razão” e, como tal para nós. Pensar Deus e especular sobre um além é, segundo Kant, inerente ao pensamento humano, uma vez que a razão, a capacidade especulativa do homem, transcende necessariamente as faculdades cognitivas de seu intelecto: somente o que aparece e, no modo do parece-me, é dado à experiência pode ser conhecido; mas os pensamentos também “são”, e algumas coisas-pensamento, a que Kant chama “ideias”, embora nunca dadas à experiência e portanto incognoscíveis, tais como Deus, liberdade e a imortalidade, são para nós, no sentido enfático de que a razão não pode se impedir de pensá-las e que elas são de grande interesse para os homens e para a vida do espírito. (ARENDT, 2017, p.57).

Após a apresentação da tese kantiana, Arendt problematiza novamente a necessidade de um exame aprofundado na possibilidade de uma “coisa-em-si” que não aparece no mundo, mesmo que possua validade perante um ser pensante ou na própria vida do espírito. Inicialmente o problema consiste na consideração kantiana que toda coisa viva ao aparecer possui uma “base que não é a aparência”, citando outra vez o zoologista Portmann, Arendt indica que aquilo que foi forçado a aparecer pode ser uma outra aparência, porém não autêntica, uma vez que não era destinada a emergir no mundo das aparências. De tal modo que em Kant “as próprias aparências ‘devem ter uma base que não é, ela mesma, uma aparência’ e, portanto, devem ‘apoiar-se em um objeto transcendente que as determina como meras representações.’” (ARENDT, 2017, p.58).

A discussão levantada por Arendt em oposição a Kant, se exemplifica por um exemplo dado pela própria autora com base em Portmann, assim como as raízes de uma árvore não são visíveis, porém fornecem sustentação para o que aparece, esta mesma analogia se observa na teoria elaborada por Kant ao tentar justificar a existência de uma base transcendente para o que aparece no mundo. De tal modo que a justificativa de uma base ontológica distinta do que aparece se retira justamente dos fenômenos do mundo – mundo no qual tais aparências se misturam umas às outras de modo muitas vezes indistinto e sujeito a ilusão.

Arendt ainda nota o julgamento teológico proposto por Kant ao afirmar “meras representações”, produzindo o que ela considera uma contradição com sua tese central que seria como descrito na Crítica da Razão Pura

(...) afirmamos que as condições de possibilidade da experiência em geral são também condições da possibilidade dos objetos da experiência, e que por essa razão elas têm a validade objetiva em um juízo sintético a priori. (ARENDT, 2017, p.58).

Há em Kant, de acordo com Hannah Arendt, uma perda de sua orientação filosófica original ao tentar provar, ainda que sem uma prova definitiva, a existência de um fundamento à ordem do mundo e que por tal razão este

elemento não somente seria de outra natureza, mas superior. Para Hannah Arendt (2017, p.59) portanto:

Se confiarmos unicamente em nossas experiências com as coisas que aparecem e que não aparecem e começarmos a especular na mesma direção, podemos, da mesma maneira – e com razoabilidade muito maior –, concluir que talvez haja, de fato, uma base fundamental por trás do mundo das aparências; mas que o significado principal e talvez o único dessa base está nos seus efeitos, ou seja, no que ela faz aparecer, mais do que em sua pura criatividade.

Hannah Arendt encerra seu raciocínio afirmando que se a causa das aparências possui caráter divino, mesmo sem aparecer, os órgãos internos humanos deveriam ser as verdadeiras divindades.

A compreensão filosófica do Ser como base do mundo das Aparências é verdadeira no quando justificada na compreensão do fenômeno biológico; mas não se pode com isso justificar uma valoração Ser *versus* Aparência, a qual serve de fundamento para toda teoria que afirma dois mundos, como a platônica, por exemplo. Arendt afirma que tal hierarquia ontológica não deriva das experiências ordinárias, mas do que ela denomina *ego pensante*, por meio de tal experiência se transcende não somente o nível das *Aparências*, mas a própria ideia de Ser.

Kant identifica explicitamente o fenômeno que forneceu a base real para sua crença numa ‘coisa-em-si’ por sob as ‘meras’ aparências: o fato de que, ‘na consciência que tenho de mim na pura atividade de pensar (bein blossen Denken), sou a própria coisa (das Wesen selbst, ou seja, das Ding na sich), sem que, por isso, nada de mim seja dado ao pensamento. (ARENDR, 2017, p.59).

Portanto, a conclusão defendida por Hannah Arendt é de que o *ego pensante* seria a “coisa-em-si” na teoria de Kant, pois ao refletir sobre a relação estabelecida entre o que pensa e a própria atividade de pensar, tais pensamentos parecem “*meras representações*”, ou possíveis manifestações de um *ego* que se mantém oculto, pois estes pensamentos não podem ser atribuídos a um outro eu ou outra pessoa, porém este *ego* que não aparece demais, nem a si mesmo na autoexposição ainda é algo, ele não é nada. A

proposta é de que este ego pensante consiste em pura atividade, não tendo qualquer possibilidade de ser caracterizado por idade, sexo ou qualidades, afirma Arendt (2017, p.59) que “*não tem história de vida.*”

“*Um homem de 75 anos deveria ter muitas coisas a dizer sobre seu passado, mas (...) se ele viveu apenas como filósofo, percebe imediatamente que não tem nenhum passado.*” (1962, apud ARENDT, 2017, p.59). Tal citação retirada por Arendt de um pensamento de Étienne Gilson, a leva a concluir que este ego pensante não é identificável ao próprio eu. Citando Tomás de Aquino em um comentário bíblico: “*et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo*”, (AQUINO, 1953, n.924). Arendt (2017, p.60) traduz: “*Minha alma (em Tomás, o órgão do pensamento) não sou eu; e se apenas as almas forem salvas, nem eu nem homem algum estará salvo.*”

Ao retomar a discussão com os termos kantianos, Arendt afirma que o sentido interno que poderia garantir a apreensão da atividade de pensar em alguma intuição interior não possui onde se prender, como afirmaria o próprio Kant, pois tais manifestações são diversas das demais que possuem uma durabilidade no mundo das aparências. Logo, há uma consciência *de-si*, não de como se aparece para este si-mesmo e nem de como é em si-mesmo, sabe-se apenas que se é algo. Conclui-se, deste modo, que a existência é dada, mas o modo pelo qual se é alguma coisa, não.

Citado uma obra pré-crítica de Kant “*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*” - *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766), Arendt descreve que o pensador sublinha a “*imaterialidade*” do *mundus intelligibilis*, o mundo habitado pelo ego pensante, em oposição ao mundo inerte e constante das aparências. Kant, de acordo com Hannah Arendt, faria a distinção entre a noção que a alma elabora de si mesma, denominada espírito (*Geist*) e a consciência por meio da qual se apresenta como/perante o homem, direcionada e concebida por meio das aparências entre as quais está lançada e previamente dada. Portanto, o sujeito é sempre um habitante de dois mundos: o mundo visível das aparências e o mundo invisível, porém nunca como o mesmo sujeito, aquele que aparece não é aquele que pensa a si mesmo como espírito.

E, em uma estranha nota de rodapé, Kant fala de uma “certa dupla personalidade que é própria da alma, mesmo nesta vida”; ele compara o estado do ego pensante ao estado do sono profundo, quando os sentidos externos encontram-se em total repouso”. Ele suspeita de que as ideias, durante o sono, “podem ser mais claras e mais amplas do que a mais clara de todas as ideias em estado de vigília”, precisamente porque “o homem, em tais ocasiões, não é sensível ao seu corpo”. E não recordamos nada dessas ideias quando despertamos. Os sonhos são algo ainda diferente; eles “não são daqui”. Pois, nesse caso, o homem não adormece completamente (...), e entrelaça as ações de seu espírito com as impressões de seus sentidos exteriores. (ARENDT, 2017, p.61).

Hannah Arendt afirma que as teorias propostas por Kant no excerto citado podem soar absurdas, mas que indicam uma tentativa de dar conta das experiências espirituais da retirada do mundo real. A dificuldade reside em certa parte pela capacidade da atividade espiritual de realizar sua tarefa sem qualquer resistência da matéria, ela não é nem mesmo adiada ou suprimida quando manifesta em palavras formadas pelos órgãos dos sentidos. O ser humano ao experimentar a atividade do pensamento daria origem a própria noção de espiritualidade e a incrível *rapidez* do pensamento - como já afirmado por Homero “*and their ships are swift as a bird on the wing or as a thought - τῶν νέεσσι ὡκεῖται ὥς εἰ πτερόν ἢ ἐ νόημα.*” (HOMER, 1919, 7.I) e Kant que em diversos textos do início de sua atividade filosófica teria falado da *Hurtingkeit des Gedankens* - que em sua imaterialidade se torna veloz; revelando que para o *ego pensante* o corpo se constitui obstáculo.

Concluir , a partir dessa experiência, que existem “coisa-em-si”, as quais, em sua própria esfera inteligível, são como nós “somos” no mundo das aparências, é uma das falácias metafísicas; ou ainda, uma das semblâncias da razão, cuja própria existência Kant foi o primeiro a descobrir, esclarecer e dirimir. Parece muito apropriado que esta falácia, como a maioria das outras que afligiram a tradição filosófica, tenha tido origem nas experiências do ego pensante. (ARENDT, 2017, p.61).

Retorna-se ao problema inicial sobre a constituição da alma, na tentativa de descobrir seu objetivo e reconhecer se tais semblâncias são autênticas ou não, se são causadas por afirmações dogmáticas ou premissas arbitrárias, miragens ou elementos inerentes à condição paradoxal do ser humano que,

manifesto no mundo das aparências, tem a “*faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo.*” (ARENDT, 2017, p.61).

O problema, torna-se, portanto, a distinção do que é este *ego pensante*. O mundo das aparências, para se constituir em uma realidade, implica como característica “*ficar imóvel e permanecer*”, (ARENDT, 2017, p.61) sendo o mesmo e tempo o suficiente para que possa ser conhecido por um sujeito. Arendt destaca que a grande descoberta da fenomenologia de Edmund Husserl (1859 —1938) teria sido a descoberta de intencionalidade de todas as ações da consciência, ou seja, nenhum ato ao partir do subjetivo pode ignorar a necessidade de um objeto. Porém, para Arendt (2017, p.63):

objetividade é construída na própria, subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade. Ao contrário, e com a mesma justeza, pode-se falar da intencionalidade das aparências e da sua subjetividade embutida.

Portanto, alarga-se o conceito husserliano ao afirmar que se toda subjetividade implica um objeto, todo objeto supõe uma subjetividade como alvo de sua aparição.

O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais tem consequências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa “fé perceptiva” – como designou Merleau-Ponty – nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmo. (ARENDT, 2017, p.63).

Hannah Arendt afirma que as teorias filosóficas que afirmam a evidência do *eu* como objeto primário de um conhecimento verificável, estão em desarmonia com a própria experiência e os próprios conteúdos básicos da existência. Obviamente em tal análise a figura de Descartes surge como o

pensador responsável por elevar tal suposição metafísica a um nível de consistência teórica e existencial. Hannah Arendt afirma que

para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas pensamento feito carne, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade do pensamento. (2017, p.64).

Destaca-se, portanto, que o ser humano se torna ele próprio uma semblância da atividade de pensar, e a própria humanidade se vê resumida em meras aparências, pois na atividade de pensar o *Homem* se singulariza, portanto desaparece a pluralidade característica da mundanidade.

A busca por este fundamento metafísico é característica da própria postura filosófica que desde Parmênides e Platão teria descoberto que para os amantes da sabedoria – *sophoi* - a vida do pensamento, a qual não reconhece dor e alegria, seria a vida mais divina e que o próprio pensamento seria o senhor do céu e da terra. Hannah Arendt compreende como uma reação às novas glórias da ciência moderna a proposta cartesiana sobre as propriedades da *res cogitans*, afinal nenhum filósofo havia anteriormente desconfiado tanto do aparelho sensorial e cognitivo do homem e elevado a *coisa pensante* a tal importância.

De tal modo que Arendt (2017, p.65) propõe

(...) a autossuficiência, ou seja, o fato de que esse ego “não tem necessidade de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material”, e, também, a não-mundanidade, isto é, que na autoinspeção “*examinant avec attention ce que j’étais*”, seria possível facilmente “*feindre que je n’avais aucun corps et qu’il n’y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*” (“fingir que não tinha corpo e que não havia nenhum mundo nem lugar algum aonde eu fosse”).

O interesse de Descartes em encontrar algo cuja validade estivesse para além de qualquer suspeita, para além das ilusões dos sentidos, o direcionam para este ego pensante, *la chose pensante*, ou em outros termos a própria alma. A tese cartesiana fundada na certeza absoluta de *la chose pensante* supera inclusive a possibilidade de um *Dieu trompeur* (Deus enganador), afinal toda

possibilidade de certeza com base na experiência sensível já teria sido previamente abandonada.

A famosa conclusão cartesiana do “*je pense, donc je suis*”, ou em termos latinos “*cogito ergo sum*” – traduzida por “penso, logo existo”; para Arendt dignifica de modo tão radical a experiência do pensar que ignora que nenhuma *cogitatio* e nenhum *cogito me cogitare* – ou seja, nenhuma consciência de um eu ativo que duvida da realidade dos objetos intencionais – poderia comprovar sua própria realidade.

A res cogitans cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada, nem sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sonhos. (ARENDT, 2017, p. 66).

Hannah Arendt cita a crítica do filósofo Merleau-Ponty para o qual a certeza cartesiana consiste em uma redução à percepção do pensamento e na proposta de um seguro contra a dúvida cujo prêmio seria o desaparecimento do “há” do mundo. Arendt utiliza como referência para tal crítica a obra “*Le visible et l’invisible*” (1968), mas prossegue em sua reflexão propondo que é justamente a atividade do pensamento – ou deste *ego pensante* – que possui a capacidade de gerar a dúvida sobre a realidade do mundo das aparências e sobre o próprio sujeito que reflete. “O pensamento pode apoderar-se de tudo o que é real – evento, objeto, seus próprios pensamentos; a realidade disso tudo é a única propriedade que permanece persistentemente além de seu alcance.” (ARENDT, 2017, p.66). Portanto, ainda que o pensamento possa apreender tudo o que o cerca, a existência deste *mundo* como algo real choca-se com a aparente *irrealidade* do próprio pensamento; ainda que abarque tudo, o pensamento não será mais real por fazer isso.

A falsidade do *cogito ergo sum* é comprovada, não somente na análise elaborada por Nietzsche, afirma Arendt, segundo o qual o *cogito* só pode inferir as *cogitationes*; sendo o *cogito* tão instável quanto o *sum*. De tal modo que o pensamento eu-existo está pressuposto no eu-penso, porém o próprio pensamento não é capaz de demonstrar sua validade. “A realidade não pode ser derivada. O pensamento ou a reflexão podem aceitá-la ou rejeitá-la, e a dúvida

cartesiana (...), é apenas uma forma velada e sofisticada de rejeição". (ARENDT, 2017, p.66). Problema que segundo Arendt é mantido pela tese de Wittgenstein ao formular o que ela denomina de *ilusão existencial*, pois de acordo com o pensador mesmo com a morte o mundo não se altera, apenas chegaria a um fim, portanto a morte não seria um evento na vida; não se vive a própria morte.

Hannah Arendt retoma sua investida contra tal abordagem metafísica afirmando que mesmo a realidade sendo percebida como aparece na modalidade do *parece-me (dokei moi)*; portanto passível de erro e ilusão, essa mesma aparência carrega consigo uma indicação de realidade (*realness*). Esta indicação *realness* indicada por Arendt, pode ser traduzida como um realismo, uma concretude ou "*sensação adicional de realidade*" que, de acordo com a pensadora, acompanha as experiências sensoriais e não podem ser produzidas somente pelas informações recebidas pelos sentidos.

"Por um lado, a realidade do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos." (ARENDT, 2017, p.67). Citando Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica* (1998, Pars I Q. I 3 ad 2):

Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, ao mesmo tempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior, puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo um aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: el sentido común (*sensus communis*) tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es tambien el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad abarque los objetos propios de los cinco sentidos.

Arendt utiliza a noção tomista do *sensus communis*, o que na *Suma* aparece como uma capacidade humana de reunir os cinco sentidos ao redor de um único objeto, o que a autora denomina de "*espécie de sexto sentido*". Portanto, o *dokei moi* é remediado pelos próprios sentidos que fornecem a concretude do objeto em consonância, mas também pelo mundo compartilhado com os demais, pois o mesmo objeto experimentado aparece aos outros, mesmo que seu aparecer possa ser contemplado de modo diverso.

De acordo com Courtine-Denamy (1994, p.378):

A realidade é atestada por aquilo que, desde São Tomás, se designa por senso comum (*sensus communis*), o bom senso, que é, de alguma forma, um sexto sentido, tão invisível como o próprio pensamento, mas que contrariamente a ele, é mudo e não pode ser localizado. Ora, qualquer pessoa absorvida num processo de pensamento marca um tempo da paragem diante do senso comum, na medida em que se retira do mundo. Essa *epochè*, essa suspensão do senso comum, no que consistia, para Husserl, o fundamento metodológico da fenomenologia e que Arendt assimila à “distração” relativamente ao mundo, longe de ser o vício ou a virtude dos filósofos de profissão, é, simplesmente, mais acentuada, mais frequente naquelas cuja vida, para retornar a expressão de Aristóteles, é “a vida do estrangeiro” (*bios xénikos*).

Hannah Arendt propõe deste modo que a *intersubjetividade do mundo* seria a razão pela qual os seres que o habitam se convencem de sua concretude ou *realness*. Portanto, em um mundo de aparências, semblâncias, erros e ilusões, o que garante a realidade é o que ela denomina *tríplice comunhão*: os cinco sentidos; o contexto específico de cada objeto e o acordo entre os seres sensorialmente dotados sobre o objeto. Tal tríplice comunhão geraria o que Arendt denomina “*sensação de realidade*”. Considerando a tese tomista sobre a qual o *sensus communis* seria um sentido interno, Arendt (2017, p.68) considera que

é tentador equiparar esse ‘sentido interno’, que não pode ser fisicamente localizado, com a faculdade do pensar; porque entre as principais características do pensamento que se dá em um mundo de aparências e é realizado por um ser que aparece, está a de que ele próprio é invisível.

O fato do pensar e do senso comum serem invisíveis, teria levado Peirce a concluir que a realidade possui relação com o pensamento humano, o pensamento citado por Arendt é retirado da obra *Biopolitics* de Thomas Thorson (1970, *apud* ARENDT, 2017, p. 68) , ignorando segundo Arendt, que tanto o pensamento como as coisas pensadas por ele são invisíveis, por não estarem presentes aos sentidos.

Essas observações e sugestões estão baseadas no pressuposto tácito de que os processos do pensamento não são, sob

qualquer aspecto, distintos do raciocínio do senso comum; o resultado é a velha ilusão cartesiana sob disfarce moderno. (ARENDT, 2017, p.69).

Pois, qualquer objetivo ao qual se prenda o pensamento ele só pode alcançar a realidade, uma vez dada ao senso comum, em seu mero estar-aí, , portanto, para sempre além de seu alcance em indissolúvel questionamento. Hannah Arendt estabelece que os processos do pensamento podem ser localizados biologicamente no cérebro e possuem a capacidade de transcender os mesmos dados biológicos; o senso comum e o sentido de realidade, para a autora, por sua vez fariam parte do aparato biológico humano.

E se a linguagem, além de seu tesouro e palavras destinadas às coisas dadas aos sentidos, não nos oferecesse essas palavras-pensamentos, tecnicamente chamadas de “conceitos”, como justiça, verdade, coragem, divindade e assim por diante – palavras dispensáveis mesmo na linguagem comum -, nós certamente perderíamos toda evidência tangível da atividade de pensar e poderíamos encontrar justificativa para concordar com o jovem Wittgenstein: *Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus* (“A linguagem é uma parte de nosso organismo”). (ARENDT, 2017, p.69).

Este pensar que se apossa de tudo o que pensa por meio da dúvida, como já descrito por Descartes, de acordo com Arendt, não consegue esgotar a realidade. De tal modo que o pensamento não pode provar ou destruir o sentido de realidade (*realness*) que surge do sexto sentido. Husserl teria instaurado esta fuga do *ego pensante* como fundamento metodológico de sua ciência, tal *suspensão (epoché)* seria natural. Hannah Arendt afirma que esta fuga do pensamento não precisa ser ensinada, mas que se constitui no *alheamento* observável em qualquer ser humano que se dedique ao pensar, não somente os filósofos são capazes de pensar de modo profissional, como criticava Kant, mas todos os homens são capazes do fugaz alheamento, pois este *ego pensante* se afirma apenas temporariamente.

Hannah Arendt prossegue sua investigação sobre a origem ou a plausibilidade da alma humana retomando a discussão com Kant, partindo das noções de intelecto, razão, verdade e significado. Retoma a discussão

questionando sobre o real propósito do conhecimento: “*salvar os fenômenos*” como pretendiam os antigos ou descobrir o aparelho funcional oculto que os faz aparecer?

De tal modo que para Arendt (2017, p.71):

O pensamento tem sem dúvida um papel muito grande em toda busca científica; mas é o papel de um meio em relação a um fim; o fim é determinado por uma decisão a respeito do que vale a pena conhecer, e essa decisão não pode ser científica. Além do mais, o fim é o conhecimento ou a cognição, que, uma vez obtidos, pertencem claramente ao mundo das aparências; uma vez estabelecidos como verdadeiros, tornam-se parte integrante do mundo.

Portanto, a cognição e a sede do conhecimento não abandonam o mundo das aparências, pois mesmo que o cientista se retire desde mundo para pensar será apenas com o intuito de a ele retornar com métodos melhores.

(...) A ciência é apenas um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros na ciência. (ARENDT, 2017, p.72).

O jogo científico, fundamentado igualmente na lei das aparências onde tudo se revela e se oculta, cada correção e cada “*des-ilusão*”, trazem a perda de uma evidência e a aquisição de outra. O processo iniciado por tais correções cria a noção de um *progresso ilimitado* o qual já surge juntamente com a própria ciência moderna; o “*cada vez melhor*” e o “*cada vez mais verdadeiro*”, apontam na direção deste progresso onde o bom e o verdadeiro em sentidos últimos seriam inatingíveis. Arendt afirma que como consequência deste movimento científico moderno a noção de verdade sofre mudança decisiva: teria sido dividida em “*uma enorme corrente de veracidades*”; cada qual a seu tempo reivindicando validade geral.

A transformação da verdade em mera veracidade deriva primeiramente do fato de que o cientista permanece ligado ao senso comum através do qual nos orientamos em um mundo de aparências. O pensamento retira-se – radicalmente e por sua

própria conta – deste mundo e de sua natureza evidencial, ao passo que a ciência se beneficia de uma possível retirada em função de resultados específicos. Em outras palavras, nas teorias científicas, é o raciocínio do senso comum que, em última análise, aventura-se no âmbito da pura especulação; e a principal fraqueza do senso comum nessa esfera sempre foi não possuir as salvaguardas inerentes ao mero pensamento, a saber: sua capacidade crítica que, como veremos, guarda em si uma forte tendência autodestrutiva. (ARENDT, 2017, p.73).

Para Arendt a ciência moderna insiste na busca de manifestações do invisível (átomos, moléculas, partículas, células, genes etc.), e por meio de seus inúmeros e incontáveis instrumentos *força* o que não aparece a aparecer. A ciência moderna seria somente uma nova faceta desta busca humana pelos fundamentos metafísicos da realidade, mesmo que agora comprovados em laboratório, pois *“através do mundo artificial do laboratório, um mundo feito pelo homem, onde o que não aparece espontaneamente é forçado a aparecer e a desvelar-se.”* (ARENDT, 2017, p.74).

Hannah Arendt retoma os conceitos kantianos de *Vernunft* (razão) e *Verstand* (intelecto), a razão sendo a faculdade de pensar e o intelecto a faculdade de cognição.

A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que “os conceitos da razão nos servem para conceber (*begreifen*, compreender), assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções. (ARENDT, 2017, p.75).

Portanto, o intelecto (*Verstand*) desejaria apreender o que é dado aos sentidos da percepção, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender o significado, afirma Arendt. O processo de cognição cujo critério mais elevado é a verdade, retira este conceito do mundo das aparências no qual a orientação se dá através das percepções sensoriais, cuja presença é autoevidente, inabalável com base somente em argumentos e somente substituível por outra evidência. Arendt (2017, p.75), propõe que

Como tradução alemã da palavra latina *perceptio*, o termo *Wahrnehmung*, usado por Kant (o que me é dado na percepção e deve ser verdadeiro (*Wahr*), indica claramente que a verdade está situada na evidência dos sentidos. Mas esse não é o caso

do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – mas o que significa, para ela, ser.

A distinção entre verdade e significado implica a separação entre razão e intelecto, principalmente na filosofia de Kant, de acordo com Arendt. A autora retoma o pensamento aristotélico afirmando que as questões levantadas pela sede do conhecimento são levantadas pela curiosidade sobre o mundo, o desejo de investigação é na verdade uma busca sobre qualquer coisa dada ao aparelho sensorial.

Mas as questões levantadas pelo pensamento, porque é da própria natureza da razão formulá-las – questões de significado -, são, todas elas, irrespondíveis pelo senso comum e por sua sofisticada extensão a que chamamos ciência. A busca de significado “não tem significado” para o senso comum e para o raciocínio comum, pois é função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos. Aí estamos e não fazemos perguntas. (ARENDT, 2017, p.76).

Tanto a ciência como o conhecimento buscam a *verdade irrefutável*, portanto proposições perante as quais o ser humano não estaria livre para refutar. Citando Leibniz, o qual distinguiu verdades da razão e verdades de fato, Arendt destaca que a diferença entre elas se dá pela coerção; as verdades da razão são necessárias e impostas, as verdades de fato seriam contingentes e possíveis. Arendt, porém, propõe que as verdades de fato possuem a mesma dimensão coercitiva para quem as testemunha, pois o fato – entendido como evento – “*nunca pode ser testemunhado por todos os que estão eventualmente nele interessados*”. (ARENDT, 2017, p.77). A verdade da razão, por sua vez, é autoevidente para qualquer ser dotado do mesmo poder cognitivo.

A distinção que Leibniz faz entre verdades de fato e verdades da razão, cuja forma mais elevada é o raciocínio matemático – que lida apenas com coisas-pensamento e não precisa nem de testemunhas nem do dado sensível -, baseia-se na antiga distinção entre necessidade e contingência.” (ARENDT, 2017, p.77).

Investe-se, novamente, contra a construção metafísica que propõe que tudo aquilo que é necessário e cujo contrário seria impossível possuiria uma *dignidade ontológica* maior do que aquilo que é, mas poderia vir a não ser; de tal modo que o raciocínio matemático desde cedo se impôs na filosofia como paradigma *de e para* todo pensamento. Acredita-se, deste modo, que a verdade possui um poder de coerção e imposição maior que a própria violência, uma verdade que não seja *forçosamente* imposta, não poderia estar no estatuto de verdade.

Contudo, a fonte destes raciocínios matemáticos, e de sua respectiva verdade, ainda é o cérebro humano; “e o poder cerebral não é menos natural nem está menos equipado para nos guiar em um mundo que aparece do que o estão nossos sentidos vinculados ao senso comum e à extensão daquilo que Kant denominou *intelecto*.” (ARENDT, 2017, p.78). Hannah Arendt, citando o pensador escolástico Duns Scotus, afirma que tal intelecto, o órgão do conhecimento e da cognição, ainda pertence o mundo, ainda está sob o domínio da natureza e estaria preso as necessidades a que está sujeito qualquer ser vivo dotado dos órgãos sensoriais e do dito “*poder cerebral*”. Arendt (2017, p.78) destaca que

o oposto da necessidade não é a contingência ou acidente, mas liberdade. Tudo o que aparece aos olhos humanos, tudo o que ocorre ao espírito humano, tudo o que acontece de pior ou de melhor aos mortais é ‘contingente’, inclusive sua própria existência.

Portanto a esperança de verdades além e acima deste mundo de aparências contradiz a própria existência, pois a busca pela verdade não é sem sentido desde que compreenda que tais verdades são provisórias. E que “*esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer*.” (ARENDT, 2017, p.79). Portanto, verdade se torna tudo aquilo que o ser humano é compelido a afirmar seja pela natureza evidente dos sentidos ou pelo raciocínio do cérebro.

Ao formular as problemáticas questões sobre o significado, os seres humanos aparecem como serem capazes de interrogar; sem este *apetite pelo significado*, o qual se chama pensamento, logo

deixassem de formular questões irrespondíveis, perdessem não só a habilidade de produzir aquelas coisas-pensamento que chamamos obras de arte, como também a capacidade de formular todas as questões respondíveis sobre as quais se funda qualquer civilização. (ARENDT, 2017, p.80).

Nota-se, na análise arendtiana, que a razão é condição *a priori* do intelecto e de sua cognição e que estão relacionados; a razão buscando conhecer e resolver as perplexidades se sacia ao alcançar o objetivo proposto; por outro lado, o conhecimento é inesgotável, mesmo que deixe atrás de si um tesouro de conhecimento armazenado no mundo e acessível a todos que dele fazem parte.

Porém, o pensamento, ao contrário da razão e do conhecimento, não permite que se conheça seu rastro, sua necessidade não pode ser exaurida pelos “*insights*” dos sábios. De tal modo que Arendt (2017, p.80) afirma:

À medida que nos preocupamos com resultados positivos, o máximo que podemos esperar da atividade do pensamento é o que Kant finalmente atingiu, quando levou a cabo o intuito “de estender, embora apenas negativamente, nosso uso da razão para além dos limites do mundo dado sensorialmente”, ou seja, eliminar os obstáculos com os quais a razão se embaraça.

A distinção entre *Vernunft* e *Verstand*, elaboradas por Kant, ou seja, entre o pensamento especulativo e o conhecimento originário da experiência sensorial, produzem para Arendt consequências para além do esperado. A consequência de tal distinção se dá pelo fato de que Kant ao diferenciar razão de conhecimento pretendia propor a incapacidade da razão em atingir o conhecimento; principalmente sobre Deus, liberdade, imortalidade – mesmo não rompendo com a convicção de que verdade e cognição são os propósitos finais do conhecimento. Porém o próprio pensador afirma em sua *Crítica*, o “*conhecimento derivado da razão pura*”, o que para Arendt indica uma contradição em termos. Kant, teria com isso liberado a razão e o pensamento de resultados positivos; porém Arendt propõe que a afirmação de Kant de ter “*achado necessário negar o conhecimento (...) para abrir espaço para a fé*”; não seria de fato uma negação pretensamente elaborada por tal teoria, mas sim a negação do conhecimento das coisas incognoscíveis; teria liberado espaço para o pensamento e não para a fé.

Para Arendt a comprovação de tal feito kantiano se exemplifica pelo surgimento do idealismo alemão - Fichte, Schelling e Hegel – os quais teriam apagado a linha demarcatória entre pensamento e conhecimento; possuindo como objetivo a crença de que seus resultados possuíam a mesma validade que os resultados de processos cognitivos.

O que minou a grande descoberta de Kant – a distinção entre o conhecimento que usa o pensamento como um meio para um fim e o pensamento propriamente dito, tal como surge da “íntima natureza de nossa razão” e se realiza em seu próprio benefício – foi a permanente comparação que ele mesmo estabeleceu entre os dois termos.” (ARENDT, 2017, p.82).

A possibilidade de erro e ilusão cabe à verdade somente quando a mesma, sem o significado, se torna critério para as atividades espirituais do homem. Pois a razão – faculdade do pensamento especulativo – não se orienta no mundo das aparências; podendo gerar absurdos e ausências de significado, não erros ou ilusões – os quais são característicos do âmbito da percepção e do senso comum.

Ele mesmo (Kant) reconhece isso quando chama as ideias da razão pura de meramente “heurísticas”, em oposição aos conceitos “ostensivos”; as ideias da razão pura realizam apenas ensaios, não provam nem exibem nada.” (ARENDT, 2017, p.82).

Hannah Arendt destaca que tais ideias não são somente incapazes de alcançar as coisas transcendentais de um outro mundo, mas estão alheias à própria realidade dada pelos sentidos e pela pluralidade humana. Para Arendt a insistência de Kant na questão se dá pelo medo de que suas ideias se tornem “coisas-pensamento vazias” (*leere Gedankendinge*), o que invariavelmente ocorre com tudo o que ousa se mostrar sem ser transformado em aparência.

Apresenta-se deste modo o constructo teórico de Hannah Arendt sobre as premissas para uma análise do pensamento, alheias aos preconceitos metafísicos que a autora observa em grande parte da tradição filosófica.

III. O que é o pensamento

“Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas. Não podem ser derivadas umas das outras e, embora tenham certas características comuns, não podem ser reduzidas a um denominador comum.” (ARENDT, 2017, p.87). Após a apresentação de sua defesa da visibilidade, mesmo no que diz respeito aos temas não-visíveis do espírito humano, Arendt retoma a consideração do fenômeno do pensamento. Assim como a *vita activa* era composta por três atividades (trabalho, obra e ação), a *vita contemplativa* é estruturada com base no *pensar, querer e julgar*.

Pensar, querer e julgar são atividades espirituais básicas, pois autônomas, o que significa afirmar que tais atividades obedecem à leis inerentes à própria atividade. Hannah Arendt retoma sua reflexão sobre as atividades do espírito citando o argumento de que tais atividades dependem de uma certa quietude das paixões presentes na alma, a *leidenschaftslose Stille* de Hegel, ou seja, *“tranquilidade desapaixorada”* – na tradução da própria pensadora.

Partindo-se da premissa de que sempre é o mesmo espírito que pensa, quer e julga, estabelecer a natureza autônoma destas atividades se revela um desafio. Pode-se pensar em aporias das atividades espirituais: *“a incapacidade da razão para mobilizar a vontade, mais o fato de que o pensamento só pode ‘compreender’ o que já é passado, sem removê-lo ou ‘rejuvenescê-lo’”* (ARENDT, 2017, p.88). Tais dificuldades, de acordo com Arendt, teriam dado vazão às várias doutrinas que observam o espírito de forma impotente e a força do irracional; cita expressamente Hume o qual afirma *“a Razão é e deve ser somente a escrava das paixões.”* (HUME, 2009, p. 451).

Hannah Arendt investe novamente contra o que ela denomina de *monismo implícito*, ou seja, a suposição de que por trás da pluralidade das faculdades e capacidades humanas deveria haver uma unidade, o famoso adágio grego *hen pan* (o todo é um) – portanto, uma única origem ou um único senhor.

A autonomia de tais atividades não somente diz respeito as atividades entre si, mas também implica um não-condicionamento, de tal modo que nenhuma condição da vida ou do mundo é correspondente a elas

Pois a 'tranquilidade desapaixorada' da alma não é, propriamente falando, uma condição; a mera tranquilidade não apenas jamais produz a atividade espiritual, a premência de pensar, como também a 'necessidade da razão', na maior parte das vezes, silencia as paixões, e não o contrário. (ARENDT, 2017, p.88).

Hannah Arendt não ignora que os objetos do pensar, querer e julgar são dados pelo mundo ou pela própria vida, porém tais atividades não são condicionadas ou necessitadas tanto pelo mundo como pela vida no mundo. Embora os seres humanos sejam totalmente condicionados em sua existência – *“limitados pelo período de tempo ente o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho para viver, levados a trabalhar para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes”* (ARENDT, 2017, p.89); estes mesmos seres humanos podem espiritualmente transcender tais condições, porém única e exclusivamente em sua vida espiritual, mas *“jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade.”*(ARENDT, 2017, p.89).

Os seres humanos podem julgar as realidades nas quais nascem inseridos e condicionados; podem querer coisas impossíveis e podem igualmente pensar o desconhecido e o incognoscível, embora tais atividades jamais alterem de modo efetivo a realidade e será por meio delas que os princípios da ação, os critérios de julgamento e condução da própria vida serão estabelecidos. Portanto, a aparente não lucratividade, afirma Arendt, de tais atividades ao não produzirem resultados ou capacitarem diretamente com o poder de ação se contrapõe ao fato de que *“a ausência de pensamento é realmente um poderoso fator nos assuntos humanos; estatisticamente, é o mais poderoso deles, não apenas na conduta de muitos, mas também na conduta de todos.”* (ARENDT, 2017, p.89).

A urgência, ou premência, dos assuntos humanos implica juízos provisórios, confiança em hábitos ou costumes, portanto nos preconceitos. De tal modo que o mundo das aparências ao afetar os sentidos, a alma e o próprio senso comum revelam a veracidade da frase de Heráclito (frag.108 *apud* ARENDT, 2017, p.89) para o qual “o espírito é separado de todas as coisas”. Tal separação entre o mundo mental e as aparências justificaria a crença kantiana em seres inteligíveis pelo universos capazes de pensamentos racionais, mesmo que não equipados com o aparato sensorial.

Hannah Arendt insiste que em contraposição ao mundo das aparências e das atividades condicionadas por este espaço, a principal característica das atividades espirituais-mentais é sua *invisibilidade*. Embora tais atividades mentais sejam percebidas de algum modo pelo ego pensante, volitivo ou judicativo, sua presença jamais aparece. Arendt relembra o lema epicurista “*lathê biôsas*” (λάθε βιώσας), o viver oculto, segundo a pensadora este lema relembra o *topos* de todo aquele que pensa, sendo oposto ao “*spectemur agendo*” de John Adams, ou seja, “*que nos vejam em ação*”.

Em outros termos, ao invisível que se manifesta para o pensamento corresponde uma faculdade humana que não é apenas, como as outras faculdades invisíveis, porque latente, uma mera possibilidade, mas que permanece não manifesta em plena realidade. (ARENDT, 2017, p.90).

Arendt, a partir desta consideração, estabelece o que ela denomina de “a escala das atividades humanas do ponto de vista das aparências.” (ARENDT, 2017, p.90), em tal análise retoma os conceitos de obra, trabalho e ação utilizados em *A condição humana*, expressões da visibilidade e da publicidade do mundo humano. Destacando que nem mesmo o trabalho e a obra necessitam a exibição da própria atividade, mas somente a ação e a fala implicam um espaço de aparência. Porém, nenhuma destas atividades é invisível por si mesma.

(...) tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta

e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assim um aspecto adequado à aparição pública. (ARENDT, 2016, p. 61).

Fazendo menção ao costume linguístico grego de chamar aos heróis (*andres epiphaneis*) ou seja, homens que agem e aparecem no sentido mais elevado, os pensadores, por meio de tal analogia, seriam os *não-visíveis*. A distinção proposta por Arendt compreende os termos espírito e alma; de acordo com a pensadora estas duas instâncias do interior humano disputam o “cargo” de regular a vida não-visível. Para Arendt a alma humana é definida como aquilo

em que surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, é um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caóticos que não encenamos ativamente, mas que sofremos (*pahein*) e que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, como a dor ou o prazer; sua invisibilidade assemelha-se à dos nossos órgãos internos, cujo funcionamento ou não-funcionamento também percebemos, sem controlar. (ARENDT, 2017, p.90).

No que diz respeito a possibilidade de visibilidade mesmo que o lugar de surgimento destas atividades da alma seja invisível há uma visibilidade das paixões que se expressam fisicamente: o corar de vergonha, empalidecer de raiva ou medo e até mesmo o brilho no olhar de felicidade ou a opacidade da tristeza e do desânimo.

De acordo com Arendt, é necessário um treino de autocontrole para impedir que tais paixões se revelem, se mostrem, apareçam. Por outro lado, a vida do espírito é caracterizada por sua pura atividade, tal atividade podendo ser paralisada ou iniciada a qualquer momento e a única manifestação externa da presença de uma atividade no espírito é o que a autora denomina *alheamento*, sendo definido como “*uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo inteiramente negativo que nem sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente*”. (ARENDT, 2017, p. 91). A invisibilidade, o fato de que algo possa existir sem ser manifesto aos olhos, aponta Arendt, sempre surpreendeu os filósofos.

Podemos avaliar isso pela estranha indisposição de toda a nossa tradição em traçar nítidas fronteiras entre alma, espírito e consciência, elementos frequentemente equiparados como objetos do nosso sentido interno pela simples razão de que não se manifestam para os sentidos externos”. (ARENDT, 2017, p. 91).

Deste modo se compreende a formulação platônica segundo a qual a alma é invisível, pois estaria voltada para a cognição do invisível ou a tese kantiana que propõe um *eu* enquanto pensamento sendo objeto de sentido interno da “alma” e sendo o “corpo” objeto dos sentidos externos.

Isso, evidentemente, é apenas uma variante da velha teoria metafísica dos dois mundos. Faz-se uma analogia em relação à exterioridade da experiência sensível baseada na suposição de que um espaço interno abriga o que está em nosso interior do mesmo modo que o espaço externo faz com os nossos corpos – de modo que um ‘sentido interno’, a saber, a intuição da introspecção, é concebida como capaz de determinar o que quer que ocorra ‘internamente’ com a mesma segurança dos nossos sentidos externos aos lidarem com o mundo exterior. (ARENDT, 2017, p. 91).

A analogia, porém, quando aplicada a alma não é totalmente ilusória. Posto que os sentimentos e emoções não seriam autocriados, mas são “*paixões*”, ou seja reflexos provocados por eventos externos que afetam a alma e produzem reações, as *pathemata* da alma – humores – tais experiências internas podem estar abertas a um sentido interno da introspecção justamente como teria observado Kant por serem possíveis e isso “*somente com base na suposição da experiência externa.*” (KANT, 2001, B400).

A própria passividade da alma, ao estar sujeita as mudanças produzidas por qualquer intervenção externa deliberada, produz o que Arendt denomina de “*semblância de estabilidade*”. A semblância, em sua característica ilusória, produziria a ilusão da introspecção na alma e esta mesma ilusão justificaria a teoria segundo a qual o espírito é senhor de sua própria atividade, inclusive governando as paixões da alma; como se fosse um órgão mais elevado dela. Tal argumento teórico alcançaria sua representatividade máxima, de acordo com Arendt, na tese estoica do controle da dor e do prazer pelo espírito.

Sua falácia – de que é possível sentir-se feliz ao ser assado no Touro de Falera – repousa, em última instância sobre a equação da alma com o espírito, isto é, reside em atribuir à alma e à sua passividade essencial a poderosa soberania do espírito. (ARENDT, 2017, p.92).

Hannah Arendt afirma que “*nenhum ato do espírito – muito menos o ato de pensar – contenta-se com o seu objeto tal como lhe é dado*” (ARENDT, 2017, p.92), de acordo com a pensadora o ato do espírito sempre transcende a imediatez do que lhe despertou a atenção e o transforma em um experimento do *eu consigo mesmo*, citando o filósofo franciscano Petrus Johannis Olivi do século XIII que denominava este processo como *experimentum suitatis*. De acordo com Sylvain Piron (2007), este *experimentum suitatis* pode ser descrito como o momento no qual a alma adquire consciência de si própria e reconhece sua identidade perante ela mesma.

Para Arendt a singularidade deste experimento do espírito sobre si mesmo implica destacar que sendo a pluralidade uma das condições existenciais básicas da vida humana na terra – *inter homines esse* – onde o sinal de estar vivo é justamente o estar entre os homens e consciente da realidade do mundo e do *eu*. O *inter homines esse desinere*, deixar de estar entre os homens ou sinônimo para morrer, também designa o estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo, principais características da vida do espírito. Portanto, a vida do espírito e sua atividade implica uma ausência ou o silenciamento da pluralidade humana.

Só podemos dizer que o espírito tem sua vida própria à medida que ele efetiva esse relacionamento no qual, existencialmente falando, a pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra ‘consciência’ ou *syneidenai* – conhecer consigo mesmo. Chamo esse estado existencial no qual faço companhia a mim mesmo de ‘estar só’, para distingui-lo da ‘solidão’, na qual também me encontro sozinho, mas abandonado não apenas de companhia humana, mas também de minha própria companhia. (ARENDT, 2017, p.92).

De tal modo que a solidão consiste na privação da própria companhia humana, a aguda consciência de tal privação torna o homem completamente singular, estado somente possível nos sonhos ou na loucura, onde percebem

completamente o “*horror impronunciável e insuportável desse estado.*” (KANT, 2012, p. 6). A análise de Arendt sobre *estar só* e *solidão* retomadas em *A vida do espírito* são eco de sua pesquisa anteriormente apresentada em *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 2012, p.635) onde afirma

Solidão não é estar só. Quem está desacompanhado está só, enquanto a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas. À parte algumas observações ocasionais — geralmente de espírito paradoxal como a afirmação de Catão (relatada por Cícero, *De re publica*, I, 17): *numquam mi-nus solum esse quam cum solus esset*, “nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho”, ou, antes, “nunca ele esteve menos solitário do que quando estava a sós” — parece que foi Epicteto, o filósofo escravo-forro de origem grega, o primeiro a distinguir entre solidão e ausência de companhia. De certa forma, a sua descoberta foi acidental, uma vez que o seu principal interesse não era uma coisa nem outra, mas o ser só (*monos*) no sentido de ser absolutamente independente. Na opinião de Epiteto (*Dissertationes*, livro 3, capítulo 12), o homem solitário (*éremos*) vê-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato e a cuja hostilidade está exposto. O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo”, já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmos”. Em outras palavras, quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão. Sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um — um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os “integra” novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa impermutável. Viver a sós pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona. Os que vivem sozinhos sempre correm o risco de se tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida.

Ainda em *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 2012, p.637) afirma:

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só

é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo.

A definição da solidão como “*horror impronunciável*” e algo insuportável, Arendt retira da obra *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (2012) de Immanuel Kant, onde descreve:

A solidão profunda é sublime, mas de maneira terrível. (Quero dar apenas um exemplo do nobre assombro que a descrição de uma completa solidão pode inspirar, e, com esse fim, cito alguns passos do sonho de Carazan, do Magazin de Bremern, IV, p. 539 e ss. À medida que suas riquezas aumentavam, esse rico avaro fechava o coração à compaixão e ao amor. Todavia, quanto mais esfriava nele o amor pelos homens, maior a assiduidade de suas orações e práticas religiosas. Após essa confissão, ele assim prosseguiu: Numa noite, quando fazia minhas contas e calculava os benefícios de meu negócio, adormeci. Vi então o anjo da morte aproximar-se de mim como um turbilhão; e, antes que pudesse evitar, golpeou-me terrivelmente. Fiquei petrificado tão logo percebi que minha sorte estava para sempre lançada, e que a todo o bem que praticara nada mais poderia ser acrescentado, e que, de todo mal que perpetrara, nada poderia ser subtraído. Fui levado diante do trono daquele que habita o terceiro céu. Assim me falou o brilho, que ardia diante de mim: Carazan, teu culto a Deus é abjeto. Fechaste o coração ao amor pelos homens e defendeste teus tesouros com mão de ferro. Viveste somente para ti mesmo e, por 7 isso, deverás também na eternidade vindoura viver só, privado de toda comunidade com a Criação. Nesse instante, fui arrebatado por uma força invisível e transportado pelo edifício reluzente da Criação. Logo deixei inumeráveis mundos às minhas costas. Quando me aproximei do limite último da natureza, percebi que as sombras do vazio ilimitado precipitavam-se no abismo que havia diante de mim. Um reino medonho de eterno silêncio, solidão e trevas. Esse espetáculo infundiu em mim um terror inexprimível. Pouco a pouco, ia perdendo de vista as últimas estrelas, e, finalmente, o último vestígio faiscante de luz extinguiu-se na mais absoluta escuridão. O medo desesperado da morte aumentava a cada momento, como a cada momento multiplicava a distância do último mundo habitado. Com uma intolerável angústia no coração, pensava que, se por cem milhões de anos me levassem para além das fronteiras de todo o universo, teria ainda e para sempre meu olhar mergulhado no abismo imensurável das trevas, sem auxílio nem esperança de regresso. Nesse

atordoamento levei a mão com tal veemência aos objetos da realidade, que despertei. Então aprendi a respeitar os homens; pois, naquele deserto terrível, mesmo o mais ínfimo deles, ao qual eu soberbamente fechara a porta, teria sido de longe preferível a todos os tesouros de Golconda. Nota do Autor.) (KANT, 2012, p. 6-7).

As atividades do espírito, por sua própria natureza reflexiva, testemunham a si mesmas, produzindo uma dualidade inerente à consciência. Proporcionado que aquele que age espiritualmente só pode ser ativo implícita ou explicitamente sobre si mesmo. Portanto,

a consciência – o ‘eu penso’ de Kant – não somente acompanha ‘todas as outras representações’, mas todas as minhas atividades, nas quais, no entanto, posso estar inteiramente esquecido do meu”. (ARENDT, 2017, p.93).

A consciência antes de estar só somente se percebe como uma “*igualdade uniforme do eu-sou*”, há uma consciência deste ego pensante, porém não como ele aparece, nem de como ele é para si mesmo, mas somente que ele é. Tal percepção do “*eu sou*”, analisa Arendt, “*assegura a continuidade idêntica de um eu por meio das múltiplas representações, experiências e memórias de uma vida.*” (ARENDT, 2017, p.93). Hannah Arendt retoma o argumento de Kant segundo o qual “*o ‘eu penso’ exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence.*” (KANT, 2001, B158).

Portanto, as atividades realizadas pelo espírito, principalmente o pensar – proposto como o diálogo sem som de si para si mesmo – deve ser compreendido como a efetivação da *dualidade* originária ou da *cisão* entre “*mim e meu eu*”, intrínseca a toda consciência. Porém, a pura consciência de mim, da qual se está inconscientemente consciente, não consiste em uma atividade *per se*; isso porque acompanha as demais atividades, sendo assim a garantia de um “*eu-sou-eu*” completamente silencioso.

Esta vida do espírito na qual se faz companhia a si mesmo pode ser sem som, mas jamais será silenciosa e nunca poderá esquecer completamente de si mesma, isso pela natureza reflexiva de todas as suas atividades.

Todo cogitare, não importa qual seja seu objeto, é também um cogito me cogitare; toda volição é um volo me velle; mesmo o juízo só é possível por um 'retour secret sur moi-même', como observou Montesquieu." (ARENDT, 2017, p.93).

A reflexividade parece apontar a existência de um local de interioridade dos atos do espírito, construído sob a imitação do espaço externo no qual os atos não-espirituais possuem lugar, porém a ideia de que essa interioridade, diferente da interioridade da alma, somente possa ser compreendida como um local de atividade seria uma falácia cuja origem história, descreve Hannah Arendt, "*é a descoberta, nos primeiros séculos da Era Cristã, da Vontade e das experiências do ego volitivo. Pois só estou consciente das faculdades do espírito e de sua reflexividade durante sua atividade.*" (ARENDT, 2017, p.93).

Tal compreensão acabaria por afirmar que os órgãos do pensamento, da vontade e do juízo somente existissem quando as atividades de pensar, querer e julgar se iniciassem, de tal modo que em seu estado latente anterior à sua efetivação não estariam abertos à introspecção e análise. Portanto, o ego do pensamento desapareceria tão imediatamente assim que o mundo real voltasse a se impor.

Hannah Arendt afirma deste modo que as atividades do espírito, não-aparentes, ocorrem em um mundo de aparências e se iniciam em um ser que participa destas mesmas aparências por meio de seus órgãos sensoriais receptivos, bem como por sua própria aparência aos outros; portanto estas atividades somente podem existir em uma *retirada* deliberada do mundo das aparências. Contudo, não se trata de uma retirada do mundo em sentido literal – somente o pensamento por sua capacidade de generalização teria esta capacidade – mas consiste em uma retirada do mundo *presente* aos sentidos. "*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente a si o que se encontra ausente dos sentidos. A re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito.*" (ARENDT, 2017, p.94).

A faculdade do espírito de ter presente o que está ausente, é vinculada por meio da linguagem às metáforas retiradas da visão, ao que Kant denominou na *Crítica da razão pura* de *imaginação* “a faculdade da intuição mesmo sem a presença do objeto”. (KANT, 2011, B157). Portanto, a faculdade espiritual de ter presente o ausente não se restringe às imagens espirituais de objetos ausentes; mas por meio da memória tenta armazenar e manter à disposição tudo o que *não é mais*; de igual modo a vontade procura antecipar o que no futuro *ainda não é*. Hannah Arendt afirma, portanto, que “*somente pela capacidade do espírito tornar presente o que está ausente é que podemos dizer ‘não mais’, e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer ‘ainda não’ e nos preparar para um futuro.*” (ARENDT, 2017, p.94).

Nesse contexto, metáfora e imaginação, termos cedidos pela visualidade, e até a analogia, adquirem no vocabulário arendtiano o significado deflacionado de uma “linguagem do espírito”, ou seja, inscrevem a atividade de pensar no mundo visível. Elaboram o que pode ser dito pelo discurso, um “enxergar” por meio de “ouvidos corpóreos”. De fato, a metáfora clama pela primazia do mundo da aparência, mas ao mesmo tempo atribui à atividade de pensar uma habilidade de compreender o mundo visível para além dos eventos do cotidiano, cronologicamente ordenados. A atividade de pensar interrompe o espacialmente estruturado binômio espaço-tempo na medida em que tanto atualiza, com o auxílio da memória, um evento passado em presente, como, ao prever um evento, antecipa o futuro. (ASSY, 2015, p.59).

Porém, só é possível ao espírito este deslocamento ao passado e ao futuro depois que se retira do presente e de suas urgências da vida cotidiana, comenta Hannah Arendt. De igual modo, para querer, este mesmo espírito, deve se retirar da imediatez do que deseja, sendo este um desejo irreflexivo e imediato, pois a vontade não se detém nos objetos, mas se direciona aos projetos, movimenta-se em direção ao que está ausente. “*A vontade transforma o desejo em uma intenção*”. (ARENDT, 2017, p.95). Mesmo o juízo, elemento no qual Arendt não conseguirá se dedicar em *A vida do espírito* de modo ostensivo, ela afirma que pressupõe uma retirada do envolvimento nos interesses imediatos, designados pela posição no mundo e pela parte que nele se desempenha.

Parece-me errado tentar estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito; mas também me parece inegável que existe uma ordem de prioridades. Se o poder da representação e o esforço para dirigir a atenção do espírito para o que escapa da atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem o espírito para refletir, assim como para querer e para julgar, seria impossível pensar como exerceríamos o querer e o julgar, isto é, como poderíamos lidar com coisas que ainda não são, ou que já não são mais. Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos “pensar”, embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*. (ARENDT, 2017, P.95).

Hannah Arendt propõe que a melhor exemplificação para este processo preparatório do espírito se encontra no tratado agostiniano *De Trinitate* XI, cap. 3:

e em lugar da visão que era exterior e se dava quando o sentido era informado pelo objeto sensível, temos agora uma visão interior semelhante. Porque o olhar da alma é informado pelo que foi armazenado na memória; e assim também são pensados os objetos ausentes. (AGOSTINHO, 1994, p.343).

A imagem, portanto, *re-presenta* e sendo guardada na memória se torna uma *visão em pensamento*, no momento preciso que o espírito a agarra. A análise arendtiana do processo de *de-sensorialização* se fundamenta na reflexão de Agostinho sobre a alma presente nos capítulos VIII e X do livro XI do tratado *De Trinitate*. Hannah Arendt destaca que a *re-presentação* retida na memória, por enquanto mera imagem daquilo que é real, diverge da visão interior daquele mesmo objeto quando deliberadamente relembrado.

Portanto, Agostinho já estabelece que “o que fica na memória (...) é uma coisa e (...) algo diferente surge quando lembramos” (ARENDT, 2017, p.95), pois há uma divergência entre o que é ocultado e mantido na memória e o que impresso por ela naquele que relembra. “Portanto, o objeto do pensamento é diferente da imagem, assim como a imagem é diferente do objeto sensível e visível, do qual é uma simples representação.” (ARENDT, 2017, p. 95). Deste modo ocorre no processo de *de-sensorialização* uma dupla transformação que

permitirá ao espírito ir além de toda imaginação possível, pois “*transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito.*” (ARENDT, 2017, p.96).

Tal transformação é a condição *sine qua non* para que o espírito disponha de objetos-de-pensamento adequados; mesmo que estes só passem a existir quando o espírito os ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona de sua própria memória. Mediante tais operações, o espírito aprende a lidar com os objetos ausentes e se capacita a “ir mais além”, rumo ao entendimento das coisas *sempre* ausentes, e que, portanto, não poderiam ser lembradas, posto que nunca estiveram presentes aos dados sensíveis.

Embora essa última classe de objetos-de-pensamento – conceitos, ideias, categorias e assemelhados – tenha se tornado o tema especializado da filosofia “profissional”, não há nada na vida comum do homem que não possa se tornar alimento para o pensamento, isto é, que não possa estar sujeito à dupla transformação que prepara um objeto sensível tornando-o propriamente objeto-de-pensamento. Todas as questões metafísicas que a filosofia escolheu como tópicos especiais vêm das experiências do senso-comum; a “necessidade da razão” – a busca de significado que faz com que os homens formulem questões – não difere em nada da necessidade que os homens têm de contar a história de algum acontecimento de que foram testemunhas ou de escrever poemas a respeito dele. (ARENDT, 2017, p.96).

Portanto, para Hannah Arendt, as atividades reflexivas supõem uma retirada do mundo das aparências e a utilização de uma linguagem abstrata que recolha seus conceitos da vida cotidiana. Retirar-se do mundo das aparências é a condição anterior para o processo do pensamento, tal deslocamento é exemplificado por Arendt do seguinte modo:

para pensarmos em alguém, este alguém deve ser afastado da nossa presença; enquanto estivermos com ele, não pensaremos nele ou sobre ele; o pensamento sempre implica uma lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar”. (ARENDT, 2017, p.96).

Exige-se, portanto, a necessidade da ausência para que o pensamento se estabeleça neste *alheamento* do mundo das aparências, pois ao pensar em alguém ainda presente no ambiente, destaca Arendt, é necessário se considerar como “*retirado*” secretamente, aquele que pensa em alguém presente estaria ele próprio se ausentando.

Essas observações podem indicar por que o pensar, a busca de significado – oposta à sede de conhecimento, e mesmo ao conhecimento pelo conhecimento – foi tão frequentemente considerada antinatural, como se os homens, sempre que refletissem sem propósito específico, ultrapassando a curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela sua própria existência, estivessem engajados tal, e não apenas como o levantamento das “questões últimas” irrespondíveis, mas toda reflexão que não serve ao conhecimento e que não é guiada por necessidades e objetivos práticos, está como observou Heidegger, “fora de ordem” (grifos nossos). (ARENDT, 2017, p. 97).

Hannah Arendt, ao citar *Introdução à metafísica* (1999, p.39) de Martin Heidegger: “*toda questão essencial da filosofia acha-se necessariamente fora de seu tempo (...) não se deixa moldar pela medida do tempo, mas ainda submete o tempo à sua própria medida*”, complementa o pensador alemão afirmando que a atividade de pensar interrompe qualquer outra atividade, seja qual for. De tal modo que todo pensar exige um “*pare-e-pense*”; a necessidade da pausa física para que o pensamento seja possível, justificando inclusive as teorias que afirmam a existência de dois mundos, a teoria platônica explicitamente, surgiriam desta experiência concreta do ego pensante. O pensar, por sua característica não-mundana, paralisa a relação com o mundo das aparências e as próprias experiências do senso-comum que partilhadas com os semelhantes asseguram o sentido de realidade (*realness*) que há do próprio ser.

Comentando uma citação de Paul Valéry em *Discours aux chirurgiens* (1957, *apud* ARENDT, 2017, p.97): “*l’accomplissement d’un acte qui doit être reflexe ou ne peut être*” e “*on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: tantôt je pense et tantôt je suis*”; Hannah Arendt destaca como o excesso de consciência pode para paralisar ou atrapalhar o automatismo das

funções corporais. A consciência dos órgãos corporais é o bastante para impedir o funcionamento destes mesmos órgãos, há, portanto,

um antagonismo entre ser e pensar que podemos fazer remontar à famosa frase de Platão: que somente o corpo do filósofo – isto é, o que o faz aparecer entre as outras aparências – ainda habita a cidade dos homens, como se, pensando, os homens se retirassem do mundo dos vivos. (ARENDT, 2017, p. 97).

Nota-se, portanto, uma afinidade entre filosofia e morte, que de algum modo persiste ao longo da história da filosofia; como se fosse função da filosofia ensinar aos homens como morrer, sendo este o critério de decisão inclusive sobre aqueles que poderiam praticar a filosofia: os velhos entre os romanos e os jovens entre os gregos. Hannah Arendt lembra a afirmação platônica presente no *Fédon* por meio do discurso de Sócrates:

A vós, entretanto, que sois meus juízes devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quanto estiver morto! Mas como pode ser assim? Isso será, Símias e Cebes, o que me esforçarei por vos explicar. Receio, porém, que quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! (PLATÃO, 1972, p.71).

Sócrates descreve não somente a preparação para a morte, mas que o filósofo está morto para os demais, bem como Zenão relatando ter ouvido do oráculo de Delfos, quando perguntado sobre como fazer para viver melhor, ter recebido como resposta: “*Tome a cor dos mortos.*” (LAÉRCIO, 2008, p.181). Arendt ainda cita Schopenhauer para quem “*a morte é propriamente o gênio inspirador da filosofia, ou a musa da filosofia, pelo que Sócrates a definiu como – preparação para a morte. Dificilmente se teria filosofado sem a morte.*” (SCHOPENHAUER, 2000, p.59). E também o jovem Heidegger de *Sein und Zeit* e seu conceito de *Vorlaufen* (antecipação) presente, por exemplo, na seguinte definição:

O ser-para-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar. Ao desentranhar

numa antecipação esse poder-ser, a pre-sença se abre para si mesma, no tocante à sua extrema possibilidade. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder se compreender no ser de um ente assim desentranhado: existir. (HEIDEGGER, 2005, p.46).

Arendt (2017, p.98) Afirma sobre este conceito

Heidegger (...) ainda encarava a antecipação da morte como a experiência decisiva pela qual o homem poderia alcançar o seu eu autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles, sem perceber que essa doutrina de fato se originava, como indicara Platão, da opinião de muita gente.

Hannah Arendt propõe que o *alheamento* típico do filósofo que devota sua vida ao pensamento, monopolizando e elevando apenas uma das muitas capacidades espirituais humanas, aparece ao senso-comum como um desaparecer, pois todo retirar-se do mundo das aparências é um morrer. O próprio fato de sempre ter existido homens – ao menos desde Parmênides – que escolheram deliberadamente esse modo de vida sem serem candidatos ao suicídio demonstra que tal sentido de afinidade com a morte não vem da atividade de pensar e das experiências do próprio ego pensante. É muito mais do próprio senso comum do filósofo – o fato de ser ele “*um homem como você e eu*” – *que o torna consciente de estar “fora de ordem” quando se empenha em pensar.*” (ARENDT, 2017, p.98).

O filósofo que pensa, portanto, não é imune à opinião dos demais com quem compartilha a existência comum, pois ele ainda compartilha a própria “*qualidade do ser comum (commonness) a todos os homens; e é seu próprio senso de realidade (realness) que o faz suspeitar da atividade de pensar.*” (ARENDT, 2017, p. 99). Deste modo o pensamento experimenta a impotência contra os argumentos do senso-comum, pois sua insistente busca por significado faz inverter a própria consideração da morte; para o senso-comum o pior dos males, para o filósofo é justamente sua libertação do mundo das aparências.

Portanto, para Arendt (2017, p.99)

ele parece libertar o espírito da dor e do prazer corporais que impedem nossos órgãos espirituais de desenvolver suas atividades, da mesma forma que a consciência impede nossos órgãos corporais de funcionar apropriadamente.

A história da filosofia, seria para Arendt, uma *luta interna* entre os objetos do pensamento – mesmo sendo raras as análises sobre o processo do pensar e do ego pensante – e o senso comum, aquilo que adequa os sentidos a um mundo comum. Uma luta entre aquilo que é informado pelos cinco sentidos e aquilo que obriga o homem a se afastar do mundo. Os filósofos interpretam esta luta como uma *hostilidade* dos homens comuns em relação a estes poucos sábios e cômicos da verdade; mesmo que a própria história da filosofia não confirme esta versão dos fatos.

A menção ao julgamento de Sócrates, como explicitação desta hostilidade, consiste ela própria em uma interpretação platônica do evento histórico; interpretação que ecoa em toda a história da filosofia, até Hegel. Hannah Arendt (2017, p.99) destaca: “*deixando de lado algumas dúvidas muito justificadas sobre a versão de Platão para o fato, não existem exemplos de relatos em que a multidão, por sua própria iniciativa, tenha declarado guerra aos filósofos.*” Contudo, o oposto se verifica verdadeiro sendo o filósofo que abandona espontaneamente a cidade e a companhia dos homens alegando a ignorância e excessiva confiança nos sentidos pelos demais. “*É óbvio que a multidão nunca se parece com um filósofo.*” (ARENDR, 2017, p.100).

O modo de vida adotado pelo filósofo é solitário, mas este estar-só é escolhido livremente, Hannah Arendt cita o trecho de *A República* onde Platão tece um elogio explícito do afastamento da multidão:

Se é assim mesmo, Adimanto, continuei sobram muito poucos para se dedicarem à Filosofia; alguma alma nobre, talvez, de fina educação, que o exílio não permitiu descurar-se dela e que, por haver escapado da convivência com elementos corruptores, se conservou naturalmente fiel; ou quando nasce uma grande alma em qualquer cidade pequena e que de um plano superior considera a vida política de sua pátria. Acrescentemos a esses os que, por vocação natural, passam para a Filosofia com

justificado menospreza de suas profissões. (...) Outros, ainda, podem ser retidos pelo freio do nosso companheiro Teages, contra quem tudo se conjura desviá-lo da Filosofia; mas os cuidados com a sua saúde precária o conservam fiel a ela, por afastá-lo da política.” (PLATÃO, 2000, 496a).

A explicação para a disputa entre o senso comum e o pensamento *profissional* procurado pelo filósofo se justifica pela própria compreensão da tarefa filosófica do pensar e suas possíveis objeções, de modo que os filósofos revidem um ataque que ainda não ocorreu por partes dos demais. “*O riso, e não a hostilidade, é a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo de que ele se ocupa.*” (ARENDT, 2017, p.101). O riso do qual o filósofo é alvo não é aquele com o qual se ataca um adversário considerado sério e dele se deseja zombar, mas um riso inocente, como descrito por Platão no *Teeteto*:

Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para todos os que se dedicam à filosofia. (PLATÃO, 2010, 174a).

De acordo com Hannah Arendt, o único filósofo que pareceria não ter medo do riso teria sido Kant “*um caso único entre os filósofos: revelou-se suficientemente seguro para juntar-se ao riso do homem comum.*” (ARENDT, 2017, p.101). O bom humor kantiano é descoberto por Arendt quando o pensador descreve uma história cômica envolvendo Tycho Brahe, astrônomo dinamarquês do século XVII,

o astrônomo havia proposto, durante uma viagem noturna, que se orientassem pelas estrelas de modo a encontrar o caminho mais curto, ao que lhe respondeu o cocheiro: ‘Caro senhor, é possível que conheças muito sobre os corpos celestes, mas aqui na Terra és um tolo. (ARENDT, 2017, p.101).

Após discorrer sobre o riso, Arendt retoma a consideração da relação entre morte e filosofia. Partindo da consideração do mundo das aparências, este mundo comum no qual se aparece pelo nascimento e desaparece pela morte; é natural, de acordo com a pensadora, que exista o desejo de conhecer este local comum e de reunir todas as informações possíveis sobre o que aqui ocorreu e ocorre. Porém, a única possibilidade de reconhecimento deste hábitat humano é por meio do pensamento, justamente a capacidade que transcende este mesmo mundo e dele se afasta.

(...) O homem tem uma inclinação, e – a não ser quando pressionado por necessidades mais urgentes da vida – tem mesmo uma necessidade (a “necessidade da razão” de Kant) de pensar além dos limites do conhecimento, de fazer com suas habilidades intelectuais, sua potência cerebral, algo além de um instrumento para conhecer e agir. Nosso desejo de conhecer, seja quando despertado por necessidades práticas, ou por perplexidades teóricas ou por pura curiosidade, pode ser satisfeito quando se alcança o objetivo pretendido; e enquanto nossa sede de saber talvez insaciável graças à imensidão do desconhecido – de modo que cada região do conhecimento se abra para um horizonte de coisas passíveis de conhecer –, a atividade em si deixa para trás um crescente tesouro de conhecimento, que é armazenado e mantido por cada civilização, tornando-se parte inseparável do mundo. A atividade de conhecer não é menos uma atividade de construção do mundo do que a de construir casas. (ARENDT, 1993, p. 148).

O filósofo que se ocupa de pensar, possui dois desejos: que possa estar livre de toda outra atividade, inclusive daquelas que o seu corpo exige; o outro é se dirigir para um *além* onde todos os seus objetos de pensamento possam ser acessados de modo real e permanente. Os filósofos são responsáveis por uma reviravolta “*os homens, que naturalmente se esquivam da morte como o maior de todos os males, voltam-se agora para ela como o maior de todos os bens.*” (ARENDT, 2017, p.103).

Contudo, seria equivocado considerar este olhar filosófico sobre a morte como algo efetivo, Arendt propõe que ele consiste muito mais em uma *metáfora irônica*; ocorrendo uma inversão metafórica por parte daqueles que fazem filosofia: o que considera-se vida é na realidade morte e a morte é a vida. Hannah Arendt (2017, p.103) afirma “*se o pensamento estabelece suas próprias*

condições, se ele cega a si mesmo para o sensorialmente dado, quando remove tudo o que está à mão, isso acontece para que o distante se torne manifesto.”

De tal modo que o alheamento característico do filósofo quando realiza a atividade espiritual de pensar se produz justamente porque todo o presente está ausente, e igualmente algo ausente se faz presente em seu espírito. Tal relação justifica a hostilidade do filósofo tanto aos assuntos políticos quanto a hostilidade contra seu próprio corpo, mas tais hostilidades não são fruto de ódios pessoais, mas resultados da própria experiência de pensar, afinal “*enquanto pensa, a pessoa não tem consciência de sua corporalidade.*” (ARENDT, 2017, p.103).

Este *alheamento* é característico justamente das filosofias que afirmam outras realidades ou a divisão da realidade em si mesma; fala-se nomeadamente de Platão e Descartes, quando este, por exemplo, afirma “*a alma pode pensar sem o corpo, com a ressalva de que, enquanto ela estiver ligada ao corpo, pode ser importunada, em suas operações, pela má disposição dos órgãos corporais*”. (ARENDT, 2017, p.103).

Hannah Arendt relembra que *Mnemosyne*, a Memória, é a mãe das Musas; como já o afirmara Hesíodo em sua *Teogonia*

Na Piéria gerou-as, da união do Pai Cronida, Memória rainha nas colinas de Eleutera, para oblvio de males e pausa de aflições. Nove noites teve uniões com ela o sábio Zeus longe dos imortais subindo ao sagrado leito. Quando girou o ano e retornaram as estações com as minguas das luas e muitos dias findaram, ela pariu nove moças concordes que dos cantares têm o desvelo no peito e não-triste ânimo, perto do ápice altíssimo do nevoso Olimpo (...) (HESÍODO, 1995, vv.53 ss).

Memória e lembrança são as experiências básicas do pensamento. Estão diretamente relacionadas com as coisas ausentes, aquelas que desaparecem dos sentidos. Porém, o ausente quando se torna presente no espírito não reaparece do mesmo modo que foi impregnado pelos sentidos, como se a lembrança fosse uma capacidade mágica de reprodução. Além da *desensorialização*, já citada por Arendt, se faz necessário a transformação destes objetos em imagens e isso por meio da *imaginação*.

Reter uma imagem na memória é algo distinto do ato de lembrar e pensar: “o que é ocultado e mantido na memória é uma coisa, e o que é impresso por ela no pensamento que a relembra é outra”. Arendt faz uso da terminologia agostiniana primeiro para distinguir o “objeto sensorial visível (*visible sense-object*) de sua imagem retida na memória; e, segundo, para diferenciar ambos do que a autora nomeia de “objeto-de-pensamento” (*thought-object*), o ato deliberado de recordar e lembrar. (ASSY, 2015, p.61).

De acordo com Arendt sem a capacidade de transformar, após dessensorializar, os objetos em imagens por meio da imaginação qualquer forma ou processo de pensamento seria impossível. O processo de pensar consiste, portanto, em diversos outros processos que quando postos em ação permitem o encadeamento da atividade espiritual.

O pensamento, portanto, é “foram de ordem” não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações habituais. O que está perto e aparece diretamente aos nossos sentidos agora está distante; e o que se encontra distante está realmente presente. Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. É como se eu tivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber, não fosse essa faculdade que tenho de lembrar e de imaginar. O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido. (ARENDT, 2017, p.104).

Nota-se a introdução na reflexão arendtiana de que o pensamento possui como característica além do *alheamento* um *deslocamento* que lança aquele que pensa para fora das instâncias “habituais” de tempo e espaço. Portanto, as categorias temporais e espaciais não podem ser abordadas dentro da experiência do pensar como se estivessem ainda fora dela. De tal modo que Arendt (2017, p. 104) afirma

Não podem (distâncias e ritmos temporais) nem mesmo ser pensados sem um contínuo que se estende do próximo ao distante, do agora ao passado ou ao futuro, do *aqui* a qualquer ponto do espaço, esquerda e direita, à frente e atrás, acima e

abaixo, eu poderia dizer, com alguma razão, que não apenas as distâncias, mas também o tempo e o espaço são abolidos no processo do pensamento.

Hannah Arendt alega desconhecer qualquer conceito filosófico que racionalize a experiência de ausência espacial proporcionada pelo pensamento, mas retoma o conceito escolástico de *nunc stans* – o “agora permanente” – como uma possível experiência temporal, como também descrito por Duns Scotus sob o título de “*nunc aeternitatis*”, ou seja, a experiência não-temporal experimentada pela meditação e pela contemplação, dois modos de pensamento conhecidos na mística cristã e na *vita contemplativa*. O *nunc aeternitatis* é retirado, por Arendt, da obra escotista *Lectura I d 39* onde o pensador afirma: “*si totum tempus esse simul, unum nunc aeternitatis comprehenderet totum tempus (...).*” (SCOTUS, 1994, n.87).

O mito de Orfeu e Eurídice representa o processo realizado pelo espírito ao lidar com os “invisíveis”; Orfeu desce ao Hades para resgatar a esposa morta, permitem que a retire do mundo dos mortos sob a condição de que não poderia vê-la enquanto ela o seguia. Quando Orfeu está se aproximando do mundo dos vivos se volta para ver Eurídice que imediatamente desaparece. Este mito, de acordo com Arendt, mais que qualquer outra analogia explica “*o que acontece no momento em que o processo do pensamento chega ao fim no mundo da vida ordinária: todos os invisíveis tornam a sumir.*” (ARENDT, 2017, p.105).

Portanto, a faculdade de antecipar o futuro na atividade de pensar se origina da faculdade de lembrar o passado e esta por sua vez se fundamenta na habilidade de dessensorializar e de ter presente *diante de* seu espírito o que sensorialmente está ausente. Para Arendt (2017, p.103)

a habilidade de criar entidades fictícias no espírito, tais como o unicórnio e o centauro (...) uma habilidade usualmente denominada imaginação produtiva, é inteiramente dependente da assim chamada imaginação reprodutiva.

De acordo com Wolfgang Heuer (2005, p.7)

Imagination as the prerequisite of understanding makes it possible to observe the world from different points of view, to represent real or possible points of view of others. Arendt uses the metaphor of the table to illustrate this. "It is the common world of us all and that what is between you and this other location like the table separates you and binds you to him at the same time. That is the meaning of *one world*."

A imaginação produtiva reorganiza os elementos visíveis do mundo, sendo isso possível somente porque estes mesmos elementos já foram dessensorializados no pensamento. Deste modo a percepção sensorial simplesmente fornece os dados mediante os quais a imaginação, logo em seguida, os prepara como objetos do pensamento. Portanto, antes que se formule perguntas como “o que é felicidade”?, “o que é justiça?” e assim por diante, é necessário que se tenha visto pessoas felizes ou testemunhado atos justos ou injustos.

Além do mais, temos de repetir a experiência direta em nossos espíritos *depois* de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é um re-pensar. Ao repetirmos na imaginação, nos dessensorializamos qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nessa forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a ocupar-se com esses dados. (ARENDT, 2017, p.105).

Este processo precede todo o processo do pensamento, afirma Arendt, tanto o pensamento cognitivo como o pensamento que busca significados; somente o raciocínio lógico – preso à coerência de suas próprias leis – não se fundamenta neste processo, afinal cortou os laços com a experiência. Hannah Arendt destaca que a própria terminologia grega para *ver* e *conhecer* implica a relação entre aquilo que é recebido pelos sentidos e o processo decorrente. No idioma grego *ver* *idein* (raíz εἶδον) e *conhecer* *eidenai* (raíz οἶδα); portanto, primeiro se vê algo para depois conhecê-lo.

Em outras palavras: todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e

pensamento. Do ponto de vista do pensamento, a vida em seu puro estar-aí é sem sentido. Do ponto de vista da natureza imediata da vida e do mundo dado aos sentidos, o pensamento é, como Platão indicou, uma morte em vida. O filósofo que vive na “terra do pensamento” (Kant) será naturalmente levado a olhar para essas coisas a partir do ego pensante, para o qual uma vida sem sentido é uma espécie de morte em vida. (ARENDT, 2017, p. 106).

Para Arendt há uma diferença entre o ego pensante e o eu real, e este ego pensante não tem consciência de sua retirada do mundo das aparências, partindo de sua perspectiva ele considera o invisível como primeiro e que as demais aparências ocultam um Ser oculto que somente se revela no espírito. Utilizando termos heideggerianos, Arendt estabelece que do ponto de vista do senso comum é óbvia a retirada do espírito do mundo das aparências, mas quando a situação é observada pelo olhar do espírito é como se houvesse uma “retirada do Ser” (*Seinsentzug*) e um “esquecimento do Ser” (*Seinsvergessenheit*).

A busca por este significado do Ser se revela completamente inútil e não verificável quando estabelecida na rotina dos assuntos humanos e de suas preocupações. O pensamento, portanto, é totalmente autodestrutivo. Arendt utiliza a metáfora da teia de Penélope para explicitar esta capacidade do pensamento: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior. A analogia com o bordado de Penélope, a qual desfaz todas as noites o seu trabalho, já fora utilizada por Platão no diálogo *Fédon*, mas como exemplo reverso da postura do verdadeiro filósofo, o qual não deve desfazer seu trabalho, prendendo-se ao prazer e a dor, mas continuamente buscar sua libertação desta teia.

Eis como, sem dúvida, refletirá uma alma de filósofo: ela não irá pensar que, sendo o trabalho da filosofia libertá-la o seu possa ser enquanto a filosofia o liberta, o de se entregar voluntariamente às solicitações dos prazeres e sofrimentos, parar tornar a colocar-se nas cadeias, nem o de realizar o labor sem fim duma Penélope que trabalhasse de maneira contrária àquela com que trabalhou aquela. (PLATÃO, 1972, 84a).

Para Hannah Arendt, contudo, o trabalho daquele que pensa é justamente *tecer e destecer* sua própria rede de pensamentos e conclusões.

A inclinação ou necessidade de pensar em “questões últimas” irrespondíveis, ao contrário, mesmo quando não é despertada por algum dos veneráveis metafísicos, nada deixa de tão tangível atrás de si, e tampouco pode ser aplacada por *insights* supostamente definitivos de “homens sábios”. Só o pensamento pode satisfazer a necessidade de pensar, e os pensamentos que tive ontem só irão satisfazer essa necessidade hoje se eu puder pensá-los novamente. (ARENDT, 1993, p.148).

A atividade de pensar, portanto, possui algumas características: seu alheamento ou retirada do mundo das aparências; sua autodestruição ao não deixar nada de tangível atrás de si; sua reflexividade e a consciência de ser uma pura atividade. Porém, Arendt destaca que ainda há um estranhamento com relação ao fato de que o pensamento somente pode ser percebido enquanto sua atividade se desenvolve; se nota a atividade de pensar, unicamente enquanto se pensa. Tal característica do pensamento, prontamente percebida pelos filósofos, fez com que estes *profissionais* da atividade de pensar se lançassem na árdua tarefa de defender o pensamento das objeções levantadas pelo senso-comum da irreabilidade e da inutilidade da construção de sistemas sobre uma atividade que não perdura além dela mesma.

Kant que confiou suas verdadeiras experiências de pensamento à privacidade de suas anotações anunciou publicamente que havia lançado as fundações de todo sistema metafísico futuro. Hegel – o último e o mais engenhoso dentro os construtores de sistemas – transformou o ato de o pensamento se desfazer de seus próprios resultados no enorme poder de negação sem o qual seria impossível qualquer movimento ou desenvolvimento. Para Hegel, a mesma cadeia inexorável de consequências em desenvolvimento que regula a natureza orgânica da passagem da semente ao fruto – na qual cada fase sempre “nega” e cancela a precedente – regulamenta a negação do processo pensante do espírito; exceção feita, no caso do pensamento – que é “mediatizado pela consciência e pela vontade”, através das atividades espirituais -, ao fato de que ele pode ser visto como “produzindo-se a si mesmo, realmente realizando o que (potencialmente) ele é.” Para começar, isso deixa incidentalmente sem resposta a questão sobre quem fez a potencialidade do espírito. (ARENDT, 2017, p.108).

Hannah Arendt justifica sua crítica à Hegel afirmando que grande parte de suas obras, especialmente o prefácio da *Fenomenologia do espírito*, poderia ser lido como uma polêmica contra o senso-comum. Arendt (2017, p.108) descreve “desde muito cedo (1801) ele havia afirmado com humor truculento (...) que realmente ‘o mundo da filosofia (é para o senso-comum) um mundo virado de cabeça para baixo.’” Para Arendt, Hegel é o pensador que melhor ilustra a luta interna da filosofia contra o senso-comum, por ser um ótimo historiador e um bom pensador. “Ele sabia que a intensidade das experiências do ego pensante deve-se ao fato de elas serem pura atividade.” (ARENDR, 2017, p.109).

Hegel reconhecia igualmente a reflexividade do espírito e sua capacidade de estar em guerra consigo mesmo e destruir seus próprios resultados. Porém, o problema hegeliano, para Arendt, consiste no estabelecimento dogmático de seus resultados como um conhecimento completamente absoluto no processo de cognição.

Para ter certeza de que eliminou a noção de senso comum, segundo a qual o pensamento lida com abstrações e irrelevâncias – o que de fato ele não faz -, Hegel afirmou, sempre no mesmo tom polêmico, “que o Ser é Pensamento” (*dass das Sein Denken ist*), que “apenas o espiritual é real” e que apenas aquelas generalidades com as quais lidamos no pensamento realmente são.(ARENDR, 2017, p.109).

A tentativa hegeliana de elevar a filosofia ao *status* de ciência e ação, de acordo com a análise de Arendt, é problemático; afinal o pensamento como ocupação solitária jamais pode ocorrer como ação, posto que agir significa “*em conjunto*”, em companhia de e em concordância com os demais, deste modo uma situação existencial que não permitia o pensamento.

Em agudo contraste com todas essas teorias, formuladas com um tipo de apologia do pensamento especulativo, encontra-se a famosa, estranhamente conhecida e sempre mal traduzida observação que está no mesmo prefácio à *Fenomenologia*, e que expressa diretamente, de modo não sistemático, as experiências originais de Hegel com o pensamento especulativo: “O verdadeiro é sempre a festa báquica, onde nenhum participante (ou seja, nenhum pensamento particular) deixa de estar bêbado; e já que cada participante (cada pensamento) não se separa (da linha de pensamento da qual ele é mera parte)

sem se dissolver imediatamente, a festa é, por isto mesmo, um estado de quietude transparente e inquebrantável.” Para Hegel, essa é a maneira pela qual a própria “vida da verdade” – verdade que se tornou viva no processo do pensamento – manifesta-se para o ego pensante. Esse ego pode não saber se homem e mundo são reais ou – veja-se especialmente a filosofia hindu – pura miragem; ele só saber estar “vivo” em uma exaltação que sempre beira a “intoxicação” – como disse uma vez Nietzsche.” (ARENDT, 2017, p.110).

Hannah Arendt, retomando a consideração das características do pensamento propõe que considerado a necessidade de um alheamento do mundo na atividade de pensar, tanto a vontade como o juízo partem desta necessidade, mas não se encontram restritos por ela. A pensadora afirma que os objetos da vontade e do juízo são particulares, portanto, possuem um “lar” no mundo das aparências; o espírito desejando ou julgando se retira temporariamente das aparências, mas para logo em seguida retornar a ela. *“Isso se aplica particularmente à vontade, cuja fase de retirada é caracterizada pela forma mais forte de reflexividade, uma ação sobre si mesma: o vollo me vele (...).”* (ARENDT, 2017, 111).

Porém, ainda que relacionadas ao mundo das aparências, todas as atividades do espírito parecem supor a necessidade do que Arendt denomina de *quietude*, a ausência de qualquer ação ou perturbação – a possibilidade de se retirar, não se envolver e não tomar parte no mundo real. A retirada da ação, postula Arendt, teria sido a primeira condição percebida sobre a vida do espírito. Utilizando-se novamente de uma metáfora teatral, a pensadora destaca que somente o *espectador*, e jamais os atores, podem conhecer e compreender o que se desenrola como espetáculo. Tal descoberta justificaria a superioridade concedida pelos filósofos a *vita contemplativa* em oposição à *vita activa*.

Hannah Arendt comenta que o termo filosófico “teoria” deriva da palavra grega que designa os espectadores, *theatai*; e que durante muito tempo o teórico foi aquele que contemplava algo; observando do exterior, sempre implicando uma posição de privilégio de alguém que vê algo oculto. *“Como o espectador, pode-se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo, mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo.”* (ARENDT, 2017, p.112). O espectador

em sua posição observa o jogo, a cena toda, assim como o filósofo pretende ver o *kosmos* – a própria realidade como um todo harmonioso. O ator, por sua vez, comenta Arendt está preso ao seu papel que por sua própria definição precisa desempenhar, ele faz parte do todo, portanto não será capaz de compreendê-lo.

O *alheamento* do envolvimento direto, para um local fora do jogo, não é apenas a condição para julgar o que se desenrola no jogo, mas a condição igualmente necessária para compreender o significado deste espetáculo. Portanto, o ator está voltado para a *doxa*, compreendida tanto como fama quanto opinião, pois é justamente através do julgamento que os espectadores fazem do atuar que o ator alcançará a fama. O ator está deste modo preso ao *dokei moi* (parece-me) do espectador, pois é seu olhar que define tanto sua atuação como o valor da mesma. “*ele não é seu próprio senhor (...)* ele deve se portar de acordo com o que os espectadores esperam dele e o veredicto final de sucesso ou de fracasso está nas mãos desses espectadores.” (ARENDT, 2017, p.113).

O distanciamento que o juízo exige para considerar as situações é diferente da retirada do filósofo; o juízo não abandona o mundo das aparências, mas se afasta para uma posição privilegiada para *contemplar* o todo. Mesmo o veredicto deste espectador não é imparcial e livre de interesses, posto que ele também sabe que seu posicionamento também é somente um entre tantos outros. Tais espectadores mesmo livres da responsabilidade de atuar no espetáculo do mundo das aparências não são seres autossuficientes, ainda são homens.

A diferença entre o posicionamento do pensar e do julgar, para Arendt, somente recebe destaque a partir da filosofia de Kant, isso pelo fato do pensador ter sido um dos poucos a lidar com o juízo como sendo uma atividade espiritual básica. Arendt afirma que os escritos tardios de Kant propõem que a posição do espectador não é determinada pelos imperativos categóricos da razão prática, ou seja, pela resposta da razão à pergunta “O que devo fazer?”. A resposta moral implicada diz respeito ao indivíduo unicamente em sua independência autônoma da razão; portanto, este indivíduo em um modo moral-prático não pode reclamar a si o direito de rebelar-se contra sua própria posição, somente quando se abstém da ação e se posiciona como espectador é que se torna apto de julgar e emitir o veredicto.

Nesse choque entre a ação participante e conjunta – sem a qual, afinal, os eventos a serem julgados jamais teriam chegado a existir – e o juízo observador e reflexivo, Kant não tem dúvidas sobre qual deles deve ter a última palavra. Supondo que a história seja apenas a história miserável dos eternos altos e baixos da humanidade, o espetáculo *de* som e fúria “poderá, talvez ser comovente por algum tempo; mas a cortina eventualmente deve cair. Pois ao cabo de certo tempo o espetáculo torna-se uma farsa. E mesmo que os atores não se cansem dele – *pois eles são tolos* -, o espectador se cansará, pois um único ato será para ele suficiente se ele puder dele concluir que a peça interminavelmente encenada será eternamente a mesma” (grifos nossos). (ARENDT, 2017, p.115).

A noção dos atores no mundo das aparências remete à noção de ação, apresenta pela própria Hannah Arendt em *A condição humana* sobre a imprevisibilidade e a irreversibilidade dos atores no espetáculo do mundo público.

Que os atos, mais que qualquer outro produto humano, tenham tão grande capacidade de perdurar constituiria motivo de orgulho para os homens se eles fossem capazes de suportar seu fardo, o fardo da irreversibilidade e da imprevisibilidade, do qual o processo da ação extrai sua própria força. Que isso é impossível, os homens sempre o souberam. Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. (ARENDT, 2016, p.289).

Perante a impossibilidade de os atores serem capazes de definir o destino de suas ações, somente o espectador retém a chave do significado dos negócios humanos. Neste aspecto Kant e Hegel divergem sobre a possibilidade destes espectadores, em Kant a pluralidade dos espectadores é a razão pela qual é possível afirmar a existência de uma filosofia política. A filosofia de Hegel, por outro lado, supõe o filósofo como órgão de revelação do Espírito Absoluto. “*Em ambos os casos, não é por meio da ação, mas da contemplação, que o ‘algo diferente’ a saber, o significado do todo, é revelado.*” (ARENDT, 2017, p.115).

O problema se torna, deste modo, definir qual lugar ou região se direciona este que pensa quando na subtração do mundo das aparências se dedica à vida do espírito. Arendt pontua que o local para qual se dirige aquele que pensa não pode ser encontrado; o que pensa se encontra cercado por coisas que não são mais ou que ainda não existem, este que pensa está cercado pelos invisíveis com os quais o próprio pensamento lida. De acordo com Hannah Arendt o único pensador a ter analisado esta possível geografia do pensamento teria sido Platão em seu diálogo *Sofista* (1975, 254a):

Eis, pois, em que lugar, agora ou mais tarde, poderemos encontrar o filósofo se chegarmos a procurá-lo. Ele próprio é difícil de ser visto com bastante clareza. Mas esta dificuldade não é a mesma para ele e para o sofista (...) Este se refugia na obscuridade do não-ser, aí se adapta à força de aí viver; e é à obscuridade do lugar que se deve ao fato de ser difícil alcançá-lo plenamente, não é verdade? (...) Quanto ao filósofo, é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de se ver. Pois os olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas.

Para Arendt, o *topos noetos* platônico seria mencionado em *A República* (2000, 517b)

Agora, meu caro Glauco, precisarás aplicar essa alegoria a tudo o que expusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele esplende com a energia do Sol. Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não te verás desviado de minhas esperanças, já que tanto ambicionas conhecê-las. Só Deus sabe se está de acordo com a verdade (...)

E no *Fedro* (2000, 247c)

É nesse lugar que as almas experimentam a alegria suprema, pois as almas a que chamamos imortais, uma vez que atingiram o zênite, são tomadas de um movimento circular e podem contemplar as realidades que se encontram sob a abóbada celeste.

Tal promessa de indicar o local daquele que pensa não se realiza em Platão, de acordo com Hannah Arendt, o fracasso do projeto platônico que seria apresentado na trilogia *Sofista-Político-Filósofo*; não se realiza, pois, estaria implicitamente no *Sofista*, como retratado na citação acima.

A conclusão de Arendt, perante a impossibilidade de localização deste local espiritual do pensamento, é de que as atividades mentais, invisíveis por si mesmas e ocupadas com o mesmo tipo de objeto, somente conseguem se tornar manifestas através da palavra.

Assim como os seres que aparecem e habitam o mundo de aparências têm em si o ímpeto de se mostrarem, os seres pensantes – ainda que pertencentes ao mundo das aparências, mesmo depois de haver dele se retirado mentalmente – têm em si o ímpeto de falar, e assim, tornar manifesto aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências.(ARENDT, 2017, p.117).

Tal qual o aparecer, em sua exigência de espectadores, o pensar exige o discurso, porém não pressupõe os ouvintes. O complexo e intricado jogo da linguagem humana, por meio da gramática e da sintática, não é de fundamental importância para a comunicação entre os seres humanos, enquanto semelhantes. “*A linguagem dos animais (...) serviria bastante bem para as nossas necessidades imediatas, não só de autopreservação e preservação da espécie, como também para tornar evidentes as disposições da alma.*” (ARENDT, 2017, p.117).

Hannah Arendt propõe que o discurso não é uma exigência da alma em suas flutuações emotivas, mas sim do espírito. O espírito lida com a razão e com o pensamento, a alma por sua vez está voltada para as paixões provenientes do aparato emocional. O fundamento teórico de Arendt é a filosofia aristotélica presente principalmente no *De Anima* e no *De Interpretatione*. Aristóteles afirma no *De Anima* (2006, 403a5 -10)

Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é

um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável. (...).

E no *De Interpretatione* (2013, 16a4)

Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos.

Prosseguindo na mesma obra conclui em outro trecho

Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos. Por exemplo, a prece é discurso, mas não é nem verdadeira nem falsa. Deixemos os outros discursos, pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética. Porém, o declaratório é próprio deste estudo. (ARISTÓTELES, 2013, 17a9).

Hannah Arendt destaca no *De Interpretatione* que o critério do *logos*, do discurso coerente, não é se este é verdadeiro ou falso, mas o seu significado. As palavras, por elas mesmas, não são falsas ou verdadeiras. A pensadora utiliza o exemplo da palavra “centauro”, pois significa algo, embora impossível de predicação falsa ou verdadeira, a não ser que se diga “não ser” ou “ser” a este mesmo objeto. Portanto, o *logos* é no discurso a capacidade das palavras quando reunidas formarem uma sentença que seja totalmente plena de significado por sua capacidade de síntese (*syntheke*). Portanto, a fala busca o significado e não a verdade.

Palavras significativas em si mesmas e pensamentos (*noemata*) assemelham-se (*eioken*). Disso se depreende que o discurso, ainda que sempre “som com significado” (*phone semantike*), não é necessariamente *apophantikos*, um enunciado ou uma proposição em que *aletheuein* e *pseudesthai*, verdade e falsidade, ser e não-ser estão em jogo. Não é sempre esse o caso: uma prece, como vimos, é um *logos*, mas não é falsa nem verdadeira. (ARENDR, 2017, p.118).

Aristóteles em sua análise da relação entre a linguagem e o pensamento, de acordo com a interpretação arendtiana, não discute o problema da prioridade, a saber: se o pensamento é a origem da fala – portanto o discurso como mera expressão do pensamento – ou se o pensamento é uma consequência do fato de que o homem é um *animal falante*. Nota-se que as palavras sendo portadoras de significados e pensamentos podem ser semelhantes, seres pensantes possuem o ímpeto de falar e serem falantes possuem o ímpeto de pensar.

A *necessidade da razão*, dentre as necessidades humanas, é a única que não pode ser satisfeita sem o pensamento discursivo, pontua Arendt, e o pensamento discursivo é impossível sem palavras que já possuam um significado, para que então o espírito se comunique através delas.

A linguagem sem dúvida serve também para a comunicação entre os homens; mas aí, sua necessidade vem simplesmente de comunicar seus pensamentos; os pensamentos, para acontecer, não precisam ser comunicados; mas não podem ocorrer sem ser falados – silenciosa ou sonoramente, em um diálogo, conforme o caso. (ARENDT, 2017, p.119).

O pensar, mesmo procedendo das palavras, não implica a existência dos ouvintes. A razão, por estar inserida na pluralidade que caracteriza os homens em conjunto, também quer se comunicar e pode inclusive se perder caso se prive completamente desta comunicação. Portanto, este discurso silencioso prévio que ocorre no interior daquele que pensa visa permitir o acordo com o que está ocorrendo no mundo das aparências. “(...) *A necessidade da razão é dar conta (...) de qualquer coisa que possa ser ou ter sido.*” (ARENDT, 2017, p.119).

Hannah Arendt diferencia sua motivação de tal necessidade não é a busca pelo conhecimento – o estabelecimento de conexões com fenômenos conhecidos e familiares – mas a busca pelo significado. O nomear das coisas, a capacidade de criar palavras, todos estes elementos constituem uma *apropriação*, um modo específico de desalienação do mundo, afinal neste mundo todos os que nele chegam, são recém-chegados, estranhos.

A linguagem se torna, deste modo, o único meio pelo qual é possível manifestar as atividades espirituais, mas não somente para este mundo exterior, a própria atividade espiritual somente se torna evidente mediante a linguagem.

Porém, é necessária a construção de uma linguagem que dê vazão à atividade espiritual, nenhuma estrutura de linguagem possui vocabulário previamente pensado, mas recebem de empréstimo as palavras que são utilizadas justamente na relação com os sentidos. “*Tal empréstimo, entretanto, jamais se dá ao acaso ou é arbitrariamente simbólico (...) ou emblemático; toda a linguagem filosófica, e a maior parte da linguagem poética, é metafórica (...).*” (ARENDT, 2017, p.122).

A metáfora se constitui, dentro da perspectiva da linguagem, como o campo predominante do pensamento, pois a metáfora “*desvela expressões que ninguém empregaria na conversação (...) porque construir bem uma metáfora é o mesmo que perceber as semelhanças.*” (ARISTÓTELES, 2004, p.90 1459a). A metáfora, por meio da analogia, permite que o pensamento se traduza em uma linguagem para aqueles que não possuem acesso direto à própria atividade realizada pelo espírito: pensar.

A metáfora fornece ao pensamento “abstrato” e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de “estabelecer a realidade de nossos conceitos”, como desfazendo a retirada do mundo, condição para as atividades do espírito. Isso é relativamente fácil desde que nosso pensamento simplesmente responda aos apelos de nossa necessidade de conhecer e compreender o que é dado no mundo das aparências, isto é, desde que permaneçamos dentro das limitações do raciocínio do senso comum; o que precisamos para o pensamento do senso comum é de *exemplos* que ilustrem nossos conceitos; tais exemplos são adequados porque nossos conceitos são extraídos das aparências – são meras abstrações. (ARENDT, 2017, p. 123).

É justamente quando a razão transcende os limites do mundo das aparências, entrando no reino das especulações, que a metáfora se torna necessária. Hannah Arendt afirma que a metáfora realiza a *transferência* (*metapherein*) de um estado existencial, para a aparência entre as aparências; isso somente por meio de *analogias*. Hannah Arendt cita a defesa da necessidade das analogias presente no *Prolégomenos a toda metafísica futura* (1988, p.52 § 58).

Um tal conhecimento é um conhecimento por analogia, que não significa, como a palavra se entende comumente, uma semelhança imperfeita entre as duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dissemelhantes. Graças a esta analogia, resta um conceito de ser supremo suficientemente determinado para nós, embora tenhamos deixado de lado tudo o que o poderia determinar absolutamente e em si mesmo; com efeito, determinamo-lo, contudo, relativamente ao mundo e, por conseguinte, a nós, e nada mais nos é necessário. Portanto, as próprias percepções metafísicas são alcançadas por *analogias*, não no sentido habitual da relação estabelecida entre dois objetos, mas na semelhança perfeita entre dois objetos completamente diferentes.

Portanto, a doutrina da alma e das ideias em Platão, possui uma analogia subjacente; assim como o sopro da vida abandona o corpo no momento da morte algum princípio deve regular a vida deste corpo e ser superior a ele, a alma neste caso. A doutrina das ideias, igualmente, supõe a analogia do artesão que fabrica seu objeto tendo uma imagem espiritual como guia, do mesmo modo toda realidade deverá ter sido projetada tendo em vista um padrão invisível localizado no céu das ideias.

Todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original, que estava muito nítido no espírito do primeiro filósofo a utilizá-lo. Quando Platão introduziu as palavras cotidianas “alma” e “ideia” na linguagem filosófica – conectando um órgão invisível no homem, a alma, com algo invisível no mundo dos invisíveis, as ideias -, ele ainda deve ter ouvido as palavras no sentido em que eram utilizadas na linguagem ordinária e pré-filosófica; *Psyche* é o “sopro da vida” que os moribundos expiram, e ideia, ou *eidos*, é a forma ou esboço que está no olho espiritual do artesão antes de iniciar seu trabalho – uma imagem que sobrevive tanto ao processo de fabricação quanto ao objeto fabricado, adquirindo assim uma perenidade que a prepara para a eternidade no céu das ideias. (ARENDT, 2017, p.124).

Hannah Arendt retoma a concepção grega de *noemai*, lembrando que o sentido original da palavra dizia respeito à percepção visual e depois se transfere o significado para as percepções do espírito, adquirindo o sentido de *apreensão*; tornando-se um dos principais termos no pensamento grego para designar o pensamento. É de se supor, continua Arendt, que aqueles que estabeleceram

esta analogia não pensavam que o órgão da visão fosse o *nous*, ou órgão do pensamento, mas a analogia em si revela que há uma conexão entre o olho e o objeto visto assim como entre o pensamento e o objeto-pensamento.

Sabemos que ninguém antes de Platão usara essa palavra própria para designar tanto a forma como o esboço do artesão na linguagem filosófica, assim como ninguém antes de Aristóteles usara a palavra *energias* – um adjetivo que designa aquele que é ativo, que está trabalhando, ocupado – para formular o termo *energia*, atualidade, em oposição a *dynamis*, simples potencialidade. E o mesmo se dá com termos tão clássicos quanto “substância” e “acidente”, derivados do latim *hypokeimenon* e *kata symbebekos* – aquilo que subjaz, distinto daquilo que acidentalmente acompanha. Ninguém antes de Aristóteles usara a palavra *Kategoria* (categoria) – cujo significado era quilo que se afirmava, em julgamento, a respeito do réu – em outro sentido que não fosse a acusação. (ARENDT, 2017, p. 125).

A metáfora, portanto, é a ponte que une o abismo das atividades espirituais e invisíveis ao mundo das aparências, constituindo o grande dom da linguagem para o pensamento filosófico; porém a metáfora não possui seu lar na filosofia, mas sim na poética. Teriam sido os poetas e escritores os primeiros a reconhecerem este poder da metáfora, não os filósofos. Hannah Arendt cita um ensaio de Ernest Fenollosa onde este propõe “*A metáfora é (...) a própria substância da poesia (...) sem ela, não haveria ponte que permitisse a travessia da verdade menor do que é visto para a verdade maior do que não se vê.*” (1967, *apud* ARENDT, 2017, p. 125).

De acordo com Hannah Arendt o descobridor do poder poético da metáfora teria sido Homero, uma das metáforas citadas pela pensadora do poeta grego é quando este compara “*o açoite violento do medo e da dor do coração dos homens com o açoite dos ventos que chegam de várias direções nas águas do mar.*” (ARENDT, 2017, p. 126). A metáfora homérica, na compreensão de Arendt, é perfeita ao permitir ao leitor que entenda perfeitamente o que se passa no coração daquele que sofre do medo e da dor, mesmo que dê poucas referências náuticas ou climáticas sobre ventos e mares; a função da metáfora afirma Arendt (2017, p.126) é “*iluminar uma experiência que não aparece.*” A metáfora, portanto, faz com que o espírito retorne ao mundo das aparências e

seja capaz de neste local iluminar suas experiências não-sensíveis; para as quais qualquer palavra é insuficiente.

É claro que há na linguagem comum uma enorme variedade de expressões figurativas que se assemelham às metáforas sem que venham a exercer a verdadeira função delas. São simples figuras de linguagem, mesmo quando usadas por poetas – “branco como marfim”, para ficar com Homero -, e são também muitas vezes caracterizadas por uma transferência, quando algum termo pertencente a uma classe de objetos é remetido a outra classe; é assim que falamos no “pé” de uma mesa, como se fosse parte de um homem ou de um animal. Aqui a transferência se dá em um mesmo domínio dentro do “gênero” dos visíveis, e aqui a analogia é de fato reversível. (ARENDT, 2017, p.127).

Hannah Arendt cita o filósofo alemão Kurt Riezler (1882 –1955), para quem a metáfora homérica representaria o início da Filosofia; isso pelo fato de que metáfora permite “*ao poeta perceber e tornar conhecida a alma como mundo e o mundo como alma.*” (1936, *apud* ARENDT, 2017, p.127). Deste modo, supõe Riezler, há uma unidade que torna possível a relação metafórica entre alma e mundo, assim como outras relações de unidade e opostos são possíveis: dia e noite, luz e escuridão, frio e calor etc. Ainda citando Riezler, Arendt afirma que esta unidade oculta seria justamente o tópico dos filósofos; onde a percepção desta unidade originária fundamentaria a verdade dos filósofos.

A filosofia – é razoável admitir – foi à escola de Homero para imitar-lhe o exemplo. E a tendência para admitir isto é ainda mais reforçada pelas duas primeiras, mais famosas e influentes alegorias do pensamento: a viagem de Parmênides aos portões do dia e da noite e a alegoria da caverna de Platão, sendo que a primeira é um poema e a segunda é essencialmente poética, impregnada pela linguagem homérica. Isso no mínimo sugere que Heidegger estava certo quando chamou a poesia e o pensamento de vizinhos próximos. (ARENDT, 2017, p. 128).

O trecho de Heidegger se encontra na coleção de poemas *Aus der Erfahrung des Denkens* (1971, p.13) onde ele afirma:

Singing and thinking are the stems neighbor to poetry./ They grow out of Being and reach into its truth. / Their relationship makes us think of what Holderlin sings of the trees of the woods: / "And to each other they remain unknown, So long as they stand, the neighboring trunks."

Hannah Arendt prossegue em sua análise do fenômeno da linguagem e sua relação com o mundo do pensamento; a relação entre o invisível e o visível. A noção aristotélica de linguagem é retomada pela pensadora que propõe a *“definição aristotélica da linguagem como ‘emissão sonora e significativa’ de palavras que já em si são ‘sons com significado’ que ‘se assemelham a pensamentos’(...)”* (ARENDT, 2017, p.128). A conclusão imediata, portanto, é que a atividade de pensar produzida pelo espírito concede a realidade aos próprios produtos do espírito no diz que respeito ao discurso e a linguagem, se encontram abrigados de modo provisório no mundo audível.

Caso o pensar e falar possuam a mesma fonte, indica Arendt, a própria existência da linguagem indicaria como prova a capacidade humana de transformar o invisível em aparência.

A “terra do pensamento” de Kant – *Land des Denkens* – pode nunca aparecer ou se manifestar aos olhos do corpo; manifesta-se, com todo tipo de distorção, não só para nosso espírito, mas também para os ouvidos do corpo. E é nesse contexto que a linguagem do espírito, através da metáfora, retorna ao mundo das visibilidades para iluminar e elaborar melhor aquilo que não pode ser visto, mas que pode ser dito. (ARENDT, 2017, p.129).

De tal modo que na compreensão de Hannah Arendt, analogias, metáforas e emblemas *“são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele (...)”* (ARENDT, 2017, p. 129). Tais fios, são eles ainda que garantem o espaço de unidade entre as experiências humanas; inclusive quando no próprio processo do pensar a capacidade de auto-orientação se perde, são estes fios que traduzem aquilo que é vivido e sentido.

O simples fato de que nosso espírito é capaz de encontrar tais analogias – que o mundo das aparências nos lembra coisas não-arentes – pode ser visto como uma espécie de “prova” de que corpo e espírito, pensamento e experiência sensível, visível e invisível se pertencem, são, por assim dizer, “feitos” um para o outro. (...) Há finalmente a irreversibilidade da relação expressa na metáfora; ela indica, à sua maneira, a absoluta primazia do mundo das aparências, fornecendo, assim mais uma evidência dessa extraordinária qualidade que o pensamento tem de estar sempre fora de ordem. (ARENDT, 2017, p.129).

Portanto, se a linguagem do pensamento é primordialmente metafórica há uma “invasão” do mundo das aparências no âmbito do mundo do espírito; pois, por mais que o espírito esteja alheio ao que o cerca a sua própria atividade se desenrola nos termos e nas condições de linguagem previamente dadas pelas aparências.

A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis. Não há dois mundos, pois a metáfora os une. (ARENDT, 2017, p.130).

Hannah Arendt propõe que as atividades realizadas pelo espírito, quando inseridas no reino da linguagem, estabelecem metáforas com sentidos corporais diferentes, e esta relação depende da *afinidade* entre a atividade mental e o elemento sensível relacionada a ela. Para Arendt (2017, p.130) “*assim, desde o início da filosofia formal, o pensamento foi concebido em termos de visão.*” E sendo o pensamento a fundamental experiência do espírito, a visão com a qual estabelece relação se torna o principal dos sentidos e parâmetro para as demais metáforas.

A visão como correlata no mundo sensível da atividade espiritual de pensar é tão evidente no pensamento filosófico, aponta Arendt, que a própria utilização da metáfora se torna ignorada e é pouco considerada na história da filosofia. Hannah Arendt destaca como é fácil para a visão, diferentemente dos outros sentidos, tornar-se *alheia* ao mundo exterior para o qual está voltada. O problema se instala justamente porque é a audição a responsável pela apreensão dos pensamentos transformados em palavras e não da visão.

Hannah Arendt apresenta os argumentos de Hans Jonas (1903-1993) em *Princípio Vida* (2004) onde o pensador dedica um espaço considerável de sua obra a analisar a relação entre visão e pensamento. Os dois principais argumentos apresentados por Jonas são: a visão estabelece de modo imediato a distância entre sujeito e objeto e permite a escolha deliberada daquele que vê sobre o que deseja ver.

A visão é o sentido por excelência do simultâneo ou do coordenado, e com isto do extenso, um ato de visão abrange muitas coisas lado a lado, como partes coexistentes de um único campo visual. Isto é feito em um “momento”: como em um raio, num único relance, num único abrir de olhos, e desvenda um mundo de qualidades presentes ao mesmo tempo, espalhadas no espaço, escalonadas em profundidade, prolongando-se à distância, e se estática uma direção é destacada em sua ordem, a perspectiva o faz antes distanciando que aproximando do sujeito. O tema da profundidade irá ocupar-nos mais tarde sob o título de “distância”. A visão já é única, porque contempla uma variedade simultânea como tal, que pode estar em repouso. Todos os demais sentidos constroem suas “unidades do múltiplo” percebidas a partir de uma sequência temporal de sensações, em si ligadas ao tempo e sem ligação com o espaço. Por isso sua síntese, sempre incompleta e dependente da memória, tem que ser acompanhada pelo efetivo progresso das sensações, cada uma delas preenchendo de momento a momento o agora do sentido com sua própria qualidade fugaz. Toda qualidade agora presente é apenas um ponto de passagem na transição da anterior para a seguinte, nenhuma é fechada em si, e a cada momento só uma está presente. Assim o conteúdo jamais se encontra simultaneamente presente como um todo, mas sempre se dá em um vir-a-ser, é sempre parcial e incompleta. Por isso estes sentidos, mais presos ao tempo, nunca conseguem aquela separação entre o *modus essendi* do seu objeto e o seu próprio - a separação, por exemplo, entre o persistir da existência e o acontecer transitório da afecção sensorial - que a visão realiza em cada momento com a apresentação de um campo visual completo. (JONAS, 2004, p. 159).

Hannah Arendt comenta sobre a perspectiva de Jonas sobre a visão afirmando que

a visão necessariamente “introduz o observador”; e para o observador, ao contrário do ouvinte, o “presente [não é] a experiência pontual do *agora* que passa”, mas é transformado em uma “dimensão dentro da qual as coisas podem ser observadas (...) como uma permanência do mesmo.” “Somente a visão fornece a base sensível na qual o espírito pode conceber a ideia do eterno, aquilo que jamais se modifica e está sempre presente.” (ARENDT, 2017, p. 132).

A utilização da metáfora como ponte que lança as atividades do espírito no mundo das aparências é fundamental para a compreensão de tais atividades, porém a cura do defeito da invisibilidade traz consigo perigos, “*o perigo está na evidência esmagadora que a metáfora fornece, apelando para a evidência*

inquestionada da experiência sensível.” (ARENDT, 2017, p.132). O problema da utilização das metáforas reside em sua utilização para validação de raciocínios científicos, a crítica de Arendt se dirige a metáfora do iceberg utilizada de modo ostensivo pela psicanálise.

Não só essa teoria jamais foi demonstrada, como é indemonstrável em seus próprios termos: no momento em que um fragmento de inconsciência alcança a ponta do iceberg, ele terá se tornado consciente e terá perdido todas as propriedades de sua alegada origem. Ainda assim, a evidência da metáfora do iceberg é tão esmagadora que a teoria dispensa argumentos ou demonstração; o uso da metáfora nos parecia inquestionável se nos dissessem que estávamos lidando com especulações sobre algo desconhecido – do mesmo modo que os séculos anteriores usaram analogias nas especulações sobre Deus. (ARENDT, 2017, p.133).

O problema da metáfora em tais especulações, prossegue Arendt, é que todo este *constructo* espiritual possui um lugar hermenêutico e uma fundamentação própria, ausente de qualquer experiência real ou comprovação científica, portanto sem exceções à sua própria regra. O mesmo problema que ronda os *constructos* espirituais, do que Arendt denomina de pseudociência, ronda o cerne dos “sistemas-de-pensamento” dos grandes filósofos; sendo a única diferença o fato de que tais sistemas afirmados por grandes filósofos possuem uma justificativa “inefável”. “Os filósofos insistiram, em resumo, em que havia algo que se recusava a passar por uma transformação que fizesse com esse algo aparecesse e tomasse seu lugar entre as aparências do mundo.” (ARENDT, 2017, p.133).

Hannah Arendt relembra as acusações de Platão contra a escrita no processo de pensamento, a pensadora cita a *Sétima carta* e o *Fedro*. As teses platônicas contra a escrita são quatro: a) utilizando a escrita os homens não exercem mais a memória; b) o “silêncio majestoso” da palavra que não explica além dela mesma; c) a palavra é refém, não é capaz de se defender, mas fica rendida de quem a recebe; d) a palavra é *passatempo* que somente é utilizada quando não há mais nenhuma forma mais requintada de divertimento.

Porém, a crítica platônica ao mundo da escrita não é unânime em suas próprias obras, afinal no diálogo *Político* lê-se:

Semelhanças que os sentidos podem apreender estão disponíveis na natureza para aqueles seres reais (...) de modo que, quando alguém reivindica uma explicação sobre esses seres, não há qualquer problema – é só indicar as semelhanças sensíveis e dispensar qualquer indicação com palavras. Mas para a maior e mais importante classe de seres não há semelhanças correspondentes visíveis (...) Nesses casos, nada de visível pode ser apontado que satisfaça o espírito interrogador (...). Portanto, devemos nos treinar para dar (...) uma explicação em palavras para cada coisa existente. Porque os seres que não possuem um corpo visível, os seres que têm o maior valor e a importância principal são demonstráveis somente pela fala (*logos*) e não devem ser apreendidos por qualquer outro meio. (286a-b, *apud* ARENDT, 2017, p.136).

No *Fedro*, Platão apresenta a distinção entre a palavra falada e a palavra escrita, revelando a distância que separa as duas realidades.

(...)Se alguém expõe as suas regras de arte por escrito e um outro vem depois, que aceita esse testemunho escrito como sendo a expressão sólida de uma doutrina valiosa, esse alguém seria tolo, não entendendo o aviso de Ámon, e atribuiria maior valor às teorias escritas do que a um simples tópico para rememoração do assunto tratado no escrito (...) uma vez escrito, um discurso chega a toda parte, tanto aos que entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chaga a saber a quem serve e a quem não serve. Quando é menoscabado, ou justamente censurado, tem sempre necessidade da ajuda do seu autor, pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo. (PLATÃO, 2000, 275d p.122).

E em outro trecho complementa:

(...) Acho muito mais bela a discussão destas coisas quando se semeiam palavras de acordo com a arte dialética, uma vez encontrada uma alma digna para receber as sementes! Quando se plantam discursos que se tornam autossuficientes e que, em vez de se tornarem estéreis, produzem sementes e fecundam outras almas. (PLATÃO, 2000, 277a, p.125).

A análise de Arendt, na perspectiva da crítica platônica, prossegue lembrando que ao pensar se leva a cabo um diálogo interior, portanto é como se a alma fosse um livro no qual se inscrevem as palavras, tal metáfora é retirada

do diálogo platônico *Filebo* (2012, 38e-39c). Neste diálogo Platão descreve a ação de dois “artistas” que agem sobre a alma, primeiro o escritor que escreve as palavras, mesmo que elas fisicamente não existam, para em seguida agir um pintor que desenha nas almas as imagens correspondentes as palavras escritas. Portanto, de acordo com Platão, *“quando alguém afastado da visão ou de qualquer outra sensação, separa o que foi então opinado e dito e (...) vê em si mesmo as imagens das coisas que foram objeto da opinião e do discurso.”* (PLATÃO, 2012, p.115. 39c).

Na *Sétima carta*, Platão nos diz brevemente como essa dupla transformação pode chegar a acontecer, como é que se pode *falar sobre* nossa percepção sensível e como esse falar sobre (*dialegesthai*) é, em seguida, transformado em uma imagem visível somente para a alma. Temos nomes para o que vemos, como, por exemplo, o nome “círculo” para algo redondo; esse nome pode ser explicado em discurso (*logos*), em sentenças “compostas de substantivos e verbos”, e dizemos que o círculo é “uma coisa cujas distâncias entre o centro e as extremidades são sempre iguais”. Tais frases podem levar à confecção de círculos, de imagens (*eidolon*) que podem ser “desenhadas e apagadas, viradas e destruídas”, processos que obviamente não afetam o círculo em si, que é diferente de todos os círculos. (ARENDT, 2017, p. 137).

Portanto, para a Platão, o espírito (*nous*) apreende o círculo enquanto ele próprio, ou seja, aquilo que todos os círculos possuem em comum; algo que não reside nos sons da fala ou nas formas das palavras, mas na própria alma. O círculo na alma, é percebido pelo espírito que está próximo tanto por afinidade como por semelhança. É justamente tal intuição interna que permite a capacidade de reconhecer algo como verdadeiro.

A verdade, enquanto evidência, é construída com base nos princípios das coisas como percebidas pela visão. Pode-se alcançar o mesmo resultado sob orientação de alguém que reconstrua o fio discursivo do pensamento, é neste local que reside a relação entre mestre e discípulo, aluno e professor. *“Mas o resultado, que se supõe ser uma intuição, e não uma conclusão, virá de súbito (...) quando um instante de insight (phronesis) e o espírito (...) é inundado de luz.”* (ARENDT, 2017, p.138).

Citei essas poucas páginas da *Sétima carta* com algum vagar porque oferecem, como em nenhum outro lugar, uma visão sobre a incompatibilidade entre a intuição – a metáfora-guia para a verdade filosófica – e o discurso – o meio pelo qual o pensamento se manifesta: a primeira sempre nos apresenta um múltiplo contemporâneo, enquanto o último necessariamente revela-se em uma sequência de palavras e sentenças. A ideia de que o discurso era um simples instrumento para a intuição foi um axioma até mesmo para Platão, e assim permaneceu ao longo da história da filosofia. (ARENDT, 2017, p.138).

A linguagem, para Hannah Arendt, não somente permite que o invisível se torne visível, mas assume outra responsabilidade: a de relacionar os próprios sentidos entre si. O problema diz respeito a incomunicabilidade que os sentidos possuem entre si: nenhum som pode ser visto, nenhuma cor pode ser ouvida e assim por diante. Tal problema é solucionado pela linguagem que permite que os demais sentidos tenham acesso a algo que foi somente experimentado por um, as sensações não pode ser totalmente descritas em palavras, mas por meio da linguagem se comunicam não somente com quem as experimenta, mas principalmente com todo o restante dos seres que podem ou não fazer a mesma experiência, mas possuem agora um campo de comunicação e expressão daquilo que sentiram.

A metafísica, a “ciência assombrosa” que “contempla aquilo que é enquanto é” (*episteme he theorei to on he on*), poderia descobrir uma verdade “que constrangesse os homens pela força da necessidade” (*hyp autes tes aletheias anagkazomenoi*), porque ela apoia-se na mesma impermeabilidade à contradição que conhecemos tão bem pelas experiências visuais. Porque nenhum discurso, seja ele dialético, no sentido socrático-platônico, seja lógico (...) seja retórico-persuasivo, (...) jamais pode equiparar-se à simples, inquestionada e inquestionável certeza da evidência visível. “O que é aquilo que lá aparece? É um homem.” (ARENDT, 2017, p.140).

Para Hannah Arendt, o que recomenda a visão como metáfora-guia na filosofia e a intuição como ideal de verdade, é a compreensão da busca e do fazer filosófico equiparado a busca daquele que investiga a natureza: o cientista. Portanto, o conhecimento se origina da busca pela verdade e todo este processo de conhecimento se inicia por meio da investigação das aparências tais como

reconhecidas pelos sentidos. “*E se o cientista quiser prosseguir e descobrir as causas dos efeitos visíveis, seu objetivo final será fazer aparecer o que possa estar escondido por trás das simples superfícies.*” (ARENDT, 2017, p.141).

O pensamento, entretanto – ao contrário das atividades cognitivas, que o podem utilizar como um de seus instrumentos -, precisa do discurso não só para ter realidade sonora e para tornar-se manifesto; precisa dele até mesmo para poder ser ativado. E uma vez que o discurso é realizado em sequências de sentenças, o final do pensamento não pode jamais ser uma intuição, nem pode ser confirmado por algum pedaço de autoevidência observado através da contemplação muda. Se o pensamento, guiado pela velha metáfora da visão e compreendendo mal a si mesmo e à sua própria função, espera “verdade” de sua atividade, tal verdade não é só inefável por definição. “Como as crianças que tentam agarrar a fumaça com as mãos, os filósofos veem muitas vezes o objeto que estava ao seu alcance escapar diante deles” – Bergson, o último filósofo a acreditar firmemente em “intuição”, descreveu muito precisamente o que de fato aconteceu com os filósofos daquela escola. (ARENDT, 2017, p.142).

O fracasso da aventura dos filósofos *profissionais*, de acordo com Arendt, reside na incapacidade que as palavras possuem de reterem um objeto de contemplação. A palavra que tenta dar conta do significado daquilo que é contemplado pelo filósofo somente o consegue de modo fugidio; o filósofo que tentar ver e agarrá-lo, terminará por perdê-lo.

Para os poucos filósofos modernos que ainda se apegam às hipóteses metafísicas tradicionais – por mais tênues e duvidosas que sejam -, para Heidegger e para Walter Benjamin, a velha metáfora da visão não chegou a desaparecer de todo, mas, por assim dizer, encolheu: em Benjamin, a verdade “passa despercebida” (*huscht vorüber*); em Heidegger, o momento da iluminação é concebido como “relâmpago” (*Blitz*), e é finalmente substituído por uma metáfora inteiramente diferente, *das Gelaüt der Stille*, “o som ressonante do silêncio.” (ARENDT, 2017, p.143).

A dificuldade, conclui Arendt, se encontra no fato de que o próprio pensamento, em sua linguagem completamente metafórica e refém desta estrutura de linguagem para transpor o abismo entre o visível e o invisível – o mundo das aparências e o ego pensante -, não há qualquer metáfora que esgote

por completo ou que *ilumine* de modo razoável esta atividade do espírito humano; a saber, algo invisível dentro do ser humano lida com invisíveis no mundo. Portanto, o pensamento é *fora de ordem* por buscar significados que não produzem qualquer forma de resultado final e nem mesmo sobrevivem à sua própria atividade.

“(...)Porque a atividade da inteligência é vida (...) (ARISTÓTELES, 2002, 1072b27). A única metáfora possível para a vida do espírito e suas atividades, afirma Hannah Arendt, é a metáfora de estar vivo, pois “*sem o sopro da vida, o corpo humano é um cadáver; sem pensamento, o espírito humano está morto.*” (ARENDT, 2017, p.144).

A metáfora aristotélica é justa, pois na compreensão de Arendt foge ao pressuposto filosófico de que o pensar possua um movimento retilíneo; portanto, algo que sai em busca do seu conhecimento e assim que o atinge termina. Porém, por meio da metáfora da vida este movimento é circular, pois acompanha sua vida e termina somente com sua morte. “*O movimento circular é uma metáfora retirada do processo vital, o qual, embora indo do nascimento à morte, também gira em círculos enquanto o homem vive.*” (ARENDT, 2017, p. 144).

A metáfora da vida abre uma nova pergunta: *Por que se pensa?* Logicamente esta pergunta decorre de uma anterior tão bem conhecida dos filósofos: Por que vivemos? Portanto, Hannah Arendt pretende responder agora “*O que nos faz pensar?*”.

IV. O que faz pensar

Sobre a pergunta de “O que nos faz pensar?”, Hannah Arendt parte da suposição de que tal atividade estaria incluída entre as *energeiai* de Aristóteles, aquelas atividades que possuem o seu fim em si mesma e que não deixam rastro externo e tangível no mundo das aparências. É impossível, de acordo com Arendt, datar historicamente o início da atividade de pensar; porém é possível supor tal capacidade por meio da “*linguagem e tudo aquilo que conhecemos sobre épocas pré-históricas e sobre as mitologias (...) nos dão direito de supor*

que essa necessidade é contemporânea ao aparecimento do homem sobre a Terra.” (ARENDT, 2017, p.149).

Mas podemos sem dúvida datar o começo da metafísica e da filosofia e podemos identificar as respostas dadas à nossa pergunta em diferentes períodos de nossa história. Parte da resposta grega pode ser atribuída à convicção que todos os pensadores gregos tinham de que a filosofia torna os mortais capazes de habitar a vizinhança das coisas imortais e, assim, de adquirir ou alimentar a “imortalidade em sua mais alta medida, dentro dos limites da natureza humana.” Durante o curto espaço de tempo em que os mortais podem suportá-la, a atividade de filosofar transforma-os em criaturas semelhantes a deuses, “deuses mortais”, como diz Cícero. (ARENDT, 2017, p.149).

Hannah Arendt demonstra como a concepção grega sobre a imortalidade é original, o *athanatizein* – imortalizar, e ligado diretamente à compreensão tanto da metafísica como da filosofia. Os seres divinos, imortais por natureza, também são aqueles que experimentam a supremacia do contemplar (*theorein*) sobre o fazer. Os deuses homéricos não são seres transcendentais, não habitam um lar infinito e distante, mas são semelhantes, possuem o mesmo gênero que os homens inclusive (*hen andron, hen theon genos*), literalmente ambos devem a sua vida à mesma genitora; ou no dizer de Heródoto que eles possuem a mesma *physis*.

Por certo que he averiguado que los persas observan las siguientes costumbres: no tienen por norma erigir estatuas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen: y ello, porque, em mi opinión, no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana. (HERÓDOTO, 1992, 131a).

Mesmo sendo *anthropophysis*, os deuses possuem certos privilégios que os distinguem dos demais seres humanos: sua imortalidade e uma vida ausente de atividade. Os deuses em sua imortalidade gozam da capacidade de observar, do alto do Olimpo as coisas humanas, que para eles servem apenas como distração. O mundo se desdobra aos deuses do Olimpo como um espetáculo, esta mesma postura, mas no próprio mundo das aparências, será o grande

desejo dos filósofos: agir como se estivessem no Olimpo, mesmo muito distante dele.

A paixão de ver, como já sabemos, precede, na língua grega, até mesmo gramaticalmente, a sede de conhecimento. Que ela tenha caracterizado a atitude grega básica diante do mundo parece-me algo óbvio demais para exigir documentação. O que quer que aparecesse estava lá, antes de tudo para ser olhado e admirado – a natureza e a ordem harmoniosa do *cosmos*, as coisas que vieram a ser por si mesmas e as que as mãos humanas “trouxeram ao ser” (“*agein eis tem ousian*” é a definição de Platão da fabricação, *to poein*), bem como qualquer excelência humana (*arete*) apresentada no âmbito das coisas humanas. (ARENDT, 2017, p. 151)

Hannah Arendt destaca que a procura pela contemplação surge por uma busca pela beleza, a simples beleza das aparências, de tal modo que mesmo quando este conceito se transfere para o Bem ou para as virtudes será sempre na dimensão daquilo que aparece e daquilo que merece ser visto. “*A virtude humana (...), não era avaliada nem pela intenção ou qualidade inata do ator (...), mas apenas pela execução, como ele aparecia enquanto estava fazendo.*” (ARENDT, 2017, p. 151). Portanto, tanto aquilo que existe enquanto própria aparência no mundo, bem como as próprias ações humanas, deve formar um espetáculo digno da atenção dos deuses; dos quais os homens invejam sua posição privilegiada.

Tanto que em Aristóteles, Arendt nota que a distinção entre os gregos e os bárbaros se dá mediante a faculdade do *logos*, presente somente nos gregos, mas o desejo de ver está presente em todos os homens. O mesmo ocorre com os habitantes no fundo da caverna descrita por Platão.

(...) imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoços amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. (PLATÃO, 2000. 514a-b).

Hannah Arendt destaca que os prisioneiros, não podem se comunicar uns com os outros em sua infeliz condição, porém ainda podem *ver* e *observar* o que está a sua frente. Os habitantes da caverna contemplam com seu *olhar* os *eidola* que estão diante deles. Para a Arendt (2017, p.151) “a *multidão compartilha a divina paixão de ver*”, de tal modo que tanto os divinos do Olimpo e os prisioneiros de Platão, ambos estão engajados na mesma função: *ver*.

Quanto menos tempo um homem precisasse para cuidar de seu corpo, quanto mais tempo dedicasse à ocupação divina, mais ele se aproximaria do modo de vida dos deuses. Além disso, já que deuses e homens eram do mesmo gênero, mesmo a imortalidade divina não pareceria totalmente fora do alcance dos mortais. (ARENDT, 2017, p.151).

Os gregos descobrem, afirma Arendt, que há uma possibilidade inferior à imortalidade divina dos moradores do Olimpo: a lembrança perante os demais mortais mediante a narração do poeta, o bardo.

Existe o relato de um poema perdido de Píndaro. Ele descrevia o banquete de casamento de Zeus, em que esse deus perguntou aos deuses reunidos se faltava algo à sua alegre bem-aventurança. Ao ouvir isso, os deuses lhe imploraram que criasse alguns novos seres divino que soubessem embelezar suas grandes obras “com palavras e músicas”. Os novos seres de qualidades divinas a que Píndaro se referia eram os poetas e os bardos, que ajudavam os homens a atingir a imortalidade. Isso porque “a história das coisas feitas sobreviveu aos atos” e “o que é dito torna-se imortal, se foi bem dito”. Os bardos também, à maneira de Homero, “endireitavam a história (...) com (...) palavras mágicas para encantar os homens daí por diante”. Eles noticiavam simplesmente; eles também endireitavam a história (*orthosas*). Ajax matou-se por vergonha, mas Homero, mais sábio “honrou-o entre todos os homens”. Faz-se aqui uma distinção entre uma coisa feita e uma coisa pensada, e esta coisa-pensamento é acessível apenas ao “espectador”, ao não-agente. (ARENDT, 2017, p.152).

Píndaro, no poema perdido, provavelmente esclareceu sobre o aspecto subjetivo e objetivo da primeira experiência do pensamento: “se o homem e o mundo não receberem louvores, sua beleza não poderá ser reconhecida.” (ARENDT, 2017, p.153).

Surge, portanto, na análise de Arendt a espécie de um círculo fenomênico da experiência do mundo e do pensamento: os homens surgem em um mundo de aparências, aparências exigem espectadores; estes mesmos espectadores diante da beleza que contemplam são tomados por pensamentos de admiração que assim se tornam palavras. Para Arendt (2017, p.153) “*sem espectadores, o mundo seria imperfeito*”, e “*esse invisível no visível permaneceria para sempre oculto se não houvesse um espectador para cuidar dele, admirá-lo, endireitar as histórias e pô-las em palavras*”. (ARENDR, 2017, p.153).

Portanto, aquilo que acontece e aparece somente é revelado ao desaparecer, a lembrança ao tornar presente para o espírito o que já pertence ao passado, o faz como uma história. “*O homem que faz a revelação não está envolvido com as aparências; ele é cego, protegido contra o visível, para poder ‘ver’ o invisível.*” (ARENDR, 2017, p.153).

A imortalidade, cantada pelo bardo ou pelo poeta, é alcançada somente por aquilo que ele canta ou por ele próprio? De acordo com Arendt, esta pergunta é tipicamente grega. Para Arendt (2017, p.153) “*o agente depende do poeta, já que este se torna aquele famoso; ou o poeta depende do agente, pois ele precisa realizar as coisas que merecem ser lembradas?*”

Hannah Arendt cita a oração fúnebre de Péricles na obra de Tucídides onde Péricles afirma:

Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade e que, segundo me parece, cada homem entre nós poderia, por sua personalidade própria, mostrar-se autossuficiente nas mais variadas formas de atividade, com a maior elegância e naturalidade. E isto não é mero ufanismo inspirado pela ocasião, mas a verdade real, atestada pela força mesma de nossa cidade, adquirida em consequência dessas qualidades. Com efeito, só Atenas entre as cidades contemporâneas se mostra superior à sua reputação quando posta à prova, e só ela jamais suscitou irritação nos inimigos que a atacaram, ao verem o autor de sua desgraça, ou o protesto de seus súditos porque um chefe indigno os comanda. Já demos muitas provas de nosso poder, e certamente não faltam testemunhos disto; seremos, portanto, admirados não somente pelos homens de hoje mas também do futuro. Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão talvez deleitar no momento, mais que verão a sua versão dos fatos desacreditada pela

realidade. Compelimos todo o mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos", Esta, então, é a cidade pela qual estes homens lutaram e morreram nobremente, considerando seu dever não permitir que ela lhes fosse tomada; é natural que todos os sobreviventes, portanto, aceitem de bom grado sofrer por ela. (TUCÍDIDES, 2001, p.111 n.41).

A oração fúnebre elaborada por Péricles, na compreensão de Arendt é importante por explicitar que a pergunta grega sobre quem recebe a imortalidade cantada pelo poeta

Permanece sem solução; sua resposta depende de quem responde a ela, o homem de ação ou o espectador Péricles, estadista e amigo dos filósofos, considerava que a grandeza de Atenas, a cidade que se tornara "uma escola para Hélade" (assim como Homero se tornara o professor de todos os gregos), devia-se ao fato de "não precisar de nenhum Homero ou de qualquer outro com o seu ofício" para tornar-se imortal. Os atenienses teriam deixado atrás de si, pelo simples poder de sua audácia, "monumentos imorredouros" em terras e mares. (ARENDT, 2017, p.154).

Hannah Arendt destaca tanto uma divergência como uma confluência entre o pensamento grego tradicional expresso por Péricles e a postura filosófica nascente. A divergência se por meio da compreensão do modo de vida, para Péricles a vida de ação; para os filósofos a simples possibilidade de *olhar* e *ver* a realidade tal qual se apresenta. A confluência se dá com a noção de que todos os mortais deviam buscar a imortalidade.

(...) o mais importante é que, na Grécia pré-filosófica, tornou-se axioma o fato de que o único incentivo digno do homem como homem era a busca da imortalidade: o grande feito é belo e louvável não porque sirva a um país ou a um povo, mas exclusivamente porque merecerá "menção eterna no rol imortal da fama." (ARENDT, 2017, p.154).

Os deuses gregos, afirma Arendt, eram imortais, porém não eternos. A própria *Teogonia* sustenta a ideia de que os deuses possuem um nascimento,

uma duração, um começo temporal. Serão os filósofos os primeiros a pensarem a noção de uma *arché* absoluta, um começo sem começo, fonte eterna de tudo aquilo que existe. Arendt menciona o *apeiron* de Anaximandro e o poema de Parmênides como testemunhos deste é que sendo não-gerado também é imperecível. Arendt (2017, p.155) propõe que *“para os filósofos, o Ser, sem nascimento e sem morte, substitui a mera imortalidade dos deuses olímpicos.”*

O Ser surge, deste modo, como a primeira divindade “filosófica”; pois sua própria eternidade transcende a mera imortalidade dos deuses olímpicos. Esta nova divindade permitirá que os filósofos ataquem e destronem os deuses antigos com ferocidade, como o fez de modo explícito Platão. Se há, portanto, uma nova divindade que substituiu os deuses homéricos, há uma nova religião e seu nome é filosofia – explica Hannah Arendt.

Filosofar tornou-se o único “caminho” possível de piedade, e a característica mais recente desse novo deus é que ele era Um. Torna-se evidente que este Um era um deus e ainda inquestionavelmente diferente do que nós entendemos por “ser”, quando vemos que Aristóteles chamou a sua “Primeira Filosofia” de “Teologia”, que ele não entendia como uma teoria sobre os deuses, mas o que se passou a chamar, muito mais tarde – no século XVIII – “Ontologia”. (ARENDT, 2017, p. 156).

Nesta nova proposta de divindade e de religião não alegam mais a necessidade de confiar naqueles que permanecem como garantia de sua imortalidade. O filósofo pode realizá-la em vida, sem necessitar do louvor incerto dos poetas, que tanto podem reconhecer sua fama e dar-lhe imortalidade, como torná-lo esquecido. O caminho para a imortalidade consiste em, por meio do espírito (*nous*), fazer companhia, fazer-se próximo das coisas eternas. *“O termo foi tomado de empréstimo a Homero, onde nous abrange todas as atividades espirituais, além de designar especificamente a mentalidade de uma pessoa.”* (ARENDT, 2017, p.156).

Portanto, se estabelece na filosofia uma relação direta entre este Ser e o *nous* que é este “algo” no homem que o capacita ao divino, porque permite que este ser mortal se aproxime, faça *vizinhança* ao divino. Para Arendt, este caráter divino faz que Pensar e Ser sejam estabelecidos como a mesma coisa; utilizando

o *nous*, tornando-se alheio a todas as aparências, o homem é assimilado por este divino.

E essa assimilação é tomada em sentido literal. Pois do mesmo modo que o Ser é um deus, *nous*, de acordo com Aristóteles (que cita Ermótimos ou Anaxágoras), é o “deus em nós”; e toda vida mortal possui uma parte de algum deus”. O *nous*, “como concordam todos os homens sábios, diz Platão, “é rei dos céus e da terra”, está, portanto, acima do universo inteiro, do mesmo modo que o Ser ocupa uma posição mais alta do que todo o resto. O filósofo, portanto, que ousou viajar além “dos umbrais do Dia e da Noite” (Parmênides), além do mundo dos mortais, “será chamado o amigo de deus, e se é dado ao homem o privilégio de alcançar a imortalidade, esse é um privilégio que lhe foi concedido”. Resumindo, (...) significa “imortalizar-se”, engajar-se em uma atividade que em si mesma nos torna imortais “na medida do possível, e fazer o máximo para vier de acordo com o que em nós é mais elevado”. (ARENDT, 2017, p.157).

Hannah Arendt destaca que a relação Ser-*nous* indica como experiência o fato de que a parte divina e imortal no homem somente se realiza quando projetada para *aquilo* que existe fora dele. Ocorre que o *objeto* do pensamento concede de sua imortalidade à própria atividade que o reconhece e atinge: o pensar. O objeto do pensamento torna-se, portanto, o eterno, o que sempre foi e será e que não pode de modo algum *não* ser; será invertendo esta relação que o próprio homem se compreenderá como tendo suas *raízes* no eterno, instaura-se deste modo o espanto filosófico perante a própria realidade que instiga o homem não somente a descobrir o que se encerra acima dele, mas a própria realidade que o circunda, para Arendt (2017, p.157) “*agora trate de descobrir por si mesmo como tudo isso foi feito e como funciona*”.

A filosofia, enquanto obtenção da imortalidade – afirma Arendt -, se realiza em dois estágios. O primeiro consiste na atividade do *nous*, a contemplação do eterno e por si mesma uma atividade não discursiva *aneu logou*; o segundo estágio consiste justamente em traduzir esta *visão* em palavras. Este segundo estágio não consiste simplesmente em uma descrição, mas é uma interpretação daquilo que foi contemplado pelo filósofo.

O homem como homem, distinto de outras espécies animais, é um composto de *nous* e *logos*: “Sua essência é ordenada de acordo com o *nous* e o *logos* – *ho anthropos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou he ousia*.” Dos dois, apenas o *nous* habilita o homem a tomar parte no eterno e no divino, enquanto o *logos*, que se destina a “dizer o que é” (*legein ta eonta* – Heródoto), é a habilidade singular e especificamente humana que se aplica também ao mero “pensamento mortal”, opiniões ou *dogmata*, a habilidade que ocorre no âmbito dos assuntos humanos e do que meramente “aparece” mas *não* é. (ARENDT, 2017, p.158).

De tal modo que a noção de verdade não está relacionada com a faculdade da *visão* espiritual, mas sim da fala, mesmo que seu caráter mude de acordo com aquilo que foi contemplado pelo filósofo. O critério utilizado pela *visão* é a qualidade de eternidade daquilo que foi visto, de tal modo que o espírito pode diretamente tomar parte na eternidade contemplada. A filosofia que se reconhece tendo uma origem grega absorve de modo radical este objetivo de imortalidade, tanto tendo seus atos narrados pelos poetas, como seguindo a senda do *nous*, todos procuram a imortalidade; Arendt (2017, p.159) afirma que “a filosofia nada fez para mudar esse objeto natural, apenas propôs um novo caminho para alcançá-lo.”

O objeto inicial da filosofia em alcançar a imortalidade, de acordo com Arendt, somente sofre alteração com o advento do cristianismo e sua “boa nova”, sendo esta notícia a perspectiva de que os homens não são mortais, o mundo enquanto criação este sim estaria condenado a um fim determinado; mas os homens escapam a este fim temporal por meio da ressurreição, a vida imortal após a morte. Para Arendt (2017, p.159) “o último traço da busca grega de eternidade pode ser visto no *nunc stans*, o ‘agora permanente’ da contemplação dos místicos medievais.”

Embora houvesse desaparecido o poderoso incentivo para a filosofia, os temas da metafísica permanecem os mesmos e continuaram a prejudicar, através dos séculos, quais as coisas que valem a pena ser pensadas, quais não. O que para Platão era evidente – que o conhecimento puro diz respeito às coisas que “são sempre as mesmas, sem mudança, nem mistura, ou, pelo menos as que mais se aproximam delas” -, permaneceu sendo, com múltiplas variantes, a pressuposição principal da filosofia até os últimos estágios da Era Moderna. Por definição,

estavam excluídos todos os assuntos relativos aos negócios humanos, porque contingentes, podiam sempre ser diferentes do que realmente são. (ARENDT, 2017, p. 159).

Ao retomar a pergunta sobre “O que nos faz pensar?”, Arendt afirma a existência de uma outra possibilidade além da busca pela imortalidade, e que pelo contrário ainda continuaria válida: o espanto. A referência assumida por Arendt parte de um trecho do diálogo *Teeteto* (1988, 155d):

Estou vendo, amigo que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante.

Hannah Arendt interpreta que alguns termos do trecho retirado do diálogo merecem atenção; primeiro a “característica do filósofo” que Arendt traduz literalmente como *pathos* (paixão); a admiração como *thaumazein* (espanto) e origem como *arche*. As deusas Íris (mensageira dos deuses) e Taumante (aquela que causa espanto), não aparecem de modo banal, mas, de acordo com Arendt:

Indicam muito mais. A palavra “Íris”, arco-íris, aparece também no *Crátilo*, em que Platão a deriva “do verbo dizer (*eirein*), porque ela era uma mensageira”, ao passo que a palavra para designar “espanto” (*thaumazein*), que ele ali despoja do sentido ordinário em que *Teeteto* a havia empregado, quando traça sua genealogia, aparece regulamente em Homero e é derivada de um dos muitos verbos gregos que designam “ver”, no sentido de “olhar para”: *theastai* – encontramos antes a mesma raiz nos *theatai* de Pitágoras, os espectadores. (ARENDT, 2017, p. 163).

A referência tomada por Arendt do diálogo *Crátilo* afirma o seguinte:

Da reunião dessas duas expressões – falar e inventar – formou o legislador o nome do deus, como se nos advertisse expressamente: Homens, o deus que inventou o discurso deve ser chamado, com toda a justiça, Eiremes. Mas hoje, segundo penso, embelezamos-lhe o nome, e lhe chamamos Hermes. Íris, também, parece provir do mesmo vocábulo, *eirein*, por ser ela mensageira. (PLATÃO, 1988, 408b).

Nota-se que no diálogo platônico não só o nome da deusa Íris provém do vocábulo *dizer*, como o próprio autor explicita a relação entre o nome da divindade mensageira com o de Hermes o “*deus que inventou o discurso*”; a analogia entre os nomes divinos corrobora a tese arendtiana segundo a qual a experiência da fala – e portanto, do discurso – decorre de um *ver* prévio que gera o espanto e necessita ser traduzido e transmitido aos demais. “*Íris era filha de Taumante (espanto).*”

Em Homero, esse olhar suscitado pelo espanto está em geral reservado para homens a quem um deus aparece. Ele também é usado como adjetivo para homens admiráveis, a saber, homens dignos do espanto admirativo que costumamos reservar para os deuses, para homens semelhantes a deuses. Além disso, os deuses que apareciam aos homens tinham esta peculiaridade: apareciam sob um disfarce humano familiar e eram reconhecidos apenas por aqueles que se aproximavam. (ARENDDT, 2017, p. 163).

Portanto, o espanto é uma reação, uma resposta, não pode ser provocado em si mesmo, mas é um *pathos*, algo que se sofre, algo do qual se é atingido; de tal modo que o espanto surge como uma reação perante algo familiar, mas que por alguma razão específica se é forçado a admirar novamente, o espanto filosófico não é fruto da surpresa ou da perplexidade; o espanto do qual o filósofo é alvo consiste em um espanto de admiração.

O espanto *admirativo* faz irromper a fala, dom de Íris – nota-se que Íris é o nome dado na anatomia à parte mais visível do olho humano, e que o arco-íris estabelece por sua própria estrutura a sensação de uma ponte sobre dois espaços. De tal modo que a mensageira Íris explicita a razão pela qual concede o dom da fala: ela faz *ver* e ela permite *transitar*. Do mesmo modo que a íris da visão e a ponte arco-íris sobre espaços desconhecidos, este espanto *admirativo* surge quando se contempla o caótico mundo das aparências e se vislumbra uma ordem harmoniosa capaz de ser traduzida em fala, em discurso, em canto e poesia – como já afirmara anteriormente Heidegger em seu poema.

O filósofo maravilha-se com a “harmonia não-visível”, que segundo Heráclito, é “melhor do que a visível” (*harmonie aphanes phaneres kreitton*). Outra palavra que desde cedo

designou o invisível em meio às aparências é *physis*, natureza, a qual, de acordo com os gregos, era a totalidade das coisas que não eram feitas pelo homem, nem criadas por um artífice divino, mas que tinham vindo a ser por si mesmas. Heráclito diz dessa *physis* que ela “gosta de se esconder” por trás das aparências. (ARENDT, 2017, p.164).

Ainda que Platão e Heráclito não expliquem o modo pelo qual o espanto *admirativo* se transforme no diálogo do pensamento, para Arendt o espanto leva o espírito a pensar por meio de palavras, de tal modo que o espanto diante do invisível manifesto nas aparências, é apropriado pela fala, esta fala é forte o suficiente para dissipar possíveis erros e ilusões que os órgãos sensíveis estão sujeitos quando o pensamento não os orienta. “*Daí parece óbvio que o espanto que acomete o filósofo jamais pode dizer respeito a qualquer coisa em particular, mas é sempre evocado pelo todo que (...) jamais se manifesta.*” (ARENDT, 2017, p. 165).

De acordo com Hannah Arendt, desde o poema de Parmênides a palavra-chave para este *todo* invisível e imperceptível, implicitamente manifesto em tudo aquilo que aparece tem sido *Ser* – “*a palavra mais vazia e geral a mais desprovida de sentido em nosso vocabulário*” (ARENDT, 2017, p.165) – e serviria justamente para descrever com precisão a experiência do homem normal que em seu caminho natural se depara com a presença absoluta do *Ser* entranhado no mundo das aparências. A referência ao pensamento de Heidegger no seu curso em 1929 sobre “*O que é metafísica?*” é explícita, quando este se pergunta: “*Como a questão fundamental da metafísica, investigamos: Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? (...) O que há com o Ser?*” (1999, p.100).

Hannah Arendt investiga de modo sucinto como a experiência do espanto perante a possibilidade do *Ser*, por exemplo na pergunta de Leibniz no *Principes de la nature et de la grâce* (1714) onde este se pergunta “*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? (...) le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.*” (1714, *apud* ARENDT, 2017, p.166). A solução encontrada por Leibniz, a *causa sui*, é o *deus* dos filósofos, o mesmo *motor imóvel* aristotélico; afirma Arendt, mesmo que Kant tenha aplicado um gole de misericórdia no *deus*

dos filósofos ao sustentar que este próprio Ser ao questionar sua própria origem não conseguiria sustentar uma argumentação válida.

Bem pode ser permitido *admitir* a existência de um ser soberanamente suficiente como causa de todos os efeitos possíveis, para facilitar à razão a unidade dos princípios explicativos que procura. Porém, chegar ao extremo de dizer que tal *ser* existe *necessariamente*, não é já a modesta expressão de uma hipótese permitida, mas a pretensão orgulhosa de uma certeza apodíctica; porque o conhecimento do que se afirma como absolutamente necessário deve também comportar uma absoluta necessidade. Todo problema do ideal transcendental consiste em encontrar para a necessidade absoluta um conceito ou para o conceito de tal coisa a absoluta necessidade dessa coisa. Se um dos casos for possível também o outro deverá sê-lo, pois que a razão só reconhece como absolutamente necessário o que seja necessário pelo seu conceito. Porém, ambas as coisas não só excedem totalmente todos os esforços que podemos tentar para *satisfazer* o nosso entendimento, quanto a este ponto, mas também todas as tentativas para o tranquilizar quanto a esta incapacidade. (KANT, 2001, B640 – B641).

Para Arendt é digno de nota o desespero teórico de Schelling ao se perguntar sobre questão última a saber “*por que afinal existe algo, porque não existe o nada?*” (1954, *apud* ARENDT, 2017, p.167).

Schelling diz que é esta “a mais desesperadora das questões”. A referência ao puro desespero que surge do próprio pensamento aparece nos escritos tardios de Schelling, e isso é significativo porque o mesmo pensamento já o havia assombrado antes, em sua juventude, quando ele ainda acreditava que, para banir o nada, bastava a “afirmação absoluta”, que ele chamava “a essência da nossa alma”. Por meio dessa afirmação “reconhecemos que o não-ser é para sempre impossível”, incognoscível e incompreensível. E para o jovem Schelling essa questão última (“por que não há o nada, por que há algo?”) – colocada pelo intelecto tomado de vertigem, à beira do abismo – é para sempre suprimida pela percepção de que “o Ser é necessário, feito de tal forma que ele é, pela afirmação absoluta do Ser na cognição”. (ARENDT, 2017, p.167).

A solução de Schelling é a afirmação radical de Deus como *negação absoluta do nada*; ainda que exista este Ser completamente eterno em sua própria natureza, a razão não é retirada de sua paralisia, afinal nenhum

mensageiro – como a Íris divina que traz o dom da fala e do discurso – assiste a este choque filosófico quando o filósofo acompanha a contemplação do puro Nada ou do próprio Deus que ainda que exista é totalmente transcendente e oculto em si mesmo.

Aquele que permanece na opção pelo Nada, prossegue Arendt, será confrontado pela experiência do pensamento descrita por Jean-Paul Sartre em *A náusea* (2016, p.171):

(...) a existência dera-se subitamente a conhecer. Perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas; aquela raiz estava amassada em existência. Ou antes, a raiz, o gradeamento do jardim, o banco, a relva rala do tabuleiro, tudo se tinha evaporado: a diversidade das coisas, a sua individualidade, já não era mais que uma aparência, um verniz.

Para Hannah Arendt (2017, p.168):

A reação do herói de Sartre não é de admiração, sequer de espanto, mas de náusea diante da opacidade da simples existência, do puro estar-aí despojado do que é dado factualmente, que sem dúvida nenhum pensamento jamais conseguiu apreender, e muito menos iluminar e tornar transparente: “Não se poderia sequer perguntar onde tudo isso surgiu, ou como o mundo veio a existir, em lugar de nada.” Agora que todo maravilhamento foi eliminado, tornou-se o escândalo de Ser que o nada seja “impensável”.

Retomando a obra de Sartre (2016, p.181):

(...) o mundo estava presente em toda a parte, à frente, atrás. Não houvera nada antes dele. Nada. Não houvera momento em que ele tivesse podido não existir. Era isso mesmo que me irritava: decerto não havia razão nenhuma para existir essa larva pegajosa. Mas que não existisse não era possível... Era impensável: para imaginar o nada era preciso estar já ali, em pleno mundo, vivo, e de olhos bem abertos; o nada era apenas uma ideia na minha cabeça, uma ideia existente, boiando naquela imensidão: o nada não surgira antes da existência, era uma existência como outra qualquer, e que aparecera depois de muitas outras. Gritei: «Que porcaria, que porcaria!»

O grito de Roquentin, acusando a imundície da realidade em seu excesso de Ser, é o simples estar-aí completamente sem sentido, mesmo que a própria realidade pareça não fazer caso da raiva daquele que a acusa de existir; ela permanece firme, excessiva, infinita. *“Assim, a noção de que pensar significa dizer “sim” e confirmar a factualidade da simples existência encontra-se em muitas variantes através da história da filosofia na Idade Moderna.”* (ARENDT, 2017, p. 169).

Hannah Arendt comenta o *Eterno Retorno* de Nietzsche, inspirado segundo ela na obra de Hegel a qual teria como objetivo tentar reconciliar pensamento e realidade:

E se um dia, ou uma noite, um demônio te surgisse em tua suprema solidão e te dissesse: “Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem – essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar – e tu com ela, poeira das poeiras! Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? (...) (NIETZSCHE, 2008, 341).

O trecho no qual Nietzsche explicita o Eterno Retorno, é importante para Arendt, pois apresenta não uma ideia, mas é um experimento do pensamento. O poder da experiência apresentada no Eterno Retorno é que ela consegue conectar o pensamento do Ser ao pensamento do Nada, a fundamentação de Nietzsche para o argumento não é a admiração da realidade em sua harmoniosa ordem, mas tal fundamentação se origina *“do simples fato de que ninguém pode pensar o Ser sem ao mesmo tempo pensar o nada, ou pensar no significado sem pensar na inutilidade, na vaidade e na ausência de significado.”* (ARENDT, 2017, p. 170).

A possível saída do dilema se daria pela lembrança de que sem a presença original do Ser não haveria *sobre* o que pensar – no sentido literal de fundamento, base, sustentação – de tal modo que a própria atividade de pensar exige, implica, pressupõe a existência. Porém, este espanto *admirativo*

concebido como alicerce da filosofia não oferece margens para outros elementos igualmente existenciais: a desarmonia; a feiura; o próprio mal.

Nenhum diálogo de Platão trata da questão do mal; apenas no *Parmênides* ele demonstra um real interesse pelas consequências da inegável existência das coisas hediondas e dos atos vis sobre a doutrina das Ideias. Se tudo o que aparece toma parte de uma Ideia visível apenas aos olhos do espírito, e se deriva dessa Forma qualquer que seja a realidade que possa ter na caverna dos assuntos humanos – o mundo da percepção sensorial ordinária -, então tudo o que aparece, e não apenas as coisas admiráveis, deve sua aparição a um ente suprassensível que explica sua presença no mundo. Nesse caso, pergunta Parmênides, o que dizer a respeito dos “objetos corriqueiros e baixos”, como o “cabelo, a lama e a sujeira”, que jamais despertaram admiração em ninguém? (ARENDT, 2017, p. 171).

Portanto, a pergunta filosófica se inverte: se o espanto admirativo surge diante da ordem harmoniosa da *physis*, o abjeto, o medonho e o malvado também são capazes de um espanto admirativo? A resposta imediata seria afirmar que o mal e a feiura fazem parte de um todo, e este considerado em sua ordem harmoniosa, é belo. Sócrates, porém, afirma que absurdo atribuir às Ideias tais coisas, mas que o feio e o mal são exatamente as coisas que vemos, não possuem deste modo origem no mundo das Ideias, são simplesmente aparências.

Existe, evidentemente, uma diferença decisiva entre a investigação sobre os assuntos divinos empreendida por Platão e Parmênides e as tentativas de Sólon e Sócrates, aparentemente mais humildes, de definir as “medidas que não se veem”, que ligam e determinam os negócios humanos. E é enorme a relevância dessa diferença para a história da filosofia (que não é a história do pensamento). Importa, em nosso contexto, é que nos dois casos o pensamento ocupa-se com as coisas invisíveis para as quais, não obstante, as aparências apontam (o céu estrelado acima de nós ou os feitos e destinos dos homens), coisas invisíveis que estão presentes no mundo visível da mesma maneira que os deuses homéricos, que eram visíveis apenas para aqueles de quem se aproximavam. (ARENDT, 2017, p.172).

Hannah Arendt afirma que a experiência do pensamento grego como espanto e o subsequente processo de *admiração, confirmação e afirmação*; é delimitada pela experiência romana, como herdeiros do pensamento grego e,

portanto, serão os responsáveis pela opinião comum a respeito da filosofia. Para Arendt, esta marca filosófica romana não diz respeito a experiência romana original, que por sua vez era política, mas sim do último século da República romana, “*quando a res publica, a coisa pública, já estava se perdendo, até finalmente tornar-se propriedade privada da família imperial, após a tentativa de restauração empreendida por Augusto.*” (ARENDT, 2017, p. 173).

De acordo com Moraes (2009, p.100) o último século da República romana, ao qual Arendt menciona, ocorreu exatamente entre 67 a.C. a 27 a.C.; tendo justamente seu fim com as reformas políticas e culturais implementadas por imperador Otávio Augusto.

Hannah Arendt (2017, p.173) afirma que:

Em Roma, enquanto a coisa pública permaneceu intacta, a cultura foi encarada com alguma suspeita. Mas foi também tolerada e até admirada como um passatempo nobre para as pessoas de boa educação e como uma maneira de embelezar a Cidade Eterna. Apenas nos séculos de declínio e queda, primeiro da República, depois do Império, essas atividades tornaram-se “sérias”, e a filosofia, por sua vez, apesar do legado grego, tornou-se uma “ciência”, a *animi medicina* de Cícero – o oposto do que tinha sido na Grécia. Sua utilidade era ensinar aos homens como curar seus espíritos desesperados, escapando do mundo através do pensamento. Sua famosa divisa – que quase parece ter sido formulada em oposição ao espanto admirativo platônico – tornou-se *nil admirari*, não surpreender-se com nada, nada admirar. (ARENDT, 2017, 173).

Não seria somente na imagem popular do filósofo como aquele sábio a quem nada perturba que se deve a herança romana, mas para Hannah Arendt a própria função da filosofia – como apresentada, por exemplo, em Hegel – é muito mais romana do que grega. O famoso dito de Hegel (2010, p.44) “*a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo*”, revela uma atividade filosófica muito mais dada aos moldes romanos do que a experiência política de Platão e Aristóteles. Citando ainda Hegel para o qual

A necessidade da filosofia surge quando o poder unificador desapareceu da vida dos homens, quando os opostos perderam a tensão viva de sua relação e sua dependência mútua para se tornarem autônomos. É da desunião, da desavença que nasce o pensamento. (1801, *apud* ARENDT, 2017, p.174).

Arendt afirma que a grande herança romana de Hegel é sua compreensão no pensamento como tendo raiz existencial na infelicidade. O pensamento se revela como desintegração da realidade, resultado da des-união entre o homem e o mundo no qual habita, portanto surge a necessidade de um outro mundo totalmente significativa e harmonioso. A experiência romana demonstra a capacidade do pensamento como impulso de fuga de um mundo que se mostra insuportável.

Teria sido Epiteto, de acordo com Arendt, o pensador estóico a encontrar de fato uma utilidade de fuga na capacidade de pensar. A capacidade de fuga no pensamento, na tentativa de tornar a vida suportável, se dá por meio do uso correto da imaginação; de acordo com o pensador, a única coisa realmente sob poder humano. O pensar, para Epiteto, em si mesmo é estéril (*akarpa*), a função da filosofia é permitir que cada um pense sobre a própria vida, como um carpinteiro que trabalha a madeira.

Hannah Arendt destaca como esta função prática da filosofia, como descrita por Epiteto, consiste em um ignorar da teoria, de tal modo que tanto o pensar como o compreender são preparações para a ação. Portanto, o pensamento se torna *techné*, uma forma particular de artesanato, fabricação – cujo objeto final é a condução da própria vida. A *apatheia* e a *ataraxia* são assim manifestações da conduta sábia, como o próprio Epiteto descreve de modo exaltado:

Tenho que morrer, mas preciso fazê-lo suspirando? Não posso evitar o acorrentamento, mas não posso evitar as lágrimas? (...) Você começa a algemar-me. Homem o que está dizendo? Não pode me algemar, são as minhas mãos que você algema? Você começa a decapitar-me; mas quando foi que eu disse que a minha cabeça não poderia ser cortada fora? (*apud* ARENDT, 2017, p. 176).

A proposta de Epiteto não é de toda escandalosa quando considerada a capacidade de *alheamento* do pensamento, a retirada da realidade, que no contexto apresentado pelo pensador é exigida em seu grau máximo. A outra dimensão desta capacidade que é tornar presente o ausente desloca-se de

modo absurdo para o campo da imaginação, mas esta imaginação não deseja um mundo ou uma situação melhor, ela simplesmente alarga o *alheamento* desligando totalmente aquele que pensa da realidade, até que esta desapareça.

O pensamento é normalmente a faculdade de tornar presente o que está ausente, ao passo que a faculdade de “lidar com as impressões corretamente” mencionada por Epiteto consiste em esconjurar e banir o que de fato está presente. Tudo o que nos diz respeito existencialmente, enquanto vivemos em um mundo de aparências, são as “impressões” por meio das quais somos afetados. Se aquilo que nos afeta existe ou é mera ilusão depende de nossa decisão de reconhecê-lo ou não como real. (ARENDT, 2017, p. 177).

A grande descoberta de Epiteto, portanto, é que a consciência possibilita que as atividades mentais reflitam a si mesmas. Ao perceber um objeto fora de si, aquele que contempla decide concentrar sua percepção no ato de ver, ao invés de concentrar-se no objeto sendo visto; há uma perda do objeto original, pois ele perdeu seu poder de impacto sobre aquele que o observa. “*Eu mudei o tema, por assim dizer – em vez de lidar com a árvore, agora lido apenas com a árvore percebida, isto é, com o que Epiteto chama de ‘impressão’.*” (ARENDT, 2017, p. 177).

A vantagem deste processo é que aquele que observa não é mais absorvido pelo objeto dos sentidos, algo externo, mas está voltado para si mesmo e agora percebe algo dentro de si mesmo, invisível ao mundo exterior; como se nunca tivesse sido um objeto. A árvore, utilizando-se o exemplo de Arendt, é vista *dentro de si* em sua total presença sensorial, ainda é uma árvore, mas agora apenas privada do que Arendt denomina de realidade (*realness*); ela é uma imagem e não uma lembrança ou um re-pensar sobre árvores.

O truque descoberto pela filosofia estoica foi usar o espírito de tal modo que a realidade não pudesse atingir o seu possuidor mesmo que ele não tenha se retirado dela. Em vez de ter se retirado espiritualmente de tudo o que está presente e à mão, o espírito carregou para dentro de si as aparências. (ARENDT, 2017, p.177).

Há deste modo uma alteração da função da consciência, não sendo mais uma autoconsciência – aquela percepção que acompanha todos os atos do pensamento assegurando a identidade do “*eu sou eu*”, afirma Arendt. Mas, tornando-se pura consciência, este novo sujeito que pensa, é totalmente novo, pois não é absorvido pelo objeto dado aos sentidos, é um ente que pensa completamente independente e soberanamente, posto que apreende o mundo em sua simples essência. Despojado de seu apelo existencial, essa realidade (*realness*) contemplada não ameaça à integridade daquele que se coloca diante dela, portanto “*tornei-me ‘eu para mim mesma’ de uma maneira enfática, encontrando em mim tudo o que me foi dado como uma realidade ‘estranha’.*” (ARENDT, 2017, p. 178).

Por meio da experiência descrita por Arendt, o alheamento original do pensamento é superado, uma vez que traz o *alheio* para dentro da própria percepção consciencial. Contudo, ainda não se trata do espírito o responsável por tal percepção, mas a consciência que *alargando* seu espaço de percepção torna-se um refúgio seguro perante a ameaça da realidade.

Essa suspensão da realidade – esse desvincular-se da realidade, tratando-a como nada mais do que uma “impressão” – permaneceu uma das grandes tentações dos “pensadores profissionais”, até que um dos maiores dentre eles, Hegel, foi ainda adiante e construiu sua filosofia do Espírito do Mundo a partir de experiências do ego pensante. Ao reinterpretar esse ego no modelo da consciência, ele trouxe, para dentro da consciência, o mundo todo, como se este fosse essencialmente um simples fenômeno do espírito. (ARENDT, 2017, p. 178).

Para os filósofos, a atitude de negação do mundo, e a postura de adesão irrestrita ao próprio *eu* estaria acima de qualquer suspeita, para Hannah Arendt, a tese de Parmênides propondo que apenas o *Ser* é manifesto ao pensamento está errada, pois se há uma vontade que comanda o espírito e opta pelo não-Ser, então de alguma forma ele é pensável. O poder do filósofo de se retirar do mundo é um poder aniquilador, o nada se torna substituto da realidade, pois o Nada alivia. Alívio irreal, meramente psicológico, um sedativo para a ansiedade e o medo que povoam o espírito.

Hannah Arendt destaca como o momento político romano é fundamental para o surgimento desta percepção da consciência e do espírito em uma fuga-negação da realidade. Destacam-se Sêneca, Epiteto e Cícero como representantes desta nova postura filosófica; Sêneca e Epiteto sob o regime despótico de Nero e Cícero cem antes durante o último século da República. Arendt utiliza como argumento o *Sonho do Cipião* presente no Livro VI da *República* (2016, X):

Então, recebido o régio aparato, levamos a conversa adiante até alta noite, como o velho falasse nada senão do Africano e tivesse lembrado de tudo dele, não só dos feitos, mas também das coisas ditas. Depois, quando nos separamos para deitar, a mim, tanto cansado do caminho quanto que tivesse vigiado até alta noite, o sono abraçou mais cerradamente do que costumava. Este Africano – creio na verdade a partir do que tínhamos falado; acontece de fato ordinariamente que nossas reflexões e conversas provoquem algo no sono tal qual Ênio escreve de Homero, de que sem dúvida muito frequentemente vigilante costumava refletir e falar – mostrou-se a mim naquela forma que me era mais conhecida a partir de sua imagem do que a partir dele próprio. Quando o conheci, de fato tremi; mas ele: “Sê de ânimo, diz, e deixa o temor, Cipião, e o que eu diga transmite à memória. (...)”

Para Hannah Arendt (2017, p. 179)

Para compreender quão extraordinário é sem dúvida esse capítulo exclusivo da *República*, de Cícero, e quão estranhos os pensamentos aí expressos devem ter parecido aos romanos, temos que lembrar em poucas palavras, o pano de fundo sobre o qual foi escrito. A filosofia tinha encontrado, na Roma do último século antes de Cristo, uma espécie de lar adotivo. Naquela sociedade totalmente política, ela tinha que provar, antes de mais nada, que era útil. Nas *Tusculan Disputationes* encontramos a primeira resposta de Cícero: tratava-se de tornar Roma mais bonita e civilizada. A filosofia era uma ocupação própria de homens bem-educados que se haviam retirado da vida pública e não tinham nada de mais importante com o que se preocupar. Filosofar não se relacionava com nada que fosse de suma importância. Tampouco tinha algo a ver com o divino; para os romanos fundar e conservar comunidades políticas eram as atividades que mais se pareciam com as dos deuses. (ARENDT, 2017, p. 180).

A filosofia entre os romanos não está associada à imortalidade, posto que entre estes a imortalidade era concedida aos deuses e aos *homens*, nunca ao

homem no singular; o que se torna imortal é a comunidade dos homens, não os seus membros enquanto sujeitos solitários.

O sonho de Cipião, conquistador de Cartago, é uma narrativa onde se apresenta um além-mundo, onde este encontra um ancestral que lhe revela o futuro: ele destruiria a cidade; teria de restaurar a *coisa pública* em Roma assumindo a função de ditador e tudo isso se conseguisse escapar de ser assassinado. Cipião falha em sua missão e de acordo com Cícero poderia ter salvado a República.

A crença motriz da ação de Cipião é de que os homens alcançam a imortalidade quando preservam a *pátria*, tal promessa para Arendt possui uma nuance tenebrosa: “*é como se os homens não quisessem fazer o que a coisa pública deles exige a não ser que houvesse a promessa de uma recompensa.*” (ARENDT, 2017, p. 181). O aviso do ancestral de Cipião implica um juízo moral sobre como as recompensas do mundo são insuficientes para premiar o esforço de uma pessoa; é somente por meio do referencial divino que o esforço pelos assuntos humanos adquire sentido.

O sonho narrado por Cícero, de acordo com Hannah Arendt, é uma contradição absoluta com relação a tudo o que os próprios romanos, dentre eles Cícero, pensavam sobre a importância dos assuntos humanos. Porém, a experiência de Cipião é um exemplo bem sucedido do poder de *relativização* do pensamento, conforme aponta Arendt. O pensar se traduz em uma sequência de raciocínios que faz aquele que pensa tomar um ponto de vista exterior ao próprio mundo das aparências, exterior à própria vida. “*A filosofia é invocada para compensar as frustrações da política e, de uma maneira geral, da própria vida.*” (ARENDT, 2017, p.182).

O pensamento como fuga da realidade é explicitado de modo surpreendente por Boécio na obra *Sobre a consolação da filosofia*, escrita pelo nobre romano durante seu período de encarceramento enquanto aguardava sua execução. Boécio, acusado injustamente, é consolado na prisão pela Filosofia e não por Deus ou Cristo, afinal era cristão. Boécio transcende os limites da relativização de Cícero e lança o pensamento na total aniquilação, afinal a

realidade em sua soberana instabilidade conduz o homem ao medo e este medo aniquila toda e qualquer felicidade.

A morte do homem é feliz quando, sem atacar os doces anos, / Nos acolhe no momento propício, e atende ao chamado dos doentes. / Mas ah!, como ela sabe se fazer surda aos miseráveis, / E, cruel, ignorar os olhos em prantos! /Quando a malévola Fortuna me favorecia com bens perecíveis, /Quase me arrastou para a queda fatal./ Mas agora, tendo revelado seu vulto enganoso, /Eu imploro, e a morte se nega a vir a mim./ Por que proclamastes muitas vezes minha felicidade, amigos?/ Quem se desvia é porque não estava no caminho certo. (BOÉCIO, 2012, p. I.2).

O pensar, de acordo com a tradição romana, significa um agir sobre si mesmo, afinal toda e qualquer ação no mundo é fútil. Portanto, torna-se uma atividade completamente voltada e centrada para o eu. Hannah Arendt propõe deste modo duas possibilidades de origem à atividade de pensar: o espanto admirativo dos gregos perante a ordem harmoniosa da realidade ou a fuga romana perante a realidade terrível e hostil.

Em ambos os casos, o pensamento deixa o mundo das aparências. Apenas porque o pensamento implica retirada é que ele pode ser usado como um instrumento para escapar. Além disso, como já foi enfatizado, o pensamento implica uma inconsciência do corpo e do eu e põe em seu lugar a experiência da pura atividade, mais gratificante, segundo Aristóteles, do que a satisfação de qualquer outro desejo, já que dependemos de algo ou de alguém para obter todos os outros prazeres. O pensamento é a única atividade que não precisa de nada além de si mesmo para seu exercício. (ARENDT, 2017, p. 184).

A atividade de pensar produz a inconsciência sobre o corpo, aliada ao pensamento que produz prazer por sua simples operação, de acordo com Hannah Arendt este seria o efeito *sedativo* do pensamento e justificaria a tese segundo a qual o espírito possui poder sobre o corpo; afinal, é capaz de paralisá-lo ou ao menos ignorá-lo. A dicotomia entre corpo-espírito, notadamente hostil à experiência corporal, prossegue na história da filosofia sendo herdada pela tradição cristã, que mesmo acreditando que o *Verbo se fez Carne* (Jo 1,14); portanto afirmando a encarnação e a ressurreição como afirmações ligadas à

realidade do corpo; ainda supõe a superioridade do espírito sobre o corpo e prolonga tal concepção na história da filosofia.

Se despojamos essas respostas de seu conteúdo doutrinário, que sem dúvida varia enormemente, tudo o que obtemos são confissões de uma necessidade de concretizar as implicações do espanto platônico, a necessidade (em Kant) que a faculdade da razão tem de transcender os limites do cognoscível, a necessidade de reconciliar-se com o que de fato é e com o curso dos acontecimentos do mundo – a “necessidade da filosofia” em Hegel, que pode transformar as ocorrências externas nos nossos próprios pensamentos – ou, enfim, a necessidade de buscar o significado de tudo o que é ou ocorre, como eu mesma disse, de modo menos vago e geral. (ARENDT, 2017, p.188).

Há, na percepção de Arendt, uma impotência do ego pensante para explicar-se e que torna os *pensadores profissionais* um grupo de convívio tão complexo. Tal dificuldade decorre do fato de que o ego pensante não possui qualquer *impulso* próprio para aparecer em meio ao mundo das aparências. Este ego é um *personagem* que em sua invisibilidade se torna escorregadio ao outros e a si mesmo, isso por ele ser pura atividade. Portanto, perante a pergunta sobre o que faz pensar ao mesmo tempo se pergunta como trazer este ego para a luz da publicidade, para o jogo das aparências, como fazer que se manifeste.

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos par a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. (ARENDT, 2017, p. 189).

V. A experiência socrática

A figura que permanece um *homem entre os homens*, que não evita a praça pública ao mesmo tempo não é um pensador profissional, é para Hannah Arendt a figura de Sócrates. A figura socrática, estabelece Arendt, é em grande parte resultado das impressões que o Sócrates histórico causou em Platão; o impacto sobre Platão se deve a escolha de um homem que decidiu entregar a própria vida não por um credo ou uma doutrina – afinal não possuía nenhum dos dois -, mas pelo simples direito/dever de examinar as opiniões de seus iguais e pensar sobre eles, solicitando que seus interlocutores também o fizessem.

Para Bethânia Assy (2015, p.63), a figura socrática se torna protagonista na análise de Arendt sobre o pensamento por três características específicas do pensador grego: a capacidade do espanto (*wonder*), a consciência de si mesmo (*conscienceness*) e a valorização da *doxa*. Sócrates é parte da tradição grega que considera o pensamento como um espanto, uma atividade que suspende, interrompe. A consciência de si surge ao perceber o pensamento como uma atividade que o sujeito realiza sobre si mesmo. E, finalmente, a *doxa*, pois para Sócrates todas as opiniões são válidas, desde que surjam à luz e possam ser discutidas com os demais.

Sócrates personifica a mudança do clássico-arcaico para o pensamento moral helenístico pós-clássico. Para Arendt, o pensamento pós-clássico coincide com o começo de uma relação oblíqua entre filosofia e política, ente pensamento e ação. Sócrates é descrito como “um cidadão entre cidadãos”, alguém que se sente à vontade nos dois âmbitos. Surge como um modelo que remete menos à tradição filosófica clássica do que a uma modalidade caracteristicamente pré-helênica de reflexão, descrita como um fluxo contínuo de perguntas e respostas, tornando possível a busca experimental pelo significado e pela compreensão diretamente relacionados à experiência. (ASSY, 2015, p. 65).

Hannah Arendt destaca na herança platônica sobre Sócrates, o fato dos diálogos socráticos serem todos aporéticos, nenhum dos argumentos (*logoi*), fica ou permanece sempre no mesmo lugar; eles dão voltas e este movimento cíclico será de fundamental importância tanto para a compreensão da figura socrática como para a resposta sobre o que faz pensar. Para saber o que é justiça, é

preciso saber o que é conhecimento. Para saber o que é conhecimento é necessária uma noção prévia sobre como analisar o conhecimento.

Sócrates, fazendo perguntas para as quais ele *não* conhece as respostas, coloca-os em movimento; e quando as afirmações voltam ao ponto de partida, em geral é ele quem alegremente propõe começar tudo de novo e investigar o que são a justiça, a piedade, o conhecimento ou a felicidade. Pois os tópicos desses primeiros diálogos lidam com conceitos muito simples e cotidianos, tais como surgem toda vez que as pessoas abrem a boca e começa a falar. (ARENDT, 2017, p. 192).

A situação proposta por Sócrates sempre parte de algo que *aparece* ou que foi *percebido*; se vê um homem feliz, se percebe um ato corajoso, justo ou piedoso. O problema socrático começa na adjetivação que se faz utilizando palavras (felicidade, justiça, coragem etc.) e que se transformam em conceitos a partir de seu uso corrente. Tais palavras-conceitos fazem parte do uso cotidiano da fala, ainda que os homens não sejam capazes de apreender seu real significado.

Dito de outra forma, Sócrates parte da consideração de que cada homem somente pode estabelecer aquilo que lhe *aparece* (*dokei moi*) e com base nisto propor sua *doxa*, ou seja, a opinião sobre aquilo que foi percebido ao se manifestar publicamente.

A suposição é a de que o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo sua posição ocupada por cada um; e a de que a “mesmice” do mundo, seu caráter comum (*koinon*, diriam os gregos, “comum a todos”) ou “objetividade” (como diríamos desde o ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se revela a todos e, apesar de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e consequentemente suas *doxai* (opiniões) -, “tanto eu quanto você somos humanos. (ARENDT, 2010, p.56).

A tentativa de definição destas palavras, que formulam as opiniões por sua vez, é dificultada por sua característica *escorregadia*, para Arendt (2017, p.192) “quando começamos a discutir seu significado, nada mais fica no lugar, tudo começa a mover-se”, inverte-se deste modo a consideração de Aristóteles sobre Sócrates como alguém que descobriu o *conceito*, a pergunta seria o que Sócrates fez ao descobri-lo.

Para simplificar a questão, tomemos um substantivo que já não nos parece mais abstrato. Podemos usar a palavra “casa” para um grande número de objetos – para cabana de barro de uma tribo, para o palácio de um rei, para a casa na cidade (...) A casa em si e por si, *auto kath’auto*, que nos faz usar a palavra para todos esses edifícios particulares e muito diferentes entre si, nunca é vista, seja pelos olhos do corpo, seja pelos olhos do espírito. Toda casa imaginada, por mais abstrata que seja e por mínimos que sejam os traços que a tornam reconhecível, já é uma casa particular. Essa outra casa, invisível, da qual já precisamos ter uma noção para reconhecer edifícios particulares como casas, foi explicada de diferentes modos e chamada por diferentes nomes na história da filosofia; isso não nos interessa aqui, embora possamos achar a casa menos difícil de definir do que as palavras como “felicidade” ou “justiça”. (ARENDT, 2017, p. 193).

O problema consiste, portanto, que a casa implica algo menos tangível do que a estrutura percebida pela visão. A noção de casa supõe um “*abrigado*” por ela e alguém que a “*habita*”, de tal modo que *casa* é a circunscrição *verbal* de tudo aquilo que se relaciona ao *habitar*. A palavra é uma *medida oculta* que em seu próprio modo “*circunscreve os limites de todas as coisas*”; em tal breve fenomenologia da linguagem, Arendt afirma que é a experiência do *abrigar*, *habitar*, *morar* que faz nascer a palavra *casa* em toda sua potência representativa de algo efetivo na realidade das aparências. “*Como palavra, ‘casa’ é uma abreviatura para todas essas coisas (...) sem a qual o pensamento e sua rapidez característica seriam absolutamente impossíveis.*” (ARENDT, 2017, p. 193).

As palavras, propõe Arendt, são “*pensamento congelado que o ato de pensar tem de delegar sempre que pretende encontrar seu significado original.*” (ARENDT, 2017, p. 193). Nota-se uma nova característica do pensamento, ainda que Arendt não a prolongue em sua reflexão, que seria esta capacidade *hermenêutica* do pensar ao *interpretar* tanto a realidade em conceitos abstratos como em degelar os sentidos dos conceitos expressos em palavras; ainda que a tarefa não produza resultados efetivos, “*alguém que tivesse ponderado sobre o significado de ‘casa’ pudesse ter tornado sua própria casa mais agradável.*” (ARENDT, 2017, p. 193).

Três comparações são dadas sobre a atividade de Sócrates: o moscardo; a parteira e a arraia-elétrica. Como moscardo, Sócrates é aquele que *aferroa* os cidadãos em seu sono e os desperta, os desperta para o pensamento para a investigação. Enquanto parteira, função exercida na Grécia por mulheres estéreis, Sócrates é aquele que não tem nada a ensinar, mas que auxilia a dar à luz aos pensamentos alheios.

A metáfora da parteira estéril faz menção à metáfora também socrática de sua atividade como um parto, a *maiêutica*, sua intenção é permitir que a cidade se torne verdadeira, ajudando que os cidadãos pensem suas próprias verdades. Para Hannah Arendt, a *dialegethai* socrática não possui como finalidade a destruição da *doxa* ou opinião, mas trazer todas as *doxai* à luz. “O papel do filósofo (...) não é o de governar a cidade, mas ser o seu ‘moscardo’ tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas.” (ARENDT, 2010, p. 57).

Quanto a mim, e a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também aos outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora porém, estás parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser. (PLATÃO, 2001, 80c).

A terceira metáfora consiste na arraia-elétrica, um peixe que paralisa aquele que com o qual entra em contato e entorpece. Sócrates, ele próprio propõe a comparação como citado no *Mênon*, a paralisia de Sócrates contamina os seus interlocutores; a paralisia da arraia é oposta à ferroadada do moscardo, uma entorpece enquanto a outra desperta. Porém, Arendt afirma que o *entorpecer* da arraia socrática é sinal justamente da eficácia do processo de pensamento, pois a paralisia é entendida assim por quem a observa de fora, mas é sentida como atividade e vida por quem a experimenta interiormente.

Sócrates, o moscardo, a parteira, a arraia-elétrica, não é portanto um filósofo (ele nada ensina e nada tem a ensinar), nem um sofista, pois não pretende tornar os homens sábios. Quer apenas mostrar-lhes que eles não são sábios, e que ninguém é

sábio – uma “busca que o mantém tão ocupado que sequer deixa tempo para os negócios públicos ou privados”. E mesmo quando se defende vigorosamente contra a acusação de corromper os jovens, em momento nenhum afirma torná-los melhores. Não obstante, sustenta que o aparecimento da atividade de pensar e investigar em Atenas representa em si mesma o maior bem algum dia concedido à cidade. (ARENDT, 2017, p. 195).

Absolutamente seguro da utilidade do pensamento, Sócrates ainda assim não oferece uma resposta sobre o que seria esta atividade. Pode-se supor que em um possível diálogo sobre “*para que serve o pensamento?*” as aporias e perplexidades seriam as mesmas dos demais diálogos. Ainda que sem uma definição sobre o que seria o pensamento, Sócrates propõe, de certo modo, uma antropologia com base na experiência do pensar.

(...) todo homem tem sua *doxa*, sua própria abertura para o mundo, e Sócrates, deve, portanto, começar sempre com perguntas; ele não tem como saber de antemão que tipo de *dokei moi*, de a-mim-me-parece, o outro possui. (...) Sócrates queria trazer à luz essa verdade que toda pessoa potencialmente possui. (ARENDT, 2010, p.57).

Hannah Arendt cita uma metáfora atribuída ao Sócrates de Xenofonte para quem o vento representa de modo efetivo a atividade do pensamento:

Invisíveis são também os ministros dos deuses. O raio vem do alto, certo, e fulmina tudo o que encontra: porém não há vê-lo, nem quando cai, nem quando fere, nem quando desaparece. Invisíveis são os ventos, porém lhes vemos os efeitos, lhes sentimos a presença. Enfim, mais que tudo o humano, participa da divindade a alma humana. Reina em nós, é incontestável, mas não a vemos. (XENOFONTE, 1987, III, 14).

E Heidegger complementando a metáfora socrática afirma:

All through his life and right into his death, Socrates did nothing else than place himself into this draft, this current, and maintain himself in it. This is why he is the purest thinker of the West. This is why he wrote nothing. For anyone who begins to write out of thoughtfulness must inevitably be like those people who run to seek refuge from any draft too strong for them. As yet hidden history still keeps the secret why all great Western thinkers after Socrates, with all their greatness, had to be such fugitives. Thinking has entered into literature. (HEIDEGGER, 1968, p. 17).

A capacidade tempestiva do pensamento se deduz de sua capacidade invisível de desfazer, degelar, os constructos que a linguagem, veículo desta própria ventania invisível, congelou em pensamentos-palavras.

A consequência é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores, padrões para o bem e para o mal, em suma, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e ética. (ARENDT, 2017, p.197).

Utilizando-se da metáfora heideggeriana, aqueles que se deixaram perpassar pela ventania do pensamento são convidados, por Sócrates, a dispor apenas de suas perplexidades e a compartilhá-las com os demais, ficando à deriva sem qualquer forma de refúgio ou abrigo.

Portanto, esta mesma ventania também *paralisa*, assim como a arraia-elétrica, pois exige o *parar* para pensar, a necessidade da interrupção de todas as atividades ou em outro sentido a incapacidade de se manter outra atividade durante o pensar. Bem como, seu efeito de atordoamento, pois desnuda as inseguranças que rasteiramente cercam as certezas absolutas. “*Se o que estamos fazendo é aplicar regras gerais de conduta a casos particulares, tal como eles ocorrem na vida cotidiana, encontramos-nos paralisados porque esse tipo de regra não resiste ao vento do pensamento.*” (ARENDT, 2017, p.197).

Não se pode negar que, ao usar as proposições socráticas, Arendt, faz do self uma plataforma significativa para suas considerações sobre a atividade de pensar. Absorve a noção socrática de um self baseado em pluralidade e consistência. Sócrates figura como fonte de um novo veículo conceitual para a personalidade do sujeito ocidental, na qual o self suporta “a medula da consciência”. Para a autora, Sócrates fora representativo do último cidadão da polis grega na qual ética remetia a uma práxis da vida coletiva. Ao contrário de suas concepções modernas, o self socrático é descrito por Arendt como a transposição do ideal público para a dimensão da singularidade. O self socrático abrange as noções de vida pública, alteridade, publicidade e ponto de vista dos outros. (ASSY, 2015, p. 75).

Hannah Arendt destaca que o empreendimento “*perigoso e sem resultados*” promovido por Sócrates não deixa de ter exceções, no caso

Alcibíades e Crítias, pois como discípulos atiçados pelo moscardo foram despertados para o cinismo e a licenciosidade. Os não-resultados da proposta socrática os levaram a considerar a experiência do pensamento como algo negativo: *“se não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios – o que é quase o contrário do que Sócrates esperava atingir quando falava da piedade.”* (ARENDT, 2017, p. 198).

A busca de significado, que implacavelmente dissolve e reexamina todas as doutrinas e regras aceitas, pode a qualquer momento voltar-se contra si mesma, produzir uma reversão dos antigos valores e declarar que estes contrários são “novos valores”. Em certa medida, isto é o que Nietzsche fez quando inverteu o platonismo, esquecendo que um Platão ao contrário ainda é Platão; ou o que Marx fez quando virou Hegel de cabeça para baixo, produzindo, neste processo, um sistema de História estritamente hegeliano. Tais resultados negativos do pensamento entrarão na mesma rotina impensada de antes; no momento em que forem aplicados ao domínio dos negócios humanos, é como se nunca tivessem sido submetidos ao processo do pensamento. (ARENDT, 2017, p. 198).

Para Hannah Arendt (2017, p.198) *“não há pensamentos perigosos; o próprio pensamento é perigoso (...)”*, isso se dá não pela necessidade socrática de que uma vida sem questionamento não merece ser vivida, mas sim pelo desejo de encontrar respostas e soluções que superem e substituam o processo de pensar. O pensamento é perigoso para qualquer credo ou sistema, posto que aquilo elaborado mentalmente, e até então considerado válido e significativo, quando colocado na vida cotidiana pode se dissolver sem deixar qualquer rastro. *“Na prática, pensar significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade.”* (ARENDT, 2017, p. 199).

A ausência do pensamento, postura que parece recomendável aos assuntos políticos e morais no primeiro momento, significa proteger contra os perigos da investigação e moldar aos modelos e regras de conduta prescritos por determinado grupo ou época. Para Hannah Arendt, as pessoas se acostumam rapidamente e com facilidade à posse de regras que norteiam suas ações particulares, normas que sob o critério do pensamento conduziriam à perplexidade.

Quando maior é a firmeza com que os homens aderem ao velho código, maior a facilidade com que assimilam o novo. Na prática, isso significa que os mais dispostos a obedecer serão os

que foram os mais respeitáveis pilares da sociedade, os menos dispostos a se abandonarem aos pensamentos – perigosos ou de qualquer tipo -, ao passo que aqueles que aparentemente eram os elementos menos confiáveis da velha ordem serão os menos dóceis. (ARENDT, 2017, p. 199).

A experiência do pensamento como algo subversivo foi vivida pelo próprio Sócrates, embora ele próprio negue a capacidade *corrosiva* do pensamento, não afirma que sua função seja aperfeiçoar alguém. O pensamento enquanto pura atividade para Sócrates, é entendido de modo oposto pelos atenienses que veem nesta atividade um furacão a destruir todos os sinais pelos quais os homens estavam habituados a se orientar.

E se tivesse de competir outra vez a respeito das sombras com aqueles eternos prisioneiros, quando ainda se ressentisse da fraqueza da vista, por não se ter habituado com o escuro – o que não exigiria pouco tempo – não se tornaria objeto de galhofa dos outros e não diriam estes que o passeio lá por cima lhe estragara a vista e que não valia a pena sequer tentar aquela subida? E se porventura ele procurasse libertá-los e conduzi-los para cima, caso fosse possível aos outros fazer uso das mãos e matá-lo, não lhe tirariam a vida? Com toda a certeza, respondeu. (PLATÃO, 2000, 517A).

O pensar, de acordo com a experiência socrática, é sinônimo de estar vivo; disso decorre que o pensamento exige sempre um recomeço, um repensar, afinal é uma atividade que acompanha toda a vida e trata dos conceitos que lhe são significativos como justiça, felicidade, amor e etc. Conceitos que nunca estão plenamente apreendidos, mas sempre exigem novos significados enquanto houver vida.

Na compreensão socrática, o delfico “conhece-te a ti mesmo” significava: é exclusivamente por meio de saber o que se me parece – somente a mim e, portanto, para sempre relativo à minha própria existência concreta – que posso compreender a verdade. A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens e, conseqüentemente, não relativa e independente da existência de cada homem, não pode existir para os mortais. (...) Nesse nível, o “sei que nada sei” socrático significa não mais que: sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro. (ARENDT, 2010, p.61).

Tal busca incessante de significado no âmbito da vida, Arendt interpreta como *Eros*, o amor no sentido grego – tudo aquilo que falta, o desejo do que não

se tem. Afinal, “os homens amam a sabedoria e começam a filosofar porque não são sábios, amam a beleza e fazem o belo (...) porque eles não são belos.” (ARENDT, 2017, p.201).

O amor é o único assunto sobre o qual Sócrates se diz conhecedor; e essa habilidade guia-o também na escolha de companheiros e amigos: “Embora eu seja inútil para todas as outras coisas, este dom eu tenho: reconheço imediatamente o amante e o amado.” Ao desejar o que não tem, o amor estabelece uma relação com o que não está presente. Para trazer à luz e fazer aparecer essa relação, os homens procuram falar dela – assim como o amante procura falar do amado. (ARENDT, 2017, p. 201).

O trecho elencado por Arendt, do diálogo *Lísis* (2004, 204b-c):

Antes, gostaria de escutar o seguinte: por quem eu entraria, ou seja, quem é o mais belo? Para cada um de nós parece ser um, Sócrates. – Mas quem é o teu, Hipótales? Diz-me! Ele, ao ser interrogado, enrubesceu. E eu disse: Hipótales, filho de Jerônimo, já não precisas me dizer se amas alguém ou se não amas, pois eu percebi que não somente amas, mas que já te encontras avançado nos caminhos do amor. Eu sou um homem ordinário e inútil em tudo o mais, mas isto, de algum modo, foi-me dado pelo deus: ser capaz de reconhecer, instantaneamente, quem ama e quem é amado.

Nota-se que a discussão que se inicia sobre quem é o jovem mais belo e de preferência entre os interlocutores, logo se torna uma conversa sobre o amor e como reconhecê-lo. Do mesmo modo a busca empreendida pelo pensamento, afirma Arendt, é um amor *desejante* que os objetos desejados pelo pensamento só podem ser coisas merecedoras deste amor – beleza, sabedoria, justiça etc. “O mal e a feiura quase por definição estão excluídos da consideração do pensamento”, (2017, p.201) pondera Hannah Arendt.

Eles podem apresentar-se como deficiências, consistindo a feiura na ausência da beleza e o mal, *kakia* na ausência de bem. Em si, não têm raízes próprias nem essências onde o pensamento possa se firmar. Se o pensamento dissolve conceitos positivos até o seu significado original, então o mesmo processo tem que dissolver tais conceitos “negativos” até a sua ausência de significado original, isto é, até o nada, do ponto de vista do ego pensante. Eis por que Sócrates acreditava que ninguém pudesse fazer o mal voluntariamente – o mal, como diríamos nós, não tem estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é. (ARENDT, 2017, p.201).

De acordo com Francis Moreault (2001), o ato de pensar socraticamente é totalmente comparável a um ato amoroso, o próprio pensamento se torna desejo amoroso, posto que se encontra em busca de algo que lhe falta e reconhece a possibilidade de um enlace com o alvo de seu desejo.

C'est donc la quête de ce qui nous manque qui la conduit aussi à entreprendre ce chemin de pensée. Elle suit donc ici Socrate. Chez elle, c'est l'amour au sens socratique (erôs) qui établit au niveau de la consciousness le lien entre l'objet désiré et le désir, entre le monde des apparences et le monde invisible. Par l'amour, je me représente dans le deux-en-un, "l'actualisation de la différence présente dans la consciousness" ce qui est absent. Cette absence invite Arendt à réfléchir comment fonder l'activité de penser. Elle y parvient ici par l'amour socratique : "Seuls ceux qu'inspire l'erôs socratique, l'amour de la sagesse sont capables de penser et sont dignes de confiance". Le processus de l'activité arendtienne de penser est ainsi fondé sur l'amour.(MOREAULT, 2001, p.113).

A conclusão socrática torna-se evidente, pessoas que amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de fazer o mal, portanto pensam e fazem filosofia, por outro lado, os que não amam estas coisas são incapazes do pensamento. O problema se traduz em entender a possível relação entre a ausência do pensamento e a prática do mal, a conclusão apresentada é de que pessoas movidas pelo *eros* socrático são capazes de confiança, pois não irão escolher o mal. *"L'amour repose, autrement dit, dans l'acte de penser. L'activité de penser socratique est donc en quelque sorte la condition pour aimer"*. (MOUREAULT, 2001, p. 119).

Esta foi a mesma conclusão de Platão sobre as "almas nobres", que por sua natureza não fazem o mal voluntariamente, Arendt pontua, porém que grande parte daqueles que fazem o mal jamais se decidiram efetivamente por ele, assim como o bem.

Sócrates, que diferentemente de Platão considerava todos os assuntos e conversava com todas as pessoas, não pode ter acreditado que só os poucos são capazes do pensamento, nem que só alguns inefáveis no discurso, conferem dignidade e relevância à atividade de pensar. Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade, independentemente dos seus objetos. (ARENDT, 2017, p. 202).

No *Górgias*, para Arendt, algumas soluções são propostas ao problema do pensamento em Sócrates. Ainda que *Górgias* seja um diálogo sobre retórica e tenha sido escrito por Platão em sua maturidade, mantém seu sentido aporético, mesmo que Platão o conclua com um de seus mitos do além-mundo.

Duas citações do diálogo para Arendt são importantes, a saber: *“Eu creio deveras que nós – eu tu, e toda gente – julgamos pior cometer a injustiça do que sofrê-la, e pior do que expiá-la, não a expiar.”* (PLATÃO, 1980, 474b). E igualmente:

Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me. (PLATÃO, 1980, 482c).

A resposta de Cálicles ao tema do sofrimento é tipicamente grega: *“Nem é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas do escravo, a quem melhor fora morrer do que viver, pois ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se (...).”* (PLATÃO, 1980, 483b). Ao ouvir a teoria de Sócrates sobre estar em desacordo consigo mesmo, Cálicles somente consegue acusar Sócrates de estar possuído pela eloquência dos oradores públicos, portanto Sócrates não acredita no que fala, mas deseja somente impressionar a audiência. (cf. 482c).

Para nós é difícil compreender como deve ter soado paradoxal a primeira afirmação na sua época; após milhares de anos de uso e abuso, ela soa como moralismo barato. E a melhor demonstração de como é difícil para leitores modernos apreender a força da segunda afirmação é o fato de que as palavras-chave “sendo um” (que precedem “seria pior para mim estar em desacordo comigo mesmo do que com multidões inteiras”) frequentemente são ignoradas pelos tradutores. (ARENDT, 2017, p.203).

O problema das teses socráticas, apresentadas por Platão no *Górgias*, é que tanto Sócrates como Cálicles abordam diferentes “eus”. Hannah Arendt propõe um distanciamento das posturas adotadas e considera do *ponto de vista do mundo*, em tal perspectiva o problema é que o mal foi realizado, torna-se irrelevante saber quem saiu em vantagem: vítima ou autor. Porém, o *locus* socrático na discussão não é mais o do cidadão preocupado com a possibilidade

do mal no mundo; mas ele se estabelece como alguém que fala do mundo do pensamento.

Na postura socrática, contrastante com a de Cálicles, é como se este “*apaixonado pela sabedoria, e se sentisse a necessidade de pensar sobre tudo e examinar tudo, você saberia que é melhor sofrer o mal do que o praticar, caso não haja alternativa, caso o mundo seja como você o descreve*” (ARENDT, 2017, p.204), então que os fracos sofram e os fortes façam o que está em seu poder. O problema possui um além, a questão socrática é saber se Cálicles está disposto a se apaixonar pela sabedoria, se está aberto ao filosofar e se realmente entende o significado de investigar – afirma Arendt.

A segunda afirmação socrática, sendo pré-requisito da primeira, é altamente paradoxal. Sócrates estabelece ser *um* e, por isso mesmo, não deseja estar em desacordo consigo mesmo. O problema lógico imediato, propõe Arendt, é que algo idêntico a si mesmo, absolutamente *Um*, assim como $A=A$ somente pode estar em harmonia consigo mesmo. Do ponto de vista da aparência é *um* quando é visto pelos outros e reconhecido em sua *individualidade*, enquanto junto de outros este *um* tem pouca consciência de si mesmo, é tal como aparece aos outros.

A *consciência*, entendida neste momento por Arendt como *conhecer comigo mesmo*, é uma experiência curiosa, pois partindo da consideração do sujeito para si mesmo, ainda que não *apareça* para si– não é somente *um* que aparece aos outros, mas aparece como *um* a si mesmo. Portanto, claramente, não é apenas um. Cinde-se a *Unicidade* (*Oneness*).

Conhecemos essa diferença sob outros aspectos. Tudo o que existe em meio a uma pluralidade de coisas não é simplesmente o que é, em sua identidade, mas também é diferente de outras coisas; esse ser diferente pertence à sua própria natureza. Quando tentamos apreendê-lo em pensamento, querendo defini-lo, devemos levar em conta essa alteridade (*altereitas*) ou diferença. Quando dizemos o que uma coisa é, temos que dizer o que *não* é, sob pena de falarmos apenas por tautologias (...). (ARENDT, 2017, p. 205).

A descoberta socrática, de acordo com Arendt, é a possibilidade de *dois-em-um*, como essência do pensamento, e que Platão teria denominado de diálogo sem som – *eme emauto* – de si para si mesmo. No *Teeteto* (1998, 189e): “*Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer*

examinar (...) a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas (...) E no *Sofista* (1972, 263e): “*Pensamento e discurso são, pois a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento.*”

Para Hannah Arendt, não é a atividade de pensar que reúne a unicidade, portanto, que unificaria o *dois-em-um*, pelo contrário, o *dois-em-um* é novamente *Um* quando o mundo das aparências se impõe ao pensador barrando seu processo de pensamento. No mundo das aparências se é *Um*, a dualidade que o diálogo do pensamento produz se une violentamente quando o mundo se impõe com suas exigências.

Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão decorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de me fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (*ich bleibe mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia. (ARENDT, 2017, p.205).

O estar-só no processo do pensamento transforma a consciência de si em uma dualidade, tal dualidade indica que os homens existem *essencialmente* no plural. Pluralidade que não diz respeito somente a condição do homem como ser entre os demais, mas pluralidade que estabelece uma dualidade do “eu” consigo mesmo.

O ego pensante faz as perguntas e ele próprio *dualizado* as responde. Este processo de diálogo é em si mesmo dialético e crítico, pois estabelece o diálogo como *dialegesthai*, como uma “viagem através das palavras” (*poreuesthai dia ton logon*). O dizer (*legein*) “é sem som e, portanto, é tão rápido que sua estrutura dialógica torna-se um tanto difícil de detectar.” (ARENDT, 2017, p. 208). A pergunta socrática “o que você entende por...?” retorna durante todo o processo como força do processo do pensamento.

O critério do diálogo espiritual não é mais a verdade, que exigiria respostas para as perguntas que me coloco, esteja ela sob a forma da intuição que compele coma a força da evidência sensorial, ou sob a forma das conclusões necessárias de um cálculo de consequências, como o raciocínio matemático ou lógico, cuja força de correção repousa sobre a estrutura do nosso cérebro com seu poder natural. O único critério de pensamento socrático é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo, *homologeîn autos heauto*. O seu oposto, o estar em contradição consigo mesmo, *enantia legeîn autos heauto*, de

fato significa tornar-se seu próprio adversário. (ARENDT, 2017, p.208).

O próprio Aristóteles traduz esta experiência como axioma lógico de não-contradição, principalmente não porque diz respeito à palavra falada e endereçada a outra pessoa, mas ao próprio discurso *interno à alma*; embora se possa fazer objeções ao discurso externo não é possível contra o *discurso interior*.

O necessariamente essencial e necessariamente crível não é, nem uma hipótese, em um postulado, porque a demonstração, e ainda mais o silogismo, não visa o discurso exterior, mas sim o discurso interior da *psiqué*. Podemos encontrar sempre objeções ao discurso exterior, mas nem sempre as encontrar ao discurso interior. (ARISTÓTELES, 1987, 76b 22-25).

Para Hannah Arendt a introdução da lógica, principalmente por meio do *Organon*, como instrumento do pensamento – possibilidade de regulação do diálogo interior dentro da alma – ao invés da ciência que propõe o falar e o argumentar corretamente se insere como *mandamento* para os pensadores profissionais. “*Kant, que na Antropologia tinha definido pensar como “conversar consigo mesmo (...), e, portanto, também escutar interiormente, pôde relacionar a prescrição de ‘pensar sempre consistentemente e de acordo consigo mesmo’.*” (ARENDT, 2017, p.209).

Portanto, a consciência do diálogo do ego pensante consigo mesmo estabelece que *diferença* e *alteridade*, características do mundo das aparências, são igualmente as condições de experiência e existência do ego mental do homem. Sua própria interioridade se dá na forma da dualidade, de tal modo que o ego – “eu-sou-eu” – experimenta a diferença em sua própria identidade, isso quando não está voltado para as aparências, mas direcionado a si mesmo.

Essa dualidade original, aliás, explica a futilidade da busca de identidade, tão em voga. Nossa moderna crise de identidade só poderia ser resolvida se nunca ficássemos a sós e nunca tentássemos pensar. Sem aquela lição original, a afirmação de Sócrates sobre a harmonia em um ser que segundo todas as aparências é Um não teria sentido. (ARENDT, 2017, p.209).

Hannah Arendt reestabelece a distinção entre consciência e pensamento; para a pensadora a consciência lida com a experiência dos sentidos, portanto com atos intencionais e cognitivos. O pensamento, por sua vez, é um

desdobramento dialético do diálogo silencioso de si para si mesmo, ele não pensa alguma coisa, mas *sobre* alguma coisa. Porém, a consciência é fundamental para que o processo do pensamento aconteça, pois o pensamento desloca a diferença dada como algo bruto para o âmbito da alteridade. Em outras palavras, o pensamento estabelece a distância entre a consciência dos sentidos e o espírito para que distante daquilo que foi sentido o sujeito possa pensar e estabelecer seu critério de validade.

Do mesmo modo como a metáfora preenche a lacuna entre o mundo das aparências e a as atividades do espírito que ocorrem dentro dele, o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra. (ARENDT, 2017, p.210).

A pluralidade, tema tão caro ao pensamento de Arendt, é um dos condicionantes da existência humana juntamente com a vida, a natalidade, a mortalidade, a mundanidade e a própria Terra. Surge novamente, mas agora como uma das características do próprio pensamento, sobre a pluralidade em seu aspecto condicionante da existência, Arendt afirma:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros, e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDT, 2016, p.217).

Portanto, há um movimento duplo na consideração de Arendt sobre a pluralidade, pois esta tanto se desdobra como uma característica dos homens *entre* eles próprios, afinal até o mesmo o texto bíblico atesta que “*homem e mulher ele os criou*” (Gn 1,27); portanto os homens são criados como pluralidade. Por outro lado, ao considerar a vida do espírito, Arendt descobre que o próprio homem não é Um, mas plural *em* si mesmo. Há, deste modo, uma pluralidade *entre* os homens e *nos* homens, sendo esta última a capacidade maravilhosa de pensar.

A distinção humana não é idêntica à alteridade – à curiosa qualidade da *alteritas*, comum a tudo o que existe e que, por conseguinte, para a filosofia medieval, é uma das quatro características básicas e universais do Ser, transcendendo toda qualidade particular. A alteridade, é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas

definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica é exibida variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade dos seres únicos. (ARENDT, 2016, p.218).

A pluralidade humana em seu aspecto externo e interno se inicia de modo específico pela natalidade, conceito que Arendt retoma de Santo Agostinho, pois os homens são inseridos no mundo das aparências por meio de seu “*aparecimento físico original*”, ou seja, nascendo. Há, portanto, um impulso naquele que nasce de começar algo por sua própria iniciativa, neste sentido tanto sua própria existência como seus próprios pensamentos, seu próprio diálogo interno. Todo recém-chegado ao mundo humano traz consigo a capacidade não somente de criar coisas novas, mas de pensar e re-pensar tudo o que já foi pensado.

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. (*Initium*) *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio de começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (ARENDT, 2016, p. 220).

A dualidade socrática do *dois-em-um*, é portanto significativa por implicar que aquele que pensa tome cuidado para evitar que os parceiros do diálogo não entrem em contradição, ou na melhor das hipóteses, para que sejam amigos. A companhia de nós mesmos quando sós, é a única presença que não se pode evitar, pondera Arendt; a menos que se pare completamente de pensar. Utilizando-se ainda da afirmação socrática, que havia escandalizado a sensibilidade de Cálicles, Arendt propõe que é melhor sofrer uma injustiça do

que cometê-la, pois é melhor estar na companhia de um injustiçado do que de um criminoso.

Hannah Arendt destaca como a própria base do Imperativo Categórico kantiano consiste na constatação da impossibilidade de contradição do sujeito para consigo mesmo, afinal “*aja apenas segundo uma máxima tal que você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*” (apud ARENDT, 2017, p.210). se complementa em Kant com:

Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, e um tal imperativo é categórico. (KANT, 2007, p.80).

O trecho final do diálogo *Hípias Maior* (2019, 304a), explicita para Arendt a importância da concordância consigo mesmo na experiência socrática do *dois-em-um*. No trecho se descreve:

(...) ouço aqui todas as coisas ruins, tanto de outros, como também daquele homem que sempre me refuta. É que ele é bem próximo, da minha família, e mora no mesmo lugar. Quando entro em minha casa e ele me ouve dizer tais coisas, pergunta se não tenho vergonha de ousar discutir sobre belos propósitos – tão claramente refutado sobre o belo, que nem sequer sei o que ele é em si mesmo. Diz ele: ora, de que modo poderás saber se um argumento, ou qualquer outra ação, está belamente articulado ou não, se não conheces o belo?

Sócrates, afirma Arendt, descreve que retorna para casa e ali é aguardado por um sujeito muito irritante que não para de interrogá-lo, há uma crítica à *Hípias*, pois Sócrates está afirmando que ao voltar para casa, ele continua sendo um, pois ainda que esteja só, não faz companhia a si mesmo, portanto, não pensa. Sócrates, por sua vez, ao retornar para casa não está solitário, mas *junto* a si mesmo.

Evidentemente Sócrates tem que entrar em alguma espécie de acordo com o sujeito que o espera, já que eles vivem sob o mesmo teto. É melhor se desavir com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias. (ARENDT, 2017, p. 211).

A descoberta socrática, portanto, é que pode existir uma interação em nível de amizade consigo mesmo, do mesmo modo que amizades se estabelecem entre os outros. Este *eu* que surge no diálogo do pensamento é

alguém com o qual se pode estabelecer uma relação de amizade, estranhamento ou até mesmo total desconhecimento.

Bethânia Assy (2015, p.76) afirma que o diálogo, como experiência socrática, supõe a capacidade de imaginar o ponto de vista dos outros, para disposição do próprio ponto de vista. Afinal, a própria noção de diálogo está sujeita a presença de mais de um interlocutor. Portanto, o modo e os assuntos que o *self* – como dela denomina – dialoga consigo mesmo são determinantes para o modo como isso ocorreria no mundo público. Pensar é falar consigo mesmo e falar é pensar em conjunto. O *self arendtiano* é plural, pois ao ser “*outro para si mesmo implica necessariamente que a minha própria singularidade se forma a partir da (...) internalização da diferença.*” (ASSY, 2015, P. 76).

Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, já havia estabelecido a capacidade de amizade consigo mesmo como um critério de bondade ou não, ele afirma:

As opiniões de um homem bom são coerentes, e ele deseja as mesmas coisas com toda a sua alma; ele deseja portanto para si mesmo o que é bom e o que parece bom, e age de conformidade com seu desejo, pois é característico do homem bom esforçar-se por fazer o bem e fazê-lo por sua causa (...) ninguém daria preferência a possuir o mundo todo se tivesse antes de tornar-se outra pessoa (...) o homem bom só deseja possuir o que é bom com a condição de continuar a ser o que é (...). Um homem assim deseja até estar a sós consigo, pois isto o alegra (...) (ARISTÓTELES, 1999,1166a)

Por outro lado, aquele que entra em discordância consigo mesmo, para Aristóteles, revela que

(...) as pessoas que praticam muitas ações execráveis e são odiadas por sua deficiência moral fogem da própria vida e se destroem a si mesmas. Além disto, as pessoas moralmente deficientes procuram constantemente a companhia de outras pessoas, fugindo de si mesmas; com efeito, quando estão sós elas se lembram dos muitos atos condenáveis que já praticaram e preveem que voltarão a praticar outros semelhantes, mas quando estão com outras pessoas os esquecem. (ARISTÓTELES, 1999,1166b).

Portanto, a experiência socrática do pensamento (*dois-em-um*), supõe a experiência do ego pensante como um *testemunho* a si mesmo, ainda que este ego não seja o agente direto e o responsável imediato pelas escolhas humanas, ele permanece silenciosamente como juiz de si mesmo, entende-se, portanto, a negativa do criminoso a conviver consigo mesmo.

Em outras palavras, um assassino está não apenas condenado à companhia permanente de seu próprio eu homicida como também verá todas as outras pessoas à imagem de sua própria ação. Viverá num mundo de potenciais assassinos. (...) Neste sentido, e na medida em que ainda vivamos conosco mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano para melhor ou para pior, mesmo que não tenhamos qualquer atuação. (ARENDT, 2010, p. 65).

O diálogo solitário estabelecido no interior daquele pensa jamais suprime a pluralidade única e definitiva que todos os outros indicam para este sujeito envolvido pelo pensar; este *dois-em-um* possui sua pluralidade, mas ela se diz de modo equívoco e mutável. A mutabilidade e a equivocidade ocorrem, pois o dois-em-um é representação da pluralidade humana na Terra que a precede, aquele que pensa é como se o fizesse sendo *testemunhado* por toda a humanidade *dentro* dele mesmo. “*O que espero que os façam (...) está em larga medida determinado pelas potencialidades cambiantes do eu-mesmo com o qual convivo.*” (ARENDT, 2010, p.65).

Existem, para Hannah Arendt, duas modalidades de percepção da consciência: a consciência de si (*consciousness*) e a consciência moral (*conscience*). Para a pensadora um trecho da peça Ricardo III de William Shakespeare ilustra a oposição entre estas modalidades de consciência.

Ó covarde consciência, como me atormentas! As luzes ardem azuis, é a meia noite dos mortos. Gotas frias de terror são no meu corpo tremente. De que me receio? De mim próprio? Não é mais ninguém aqui. Ricardo ama Ricardo, ou seja, eu e eu. E aqui um assassino? Não! Sim, sou eu! Então foge. Quê, de mim próprio? Boa razão há, não me vá eu vingar! Quê, eu próprio contra mim próprio? Coitado de mim, eu amo-me a mim próprio. Por quê? Pelos bens que eu próprio a mim próprio ofereci? Oh, não, pobre coitado, antes a mim próprio tenho ódio por feitos odiosos que eu próprio cometi. Sou ruim vilão... mas minto, eu o não sou! Sandeu, diz bem de ti próprio! Sandeu, não uses de lisonja! Minha consciência tem milhares de línguas diferentes e cada língua me diz um conto diferente, e cada conto me condena como ruim vilão: perjúrio, perjúrio, no mais subido grau; assassínio, assassínio horrendo, no mais horrífico grau. Todos os pecados diferentes, todos cometidos em cada grau, se ajuntam diante o juiz todos bradando: "Culpado, culpado!" (SHAKESPEARE, 2017, Cena III, p.83).

Porém, aquele que antes era acusado por consciências com diversas línguas em cenas seguintes consegue afirmar: “*Consciência é tão-só uma*

palavra que os covardes usam, primeiro engendrada para causar temor aos fortes.” (SHAKESPEARE, 2017, Cena III, p.85).

O diálogo do pensamento quando em contradição consigo mesmo é *agônico*, uma disputa e a consciência é o campo de batalha; o criminoso é convocado a comparecer perante seu próprio tribunal, ainda que resista. A consciência moral, aquela que diz respeito aos assuntos da moralidade e da legalidade está sempre presente conjuntamente com a consciência de si, que simplesmente atesta que aquele que cometeu o crime é ele mesmo e não outro. *“Essa consciência moral supostamente nos diz o que fazer e do que se arrepender (...).” (ARENDT, 2017, p. 213).*

A consciência moral, ao contrário da consciência de si, pode ser deixada em casa – como bem a descreve Sócrates -, portanto, é possível torná-la ausente. Para Arendt (2017, p.213) *“a consciência moral aparece como um repensar despertado ou por um crime, no caso do próprio Ricardo, ou por opiniões não submetidas a exame, como no caso de Sócrates.”* A consciência moral é, deste modo, uma voz interna que não apresenta prescrições positivas, mas somente o que *não* fazer; é justamente sua presença negativa que causa medo aos homens, pois estes reconhecem que somente estarão em sua presença caso tenham que retornar para casa e agora sejam criminosos.

A única possibilidade de silenciar o julgamento da consciência moral é tornar-se um exilado de si mesmo, jamais voltar para a casa do pensamento, abandonar o pensar e desistir de examinar as coisas.

Não se trata aqui de perversidade ou bondade, como também não se trata de inteligência ou estupidez. Uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos) não se importa em contradizer-se, e isso significa que ela jamais quererá ou poderá prestar contas do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime; já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte. As pessoas más – não obstante a opinião em contrário de Aristóteles – *não* são “cheias de remorsos”. (ARENDT, 2017, p. 213).

O pensamento, afirma Arendt, enquanto necessidade natural da vida humana e não somente um dado cognitivo realizado pelos *pensadores profissionais*, não é uma prerrogativa de poucos, mas é uma faculdade sempre disponível e dada aos homens que habitam o mundo; de igual modo, a inabilidade de pensar não é uma imperfeição moral restrita aos malvados ou

ignorantes, mas uma possibilidade igualmente presente para todos, “*incluídos aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito.*” (ARENDT, 2017, p. 214).

Todos podemos vir a nos esquivar daquela interação conosco mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos. (ARENDT, 2017, p.214).

A experiência do ego pensante perante a consciência moral é uma antecipação do sujeito em *sua própria casa*, portanto um efeito colateral que aqueles que realmente se engajam no pensar conseguem apreender como acessório. O ego pensante não está preocupado com a disposição judicativa da consciência moral, sua real preocupação é estar ele e todos que *habitam* com ele em harmonia e estado de amizade.

O pensamento, portanto, seria inútil enquanto aspecto político, afinal não traz benefícios à sociedade. Não produziria um conhecimento, afinal não está voltado para algo específico como seu objeto de pesquisa. Ele não criaria valores, somente os questionaria; não confirmaria regras, somente as dissolveria. O pensamento somente seria capaz de estabelecer a tranquilidade de um diálogo pacífico dos *dois-em-um* que todo homem é.

Hannah Arendt propõe ainda que o pensamento possui como capacidade lidar com as *situações limite* afirmadas por Karl Jaspers. A própria vida, afirma Arendt, em sua limitação de nascimento e morte é um caso de limites, afinal a *Existenz* mundana é convocada assim que é inserida no mundo das aparências de dar conta de um passado do qual ainda não era e de um futuro no qual não mais será.

O ponto é que, sempre que transcendendo os limites do próprio tempo de vida e começo a refletir sobre esse passado, julgando-o, e sobre esse futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal. E tais reflexões surgem inevitavelmente em emergências políticas. (ARENDT, 2017, p.215).

Hannah Arendt recorda sua própria consideração sobre a relação entre pensamento e ação. Aqueles que pensam são forçados a emergir no mundo das aparências em oposição aos que se deixam levar de modo impensado, tanto pelo que os outros fazem como por aquilo que creem. A recusa dos que pensam a seguirem o fluxo da inabilidade de pensar os posiciona politicamente, os leva a agir de modo radicalmente distinto.

Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político. (ARENDT, 2017, p.215).

Portanto, o resultado da emergência do vendável do pensamento não é, para Arendt, o surgimento do conhecimento, mas a habilidade de distinguir o certo do errado, o justo do injusto. Tal capacidade pode precaver catástrofes ao *eu*, principalmente quando inabilidade de pensar é elogiada e se torna a moeda corrente entre aqueles que circulam no mundo das aparências.

VI. O local do pensamento

Hannah Arendt afirma que pretende concluir sua análise sobre o fenômeno do pensamento ao analisar “*onde estamos quando pensamos?*”, porém destaca que se o próprio pensamento é uma atividade que possui fim nela mesma, e reconhecendo que a única metáfora possível ao pensamento é a de estar vivo, o resultado óbvio e aparente é que sua própria reflexão não pode ser considerada como uma análise tendo fim nela própria. Hannah Arendt está iniciando uma conversa, não encerrando.

Resume-se, portanto, o que é necessário para compreender a análise arendtiana sobre o pensar: o pensamento é *fora de ordem*; sua manifestação no mundo das aparências é sempre múltipla e vinculada a linguagem e lida com ausências, abandona o que é imediatamente dado.

Esta capacidade *ausente* do pensamento é notória da indicação deste *local* para o qual a atividade de pensar se dirige. Aquilo que o pensamento pensa, ainda que redundante, não pode ser localizado, ele lida com conceitos dessensorializados ou as essências. Portanto, o pensamento reside em um local

onde estes mesmos conceitos e generalizações essenciais estão, um “*lugar nenhum*”. “O ego pensante, movendo-se entre os universais e essências invisíveis, não se encontra, em sentido estrito, em lugar algum. Ele não tem lar. (...)” (ARENDT, 2017, p.221).

O pensamento é *apátrida, estrangeiro e nômade*. Os filósofos amam esta pátria de *lugar nenhum* como se fosse um território abençoado, ou um país no qual são realmente livres. A pergunta pelo local do pensamento, afirma Arendt, pode parecer imprópria ou até mesmo errada; posto que o *em toda parte* do ego pensante parece trazer à sua presença de qualquer *lugar* do tempo e do espaço aquilo que deseja com velocidade absurda, negando os limites do mundo das aparências – isto seria um *lugar nenhum*.

E uma vez que este lugar nenhum não é de modo algum idêntico ao duplo lugar nenhum de onde subitamente aparecemos ao nascer e no qual quase tão subitamente desaparecemos ao morrer, ele só pode ser concebido como o Vazio. (ARENDT, 2017, p. 223).

O *Vazio absoluto*, ainda que impensável não é inconcebível. O pensamento pode habitar o lugar nenhum, porém este país sem território é cercado por muros formados por conceitos que impedem o pensamento de ir além, revelam tanto o limite da capacidade de pensar, como a finitude do homem. A finitude humana, delimitada por seu tempo de vida, é uma infinidade de tempo que se estende entre o passado e o futuro, é a experiência que fornece a *infraestrutura* de todos os processos do espírito – descreve Arendt.

A finitude manifesta-se como a única realidade da qual o pensamento enquanto tal está cômico, mesmo quando o ego pensante retirou-se do mundo das aparências e perdeu o sentido de realidade (*realness*) inerente ao *sensus communis* que nos orienta nesse mundo. (ARENDT, 2017, p. 223).

A pergunta sobre *onde* se está quando se pensa, o *em-toda-parte* do pensamento parece responder com sua definição de uma região que pertence ao lugar nenhum. Porém, a existência de algo não se localiza somente de modo espacial, mas também temporal, deste modo o *onde* do pensamento se desdobra em sua dimensão temporal, como Kant já havia percebido ao afirmar que “o tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior.” (KANT, 2001, B50).

A própria capacidade de criar representações dessensorializadas, por meio das quais se torna presente ao pensamento o que está ausente, são como coisas-pensamento desmaterializadas e que, portanto, perderam ao serem manipuladas pelo espírito sua dimensão espacial.

O tempo, por sua vez, é quem determina o modo pelo qual tais representações serão relacionadas umas às outras e colocadas em uma sequência – temporal e de pensamentos. Tal organização temporal, metaforicamente, estabelece as coisas pensamento como “*uma linha avançando na direção do infinito*”; o mesmo pode ser descrito de modo discursivo afinal, como afirma Paul Ricoeur (2010, p.9): “*O tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa.*”

Hannah Arendt concorda com a proposição de Paul Ricoeur ao afirmar

Mas, para criar uma tal linha de pensamento, precisamos transformar a justaposição na qual as experiências nos são dadas em uma sucessão de palavras, proferidas sem som – o único meio que podemos usar para pensar -, o que significa que nós não apenas dessensorializamos, mas também desespacializamos a experiência original. (ARENDT, 2017, p. 224).

Para Arendt, há uma metáfora de Franz Kafka (1883-1924) que ilustra a experiência do ego pensante com a temporalidade. O aforismo de Kafka intitulado “ELE” já surgira na obra de Arendt quando, por exemplo, em *Entre o passado e o futuro* (2016, p.33) utilizara a mesma metáfora para descrever a ruptura na história.

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente dos dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si. (1946, *apud* ARENDT, 2017, p. 225).

Kafka poeticamente descreve a experiência do ego pensante, o aforisma é uma observação do *estado interno* do espírito em relação ao tempo, no exato

momento que dedica a pensar sobre si mesmo na experiência do *cogito me cogitare*. A sensação interna do pensamento sobre o tempo surge quando este se distancia dos invisíveis, sobre os quais habitualmente está ocupado, e se volta para sua própria atividade, Kafka estaria descrevendo uma *paisagem-pensamento* ou um *fenômeno mental*.

O passado e o futuro se tornam presentes, justamente porque não são alvos da percepção, deste modo o não-mais do passado é percebido como algo *atrás* e o ainda-não do futuro como algo que se *aproxima*.

Em Kafka, esse cenário é um campo de batalha, onde as forças do passado e do futuro chocam-se uma contra a outra. Entre elas encontramos o homem que Kafka chama “Ele”, que, se pretende manter sua posição, tem que enfrentar ambas as forças. (ARENDT, 2017, p.225).

Para Bethânia Assy (2015, p.52).

Ao desespacializar o *topos* da vida mental, Arendt enfatiza a capacidade do ser humano de se posicionar, movendo e reposicionando o “passado” por meio de lembranças e o futuro por meio de expectativas. O tempo torna-se o *topos* em que as atividades da mente ocorrem. Ao projetar memórias e possibilidades futuras, a mente é capaz de mover a própria temporalidade.

Os antagonistas kafkianos somente existem neste *ágon*, pois há alguém entre eles. O aforisma faz supor que caso não exista um terceiro elemento no campo de batalha, tal guerra não seria travada. Hannah Arendt propõe a teoria que sem a presença do “Ele” em meio aos opositores, estes poderiam lutar e muito provavelmente já teriam se destruído ou neutralizado, pois são visivelmente equipotentes.

A primeira coisa a ser observada é que não apenas o futuro – “a onda do futuro -, mas também o passado é visto como uma força, e não, como em praticamente todas as nossas metáforas, como um fardo com que o homem tem de arcar e de cujo peso morto os vivos podem ou mesmo devem se desfazer em sua marcha para o futuro. (ARENDT, 2016b, p. 37).

Arendt, citando Faulkner, para quem “o *passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado*” (apud ARENDT, 2016b, p.37), descreve o fenômeno do passado como algo que se estira por todo o trajeto indo em direção a sua origem,

o passado não puxa para trás, mas ele empurra para frente. Quem impele “Ele” para trás é o futuro, não o passado.

O *continuum*, mudança incessante do tempo, é repartida entre passado, presente e o futuro, de tal modo que tanto o *não-mais* e o *ainda-não* somente existem por causa da presença do homem que sendo um *initium* se estabelece entre os dois momentos: passado e futuro. Todo intervalo onde este *começo* se instaura de modo invasivo, a perturbar a tranquilidade negativa do *não mais* e ainda, insiste em afirmar que naquele instante de fluxo, ele é.

Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro; é essa inserção – o princípio de um princípio, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, então, por se focalizarem sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem da maneira que Kafka descreve. (ARENDT, 2016b, p.37).

Hannah Arendt, utiliza ainda outra alegoria para a experiência do tempo, mas desta vez retirada de *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, sob o título *A Visão e o Enigma*, o autor descreve:

Dois caminhos aqui encontram-se; ninguém ainda os seguiu até o fim. Esse longo caminho estende-se uma eternidade para trás. E o outro longo caminho adiante – é outra eternidade. Eles se contradizem, estes caminhos; e se afrontam – e é aqui, ao pé desse pórtico, que eles se encontram. O nome do pórtico está escrito lá em cima: “Agora” (“*Augenblick*”)¹ (...) Observem esse Agora! Para trás desse pórtico Agora estende-se um caminho longo e eterno; atrás de nós jaz uma eternidade (e outro caminho conduz, adiante, para um eterno futuro). (*apud* ARENDT, 2017, p.226).

Utilizando-se da interpretação de Heidegger sobre o texto, Arendt destaca que não se trata do ponto de vista de um observador sobre os caminhos, mas de alguém se encontra sob o pórtico, portanto, o tempo não é entendido como a sucessão cotidiana dos “instantes”, mas sim como a colisão que se produz naquele que ele próprio é no momento. Ele compreende passado e futuro voltados para ele, correndo um contra o outro.

A metáfora de Kafka ainda apresenta algo ausente da analogia nietzscheana, o fato de que a lacuna produzida pela presença do presente

¹ Outra possibilidade de tradução ao termo alemão traduzido por “agora” seria “instante” ou “momento” como elucidado pela Prof. Dr^a. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz PUC-SP.

produz um campo de batalha, e este campo de batalha é, finalmente, o *lar* do homem sobre a Terra.

Visto da perspectiva do homem, a cada momento, capturado e encerrado entre *seu* passado e *seu* futuro, onde passado e futuro dirigem-se àquele que está criando o seu presente, o campo de batalha é um intervalo, um Agora prolongado onde ele passa sua vida. (ARENDT, 2017, p. 227).

O presente, o mais fútil e escorregadio dos antagonistas, é o choque entre passado e futuro. O homem se instaura neste intervalo, seu campo de batalha é contra o “*peso morto*” do passado que o impulsiona com a promessa da esperança e o abismo incerto do futuro, que produzindo o medo, o faz desejar aquilo que um dia foi certeza, por meio da lembrança.

O fato de que essa imagem do tempo seja totalmente distinta da sequência temporal da vida cotidiana, em que os três tempos se sucedem suavemente e o próprio tempo pode ser entendido fazendo-se uma analogia com a sequência numérica, fixada pelo calendário, de acordo com a qual o presente é hoje, o passado começa ontem e o futuro amanhã, não deveria nos assustar em demasia. Aqui também o presente está rodeado pelo passado e pelo futuro, à medida que ele permanece o ponto fixo a partir do qual nos orientamos, olhamos para trás ou para frente. (ARENDT, 2017, p.228).

A sensação do tempo como um *continuum* ocorre por causa das próprias atividades cotidianas que ocorrem no mundo e ao fato de que se inicia algo no ontem e se espera terminar este algo amanhã. “O *continuum* do tempo depende da continuidade de nossa vida cotidiana.” (ARENDT, 2017, p.228). A vida cotidiana espacialmente delimitada permite que o tempo se torne plausível através de categorias espaciais: atrás e à frente.

A atividade de pensar, portanto, é uma luta contra o próprio tempo. É simplesmente porque “ele” pensa que o fluxo contínuo do tempo se destaca do mundo das aparências e se revelam como antagonistas opostos. A metáfora de Kafka, ainda que genial em sua exposição, supõe que o leitor compreenda a experiência do ego pensante.

A dificuldade específica aqui é que o leitor tem que estar consciente de que o ego pensante não é o eu que aparece e se move no mundo, recordando o próprio passado biográfico como se “ele” estivesse à *la recherche du temps perdu* ou planejando o futuro. Porque o ego pensante não tem idade nem localização, o passado e o futuro podem tornar-se, como tais, manifestos para ele, esvaziados, por assim dizer, de seu conteúdo concreto

e liberados de todas as categorias espaciais. (ARENDT, 2017, p. 229).

Portanto, aquilo que o ego pensante vê como dois antagonistas nada mais é que o próprio tempo em sua constante mudança, o movimento inexorável que transforma todo *Ser* em *Devir*; o tempo impede o *Ser*, corroendo incessantemente seu estar presente. O tempo é o maior inimigo do ego pensante, pois pelo fato do espírito estar *encarnado* em um corpo que já está sujeito ao tempo, regula e interrompe a tentativa de quietude e *alheamento* da qual o espírito se sente ativo, sem nada fazer.

A própria metáfora de Kafka apresenta tal possibilidade quando “Ele” deseja sair da luta antagônica e se posicionar em uma lacuna atemporal, em um presente imóvel, o *nunc stans* de Duns Scotus. O ego pensante sonha com um momento de desatenção do tempo no qual sem mais forças possa reinar sobre a disputa, há um desejo despótico do ego pensante, ele deseja destronar o tempo.

A calma então desceria sobre o mundo. Não uma eterna calma, mas apenas o tempo necessário para dar a “ele” a chance de pular para fora da linha de combate e ser promovido à posição de árbitro, juiz e espectador de fora do jogo da vida, para quem o significado deste lapso de tempo entre o nascimento e a morte pode ser endereçado, porque “ele” não está envolvido nisso. (ARENDT, 2017, p. 229).

De acordo com Arendt, esta posição poeticamente descrita por Kafka é o sonho de toda a metafísica ocidental, de Parmênides a Hegel, “*região fora do tempo, presença eterna em total quietude, completamente além dos calendários e relógios humanos (...) a própria região do pensamento?*” (ARENDT, 2017, p. 229). E o pensador desinteressado, descomprometido, imperturbável, absorvido em sua própria contemplação.

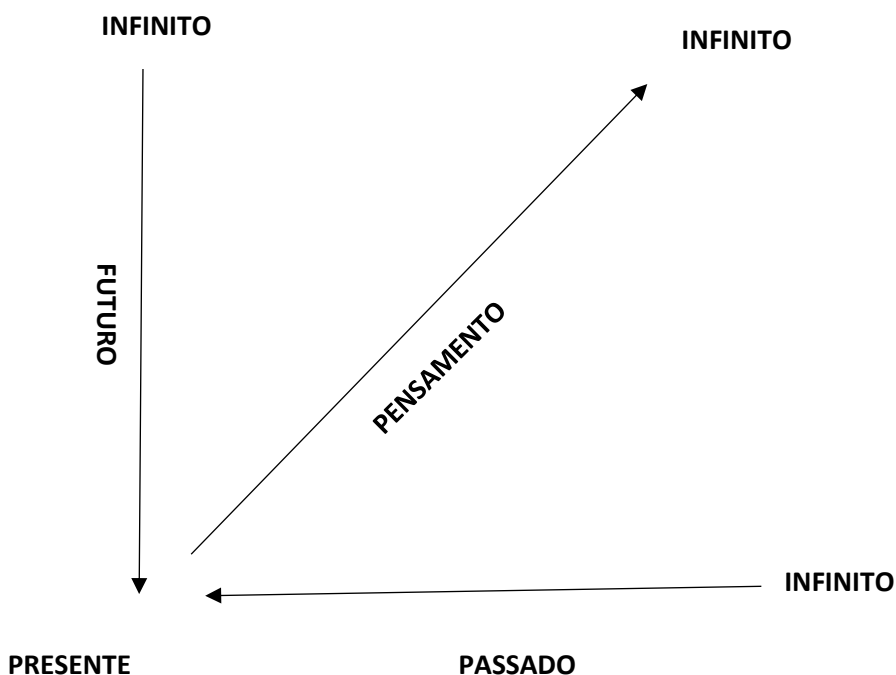
A metáfora de Kafka, para Hannah Arendt, ainda deixa entrever um problema a saber o fato de que ao se lançar para fora do campo de batalha “ele” parece estar totalmente fora do mundo, julgando-o de fora. A inserção do homem interrompe o fluxo contínuo de mudança e atribui um objetivo a este mesmo fluxo. O problema, portanto, é que o *desvio* temporal se dá em qualquer não-direção, o desvio é realizado por alguém que não é passivo, afinal “ele” se coloca

contra seus antagonistas: ele tanto enfrenta o passado com a ajuda do futuro, bem como o futuro com o apoio do passado.

Arendt apela para uma imagem da física para exemplificar o que se passa com esta situação do ego pensante: o paralelogramo de forças. A região do pensamento não é mais além ou acima do mundo e do tempo humano, ele não precisa sair do campo de batalha para atingir sua quietude.

“Ele” reconheceria que “sua” luta não foi em vão, já que o próprio campo de batalha oferece a região onde “ele” pode descansar quando está exausto. Em outras palavras, a localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre o passado e o futuro, ou seja, o presente agora misterioso e fugidio, uma mera lacuna no tempo em direção ao qual, não obstante, passado e futuro se dirigem, à medida que indicam o que não é mais e o que ainda não é. (ARENDT, 2017, p. 231).

Passado e futuro existem em função de que o homem se interpôs entre eles como um *presente*, talvez um presente divinamente concedido ao fluxo do tempo para que as coisas passassem a ser e pudessem começar.



Falando em termos ideais, a ação das duas forças que formam nosso paralelogramo deveria produzir uma terceira força, a diagonal resultante cuja origem seria o ponto em que duas forças se encontram e sobre o qual elas agem. A diagonal permaneceria no mesmo plano e não pularia para fora da dimensão das forças que formam o tempo, mas diferiria delas sob o aspecto importante. As duas forças antagônicas, passado e futuro, são indefinidas quanto à sua origem. (...) Mas, embora o começo seja desconhecido, elas têm um fim, o ponto em que elas se encontram e colidem, que é o presente. (ARENDT, 2017, p. 231).

Porém, a força diagonal resultante do choque entre passado e futuro, tem origem definida com o ponto de colisão, mas seu fim se dirige ao infinito, por ser resultante de forças que possuem origem no infinito. A força diagonal é direcionada tanto pelo passado como futuro, mas seu fim é indeterminado. Esta metáfora é para Arendt, um bom exemplo da atividade de pensar.

Às dificuldades de pensar o tempo humano, complexamente, no interior de uma simples imaginação linear e unidirecional, Hannah Arendt (2009, p. 37) irá contrapor a interessante possibilidade de imaginar que a presença do homem vivente e pensante, ao invés de se inserir passivamente em uma estrutura linear rígida, já a “deforma”, produzindo não apenas movimentos para a frente e para trás, mas também um encontro de temporalidades em “ângulo”. (BARROS, 2010, p.78).

A metáfora é eficaz, para Hannah Arendt, pois aquele que caminha pela linha resultante do passado e do futuro não se coloca fora do campo de batalha; mas ainda que a força diagonal vá em direção ao infinito ela está limitada, encerrada e protegida do vazio pelas próprias forças opostas que a produzem. Ela possui raiz no presente e permanece vinculada a ele.

Ela é a quietude do Agora na existência humana, pressionada e agitada pelo tempo. Para mudar a metáfora, ela é a calmaria que reina no centro do furacão, que ainda pertence a ele, embora dele seja totalmente diferente. Nessa lacuna entre passado e o futuro, encontramos nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. (ARENDT, 2017, p.232).

Hannah Arendt afirma que essa força diagonal do pensamento pode ser chamada de região do espírito, mesmo que se pareça mais com uma “*trilha aberta pelo pensamento*”, uma pequena trilha de não-tempo desbravada pela atividade de pensar no espaço-tempo, como dom concedido a todos que nascem e inevitavelmente morrem. Esta trilha aberta pelo pensamento, e suas

consequências: recordar e antecipar; salvam da ruína que o tempo histórico e biográfico destrói quando toca.

Caso o *alheamento* da luta não seja possível, Hannah Arendt em *Entre o passado e o futuro*, apresenta uma possibilidade de situação que por sua vez se encontra ausente em *A vida do Espírito*. Arendt afirma

É tentador acrescentar, porém, que isso “é apenas teoricamente”. O que muito mais provavelmente pode vir a acontecer – e que Kafka descreveu amiúde em outras histórias e parábolas – é que “ele”, incapaz de encontrar a diagonal que o levaria para fora da linha de combate, para o espaço constituído idealmente pelo paralelogramo de forças, “morra de exaustão”, deperecido sob a pressão do constante embate, esquecido de suas primitivas intenções e apenas cômico da existência dessa lacuna no tempo que, enquanto ele viver, será o território sobre o qual terá que se manter, muito embora não se assemelhe a um lar, e sim a um campo de batalha. (ARENDT, 2016b, p. 39).

Arendt considera necessário destacar que nenhum ser humano, ainda que naturalmente capaz de pensar, possa estar equipado ou preparado para esta árdua atividade.

Esse pequeno espaço não-temporal no âmago do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado nem transmitido pela tradição, embora cada grande livro de pensamento deixe-o entrever e como que o decifra (...). (ARENDT, 2017, p. 233).

Cada novo ser recém-chegado, para Arendt, possui a responsabilidade de adentrar esta trilha e traçar por seu próprio esforço o caminho do pensamento. As grandes obras e o testemunho dos grandes pensadores, ainda que *profissionais do pensamento*, atestam a possibilidade de uma permanência entre aqueles que trilham este caminho e dos rastros de pensamento que transmitem aos demais recém-chegados.

Por terem aceitado passado e futuro como dirigidos e apontados, por assim dizer, para eles mesmos – como aquilo que os antecede e os sucede, como *seu* passado e *seu* futuro -, eles conquistaram para si mesmos um presente, uma espécie de tempo sem tempo no qual os homens podem criar obras atemporais com que transcendem sua própria finitude. (ARENDT, 2017, p. 233).

VII. Thoughtlessness, a irreflexão

A conclusão de Arendt em sua obra *A condição humana*, de que a vida da espécie humana é elevada a centralidade da *vita activa* e a afirmação em *A vida do espírito* de que a metáfora que melhor ilustra o pensamento é o “*estar vivo*”; parecem contradizer a própria experiência humana que viu nascer no seio da modernidade o mais terrível fenômeno: o totalitarismo, podendo ser caracterizado como a negação radical tanto da vida como do pensamento.

A definição de *totalitarismo* que imediatamente serve ao contexto da presente análise é de que o movimento totalitário consiste na “*tentativa de tornar supérfluos os homens*” (ARENDT, 2012, p.606) e que “*os regimes totalitários criam um mundo demente que funciona*”. A experiência totalitária, na compreensão arendtiana, consiste em um regime de morte e destruição da vida, por meio de um terror instaurado via Estado. As estruturas históricas que representam essa “*nova forma de governo*” seriam o nazismo alemão e o bolchevismo russo.

O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica “as partes” em benefício do “todo”. A força sobre-humana da Natureza ou da História tem o seu próprio começo e o seu próprio fim, de sorte que só se pode ser retardada pelo novo começo e pelo fim individual que é, na verdade, a vida de cada homem. (ARENDT, 2012, p. 618).

Nota-se que Arendt define a experiência totalitária como uma forma de *fabricação*, portanto, o governo do Terror instaurado pelos regimes totalitários consiste em um desdobramento histórico do *homo faber* para o *animal laborans*. O processo de inversão dos elementos presentes na *vita activa* e na *vita contemplativa* produzem muito mais do que somente uma inversão arquimediana sobre conceitos filosóficos, tal inversão produziu o evento histórico mais macabro que se podia imaginar: o governo do medo, da morte e do terror. *A vita activa-contemplativa* se torna *vita odiosa*.

Longe de se afirmar que o fenômeno totalitário seja simplesmente uma inversão nos modos de vida do ser humano, a reflexão arendtiana leva a considerar como a negação do pensamento enquanto *atividade* produziu raízes históricas e sociais que atingem, juntamente com outros fatores, o seu desabrochar na experiência totalitária. O nazismo-bolchevismo são regimes pensados e praticados para a efetivação da morte, porém somente conseguem efetuar seu nefasto projeto por negarem antecipadamente aos seres humanos, tanto suas vítimas como seus algozes a capacidade de pensarem.

A possibilidade de apreensão deste processo é visível no modo pelo qual Hannah Arendt analisa o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Otto Adolf Eichmann é um oficial nazista que foi capturado em Buenos Aires e levado a Jerusalém em 11 de abril de 1961 para ser julgado por “*cinco acusações: entre outros, cometera crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante todo o período do regime nazista (...)*”. (ARENDR, 1999, p. 32).

O choque de Arendt perante as afirmações e expressões de Eichmann provêm do fato de que o acusado em nenhum momento se constitui como um assassino, nem mesmo como alguém capaz de atrocidades – ainda que as tenha efetuado -, Eichmann é um *trabalhador*, um *fabricador* do Terceiro Reich e se compreende como tal, pode-se afirmar que a radicalidade do *homo faber* se expressa em Eichmann. Ele não se considera especial, ele simplesmente fez o que devia e o que era considerado parte do *processo*.

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa: ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. (ARENDR, 1999, p.310).

O que constitui Eichmann um ser digno de atenção não é sua vilania, mas a profundidade de sua *thoughtlessness* (irreflexão), ele não é um homem ignorante, é alguém que abdicou da capacidade de pensar, distanciando-se da realidade e se desapegando de sua própria *doxa* se tornou capaz de ações devastadoras. Eichmann é alguém incapaz de agir e de pensar por vontade própria.

A formação desta nova “modalidade” de ser humano possui gênese no modo pelo qual os regimes totalitários lidam com as *massas*, conceito apresentado por Arendt em *Origens do totalitarismo*. Para Hannah Arendt os regimes totalitários somente são possíveis onde o fenômeno das massas já se verifica em algum nível, as massas – diferente de outras organizações humanas – não se unem com base na consciência e na delimitação de um bem comum; não possuem qualquer articulação de classe que pudesse expressar objetivos determinados e atingíveis. Portanto, as massas definem pessoas que por seu número ou *indiferença*, não podem se integrar “*numa organização baseada no interesse comum, seja o partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores*”. (ARENDR, 2012, p.439).

Para Hannah Arendt as massas existem e em alguns países constituem a maioria de seus habitantes, tais pessoas professam uma neutralidade e são politicamente indiferentes, dificilmente possuem vínculos com partidos políticos e quase nunca exercem o poder de voto. A novidade totalitária consiste, justamente, na possibilidade de organização das massas.

Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. (ARENDR, 2012, p. 440).

A massa se constitui, portanto, de um aglomerado humano, mas que internamente é completamente atomizado e isolado. A atomização presente nas massas é a fundamentação prática para o exercício do governo do Terror, pois tal forma de governo somente pode se instaurar onde os homens estão isolados

uns dos outros, de tal modo que qualquer forma de governo tirânico exige este isolamento. “*Homens isolados são impotentes por definição*”. (ARENDT, 2012, p. 632).

Impotência e isolamento revelam a incapacidade de ação, pois o contato político entre os homens permite a capacidade de ação, discurso e poder. Os governos tirânicos, comenta Arendt, destroem esta capacidade; ainda que outras capacidades e atividades possam continuar existindo. A esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir e até mesmo pensar, ainda são possíveis, mesmo no caso do isolamento e da impotência política. Porém, para Arendt, o “*cinturão de ferro*” do terror total – não saber com que se age – elimina a privacidade, e com sua *autocoerção* da lógica totalitária impede o próprio pensamento e consequentemente a capacidade de agir.

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (ARENDT, 2012, p. 632).

De tal modo que Arendt (1999, p.71) pode afirmar sobre Eichmann: “*as distorções da realidade que Eichmann fazia eram horríveis por causa do horror com elas lidavam (...)*”. Arendt comenta como a autodefesa de Eichmann consiste em um repertório cômico de clichês previamente aprendidos; ele é um homem alheio à sua própria individualidade.

O isolamento político difere da solidão na esfera das relações sociais. O isolamento diz respeito à *vita activa*, é a incapacidade de agir em conjunto, ou pelas estruturas políticas ou pela ausência de semelhantes; a solidão consiste – como já descrito por Arendt – na possibilidade de diálogo consigo mesmo, portanto um aspecto da *vita contemplativa*. Para Arendt o isolamento ocorre quando “*a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída*”. (2012, p.633).

A capacidade humana do isolamento é necessária ao *homo faber*, pois este tende a isolar-se quando inserido em seu próprio processo de trabalho e

fabricação. O isolamento é a condição *sine qua non* para que o *homo faber* entre em contato com o mundo enquanto obra de suas mãos. Logo, o homem isolado, aquele perdeu seu espaço político de ação, também é abandonado pelo próprio mundo das coisas, onde já não é reconhecido como seu criador, mas mero *animal laborans* cujas necessidades o iguala a todos demais seres vivos.

Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. (ARENDT, 2012, p. 634).

A solidão, enquanto método de desligamento da realidade, dos governos totalitários, consiste na preparação ideológica tanto de vítimas como de carrascos; pois, os situa como desarraigados e supérfluos. O homem solitário deixa de ter raízes no mundo, perde qualquer possibilidade de reconhecimento de um lugar próprio e reconhecido pelos demais. O fenômeno da solidão é positivo enquanto delimitado pela necessidade de que este indivíduo retorne ao mundo comum dos demais seres humanos, porém quando este indivíduo solitário não possui um mundo para o qual voltar a conclusão imediata é de que sua própria individualidade se perdeu.

Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos. (ARENDT, 2012, p. 635).

A solidão é insuportável quando o próprio eu, que somente pode se compreender e pensar estando a sós, não é reconhecido e validado pela companhia dos demais seres humanos. Logo, a solidão é suportável somente

quando há possibilidade de saída dela. O ser humano que é abandoando em sua própria solidão perde a capacidade de confiar em si mesmo como interlocutor digno de seus próprios pensamentos, e o próprio mundo passa a ser suspeito diante da duvidosa realidade das experiências. “O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”. (ARENDT, 2012, p.637).

O pensamento, finalmente, pode ser então substituído com sucesso extraordinário pela *ideologia*. Para Arendt (2012, p. 624): “*uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma ideia*”; a função da ideologia é dar cabo da história, compreendida como a revelação de um *processo* em constante movimento. A ideologia supõe e apresenta uma lei que regula o cursos dos acontecimentos, as ideologias afirmam conhecer os “*mistérios de todo o processo histórico*” (2012, p.624). A ideologia substitui a análise da história por meio do pensamento pela consideração de uma lógica interna, de tal modo que nunca está interessada pela espontaneidade milagrosa do ser.

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia (...) não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem tão violentamente quanto uma força externa. (ARENDT, 2012, p. 626).

A própria Hannah Arendt na introdução de *A vida do espírito* afirma que é a *banalidade do mal* presenciada por ela durante o julgamento de Eichmann em Jerusalém que a leva refletir sobre a importância do pensamento e a significação prática da *irreflexão*. A pensadora, novamente, atesta que os atos praticados por Eichmann eram monstruosos, mas o agente desprovido de qualquer grandiosidade, na verdade trata-se de um homem comum e banal. Portanto, a ausência de pensamento (*thoughtlessness*) não possuía sua origem no esquecimento das boas maneiras ou dos bons hábitos, a pergunta que é

proposta no início da obra é “*seria possível que a atividade do pensamento (...) estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?*” (ARENDT, 2017, p.20).

Nádia Souki (1998), denomina este processo gerado pelos sistemas totalitários e exemplificado em Eichmann como um “*vazio do pensamento*”, o processo gerado pela perda do senso comum e a ideologia totalitária fazem com que a atividade de pensar seja *pervertida*.

Sobre isso, Hannah Arendt cita Sócrates, quando ele afirma “Não vale a pena viver uma vida sem reflexão” e conclui: “O pensar acompanha o viver”. Sócrates dá a essa busca o nome de Eros, um tipo de amor que é, antes de tudo, uma falta – deseja o que não possui. Se o pensar é uma atividade inerente à vida humana e lhe confere sentido, concluímos então que a possibilidade do “vazio do pensamento” seria, logo de início, uma ação humana moralmente degenerada, pois desrespeitaria a própria necessidade humana. (SOUKI, 1998, p. 121).

Para Claudine Haroche (2004, p. 299) “*este processo conduz ao surgimento de homens sem profundidade, sem interioridade, sem consciência (...)*”. Eichmann, é como o símbolo do novo Adão, mas que agora não está condenado a arar a terra e a regá-la com seu suor, mas sim a não pensar e a não agir, realizando de modo *irreflexivo* tudo aquilo que lhe é ordenado; de um lado Sócrates, do outro Eichmann.

A compreensão dos fenômenos descritos por Arendt, parece conduzir ao desespero irremediável perante panorama tão desolador, porém “*as capacidades espirituais dos homens mostram-se bastante importantes para se pensar a dimensão da resistência em Arendt*”. (AGUIAR, 2004, p.253). A própria Arendt o afirma em *Compreensão e Política* ao propor que a atividade de compreender, uma das atividades possíveis do pensamento, consiste em uma atividade “*interminável e (...) é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo no qual nasceu como um estranho e no qual permanecerá como um estranho (...)*” (ARENDT, 1993, p. 39).

Bethânia Assy (2015, p.106) contrapõe à *thoughtlessness* (irreflexão) a possibilidade de *thoughtfulness*, traduzido pela autora como o “*pleno exercício*

da capacidade de pensar”. Tal ideia expressa a possibilidade de que o sujeito exercendo sua capacidade de pensar é *testemunha* de seus próprios atos, e está inserido em uma concordância entre o agente é aquele que é condenado a viver consigo mesmo.

Por meio da *thoughtfulness* arendtiana, pondera Assy, haveria a estruturação de uma *personalidade* que se estrutura no modo de uma realização contínua tanto de sua singularidade como de sua *autoconstituição* compartilhada.

A alusão de que a personalidade remete à noção de singularidade (*uniqueness*) nos termos de *A Condição Humana* não é aleatória. É por meio da contínua realização da personalidade, o exercício de se autossubmeter a exame, que somos capazes de reafirmar nossa *doxai*, a formulação discursiva do *dokei moi*, aquilo que aparece para mim, a minha opinião. Esta formulação discursiva revela *quem* eu sou, um *quem* que só emerge no espaço fenomenológico da aparência. (ASSY, 2015, p. 107).

O pleno exercício da capacidade de pensar, estruturando-se no modo da personalidade, efetuaria o mesmo que a ação política realiza na constituição do *quem* se é perante os iguais no espaço público. Portanto, a *personalidade* e a atividade de pensar – que tanto exigem da interioridade – se expressariam na estruturação de um *locus* ético e político.

A defesa da necessidade da atividade do pensamento se desloca para a defesa do espaço político, portanto é necessário lembrar a concepção arendtiana para quem “o significado da política é a liberdade”. (ARENDT, 2010, p.161). Liberdade, política e pensamento se entrecruzam, pois o milagre que os inicia consiste no fato de que todo ser humano possui a divina capacidade de começar algo completamente novo, e que por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo, faz deste ser – ele próprio – um novo começo.

Se estamos, pois à espera de milagres devido ao impasse em que se encontra o nosso mundo, tal expectativa de forma alguma nos expulsa da esfera política em seu sentido original. Se o significado da política é a liberdade, isso quer dizer que nessa esfera – e em nenhuma outra – nós temos efetivamente o direito de esperar milagres. Não por acreditarmos supersticiosamente

em milagres, mas porque os seres humanos, saibam eles ou não, na medida em quem são capazes de agir, estão aptos a realizar, e realizam mesmo, constantemente, o improvável e o imprevisível. (ARENDT, 2010, p.168).

Conclusão

A análise da atividade do pensamento e sua estruturação ao longo tanto da história – a relação entre *vita contemplativa* e *vita activa* -, bem como a compreensão filosófica da própria atividade – em sua fenomenologia -, revelam a necessidade do pensamento como elemento de garantia não somente da vida filosófica, mas também da própria experiência política e da liberdade.

O ser humano mediante os novos processos históricos e sociais se coloca no iminente perigo de abraçar a *thoughtlessness* como meio de vida, de tal modo que “forçados a viver com uma criatura possivelmente inteligente e, mesmo assim, sem nenhuma capacidade de pensar”. (ARENDT, 2004b, p. 159). Aquele que perde a capacidade de pensar por si mesmo perde sua *personalidade*, uma vez que se restringe ao simples fazer humano em sua manutenção biológica na Terra. O pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*), impede a concretização do medo da perda de si-mesmo e, portanto, da consideração de tudo o que o cerca, inclusive a própria corporeidade. Dor e tristeza, alegria e felicidade; somente possuem sentido em alguém que é capaz de as reconhecer e articular a si mesmo por meio de um diálogo *dois-em-um*.

Hannah Arendt, nas *Conferências sobre a filosofia política de Kant* (2017), apresentado como texto complementar à análise inacabada da autora sobre a capacidade de julgar em *A vida do espírito*, afirma que o estabelecimento de um pensamento crítico produz um “*alargamento do espírito*”; traduzido por Bethânia Assy como “*mentalidade alargada*”. O alargamento do espírito surge quando aquele que pense é capaz de se colocar no lugar de qualquer outro homem.

“O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção”. (ARENDT, 2017, p.513). Portanto, o “*enlargement of the mind – eine erweiterte Denkungsart*” é o pensamento crítico que ainda envolvido pela atividade solitária, não exclui a consideração da pluralidade humana que habita a Terra, ele pensa em sua própria individualidade e em “*todos os outros*”.

Por meio da imaginação, aquele que pensa, torna a humanidade presente em sua própria reflexão, trazendo o próprio espaço público *potencialmente* para o centro de seu espírito. Pensar com a *mentalidade alargada* é, portanto, treinar a imaginação para que esteja em estado de *visitação*, constante trânsito daquilo que é interno e solitário para o que é comum e público.

O pensamento alargado não é uma pretensa empatia, através do qual se supõe o que se passa no interior do outro ser humano, mas utilizando o termo kantiano, para Arendt, significa *Selbstdenken*, pensar por si mesmo, mas consciente das limitações contingentes da própria atividade de pensar. “*Quanto maior a região em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se, de ponto de vista a ponto de vista, mais ‘geral’ será seu pensamento*”. (ARENDT, 2017, p. 514).

Hannah Arendt afirma que a *teia* das ações humanas possuem duas características principais: a irreversibilidade, o fato de que uma ação uma vez iniciada no *mundo* humano não poderá ser desfeita e a imprevisibilidade, o fato do total desconhecimento das próximas ações que os outros seres humanos podem iniciar. Contudo, tanto irreversibilidade e imprevisibilidade podem ser remediadas e o remédio para estas complexas características são: o perdão e a promessa.

O perdão liberta os seus agentes da imensa teia na qual estão inseridos muitas vezes sem o controle das consequências daquilo que iniciaram por sua iniciativa *milagrosa*. “*Somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo*”. (ARENDT, 2016, p. 298). Perdoar significa conceder a liberação de uma ação, para possibilitar que todos os envolvidos possam continuar sua vida, desobrigados daquilo que possivelmente fizeram sem o saber.

A promessa, por sua vez, decorre da imprevisibilidade das ações humanas e da decorrente obscuridade do coração humano, instável por sua própria natureza, e da impossibilidade de se prever as consequências de uma ação em uma comunidade plural. O ato de prometer consiste na formulação de

“ilhas de previsibilidade” e “marcos de confiabilidade” no completo e assustador oceano de incertezas no qual o futuro se alicerça.

A atividade de pensar é definida metaforicamente por Arendt como a *teia de Penélope*, a qual sempre recomeça novamente o seu trabalho, sem o nunca terminar – e na verdade, sem existir qualquer certeza de que o deseja. Portanto, tanto ação e pensamento se constituem em *teias*, por meio da qual os seres humanos se relacionam ou com a pluralidade ou com a individualidade. Deste modo, pode-se afirmar que ainda que o perdão e a promessa sejam características *curativas* da ação, somente podem ser concedidos mediante uma reflexão prévia e somente podem ser efetuadas na *teia* das ações humanas, por seres humanos de *espírito alargado*.

O *fio de Ariadne* é outra metáfora possível ao pensamento, como abordado por Hannah Arendt, Ariadne tece um fio para que seu amado Teseu possa entrar no *labirinto* do Minotauro e sair vivo do combate com o ser metade homem, metade touro. O pensamento, assim como o fio de Ariadne, permite que o ser humano adentre o labirinto incerto e perigoso dos assuntos humanos e permaneça vivo, ainda que Ariadne esteja aparentemente do lado de fora, é com seu esforço e engenhosidade que Teseu vence o Minotauro.

No final do bordado de Penélope está Ulisses, no final do fio de Ariadne está Teseu. A comparação do pensamento como um *fio* que tece um bordado interminável ou que guia o amante pelo perigoso labirinto revela a fragilidade do pensamento no mundo das aparências humanas, mas também diz sobre seu poder, afinal todas estas que tecem o fazem única e exclusivamente por amor. Como Sócrates já o havia afirmado, pensar é erótico.

Bibliografia:

AGOSTINHO, **A Cidade de Deus**, Vol. II Trad. J. Dias Pereira, 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO, **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos) Livros XI a XXII, parte II / tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGUIAR, Odilio Alves. **A resistência em Hannah Arendt**: da Política à Ética, da Ética à Política. *In*: A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Org: André Duarte, Christina Lopreato, Marion Brepohl de Magalhães. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**: revolução e julgamento. Tradução João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

AQUINO, Santo Tomas. **Suma de Teología**: edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas em España. 3 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

AQUINO, Tomás. **Suma de Teologia IV**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

AQUINO, Tomas. **Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura**. Translated by Fabian Larcher, O.P, 1953. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/>. Acesso em 07/10/2020.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 13 ed. ver. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução Helena Martins *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. 3 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o jogar. Tradução Cesar Augusto R de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. **Compreensão e política e outros ensaios**. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

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

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W Barbosa. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016b.

ARENDT, Hannah. **Lo que quiero es comprender**. Traducción Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Editorial Trotta, 2010b.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓTELES. **Metafísica** – texto grego com tradução ao lado (II). Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Órganon**: IV Analíticos Posteriores. Tradução Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BANDERA, Armando. **Introducción a las cuestiones 179-189**. *apud* Suma de Teología IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

BARROS, José D'Assunção. **Rupturas entre o presente e o passado: leituras sobre as concepções de tempo de Koselleck e Hannah Arendt**. Revista Páginas de Filosofia, v. 2, n. 2, p. 65-88, jul/dez. 2010. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

BÍBLIA, Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. Tradução Willian Li. 2 ed. São Paulo: Editora WMF, 2012.

CÍCERO. **De re publica**. Tradução Juvino Alves Maia Junior – Universidade Federal da Paraíba (Coordenação de Letras Clássicas). João Pessoa: Idea, 2016.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ELDERS, Léo J. **Vida activa y vida contemplativa según santo Tomás de Aquino**.pp.429-442. *apud* El cristiano en el mundo: En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002): XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por José Luis Illanes... [et al.]. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

ENGELS, Frederick. **The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man**. Moscow: Progress Publishers, 1934.

GOMEZ, Leticia Heras e GOMEZ, Claudia Abigail Morales. **Un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt: de la vita contemplativa a la vita activa**. Diacrítica [online], vol.27, n.2, pp.225-245. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2013.

HAROCHE, Claudine. **A personalidade não totalitária**. In: A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Org: André Duarte, Christina Lopreato, Marion Brepohl de Magalhães. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language, thought**. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, Parte II. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Whats is called thinking?** Translated by J. Gleen Gray. London: Harper & Row, 1968.

HERÓDOTO. **Historia Libro I Clío**. Traducción Carlos Schader. 2 ed. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

HESÍODO, **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução Jaa Torrano. 3 ed. São Paulo: Editora Iluminaras, 1995.

HEUER, Wolfgang. **Imagination is the prerequisite of understanding – the bridge between thinking and judging**. In: Hannah Arendt, Filosofia e Totalitarismo, Bari: Università degli Studi di Bari, 2005.

HOMER. **The Odyssey with an English Translation** by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução Déborah Danowski. 2 ed. rev. ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

JONAS, Hans. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime - Ensaio Sobre as Doenças Mentais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**: que queira apresentar-se como ciência. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução Mário da Gama. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAVALLÉE, Marie-Josée. **Pensée, politique, totalitarisme: Lire Platon avec Hannah Arendt**. Montreal: Université de Montreal – département d’histoire, faculté des arts et des sciences, 2004.

MORAES, José Geraldo Vinci. **História Geral e do Brasil**. 3 ed. São Paulo: Atual Editora, 2009.

MOREAULT, Francis. **Hannah Arendt: Erôs de la liberté de penser et amour dela liberté politique**. Quebec: Horizons philosophiques. 11 (2), 109–129, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt & the search for a new political philosophy**. Beaconsfiel: Macmillan Press, 1981.

PIRON, Sylvain. **L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi**. [paru dans Olivier Boulnois (éd.), p. 43-54. *Généalogies du sujet*. De saint Anselme à Malebranche, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)], 2007.

PLATÃO, **Diálogos – Cartas**. Traducciones Juan Zaragoza y Pular Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PLATÃO. **A república**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Fédon**. *In*: Os pensadores. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução Pinharanda Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Hípias Maior**. Tradução Lucas Angioni. *In*: Rev. Archai, n. 26, Brasília, 2019.

PLATÃO. **Lísis**. Tradução Helena Andrade Maronna *In*: Lísis, de Platão: Tradução, Estudo Introdutório e Notas. São Paulo: Universidade de São Paulo (FFLCH), 2014.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; Loyola; 2001.

PLATÃO. **Sofista**. *In*: Os pensadores. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1972.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROVENCHER, Martin. **Hannah Arendt et la faculté de juger**. Montréal, Université de Montréal, 2004.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCOTUS, John Duns. **Contingency and Freedom**. Translation and Commentary by JACZN, A. Vos *et al.* London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

SEMBLANCE, *In*: Edited by John Simpson and Edmund Weiner. Oxford Dictionary. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/semblance>. *Online version*, 2015. Acesso: 07/10/2020.

SHAKESPEARE, William. **Ricardo III**. Tradução William Douglas Guilherme. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2007.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo – Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENÓFANES: *In*: **Os pensadores: os pré-socráticos, fragmentos, doxografia e comentários**. Seleção de textos e supervisão: Prof. José

Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza *et al.* São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

XENOFONTE. **As nuvens**. *In*: Os pensadores – Sócrates. Tradução Jaime Bruna *et al.* 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.