UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

PABLO HENRIQUE DE JESUS

DA CISÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT: UMA ANÁLISE À LUZ DA ATIVIDADE DE PENSAR

GOIÂNIA-GO
2010

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Pablo Henrique de Jesus				
E-mail:	pablo.hjs@gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [x]Sim [ ] Não					
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento:	CNPq				
País:		UF:		CNPJ:	
Título:	Da cisão entre ética e política na filosofia de Hannah Arendt: uma análise à luz da atividade de pensar.				
Palavras-chave:	Ética, política, mundo, consciência e pensamento				
Título em outra língua:					
Palavras-chave em outra língua:					
Área de concentração:	Ética e filosofia política				
Data defesa: (30/11/2010)					
Programa de Pós-Graduação:	Em Filosofia				
Orientador (a):	Dr. Adriano Correia				
E-mail:	correiaadriano@yahoo.com.br				
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?[1] [x] total [ ] parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

[ ] Capítulos. Especifique: _____

[ ] Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

_____ Data: 30 /11 /2010

Assinatura do (a) autor (a)

[1] Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

PABLO HENRIQUE DE JESUS

DA CISÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT: UMA ANÁLISE À LUZ DA ATIVIDADE DE PENSAR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia/Mestrado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

Jesus, Pablo Henrique de.
J585d Da cisão entre ética e política na filosofia de Hannah Arendt [manuscrito] : uma análise à luz da atividade de pensar / Pablo Henrique de Jesus. - 2010.
117 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2010.
Bibliografia.

1. Ética. 2. Política. 3. Consciência. 4. Pensamento. I. Título.

CDU: 17:32

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Faculdade de Filosofia

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ata da sessão de apresentação e defesa da dissertação de C. de Mestrado

Data de realização: 08 de junho de 2010

Mestrando: Pablo Henrique de Jesus

No dia 08 de junho de 2010, reuniu-se na sala do 4° ano de filosofia desta unidade a banca examinadora composta pelos professores Dr. Adriano Correia Silva, presidente, Dra. Helena Esser dos Reis e Dra. Bethania Assy, membros, para a argüição do mestrando Pablo Henrique de Jesus a respeito da dissertação de conclusão do curso de **Mestrado em Filosofia,** intitulada: **"A cisão entre a ética e a política à luz da atividade do pensamento"**. A sessão teve início às 15h, sob a presidência do Prof. Dr.Adriano Correia Silva, que concedeu 30 minutos ao mestrando para expor sinteticamente o trabalho. A seguir, procedeu-se à argüição, finda a qual a sessão foi suspensa e a comissão se reuniu em separado para avaliação e atribuição da nota. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado aprovado com a nota 10,0 e respectivo conceito "A". O candidato foi declarado mestre pelo presidente da banca examinadora. Findos os trabalhos, deu o presidente por encerrada a sessão, agradecendo a participação dos argüidores , da qual se lavrou a presente ata, que foi assinada por todos e entregue à secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Banca examinadora:

Adriano Correia Silva

Prof. Dr. Adriano Correia Silva(presidente)

Profa. Dra. Helena Esser dos Reis /UFG(membro)

Profa. Dra. Bethania Assy/PUC-RJ/UERJ(Membro)

À minha mãe – que foi sempre também meu pai –, dona Valdelice Rosa de Jesus, mulher cujo exemplo de dignidade e honestidade sinto profundo orgulho por ter moldado meu caráter e feito de mim quem sou.

Agradecimentos

Não por ter contribuído diretamente com este trabalho, mas por tê-lo feito com minha formação filosófica, agradeço ao professor José Gonçalo Armijos Palácios, em cujas aulas aprendi que filosofia tem algo a ver com ser socrático e amar o pensamento. Por ter emprestado seu senso crítico ao analisar a versão preliminar desta dissertação e por ter-se feito presente ao longo de minha formação filosófica, agradeço, profundamente, à professora Helena Esser dos Reis. A Adriano Correia, com grande admiração, agradeço o orientador que foi, o conselheiro e amigo que é. Por estarem sempre ao meu lado, agradeço, de modo muito carinhoso, aos meus amigos Marcela Alves de Araújo França Castanheira, Daniel Silva Barbosa, Cícero Josinaldo da Silva Oliveira, Sidiclei Ferreira Leite, Paula Roberta de Castro e Patrícia de Oliveira Machado. Pelo carinho e atenção que sempre teve para comigo, agradeço a Paola Nunes de Souza. Por ser meu amigo mais ancestral, amizade que remonta a tempo pré-universitário, agradeço a Muryllo Lacerda. Agradeço, em nome do CNPq, a toda nação brasileira, cujo – para usar termos arendtianos – *trabalho* de todos os dias permitiu o ócio filosófico produtivo que deu origem a esta *obra*. Agradeço, ainda, à Universidade Federal de Goiás – instituição que foi minha segunda casa por longos sete anos – e a todos os seus funcionários, pois entendo que direta ou indiretamente contribuíram eles para minha formação. Agradeço, em especial, à funcionária Marlene Pereira de Oliveira, que com carinho e atenção esteve sempre disposta a me atender e ajudar. Por fim, agradeço a toda a minha família, tios, tias e primos; em especial, agradeço e homenageio minha afilhada, Helena Cristina.

Tudo ficou elucidado naquele dia. Os trogloditas eram os Imortais; o riacho de águas arenosas, o rio que o cavaleiro procurava. Quanto à cidade cujo renome se propalara até o Ganges, nove séculos faria que os Imortais a tinham arrasado. Com as relíquias de sua ruína ergueram, no mesmo lugar, a cidade desatinada que eu percorri: espécie de paródia ou reverso e também templo dos deuses irracionais que manejam o mundo e de quem nada sabemos, exceto que não se parecem com o homem. Aquela fundação foi o último símbolo a que condescenderam os Imortais; marca uma etapa em que, julgando que todo empreendimento é inútil, decidiram viver no pensamento, na pura especulação. Ergueram a obra, esqueceram-na e foram morar nas covas. Absortos, quase não percebiam o mundo físico.

Jorge Luis Borges

SUMÁRIO

RESUMO.....08
ABSTRACT..... 09
INTRODUÇÃO..... 10

I – MUNDO: A CONSTITUIÇÃO DA REALIDADE

1.1 – O sentido de mundo segundo o *sensus communis*
e a realidade das aparências.....13
1.2 – A constituição do mundo segundo o *homo faber*
e a realidade do mundo político.....23

II – PENSAR E SER MORAL

2.1. Aparência e interioridade: alma e espírito.....35
2.2. Ética e pensamento: de como a atividade de pensar
pode operar como um obstáculo à perpetração do mal.....43
2.3. Considerações sobre a atividade de pensar,
a ética e o mundo.....60

III – MUNDO PÚBLICO E PENSAMENTO

3.1. Comunicabilidade, juízo e pensamento.....73
3.2. A opinião é política, a clarividência é ética: a tensão e cisão
entre ética e política à luz de seus fins originários.....88

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....108

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....114
OBRAS CONSULTADAS.....116

RESUMO

A ética tem como meta o cuidado com o eu (consciência), a política, o cuidado com o mundo. Eis, em síntese, o motivo pelo qual Hannah Arendt estabelece uma cisão entre a ética e a consciência, de um lado, e o mundo e a política, de outro. Tomando como principal ponto de orientação teórico a atividade de pensar – pois que ambos os lados se relacionam com o pensamento –, o objetivo desta dissertação será analisar a natureza da cisão entre ética e política segundo as análises de Hannah Arendt. O trabalho tentará mostrar que, mesmo a despeito de se poder justificar tal cisão, a ética e a consciência não se veem desvinculadas do mundo e que a política pode concorrer igualmente para a existência de uma ética fundamentada no pensamento. Neste sentido, o objetivo será não só averiguar a natureza teórica da cisão, mas como igualmente tecer questionamentos a seu respeito. Trata-se, portanto, de buscar compreender, à luz da atividade de pensar, a cisão entre ética e política segundo uma perspectiva exegética que, todavia, não descuide de ser crítica.

Palavras-chave: ética, política, mundo, consciência e pensamento.

ABSTRACT

Ethics has as goal the care with Self (conscience), politics, the care with the world. This is, in short, the reason why Hannah Arendt establishes firstly a rupture between ethics and conscience, and secondly between the world and politics. Taking as the principal theoretical point the activity of thinking – as both sides are related to thinking – the aim of this thesis is to analyze the rupture between ethics and politics according to H. Arendt's analyses. This work will show that, in spite of being able to justify such decision, ethics and conscience are not seen as unrelated to the world and that politics can vie equally to the existence of an ethics underlain in thought. Therefore, besides ascertaining the theoretical nature of the rupture, this work aims at questioning this rupture itself. It tries to understand, on the light of the activity of thinking, the rupture between ethics and politics within an exegetic perspective which, however, is not careless to critics.

Keywords: Ethics, politics, world, conscience, and thought.

INTRODUÇÃO

As reflexões de Hannah Arendt sobre ética e moralidade ocuparam posição central em sua obra nos últimos anos de sua vida. Pode-se dizer que desde sua incursão por Israel, em 1961, onde cobriu o julgamento de Adolf Eichmann, suas preocupações a respeito das condições de possibilidade da moralidade ganharam caráter de urgência em seu pensamento e passaram a se fazer presentes em seus escritos. Ao assistir o julgamento, surpreendeu-se Arendt com o fato de Eichmann, a despeito do que era de se esperar, ser um homem absolutamente normal, sem qualquer indício de distúrbios psicopatológicos: o homem na cabine de vidro era um homem vulgar qual outro qualquer, que, segundo ele próprio, apenas cumpria ordens. Tal evento conduziu Arendt a refletir sobre se haveria, no ser humano enquanto tal, alguma potência que poderia obstá-lo de praticar o mal indiferente ao que lhe era delegado como ordem ou indiferente ao que as máximas de conduta socialmente aceitas em um dado momento histórico apregoavam como norma de comportamento. Tratava-se, portanto, de buscar uma potência ética que fosse completamente anistórica e que não se mostrasse suscetível ao caráter permutável das opiniões do senso comum.

Tal potência, Arendt a encontrou na atividade de pensar, uma das três atividades humanas que pertencem, segundo ela, à vida do espírito. As suas investigações sobre a vida espiritual do homem, mormente a vida do eu pensante, constituem a fonte conceitual direta no que tange ao esclarecimento de sua posição a propósito das potencialidades éticas do ser humano. As outras duas atividades – o julgar e o querer –, de um ou de outro modo, se mostram relacionados às considerações de Arendt a respeito da ética, embora não de forma tão determinante quanto o pensamento.

Este trabalho é uma tentativa de esclarecer a natureza da cisão que Arendt, ao longo de textos cardeais para a vida do espírito, estabelece entre a ética e a política, e, por conseguinte, entre a ética e o mundo. A ética não se orientaria diretamente a uma relação para com um mundo, para algum tipo de altruísmo ou cuidado com o mundo, senão exclusivamente para uma preocupação com o eu. A preocupação com o mundo, argumenta Arendt, teria lugar, antes, no âmbito das intervenções políticas, sendo que a política, preferivelmente a qualquer outra atividade humana, se orientaria ao cuidado para com aquele. Tal cisão, todavia, não coloca em lados absolutamente opostos a

política e o mundo, de um lado, a ética e o eu, de outro. Isso porque, segundo as considerações de Arendt, a ética, assim como a política, se encontram ambas em estreita relação com a atividade de pensar. Neste sentido, o pensamento, visto que atua como ponto de intersecção entre ambos os lados, se mostra como o meio segundo o qual poderemos nos orientar para compreendermos a cisão estabelecida por Arendt.

Todavia, muito embora o pensamento se constitua, em nosso entender, como o elemento chave para que se discuta a cisão entre a ética e a política, um conjunto considerável de conceitos não poderia ser descartado para que nosso empreendimento fosse realizado com êxito. A terminologia envolvida no trabalho não fora constituída, por conseguinte, somente pelos termos já referidos, mas nos servimos igualmente de uma análise das considerações de Arendt a respeito de conceitos como "mundo", "*sensus communis*", "comunicabilidade" e "juízo". Assim, buscamos compreender como estes termos se relacionam de sorte a constituírem um conjunto orgânico que envolve a ética, o eu, a política e o mundo. O que tentamos mostrar é que, se concebermos estes termos não estritamente em si mesmos, mas segundo a relação que todos mantêm entre si, a ética e o eu, de um lado, e a política e o mundo, de outro, são fenômenos que, por implicação, se mostram vinculados uns aos outros. Ao mesmo tempo, tentamos mostrar como – a despeito de haver uma relação – a cisão entre ética e política pode ser justificada.

A fim de conferir ao trabalho um alcance filosófico mais expressivo, não nos resumimos a realizar exclusivamente uma exegese dessa parte da filosofia de Arendt, o que nos conduziu a estabelecer, sempre que possível, um diálogo crítico com os conceitos arendtianos. A este respeito, foi de nosso interesse, principalmente, discutir a cisão entre ética e mundo no sentido de avaliar se a consciência em si mesma, segundo somente sua adequabilidade ao princípio de não-contradição e à parte qualquer relação com o mundo, seria suficiente para verificar sua própria coerência interna. Vale ressaltar, a coerência da consciência consigo mesma, segundo as exigências do princípio de não-contradição, é apontada por Arendt como um dos pressupostos cardeais para que se estabeleça a cisão entre o mundo e a ética. O questionamento que se fez a este ponto em particular, bem como os resultados a que chegamos, teve como fito mostrar que, a despeito da cisão que Arendt empreende indicar, a consciência, e por conseguinte a ética, não prescinde do mundo em absoluto.

Ao final do trabalho, quiçá permaneça a sensação de algo inconcluso. Deveras, muitos questionamentos por nós levantados não foram de todo respondidos. O trabalho em si mesmo, confesso eu, talvez tenha me deixado mais satisfeito não tanto por esclarecer as indagações que tinha quanto por fornecer um horizonte teórico com problemas a serem ainda explorados. E a quem pense que só serve à filosofia a reflexão de que se possa inferir alguma conclusão, a estes posso oferecer com resposta apenas uma convicção bastante pessoal, aquela que me instrui a pensar que discutir questões filosóficas, a despeito de se concluir ou não algo a seu respeito, é, por si só, filosoficamente iluminador.

I – MUNDO: A CONSTITUIÇÃO DA REALIDADE

1.1 – O sentido de mundo segundo o *sensus communis* e a realidade das aparências

Dos conceitos formulados por Hannah Arendt, quiçá nenhum outro senão o de mundo relaciona-se integralmente com todos os demais de seu pensamento. Como ela fez questão de ressaltar em *A vida do espírito*, o homem não meramente *está no mundo*, mas também, e principalmente, *é do* mundo[1]. Com isso pretendia chamar a atenção ao fato de que estamos preparados perceptualmente para lidar com o mundo, este não simplesmente como um conjunto de objetos dados, mas como artifícios construídos. Habitamos um espaço feito por nós mesmos enquanto *homo faber*, isto é, enquanto seres experimentados na arte de trabalhar com as mãos, de fabricar, e opomos este mundo ao campo de nossa existência elementar enquanto *animal laborans*, seres estritamente biológicos, inseridos nos inexoráveis processos vitais impostos pela natureza. Considerados em nossa vida biológica, somos seres naturalmente dados, pensados mundanamente, fazemos um mundo concomitantemente a fazermos a nós mesmos.

Seria simplório, todavia, definir o mundo humano meramente como o conjunto dos objetos físicos produzidos pelo *homo faber*. Certamente, o espaço não físico no qual nos encontramos e que constantemente nos acolhe não só confere às nossas experiências compartilhadas justamente um caráter mundano – sua objetividade – mas também, à medida que acolhe a todos nós em um mesmo espaço, nos confere o estatuto do que chamamos de seres humanos. Para Arendt, este não-físico é o que fora por Kant chamado de *sensus communis*[2], um sentido comunitário que interliga todas as percepções humanas em um sentido único, motivo pelo qual ela, em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, foi categórica em escrever: "[o *sensus communis*] é a

[1] Cf. ARENDT, p. 30, 1999.

[2] Não é o caso, aqui e nas páginas que se seguirão, de se estar identificando o mundo, enquanto conjunto de objetos produzidos pelo homem, e o *sensus communis*, enquanto sentido comunitário que permite a intersubjetividade humana. Trata-se, ao contrário, de mostrar como o *sensus communis* confere um caráter de objetividade a todos os objetos que se apresentam à nossa percepção. Portanto, o que chamamos de "mundo" do *sensus communis* é toda sorte de objetos compartilhados intersubjetivamente pelos seres humanos.

capacidade pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido" (ARENDT, 1993, p. 90).

A maneira mais elementar de se compreender este sentido comunitário é entendê-lo como um mecanismo de ajustamento.Todos os nossos cinco sentidos – visão, olfato, paladar, audição e tato – encontram-se interligados entre si, concomitantemente a estarem interligados a um sexto sentido, este compartilhado por todos os seres humanos[3]. A rigor, ele não percebe os objetos de nossas sensações como os demais sentidos o fazem, mas os integra em um ato de percepção único e compartilhado, de sorte a conferir a tudo aquilo que percebemos o seu caráter de realidade. Quando percebo um objeto qualquer (digamos, por exemplo, uma maçã), o mecanismo que articula a percepção do olfato (o cheiro da maçã), a da visão (a sua cor e forma) e a do tato (sua textura e ocupação espacial) como percepções referentes ao mesmo objeto, a maçã, é este sentido de ajustamento – *sensus communis*. A despeito do nome, deduzimos aqui sua operacionalidade subjetiva, o fato de ele ser imprescindível para a constituição, em nosso espírito, do objeto enquanto *um*, impedindo que as diferentes percepções que temos das coisas as deixem dispersas em estímulos fragmentados, estímulos que para nós nada significariam.

Sua operacionalidade comum se dá quando ele atua no ajustamento de nossas percepções subjetivas à percepção por todos compartilhada. Se antes ele garantia a realidade do objeto enquanto unidade, agora ele garante sua realidade enquanto objeto percebido não meramente por um único sujeito, senão por uma comunidade de seres humanos. Assegura, portanto, que aquilo que percebo (digamos, um pedaço de cera que é chegada próxima ao fogo) não é somente uma percepção minha ou algo que existe apenas enquanto estímulo da sensação, mas é sim um objeto real que possui sua existência a despeito da minha faculdade de percepção. Com efeito, o conceito de *sensus communis* é basilar à crítica de Arendt ao solipsismo cartesiano[4], porquanto

---

[3] No que se refere ao caráter compartilhado dos *sensus communis*, a este respeito Arendt, nas *Lições*, é muito clara ao escrever que "o senso comum é um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente do *sensus privatus*" (1993, p. 93). E, por isso mesmo, *sensus communis* "quer dizer algo diferente: um sentido extra [...] que nos ajusta a uma comunidade" (1993, p. 90).

[4] Em suas célebres *Meditações Metafísicas*, no intuito de embasar o conhecimento em fundamentos bem assegurados, Descartes formula uma dúvida metódica que estende a dúvida que ocasionalmente temos de objetos particulares à totalidade de nossa experiência sensível. Tal empreendimento culminou na hipótese de que quiçá toda a realidade não seja mais do que meras representações mentais, adquiridas através de um sonho ou fornecidas a nós por um gênio maligno ou um Deus enganador. O resultado direto dessa hipótese é a dificuldade de distinguir se o estatuto ontológico da realidade é mesmo material ou apenas ideal. Cf. DESCARTES, 1999, p. 249-256.

somente por seu intermédio temos garantida a certeza de que os objetos que percebemos são os mesmos que percebem todos os demais seres humanos:

> A nossa certeza que o que apreendemos tem uma existência independente do acto de apreender, depende inteiramente do objecto também aparecer como tal a outros e ser confirmado por eles. Sem esta confirmação tácita por outros, não seríamos sequer capazes de confiar na maneira como aparecemos a nós mesmos (ARENDT, 1999, p. 56)

O que podemos inferir sobre esse sentido comunitário é que ele é o fundamento daquilo que constitui, para nós seres humanos, a realidade.

Em a *Vida do Espírito*, Hannah Arendt se empenhou firmemente em discutir o caráter de realidade do mundo, o seu caráter de ser-real – *realness*. Para ela, a realidade se imbrica à aparência e ao ser, pois o caráter fenomênico de nosso mundo nos mostra que ser e aparência coincidem. Tudo o que vemos, à medida que aparece e por estar neste seu aparecer já de antemão assimilado nas bases fenomênicas de toda percepção, não é mais do que mera aparência. A teoria dos dois mundos, a ideia de um mundo perceptível e aparente e outro mais real que existe por detrás de todas as aparências e que as determina, a ideia desta dicotomia de mundos não traduz o caráter de realidade do mundo ele mesmo, isso simplesmente porque a suposta dissipação de uma aparência, em detrimento de um Ser mais verdadeiro que a ela subjaz, não faria mais do que trazer esse suposto Ser para dentro da constituição do mundo enquanto fenômeno, ou seja, transformá-lo-ia em aparência. O caráter fenomênico do mundo, o fato de tudo o que percebemos serem aparências, é o que se faz prevalecer sobre nós, e, mesmo a despeito de muita resistência, nunca podemos anular a verdade de que tudo o que nos é dado à percepção o é como algo que aparece. Ser e aparência coincidem simplesmente porque o ser que é só pode ser aparecendo.

Não obstante, o próprio caráter fenomênico do mundo é o ensejo a se pensá-lo em termos de uma hierarquia metafísica, isto é, postular a existência de um mundo do Ser Verdadeiro que determina o mundo perceptível. As motivações para tal são duas. Primeiro, argumenta Arendt[5], trata-se de uma generalização do modo como as próprias coisas naturais crescem e aparecem, pois elas se nos mostram como derivadas de um fundo de trevas, desenvolvendo-se a partir de um mundo não evidentemente percebível, residindo a única diferença em que agora se atribui a este mundo subjacente um grau de

[5] Cf. ARENDT, 1999, p. 34.

realidade superior ao mundo que é percebido por nossa percepção imediata. Segundo, o próprio fato de algo se nos aparecer sugere a questão de por que ele se nos aparece segundo a forma que o percebemos de preferência a qualquer outra. Pensar em termos metafísicos, portanto, é algo completamente condizente com a maneira com que estamos ajustados ao mundo e como o percebemos[6], muito embora a hierarquização que se faça a partir desse nosso modo particular de perceber não possa ser necessariamente justificada pela forma como se dá nossa percepção[7].

Mas, afinal, contra o que esta hierarquia metafísica de mundos se levanta? Simplesmente contra um caráter de percepção que parece de todo ilusório, contra a suposta mera ilusão das aparências, e toma as causas ou bases de onde essas aparências surgiram como os seus próprios fundamentos. Considerado a partir de um ponto de vista metafísico, o mundo que se apresenta à nossa percepção ordinária, o mundo do *sensus comunis*, é apenas uma aparência determinada por algo que lhe subjaz, algo este que, ainda que se alguma vez percebido não passe também de uma aparência, é interpretado como o fundamento de todas as aparências. O que a dicotomia dos dois mundos faz, portanto, é relegar a um nível inferior o mundo de nossas percepções imediatas, elegendo os fundamentos por detrás de todas as aparências como as verdades do conhecimento:

> O que é importante é que a nossa tradição da filosofia transformou a base da qual alguma coisa emerge na causa que a produz e depois atribuiu a este agente produtor uma ordem de realidade mais alta do que a que é dada àquilo que meramente vem ao olhar (ARENDT, 1999, p. 35)

Contudo, usando como ilustração os estudos do biólogo suíço Adolf Portmann[8], Hannah Arendt fala de uma reversão dessa hierarquia metafísica. Segundo Portmann, as aparências não são meros epifenômenos de fundamentos subjacentes, e em seus estudos a respeito da morfologia animal ele conclui que a forma exterior dos animais não é um

---

[6] Em *A vida do espírito – V. I, pensar*, escreve Arendt: "foi sempre a própria dimensão da aparência deste mundo que sugeriu ao filósofo [...] a noção que deve existir alguma coisa que não seja aparência" (1999, p. 34). Logo em seguida, ela cita Kant: "'se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de alguma coisa que não é aparência'" (ARENDT apud Kant, 1999, p. 34).

[7] Na mesma obra referida acima, p. 35, escreve ela: "o que é importante é que a nossa tradição da filosofia transformou a base da qual alguma coisa emerge na causa que a produz e depois atribuiu a este agente produtor uma ordem de realidade mais alta do que a que é dada àquilo que meramente vem ao olhar. A crença que uma causa deve ter uma hierarquia mais alta do que o efeito (de tal modo que um efeito pode ser facilmente depreciado sendo retraçado até à sua causa) pode pertencer à mais antiga e mais renitente das falácias metafísicas."

[8] Arendt não específica exatamente a qual obra de Portmann ela se refere, senão que reporta a "várias publicações sobre as diferentes configurações e formas de vida animal" (ARENDT, 1999, p. 37).

mero receptáculo que acolhe e protege aquilo que seria o mais essencial, os órgãos interiores. Muito pelo contrário, quando consideradas a partir do próprio âmbito do aparecer, elas ganham uma funcionalidade que lhes é intrínseca. A este propósito, Portmann, segundo a interpretação que dele faz Arendt, fala de algo como uma unidade funcional holística dos elementos do aparecer, como se mesmo o aspecto exterior dos animais e o aparato perceptivo que eles possuem se encontrassem tão estritamente ligados um ao outro quanto o estão todos os demais processos bioquímicos que ocorrem no interior de nosso organismo. As aparências dos seres vivos, pelo menos daqueles que percebem e que podem ser percebidos, não são, portanto, meras consequências acidentais nem possuem um estatuto ontológico inferior aos processos que ocorrem em seu interior. Muito pelo contrário, haveria uma ajustabilidade própria do que é espontaneamente dado aos sentidos e aos órgãos da percepção. Não se trata, aqui, claro, de dizer que as aparências externas são as únicas possíveis de serem vistas, senão apenas que são as mais adequadas a isso, porquanto serem, por exemplo, mais agradáveis ao olhar do que o são os nossos órgãos internos.

Como Arendt observa, Portmann faz distinção entre aparências autênticas e aparências inautênticas. As primeiras vêm espontaneamente de encontro aos órgãos de nossa percepção, como, por exemplo, a árvore e seu fruto, a rosa ou a roseira e mesmo nós como somos externamente. Contudo, as raízes das árvores, que estão embaixo da terra, ou a seiva que a vitaliza, que corre em seu interior, não são coisas dadas natural ou espontaneamente à nossa percepção; são, portanto, aparências inautênticas: necessitam, para que apareçam, de algum tipo de intervenção humana ou que se dê qualquer outra sorte de acontecimento. O mesmo ocorre com nossos órgãos interiores, cujos quais, certamente, como observara Portmann, são bem menos agradáveis de serem vistos do que o são nossos membros externos. Para Arendt, no mundo das aparências prevalece a lei da simetria[9], de sorte que as partes que se integram para a constituição de um corpo encontram-se dispostas de maneira definida e ordenada. Muito pelo contrário, nossos órgãos internos, exceto talvez se considerarmos a funcionalidade específica que cada um exerce no corpo, nunca parecem estar dispostos de modo ordenado e simétrico, assemelhando-se mais a terem sido distribuídos dentro de nós de maneira aleatória e sem qualquer cuidado ou sem qualquer preocupação estética. Eis porque dificilmente se tornam agradáveis ao olhar[10].

[9] Cf. ARENDT, 1999, p. 39.
[10] Cf. Ibid.

Uma das conclusões a que Arendt chega, a partir do pensamento de Portmann, é a de que as aparências são fundamentais para a distinção que os seres sencientes fazem entre si. Se o mundo que fosse espontaneamente aparente para nós fosse o mundo interior de nossos órgãos vitais, todos nós seríamos indistinguíveis uns dos outros. Dessa forma, a própria pluralidade do mundo, a existência de cada ser humano enquanto um indivíduo diferente de todos que existiram, existam ou venham a existir[11], depende, isso ao menos em seu caráter fenomênico, do modo como naturalmente nós nos aparecemos uns aos outros; isso porque só posso dizer que sou um ser singular quando é possível distinguir a mim de todos os demais, igualmente como todos os demais de mim mesmo. Se pensarmos em uma das marcas distintivas que, segundo Hannah Arendt, definem a política, o fato de a ela ser imprescindível um espaço próprio no qual os homens possam aparecer e se distinguir, fica fácil entender porque ela se mostrou tão receptiva às teses de Portmann. Com efeito, a metáfora central do pensamento arendtiano para caracterizar o político é a comparação do fenômeno às *performing arts*, sobremaneira o teatro. Pois que a política sempre pressupõe atores e espectadores, um palco e uma plateia[12], e, assim como no teatro, os atos, palavras e ações que os homens fazem no espaço político só permanecem enquanto eles os estão realizando. A rigor, para Arendt, só há política à medida que os homens se exibam uns aos outros. Considerado biologicamente, o ímpeto a este ato de se exibir aos outros é um impulso inato ao ser humano, o qual Portmann denomina "impulso para a automostração". Somos naturalmente exibicionistas e temos uma inclinação natural a nos fazermos ser vistos:

> Tudo o que pode ver deseja ser visto, tudo o que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo o que pode tocar se apresenta para ser tocado. Na verdade é como se tudo o que está vivo, – a acrescer ao facto que a sua superfície é feita para a aparição, adaptada a ser vista e destinada a aparecer a outros – tem um *impulso para*

[11] O princípio de singularidade, a situação de sermos cada qual um ser irrepetível, constitui para Arendt o que ela define como pluralidade humana. A Terra não é habitada por um único homem, mas por uma variedade deles, todos, já desde o nascimento, ontologicamente distintos uns dos outros. Cf. ARENDT, 2004-a, p. 188-189.

[12] Como observa Curtis, justamente em virtude do caráter fenomênico do mundo somos todos ao mesmo tempo atores e espectadores, já que simultaneamente somos seres que percebem e são percebidos: "Em seu último trabalho Arendt [...] teorizou a relação entre atores e espectadores. Aqui, todos os seres animados são simultaneamente sujeitos da percepção e objetos percebidos, e é na e através de seu ativo entrelaçamento recíproco que seres em um mundo de aparências vêm a existir" (CURTIS, 1999, p. 28). No original: "In her final work Arendt [...] theorizes the relation between actors and spectators. Here all animate beings are simultaneously subjects of perception and objects perceived, and it is in and through their active reciprocal intertwining that being in a appearing Word come to exist".

> *aparecer*, para se ajustar ao mundo das aparências exibindo e mostrando, não o seu "eu interior" mas a si próprio como um indivíduo (ARENDT, 1999, p. 40)

O modo como aparecemos uns aos outros, igualmente como o modo que todas as demais aparências são dadas à percepção, está dado sob a forma do *parecer* (parece-me). Todo aparecer é sempre parecer a outro, e tal qual em um teatro o ponto de observação do espectador é fundamental para a forma como a peça lhe aparece, também a percepção ordinária que temos do mundo está em função da posição que ocupamos em relação àquilo que percebemos. Como a comparação com o teatro é meramente metafórica, não devemos compreender por "posição" estritamente o ponto geográfico ocupado por aquele que percebe. A este respeito, o que Hannah Arendt parece dizer é que a posição que ocupamos é não só o espaço a partir do qual percebemos o objeto, mas como também a singularidade que cada um de nós é em si mesmo; isto é, a pluralidade humana: "parecer corresponde ao facto que todas as aparências, a despeito de sua identidade, são percebidas por uma pluralidade de espectadores" (ARENDT, 1999, p. 32). Porque somos diferentes, *apreendemos* os objetos de modo diferente, muito embora a *percepção* que deles possuímos seja a mesma: "o palco é mesmo comum a todos os que estão vivos, mas parece diferente para cada espécie, diferente até para cada espécime individual" (ARENDT, 1999, p. 31).

A intenção de Arendt, neste tocante, é dar uma resposta razoável à difícil questão sobre a objetividade e subjetividade do mundo, uma resposta ao caráter paradoxal de os objetos de nossa percepção serem simultaneamente percepções objetivas – idênticas para todos aqueles que as percepcionam – e subjetivas – apreendidas segundo a posição singular que cada um de nós ocupa no mundo. Ou seja: trata-se de estabelecer a constituição comum da realidade, a realidade compartilhada, sem se descuidar de esclarecer a propósito de ela ser ambígua em si mesma, isto é, seu caráter de ilusão.

Com efeito, como argumenta Hannah Arendt, toda aparência traz sempre consigo um elemento de ilusão. Como se viu, o verdadeiro fundamento nunca aparece: é sempre algo que está para lá das aparências, algo sempre subjacente – isso quer em sentido biológico, quando pensamos a propósito de nossos órgãos interiores, quer em sentido anímico, quando se considera as disposições interiores de nossa alma. Neste ponto, Hannah Arendt traz à discussão a capacidade reflexiva do pensamento, a sua

capacidade de operar sobre as manifestações biológicas da alma[13]. Porque o que demonstramos no mundo exterior nunca são os epifenômenos crus de nossa alma ela mesma, a cólera pura ou a pura dor, mas antes as reflexões que o próprio espírito faz incidir sobre a dor pura ou a pura cólera. Fosse de outra forma, todas as manifestações externas de nossos estados interiores perderiam seu caráter de singularização e assemelhar-se-iam a serem expostas como o são nossos órgãos vitais, todos quase que completamente idênticos e indistinguíveis uns dos outros.

Quando nos mostramos uns aos outros neste nosso mundo de aparências, além de sermos vistos sempre a partir da posição do outro, temos nós também sempre a possibilidade de escolhermos como queremos aparecer. Assim, o que fazemos é sempre nos *auto-apresentarmos*, o que reafirma e reforça o caráter já naturalmente ilusório de todas as aparências. A dor que vem a público no mundo nunca é a minha dor ela mesma, mas antes a incidência de alguns aspectos meus – aspectos não meramente biológicos – sobre a dor que sinto, e isso mesmo a despeito da radicalidade do apelo que a dor sempre faz ao corpo. Nossos sentimentos, embora possam ser meros reflexos brutos de nossa existência biológica, estão sempre carregados de linguagem, e existir enquanto tal, como ser humano, implica sempre metaforizar e singularizar os sentimentos, isto é, codificar em linguagem humana as manifestações estritamente biológicas de nossos processos vitais:

> Adicionalmente ao impulso para a automostração por meio da qual as coisas vivas se adaptam a um mundo de aparências, os homens também se apresentam por feitos e palavras e assim indicam como desejam aparecer, o que é que na opinião deles é próprio para ser visto e o que não o é. Este elemento de escolha deliberada do que mostrar e do que esconder parece especificamente humano. Até certo ponto podemos escolher como aparecemos aos outros, e este aparecer não é de modo nenhum a manifestação exterior de uma disposição interior; se o fosse, provavelmente falaríamos e agiríamos todos da mesma maneira (ARENDT, 1999, p. 44)

Seria até o caso de nos expressarmos, todos nós, simplesmente trazendo à tona nossos sentimentos e emoções como manifestações biológicas puras. Neste caso, contudo, nos tornaríamos todos semelhantes, meros seres biologicamente iguais, todos indistintamente dotados dos mesmos processos bioquímicos adquiridos por natureza, o

[13] Como se verá detalhadamente no capítulo seguinte, Hannah Arendt estabelece uma nítida distinção entre a alma e o espírito. A alma está integrada aos processos bioquímicos de nosso corpo, sendo, pois, da ordem do biológico. O espírito se caracteriza por ser uma atividade que não se reduz ao corporal, ao biológico, mas um fenômeno ligado à consciência e que existe segundo uma operação atual, isto é, que existe enquanto opera.

que conduziria à destruição do mundo não meramente biológico ao qual chamamos de mundo humano. O amor, por exemplo, decerto deixaria de ser amor, seria somente a cópula, e provavelmente já não diríamos mais *eu te amo!* É bem provável até que a este respeito já não diríamos mais nada, mesmo porque dizer qualquer coisa seria já desnecessário. Ora, com efeito, é indiferente ao nosso impulso natural de preservação o fato de se amar ou não alguém, uma vez que seu ímpeto se dirige estritamente à continuidade biológica da espécie.

A distinção entre um mundo estritamente biológico[14] e outro que se constitui como um mundo propriamente humano é algo que se manifestou logo cedo nos escritos de Hannah Arendt. Em sua tese de doutorado, O *Conceito de amor em Santo Agostinho*, Arendt, acompanhando o pensamento cristão do filósofo medieval, escreve que "o mundo é um mundo humano constituído pelo homem" (ARENDT,1997, p. 73). Vale ressaltar, muito embora sua tese de doutorado tenha sido em certa medida um comentário a respeito de um conceito de um grande filósofo, Hannah Arendt absorveu muito do pensamento agostiniano em seu próprio pensamento, sobremaneira a conceituação a propósito do mundo e do *amor mundi*. Alguns anos mais tarde, ao escrever *Origens do Totalitarismo*, ela passearia aqui e ali pelas condições elementares da existência humana, insinuando uma terminologia[15] que ganharia grande força e vigor com a publicação de *A condição humana*. Nesta obra, conceitos como os de *homo faber* e *animal laborans* cindiriam em lados diametralmente opostos duas condições fundamentais do ser humano – respectivamente, a mundanidade e a vida.

Para Agostinho, segundo Arendt, o mundo é em parte obra divina e em parte obra da vontade humana. Destarte, ele não é simplesmente as obras divinas, os céus, a Terra e nós mesmos enquanto criações de Deus, mas isso tudo e também nós mesmos enquanto seres que o habitamos e o amamos. Aqui, amar significa envolvermos o

---

[14] Aqui, uso a expressão "mundo biológico" – o que pode deixar a entender que o biológico existe enquanto mundo – acompanhando a opinião do senso comum segundo a qual há o mundo natural. Contudo, não se trata de dizer que Arendt conceba o que é natural, o que é da ordem do biológico, como constituindo algo qual um mundo, pois que a constituição de um mundo compete senão ao artifício humano. Assim, "mundo biológico" ou "mundo natural", segundo o uso que daremos aqui, pode ser igualmente entendido como "reino natural" ou "reino biológico".

[15] Os conceitos de *homo faber* e de *animal laborans* são fundamentais para a distinção que Arendt faz, em *Origens do Totalitarismo*, entre, por exemplo, a solidão e o mero ato de se estar só. Não obstante, a desumanização do homem, descrita por ela na mesma obra, tem sempre em mente a ideia de que a destruição do mundo humano é levada a cabo por uma gradual condução do homem à sua existência biológica mais elementar, a existência nua do ser humano na forma do *animal laborans*. A propósito de se perceber a distinção entre solidão e o estar só, bem como a respeito da desumanização do homem, são esclarecedores os dois últimos capítulos da última parte de *Origens do Totalitarismo*, intitulados "O totalitarismo no poder" e "Ideologia e terror: uma nova forma de governo". Na edição aqui usada por nós, páginas 439 a 531.

mundo em nosso cuidado. Nós também somos mundo, porque, à medida que nós o habitamos, fazemos a nós mesmos concomitantemente a fazermos a ele, e somente ao se amar aquilo em que se habita se pode fazê-lo de sorte a ser habitável. Neste ponto, marca-se uma profunda diferença na relação estabelecia entre Deus e os seres criados por ele e os homens e suas criações. O artifício humano, em um primeiro momento, sempre se mantém alheio ao seu criador, ou mesmo o homem se mantém alheio àquilo que ele mesmo cria. Nada de substancial os uni, e aquilo que é criado, desde que já esteja pronto, pode prescindir da atenção de seu criador para continuar a existir. Diferentemente, Deus sempre se mantém em uma relação originária com aquilo que cria, e isso não só porque o criou, mas porque o mantém criado, tendo sempre em si toda obra de sua criação. Para o homem, o mero fato de criar um mundo não faz desse mundo um lugar agradável ou não estranho. O mundo enquanto lugar habitável é o mundo construído por nós como um ambiente caseiro, familiar ou não hostil, em uma palavra, *des-desertificado*. Um homem bem poderia viver, enquanto mero ser vivente, em um deserto, mas somente quando já tivesse transformado parte do deserto em algo não estranho, ou seja, algo humano, poderia ele *habitá-lo*. Isso só se dá quando nós, além de simplesmente criarmos o mundo, também o amamos:

> O homem não tendo nenhum poder sobre tudo o que fabricou, isto torna-se imediatamente o já-lá e faz-lhe frente como mundo. Não é o *fabricare* enquanto tal que suspende o carácter de estranheza do mundo e que faz do homem um habitante do mundo – o *fabricare* deixa sempre o homem, quanto à sua essência, no exterior do *fabricatum* – mas o amor do mundo, pelo qual o homem faz explicitamente do mundo a sua pátria, e do qual ele só espera no desejo o seu bem e o seu mal (ARENDT, 1997, p. 81)

É a partir deste momento que o homem deveras toma posse do mundo, toma-o em seu cuidado e torna-se absolutamente independente do Criador. O mundo agora é muito mais que simplesmente as coisas naturais criadas por Deus; o mundo tornou-se mundano, porque o homem tornou-se autônomo no fazer e no amar o mundo. O mundo agora é criado e cuidado pelo homem e a ele pertence, deixou de lhe ser alheio e passou a ser a sua casa, o ambiente hospitaleiro em que reside. O que disso se conclui é o mais elementar, o fato incontestável de que há muita diferença entre somente fazer um mundo e fazê-lo e conservá-lo.

1.2 – A constituição do mundo segundo o *homo faber* e a realidade do mundo político

No pensamento de Arendt, o *homo faber* é o personagem central responsável pela construção do mundo tipicamente humano. Sua atividade equivale à obra de nossas mãos, à capacidade humana de criar artifícios. Em sentido próprio, é ele como que um molestador da natureza, e, ao molestá-la, transforma toda a matéria bruta que vem de encontro às suas mãos em toda sorte de objetos que constituem o nosso mundo. A árvore deixa de ser árvore para se tornar cadeira ou mesa; o barro é agora o tijolo com que construímos nossas casas; o algodão vira tecido e a pele de animais se transforma em agasalho com que se pode proteger do frio e satisfazer a ostentação. O *homo faber* é um perversor, perverte a natureza, e esta sua ação confere aos produtos de suas mãos a durabilidade própria sem a qual não poderia haver qualquer mundo humano. Propriamente, o que ele faz é subtrair, arrancar, extrair ou desencravar dos processos biológicos contínuos da natureza um tipo de realidade que resiste com vigor a ser reabsorvida pelo fluxo contínuo dos processos naturais.

O mundo humano produzido pelo *homo faber* se antepõe ao mundo natural no qual reina uma constante ordem cíclica de renovação e passagem. Na natureza, em um espaço curto de tempo, e isso vale mesmo para nós, quase tudo se finda. As coisas na natureza são as que passam, os objetos no mundo humano, as que ficam. O homem morre, mas a obra humana persiste, e muito embora um dia ela também alcance seu fim, tal se dá mais pelo uso do que pelo consumo e demanda um tempo significativamente maior do que aquele naturalmente exigido de todo ente natural que deve retornar à ordem cíclica da natureza. Isso significa que embora os objetos do *homo faber* possam um dia voltar ao reino natural, por um momento bastante considerável eles permanecem suspensos do eterno ciclo biológico da natureza. Nosso mundo, como nós o conhecemos, é este estar suspenso – ele está suspenso do reino natural.

Segundo esta descrição, o que temos então é uma franca oposição entre dois tipos de realidades diametralmente opostas. De um lado uma realidade dada, natural, da qual o homem faz parte enquanto membro da espécie, nela inserido em função da constituição biológica de seu corpo e do processo vital a que está sujeito. A outra, a realidade mundana dos artifícios humanos e dos objetos, a saber, a própria objetividade. Àquela o homem pertence enquanto ser natural assim como a ela pertencem uma árvore,

um cachorro ou outro qualquer animal; a esta ele se insere enquanto um partícipe do gênero humano, um ser dotado de um mundo próprio e independente, dotado de fala e de um *sensus communis* que ajusta todos iguais a si a uma experiência compartilhada de mundo. É esta última que lhe garante a estabilidade e identidade da vida humana, em verdade, a estabilidade e identidade de cada indivíduo em si mesmo enquanto um ser de personalidade singular:

> [...] as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode cruzar o mesmo rio – os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja devastadora força elementar os forçaria a percorrer inexoravelmente o círculo do seu próprio movimento biológico, em harmonia com o movimento cíclico maior do reino da natureza [...] Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade (ARENDT, 2004-a, p. 150)

Considerado em seu aspecto biológico mais elementar, o homem é chamado por Arendt de *animal laborans* (animal que trabalha). Em oposição à obra de nossas mãos há o trabalho de nossos corpos. Exclusivamente enquanto um animal que trabalha, o homem está absolutamente integrado aos processos biológicos da natureza e busca sempre satisfazer as necessidades vitais que o reino natural lhe impõe. Esta sua atividade tem como princípio fundamental não construir um ambiente próprio ao qual possamos chamar de mundo humano, mas tão somente realizar a manutenção de nossas vidas biológicas. A atividade do trabalho não se subtrai ou se suspende da natureza, porque é ela própria algo natural, e, à medida que o homem trabalha, o que ele produz são apenas as coisas necessárias à manutenção de sua vida, o que o mantém completamente integrado ao metabolismo inerente a qualquer ser vivo. Assim, os produtos do trabalho nunca ganham a permanência necessária à constituição de algo qual um mundo. Tão logo ganham existência, rapidamente são reabsorvidos pelo metabolismo natural e deixam de existir. Como observa Arendt, comparada a uma mesa ou uma cadeira – ainda que possuindo certa permanência – uma maçã tem uma duração imensamente inferior, a despeito mesmo de ser ou não consumida:

> Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova "força de trabalho" de que o corpo necessita para seu

> posterior sustento. Do ponto de vista das exigências do próprio processo vital – a "necessidade de subsistir", como o chamava Locke – o trabalho e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento – movimento que, mal termina, deve começar novamente (ARENDT, 2004-a, p. 111, modificado)

Por tudo que já se expôs, parece razoável definirmos o *amor mundi*, o caráter de permanência dos objetos e o *sensus communis* como os fenômenos basilares que constituem o mundo tipicamente humano. Mais que isso, pode-se interpretá-los – ao menos estes dois últimos – como fatores decisivos para a constituição não só de um mundo, mas de uma realidade e de uma experiência humana de realidade. Com efeito, como desenvolvido até aqui, o que subjaz ao pensamento de Hannah Arendt é a elaboração de conceitos que se mesclam de sorte a constituir o mundo e a realidade. Afinal, de nada adiantaria um mundo se não pudéssemos percebê-lo e experienciá-lo, como de nada adiantaria a nossa percepção se não houvesse um mundo que pudesse ser por ela percebido. Já observamos, o homem não apenas *está* no mundo, mas também e principalmente ele *é* do mundo. De um lado, enquanto seres dotados de percepção, nós estamos preparados para lidar com o mundo, de outro, em nossa condição como *homo faber*, estamos aptos a construí-lo. As nossas capacidades de construir e de perceber, enfim, se completam.

Contudo, talvez se possa ir ainda um pouco além e não estabelecer exclusivamente aqueles elementos citados como os únicos definidores do mundo humano. Podemos, por exemplo, falar das leis que os homens fazem e das línguas que eles utilizam. Em *Da revolução*, ao comentar o caráter da lei como a define Montesquieu, Arendt observa que ela é algo como um *rapport*, ou seja, um elemento que opera como mecanismo de relação entre duas entidades diferentes. Neste sentido, ao serem leis humanas, elas estão sempre *entre* os homens, elas os relacionam e "não são mais do que 'regras' [...] que definem o governo do mundo, e sem as quais o próprio mundo não existiria" (ARENDT, 1990, p. 151). Esta última afirmação de Arendt pode ser mais bem compreendida a partir de sua análise a respeito da desconstrução das leis positivas em um Estado totalitário.

Em *Origens do Totalitarismo*, a pensadora alemã observa muito cuidadosamente que nos Estados totalitários todas as leis se constituem como leis de movimento. Elas são ou leis da natureza, como no caso dos nazistas, ou leis da história, como no caso dos bolchevistas, todas, sem exceção, irradiando destes princípios sempre mutáveis que são

a ideia de desenvolvimento de uma raça superior ou a ideia de desdobramentos histórico-necessários de uma classe que inevitavelmente triunfará sobre todas as demais. Em oposição à lei positiva, a lei nos regimes totalitários é assumida como a lei dos desdobramentos necessários da história ou da natureza, lei em relação à qual o expediente do terror se torna a realização prática, já que o objetivo mor do terror é "tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea" (ARENDT, 2004-b, p. 717).

Argumenta Arendt, em *Origens do totalitarismo*, seguindo sua interpretação de Montesquieu em *Da revolução*, que as leis positivas têm como função erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens. Tais fronteiras e canais definem um espaço decisivo no qual os seres humanos possam transitar e ser acolhidos. A política, enquanto um fenômeno que precisa de um palco no qual os homens possam se mostrar uns aos outros, não pode prescindir de forma alguma deste espaço, pois é nele que, justamente ao nos exibirmos, mostramos não o *que* somos – nossa suposta essência enquanto seres humanos –, mas *quem* somos, ou seja, nossa singularidade – fruto da pluralidade humana –, e assim realizamos nossa liberdade. Em última instância, o que o terror totalitário destrói é o espaço existente entre os homens, espaço este estabelecido, ao menos juridicamente, justamente pela lei positiva. Assim, ao aplicar a lei do movimento das ideologias totalitárias, o terror aniquila com a pluralidade humana, ou seja, nossa singularidade, já que a partir de então os seres humanos já não teriam mais um espaço definido no qual poderiam aparecer e agir politicamente. Quando se dá de isso ocorrer, os homens não mais são homens cada qual com sua própria personalidade, um agente livre e construtor de sua própria história ou de sua própria vida. O que ele se torna agora é um homem como todos os demais, totalmente sujeito à inexorável lei de necessidade dos processos históricos ou naturais. Ele deixa de ser livre e torna-se meramente parte do processo, porque o espaço próprio no qual ele poderia transitar como um ser singular já deixou de existir.

O que podemos concluir a propósito da lei positiva é bem o que Arendt afirmou, o fato de ela se constituir enquanto algo como um mundo; melhor, algo que garante a existência de um mundo. Na ordem das coisas humanas, os muros ou cercas da lei geram uma estabilidade que serve de garantia ao movimento daqueles que estão para chegar, os neófitos:

> A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo, e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual da cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta" (ARENDT, 2004-b, p. 517)

Aqueles que são novos para o mundo, qualquer recém-nascido, traz sempre ao mundo a possibilidade de um mundo novo. Cada geração renova o mundo à sua maneira, mas só pode fazê-lo porque de certa forma o mundo já está aí, já é algo assegurado e garantido. As leis positivas, embora possam ser mudadas pelas novas gerações, são sempre algo de mais estável em comparação com as ações humanas e estão como que a traçar os contornos e limites do espaço no qual os homens podem exercitar sua capacidade de ser livre. A sua função, contudo, é ambígua. Se por um lado elas preparam o espaço mundano para as novas gerações, por outro elas protegem o mundo dessas mesmas gerações, porque o novo – cada indivíduo – que constantemente surge no mundo é um potencial perigo à sua permanência:

> A criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração (ARENDT, 2005, p. 235)

A realização tangível trazida pela novidade se dá por intervenção política. Politicamente, cada geração tem a potência de refazer o seu mundo, mantê-lo ou mesmo destruí-lo. Se retrocedermos aos pressupostos primeiros a partir dos quais Arendt fundamenta a existência da política, perceberemos que ela só é possível em comunidade e que mesmo essa comunidade é devida a uma condição anterior pela qual e sem a qual não é possível o fenômeno político. Como já se observou, Hannah Arendt chama de pluralidade humana o fato de na Terra viverem os homens e de o mundo ser habitado não pelo Homem, uma entidade de seres constituídos de modo unívoco – todos iguais –, mas por ser habitada por uma diversidade de seres humanos, cada qual diferente dos que existem, existiram ou venham a existir. Segundo Arendt, a singularidade ontológica que cada ser humano leva consigo já desde seu nascimento é o fulcro mesmo de toda associação humana sob a forma de uma comunidade política.

Esta pluralidade é em si mesma contraditória. Embora haja uma diferença ontológica que distingue cada ser singular um do outro, os homens não são, todavia, diferentes de modo absoluto. Se o fossem, não precisariam de ações e discursos para se fazerem compreendidos. Fosse este o caso, simples gestos ou sinais serviriam ao intuito de comunicar nossas necessidades idênticas e imediatas. Para a filósofa alemã, o discurso, ou seja, o uso dialógico que fazemos das palavras, como igualmente a ação, faz-se necessário somente em virtude do fato de não sermos iguais em absoluto, o que não nos permite transmitir toda a nossa rica experiência de mundo com meros sons e sinais. A palavra, portanto, é devida à própria constituição ontológica do homem: surge, pois, de sua condição existencial. Em relação à política, constitui-se ela uma de suas pedras de toque, dada a sua função reveladora. Pois o homem, enquanto está a agir, tem sua ação revelada mediante palavras que a revestem de significados e que mostram o *quem* daquele que age:

> A ação que ele [o ator] inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia que fez, faz e pretende fazer (ARENDT, 2004-a, p. 191).

A palavra, a rigor, é a substância maior pela qual e na qual todo o mundo humano ganha significado. Como a ação, segundo Arendt, é a realização da liberdade humana, e como a política serve mormente ao intuito de fazer dos homens seres livres, segue-se pois que a palavra, ao conferir significado à ação, faz da liberdade não meramente um evento bruto na ordem das coisas humanas, mas confere-lhe igualmente significado, revelando ao mesmo tempo toda a sua excelência. Em verdade, o próprio mundo é humanizado através da palavra. *Minha pátria é minha língua*, observou Fernando Pessoa. Com efeito, é de dentro da linguagem que passeamos, por assim dizer, por tudo o que fomos, tudo o somos e tudo o que pretendemos ser. Existimos na linguagem. Nas palavras de Syvie Courtine-Denamy,

> Além do valor terapêutico e testemunhal, as histórias contadas humanizam o mundo que, certamente, não é humano apenas pelo fato de ser povoado por seres humanos, mas torna-se humano na medida em que a voz humana nele ressoa, na

> medida em que o próprio mundo e aqueles que nele habitam tornam-se objetos de discurso (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 25).

A voz do homem ressoa pelo mundo, diz quem somos e o que queremos, faz história e dá sentido ao mundo humano. O que ela comunica são os conteúdos da percepção, as aparências, as vontades, pensamentos e juízos humanos. A saber, tudo aquilo que é compartilhado por uma inter-subjetividade, que é, em verdade, toda a realidade comunitária da percepção humana, ou melhor, *sensus communis*. A linguagem não prescinde deste sentido comunitário: "o *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele" (ARENDT, 1993, p. 90). O caráter de ser-real (*realness*), ou ainda as aparências, tudo o que constitui enquanto percepção o mundo que é para nós, tudo é agora submerso na linguagem, está em função de nosso senso comunitário e nos define segundo o que podemos chamar de seres humanos. Este algo de humano da percepção, aquilo que é real, adquire seu caráter de realidade por ser, assim como os produtos do *homo faber*, algo que possui permanência: "a realidade num mundo de aparências é antes de mais caracterizada por 'estar parada e perdurar' durante o tempo suficiente para se tornar um objecto para ser notada e reconhecida por um sujeito" (ARENDT, 1999, p. 56).

Toda a realidade que percebemos já está de certa forma subsumida à percepção de nosso sentido comunitário. Esta realidade é, de um lado, algo humano feito por nós, de outro, o mundo natural dado a nós. Politicamente, por entre elas passeamos com a linguagem, as nomeamos e lhes damos significado. Para Arendt, a política volta-se sempre a uma preocupação com o mundo, e é por meio da política que podemos dele cuidar: através de palavras e atos damos continuidade ao mundo humano. Por conseguinte, o sentimento fundamental que deve ter aqueles que se lancem à política – seria aconselhável fossem estes todos nós – é o sentimento de *amor mundi*. O amor ao mundo nos impele a fazer do mundo um lugar habitável, não estranho, um lugar tanto melhor quanto for possível. Assim, em ultima instância, é a linguagem, juntamente com nossos atos a ela vinculados, algo que ajuda não só a dar significado ao mundo como algo percebido, mas ajuda também a mantê-lo como lugar habitável e que possui permanência. Porque o mundo é tudo o que construímos a despeito de determinações biológicas, aquilo que se subtrai do reino natural e que permanece de sorte a constituir um lugar ou ambiente (um ambiente verbal [a língua], perceptivo [*sensus communis*] e

objetivo [os objetos do *homo faber*]) agradável e familiar aos homens, que os acolha e proteja.

Aos prisioneiros nos campos de concentração, lhes era usurpado justamente tal lugar agradável e familiar, um mundo comum e *des-desertificado* que fizesse de todos eles seres humanos. A este propósito, é esclarecedora a questão – é isto um homem? – levantada, a partir de seu testemunho em Auschwitz, por Primo Levi:

> Vocês que vivem seguros
> em suas cálidas casas,
> vocês que, voltando à noite,
> encontram comida quente e rostos amigos,
> pensem bem se isto é um homem
> que trabalha no meio do barro
> que não conhece paz,
> que luta por um pedaço de pão,
> que morre por um sim ou por um não.
> Pensem bem se isto é uma mulher,
> sem cabelos e sem nome,
> sem mais força para lembrar,
> vazios os olhos, frio o ventre,
> como um sapo no inverno.
> (LEVI, 1988, p. 9)

Na ultima parte de seu livro sobre o Totalitarismo, Hannah Arendt discorre detidamente sobre os passos que conduzem o homem de forma gradativa ao rebaixamento absoluto de sua pessoa. Com efeito, muito das práticas que se realizavam nos campos tinham por objetivo mor aniquilar com o homem, com o que ele tem de humanidade e com o mundo humano enquanto tal. Procedia-se de sorte a reduzir toda a excelência dos traços propriamente humanos a um nível de existência no qual todos se tornavam meramente animais, simples exemplares da espécie.

Para tal, o expediente a que se procedera definia-se basicamente por três etapas. Primeiro, tratava-se de matar a pessoa jurídica do homem: fazer de todos a que se pretendia destinar aos campos pessoas apátridas, ou seja, foras-da-lei. Propriamente, isso significava que todos aqueles que estivessem fora da legalidade estabelecida pela lei positiva – que, como vimos, serve de proteção para os homens – encontravam-se em uma situação na qual a sua pessoa estava inteiramente a disposição dos governantes totalitários. Estes homens, estes foras-da-lei, existiam, a rigor, em alguma dimensão da *vida nua* a que se refere Giorgio Agamben, na qual o poder absoluto do soberano, a

partir de uma lei que vigora sem nada significar[16], pode dispor de suas vidas e corpos como melhor lhe aprouver. Aqui, a questão decisiva está no fato de que quando os homens já não estão mais sob a proteção de qualquer lei ou dentro de um ordenamento jurídico legal, ou seja, uma vez que já perderam todos os seus direitos políticos, eles acabam por se tornar absolutamente supérfluos, seres sobre os quais, justamente por não haver direitos a serem respeitados, não há quaisquer limites a serem obedecidos. Deveras, em regimes totalitários, como os da Alemanha nazista, o mais inacreditável se torna possível, mesmo até a produção em massa de cadáveres.

Em direção à degradação do ser humano, o segundo passo se dá mediante o assassinato da pessoa moral do homem. O que se perde agora é a memória; o que se ganha é o esquecimento. Aqueles que morriam nos campos eram homens esquecidos pelo mundo lá fora, homens tornados inexistentes, homens que com a ajuda de toda sorte de maus tratos a que eram sujeitos deixavam de reconhecer em si mesmos a memória de haver tido passado. A dignidade de fazer um ato que perdurasse para ser contado e lembrado pela posteridade já não mais existia, porque a própria morte já não mais lhes pertencia. A memória dos mártires, aqueles que relembramos como símbolos de luta e de que vale a pena lutar, não pode se formar desde que não se possa atribuir significado às suas ações e à razão pela qual morreram. Nos regimes totalitários, "a dor e a recordação são proibidas" (ARENDT, 2004-B, p. 503), e a própria memória, uma vez cindidos – o que deveras ocorria nos campos – os laços que unem os homens através da comunicação, não poderia mais perdurar. Qualquer ato, por mais moral e exemplar que fosse – e mesmo aquele quiçá o mais exemplar de todos: morrer por uma moral que se crê verdadeira – não fazia mais qualquer sentido, desde que não pudesse mais ser lembrado:

> Mesmo em seus períodos mais negros, o mundo ocidental deu sempre ao inimigo morto o direito de ser lembrado, num reconhecimento evidente de que todos somos homens (e *apenas* homens) [...] Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido (ARENDT, 2004-b, p. 503)

[16] Ou seja, a lei tem vigência sem, contudo, distinguir o que se possa dela esperar ou o que ela mesma determina. Ela não prescreve nem veta qualquer fim específico. Cf. AGAMBEN, 2007, p. 60.

Por fim, a empresa toda alcançava seu maior resultado quando se conseguia atingir o modelo último de indivíduo ideal ao regime totalitário: homens sem qualquer traço de espontaneidade e/ou originalidade, sem qualquer ímpeto para a ação e para a liberdade. O último movimento no sentido de destruir com a pessoa humana trata-se de aniquilar com a pessoa individual do homem, a saber, a singularidade particular de cada ser humano. É aqui o momento em que os regimes totalitários chafurdam na crueldade e mostram o quanto se pode ser torpe. Agora, o objeto do totalitarismo é o corpo humano, sua tática, operá-lo de sorte a extrair todas as possibilidades de dor que ele pode sofrer, para que assim se possa "destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica" (ARENDT, 2004-B, p. 504). A tortura controlada e dosada de modo não a matar, mas sim acabar com os últimos traços de dignidade humana, eis aí o último expediente totalitário para destruir com tudo o que o homem tem de humano e fazer de si um animal, um mero organismo biológico vivo e de reflexos condicionados:

> Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte (ARENDT, 2004-b, p. 506)

Após se matar a pessoa jurídica, a pessoa moral e a pessoa individual do homem, calha mesmo indagar se de fato é isto um homem, isto que sobra. E, afinal, como observou Primo Levi, o que sobra senão homens e mulheres sem nome, sem memória e sem paz? Para Hannah Arendt, o que resta não são homens, mas mortos vivos, seres suspensos no limiar entre a vida e a morte, para os quais a decisão de viver ou morrer está em função do arbítrio caprichoso de seus algozes. Calha também perguntar que tipo experiência eles vivem agora, agora que estão sem mundo.

A experiência humana básica que trespassa estes, digamos, quase-homens, com efeito, é a experiência da solidão[17]. Arendt faz uma distinção bastante lúcida entre o

[17] Em inglês, há dois termos para designar a palavra "solidão", *solitude* e *loneliness*, em referência às quais se pode dizer que o único substantivo que temos em português é "solidão", já que a palavra "solitude", embora se encontre incorporada ao nosso léxico, é muitíssimo raramente usada. Assimilando o uso mais corriqueiro da língua, abandonaremos também a palavra "solitude" em português; assim, para *loneliness* usaremos "solidão" e para *solitude* usaremos "isolamento", "estar só" ou "estar solitário". Contudo, como ambos os termos do inglês é de fundamental importância para a filosofia de Arendt, aqui, sempre que for me referir a esta terminologia, para que não se faça confusão, colocarei o termo original em inglês, entre parênteses, à frente da palavra ou expressão em português.

sentimento de solidão (*loneliness*) e aquele de meramente se estar a sós, solitário ou em isolamento (*solitude*). A este último corresponde o esfacelamento da dimensão política de nossa existência: "o isolamento [*solitude*] é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída" (ARENDT, 2004-b, p. 527). Neste sentido, mesmo ainda havendo uma esfera pública, um mundo comum a todos, é possível que se possa dele se furtar sem que, contudo, se esteja em solidão (*loneliness*). Isto o faz o *homo faber*, quando fabrica, ou qualquer um que se ponha a pensar, durante o tempo em que esteja pensando. A diferença cardeal entre a solidão (*loneliness*) e o mero estar só (*solitude*) está em que à medida que este último não rompe de forma alguma os laços que unem o homem ao mundo – uma vez que quem está a sós (*solitude*) está sempre também consigo mesmo – aquela primeira se caracteriza justamente por propiciar ao ser humano as experiências de desarraigamento e superfluidade, a saber, o sentimento de absolutamente não se pertencer ao mundo, de não se estar junto sequer de si mesmo: "Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de nenhuma forma." (ARENDT, 2004-B, p. 528). Por conseguinte, a solidão (*loneliness*), o que a caracteriza é, sobretudo, a perda do próprio eu, pois que o que se faz aniquilar são os laços que unem o eu ao mundo (e, por conseguinte, os indivíduos entre si), mesmo porque o mundo ele próprio já não existe mais. O que se dá, em ultima instância, é a dissolução quase que completa daquele sentido comunitário que interliga os homens em um mundo comum e que lhes fornece o caráter e sentido da realidade:

> O que torna a solidão [*loneliness*] tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós [*solitude*], 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 (ARENDT, 2004-b, p. 529)

A radical experiência da solidão (*loneliness*) é o estágio último a que se pode chegar na desumanização do homem. Ali, sem mundo e sem paz, sem um lugar seguro a que se possa habitar, está ele absolutamente entregue à mera vida de ser vivente, ao processo vital que trespassa seu corpo e que o determina como mais um entre tantos

outros organismos biológicos. Ele já não age, apenas responde reativamente; já não é sequer mais ele mesmo: é apenas o da espécie. É um *animal laborans*, certamente, mas não mais um *homo faber* ou um indivíduo político. A matéria factual de suas sensações (o mundo e a realidade) deixou de existir, e desde que não possa haver entre ele e os demais uma convivência comum, já não há um senso comum que os façam humanos. Em verdade, o humano já não há mais. O que resta agora é menos que um animal.

II – PENSAR E SER MORAL

2.1 – Aparência e interioridade: alma e espírito

Neste capítulo tratarei a respeito do pensar, muito embora inicie este tópico com considerações que dizem respeito às atividades mentais como um todo: o pensar, o querer e o julgar. Ao investigar tais atividades, Arendt foi renitente em situar o lugar específico que elas ocupam nas experiências ordinárias da existência humana. Não sem razão, o *lugar* aqui não coincide – e nem poderia coincidir – com os lugares habituais dados à percepção – o mundo das aparências –, a exemplo daqueles em que se dão as condições básicas a partir das quais a vida humana foi dada na terra: porque o trabalho, a obra e a ação, as condições mais elementares da vida humana, situam-se sempre em um lugar *fora* de nós, e, como tal, estão sempre abertas às nossas experiências fenomênicas de mundo. O homem que trabalha e o que fabrica estão ali, diante de mim, e posso perceptualmente vê-los fabricar e trabalhar, assim como os homens enquanto atores políticos encontram-se na ribalta das luzes públicas, para que todos os que queiram os possam contemplar.

As atividades mentais, como produtos diretos de nossa vida espiritual, transcorrem muito aquém (ou além) do mundo fenomênico que nos é dado diretamente à percepção. Entre elas e o *sensus communis*, a dimensão específica onde se dá, através da linguagem, a inteligibilidade própria de tudo o que é percebido e tematizado pelo gênero humano, há um abismo quase instransponível, transposto apenas por expedientes metafóricos – como veremos, a metáfora é o único recurso para se trazer ao mundo das aparências os correlatos da atividade de pensar[18]. A linguagem assume um papel imprescindível para que se estabeleça a ponte entre as atividades do espírito e o *sensus communis*, o mundo real no qual transcorre a vida das coisas aparentes:

[18] Uso o termo "correlato" para não cair na tentação de usar "resultado" ou "produto". Esta atividade, por motivos que mais à frente mostrar-se-ão, não possui – e Arendt é categórica neste ponto – qualquer resultado ou qualquer produto. Portanto, aquilo que vem ao mundo como um "resultado" ou "produto" do pensamento está mais para um correlato de sua atividade, no sentido de algo que corresponde, em forma de linguagem, ao que é pensado durante a atividade de pensar.

> As atividades do espírito, elas próprias invisíveis e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas apenas através da fala. Tal como os seres que aparecem vivendo num mundo de aparências tem um anseio de se mostrarem, assim os seres que pensam, que pertencem ainda ao mundo das aparências mesmo depois de se terem alheado mentalmente dele, têm um *anseio de falar* e tornar assim manifesto o que de outro modo não seria de todo uma parte do mundo que aparece (ARENDT, 1999, p. 110)

As atividades mentais estão à parte do mundo. Como fenômenos que transcorrem somente na interioridade de nós mesmos, elas se colocam em posição diametralmente oposta àquela ocupada pelo *sensus communis*, nosso sexto sentido que confere ao mundo o seu caráter de realidade. Enquanto atividades internas, até que a intervenção metafórica recaia sobre elas de sorte a fazê-las significativas no mundo das aparências, elas não são mais do que a operacionalidade própria da mente humana para lidar com este mesmo mundo. Ora, o pensamento, *grosso modo*, é a atividade que corresponde à demanda da razão humana por sentido; o juízo, o *misterioso dom* segundo o qual o particular, algo sempre fornecido pela experiência sensível, é subsumido ao universal, algo sempre construído mediante nosso poder de abstração mental[19]; e o querer, por fim, embora se projete sempre para o futuro, para algo fora de nós mesmos, está sempre também a refletir-se sobre si mesmo, pois que outra coisa senão a própria vontade é o que põe a mover-se a si mesma[20].

À cisão entre o mundo das aparências e nossa vida mental interior Arendt faz acompanhar a distinção – muito apropriada para se fazer compreender as atividades mentais – entre alma e espírito. É interessante notar, neste aspecto, que uma das conspícuas características que distingue entre espírito e alma é a invisibilidade própria à qual aquele primeiro está sempre sujeito: "vistas da perspectiva do mundo das aparências e das actividades condicionadas por ele, a característica principal das actividades mentais é a sua invisibilidade" (ARENDT, 1999, p. 84).

Evidentemente, não se trata de dizer que a vida da alma não seja de algum modo e em alguma medida também invisível. Certamente, como observa Arendt, ela o é, mas de modo tal que "a sua invisibilidade assemelha-se à dos órgãos internos de cujo

[19] Aqui, claro, estamos a falar do juízo reflexionante estético. Como veremos mais à frente, este tipo de juízo, que é qualificado por Arendt como o juízo tipicamente político, prescinde de qualquer conjunto definido de universais para subsumir o particular; antes, ele constrói os universais a partir do próprio particular a ser subsumido.

[20] A propósito destas sutis referências ao *modus operandi* da mente, cf. ARENDT, 1999, p. 81.

funcionamento ou não funcionamento estamos também cônscios sem que sejamos capazes de os controlar" (ARENDT, 1999, p. 84). Para que se precise melhor a definição do estatuto ontológico da alma, é como se ela, ao contrário do espírito, fosse em verdade parte integrante de nosso organismo biológico, ou seja, nosso corpo:

> A alma, onde surgem as nossas paixões, os nossos sentimentos e emoções, é um tumulto mais ou menos caótico de acontecimentos que não originamos mas que sofremos (*pathein*), os quais em casos de grande intensidade podem dominar-nos por completo como o fazem a dor ou o prazer (ARENDT, 1999, p. 84)

Daí, então, o motivo de "as sensações da *psyche*, da alma", serem não mais que "sensações que sentimos com os nossos órgãos corporais" (ARENDT, 1999, p. 44). A alma, assim podemos dizer, é quase que um epifenômeno da realidade corporal que é o nosso organismo biológico. Por isso as emoções de nossas almas, mesmo a despeito de nelas se refletirem as atividades do espírito, prescindem do próprio espírito para que se façam manifestar no mundo das aparências. Ao ser parte integrante do que constitui na verdade o nosso corpo, suas manifestações estão sempre prontas a aparecer mesmo a despeito de qualquer recurso metafórico – ou seja, a linguagem – e mesmo sem a intervenção do espírito. Assim como o corpo é dado de imediato à percepção que pode percebê-lo, de igual modo as manifestações internas do corpo – a alma –, tendo como único intermédio entre a interioridade e a exterioridade o corpo ele mesmo, fluem através dele e ganham o mundo das aparências simplesmente por ser o corpo algo tangível que sempre se põe a aparecer:

> O discurso conceptual metafórico é realmente adequado para a actividade de pensar, para as operações do nosso espírito, mas vida da alma na sua verdadeira intensidade é muito mais adequadamente expressa num vislumbre, num som, num gesto, do que pelo discurso (ARENDT, 1999, p. 41)

O fato de a fala ter premência absoluta em recobrir as atividades do espírito e não necessariamente as atividades da alma não é um traço de relevância apenas para as análises de Arendt a respeito de nossa vida interior; ao contrário, tem uma dimensão filosófica que alcança o conceito chave de seu pensamento político: a pluralidade

humana. O princípio de diferenciação, aquilo que faz com que cada indivíduo seja diferente de todos que existam, existiram ou venham a existir, é algo apanágio do próprio ser humano, de cada indivíduo em particular desde o seu nascimento. Este algo que há em nós e que nos diferencia uns dos outros deve estar ligado ao nosso espírito, à nossa habilidade para a linguagem. A alma, ou psique, é algo de mais ou menos idêntico em todos os seres humanos, assim como o são também nossos corpos e os órgãos que os constituem. Como observa Arendt, somente por isso – ou somente quando se assume tal pressuposto – é possível a existência da psicologia enquanto ciência:

> Se o fundamento psíquico interno de nossa aparência individual não fosse sempre o mesmo, não poderia existir nenhuma ciência da psicologia a qual *qua* ciência conta com 'sermos todos semelhantes no interior' psíquico, tal como a ciência da fisiologia e da medicina contam com a semelhança de nossos órgãos internos (ARENDT, 1999, p. 45)

A homogeneidade de nossos corpos, isso ao menos no que toca à sua funcionalidade, não difere da homogeneidade funcional das atividades de nossa alma, fato que decididamente permite à psicologia algo como um objeto, embora um objeto que paradoxalmente não é dado à percepção de nossos sentidos externos. O eu homogêneo, o objeto da psicologia, é o eu da alma, e, como tal, por sua homogeneidade, não nos diferencia uns dos outros. O espírito, de outra sorte, uma vez que sempre requer a linguagem para exercer suas atividades, está de partida associado ao princípio de diferenciação. Muito provavelmente, quando em *A Condição Humana* Arendt escreveu que "se não [fôssemos] diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir", definitivamente "os homens não precisariam do discurso [...] para se fazerem entender", pois que, neste caso, "com simples sinais e sons poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas" (ARENDT, 2004-a, p. 188), ela estava se referindo, como um dos fatores que possibilitam o princípio de diferenciação, às atividades do espírito e seu mecanismo de operação mediante linguagem e metáfora. Porque a igualdade que há na alma em termos de sentimentos pode bem ser transmitida e compreendida por sons e sinais desarticulados, mas a unicidade de cada um no que cada um traz de si em suas atividades mentais somente

pode ser transmitida através da linguagem[21]. Estando inteiramente vinculada ao nosso corpo, a alma é algo elementar que se faz fruto do reino natural e que, por conta disso, está associada ao organismo biológico humano como um todo. Daí o motivo de, para se comunicar, prescindir da fala, pois podemos expressar medo, pavor, desconfiança, vergonha, ira e outros sentimentos simplesmente por manifestações espontâneas de nosso organismo. Já o espírito, uma vez que trabalha no reino do invisível, precisa de fala e linguagem para ganhar o mundo dos homens.

É claro que não se trata aqui de querer definir apenas as atividades mentais como fator decisivo da individualidade humana, mas apenas ressaltar o fato de que tais atividades estão preferencialmente associadas àquilo que em nós há de diferente do que àquilo que em nós há de igual. No que toca a relação entre alma e espírito, a diferenciação, como já tivemos oportunidade de ver, de certo modo está no *como* escolhemos nos apresentar: como queremos que nos vejam enquanto sentimos dor, ódio ou vergonha. Evidentemente, isso só é possível quando o espírito intervém sobre a alma. A dor que sentimos pode ser uma dor única, mas pela linguagem que usamos pode ganhar diferentes conotações, dependendo de como aquele que a sente opta por mostrá-la em público. Há aí, nesse diferenciar a partir da linguagem, não o diferenciar da dor em si mesma, mas a liberdade de fazê-la aparecer, por intervenção do espírito e até o limite do possível, como melhor se a julgar apropriada ao aparecimento[22]. É bastante elucidativo da maneira como o espírito intervém sobre a alma o exemplo que Arendt dá a propósito do amor:

> Sem o impulso sexual, nascendo dos nossos órgãos reprodutores, o amor não seria possível; mas ao passo que o impulso é sempre o mesmo, como é grande a variedade nas manifestações reais do amor! É certo que podemos compreender o amor como a sublimação do sexo desde que não esqueçamos que sem ele não existiria nada que compreendêssemos como sexo, e que sem alguma intervenção do

[21] Embora enquanto atividades elas sejam absolutamente idênticas, as atividades do espírito, no que possuem de conteúdo e como esse conteúdo é articulado, difere de caso para caso. Evidentemente, os meus pensamentos são articulados mentalmente segundo um modo de operação genérico, igual a todos os demais, mas o que penso disso ou daquilo pode diferir bastante do que pensam os outros. O mesmo vale para o querer, que é a vontade minha e não a vontade de outros, assim como o juízo que engendra a minha sentença, que bem pode diferir da sentença de outros.

[22] Não obstante, em nenhum momento se deve considerar que no espírito haja força para se fazer cessar as manifestações da alma. Embora ele aí intervenha, a alma em si mesma não é fruto de uma ação deliberada de nosso espírito ou sequer de si mesma, assim como o bombear sangue do coração para o resto do corpo não é uma deliberação quer do espírito, da alma ou do próprio corpo. Ações como estas correspondem simplesmente à espontaneidade natural dos processos biológicos que há em nós.

> espírito, isto é, sem uma escolha deliberada entre o que agrada e o que desagrada, nem sequer seria possível a selecção de um parceiro sexual (ARENDT, 1999, p. 46)

No que toca à invisibilidade e ao aparecimento, a diferença cardeal entre a alma e o espírito está em que aquela, conquanto seja uma função interna do organismo, se mostra sempre pronta a aparecer mesmo a despeito de haver ou não qualquer intervenção do espírito, muito embora por concorrência deste possa se mostrar desta ou daquela maneira. A alma pertence àquilo que em nós há de mais elementar, a constituição biológica de nossos corpos, e, como tal, é sempre um fenômeno que, livremente através do corpo, transita entre o mundo visível e o mundo invisível. Por isso

> Toda a emoção é uma experiência somática; o meu coração dói quando estou triste, fica quente com a simpatia, abre-se em raros momentos em que o amor ou a alegria me dominam, e outras sensações físicas semelhantes se apoderam de mim como a cólera, a indignação, a inveja, e outros afectos. A linguagem da alma no seu estádio meramente expressivo, antes de sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; não se afasta dos sentidos e não usa analogias quando fala em termos de sensações físicas (ARENDT, 1999, p. 43)

Comparado à alma, o espírito pode ser melhor compreendido pela forma como se dá a ocorrer. Sua existência se constitui simplesmente de uma pura atividade, e somente à medida que atualiza suas operações ele está a existir. Enquanto atividade, ele pode ser suspenso ou iniciado a qualquer hora, segundo a vontade que nos for a do momento: "a vida do espírito, pelo contrário, é pura actividade, e essa actividade, tal como outras actividades, pode ser iniciada e suspendida à nossa vontade" (ARENDT, 1991, p. 84). Isso indica, por um lado, que, diferentemente da alma, ele não é algo como um órgão do nosso corpo, o que não o deixa à mercê dos processos biológicos a que a alma está sujeita; de outro lado, infere-se daí o seu completo alheamento, pois que não há para ele um corpo através do qual possa estar em um vínculo direto com o mundo das aparências.

Porquanto esteja separado do corpo, o espírito se encontra fora do mundo e de forma alguma pode ser identificado com fenômenos psicossomáticos. O *modus operandi* próprio que lhe diz respeito é dado em função do modo de operação de suas

três atividades: pensar, julgar e querer. Todas, sem exceção, possuem as mesmas regras operacionais em qualquer indivíduo que se as conceba. Por isso o eu pensante, o eu da atividade do pensar, "é pura actividade e por conseguinte sem idade, sem sexo, sem qualidades, e sem uma história de vida" (ARENDT, 1999, p. 53). O eu que sou eu mesmo enquanto pessoa, o meu *Self*, minha personalidade, não pode ser identificado com o meu espírito e a operacionalidade de suas atividades. Decerto que estas atividades concorrem para distinguir o que eu sou ou como apareço aos outros, mas elas, em si mesmas, são regras de operações que, enquanto tais, são idênticas para o meu espírito e para o de todos os demais.

A despeito dessas observações, Hannah Arendt não chega a dar uma definição exata do que seja o espírito, e muito do que podemos apreender a seu respeito se deve mais às considerações que ela tece a propósito do querer, do julgar e do pensar (sobremaneira este último) do que a considerações a seu próprio respeito. Neste sentido, o que temos é uma série de descrições das atividades mentais, e algumas vezes do próprio espírito, que, em conjunto, esforçam-se por emprestar um sentido definido para o fenômeno. Não obstante, é assaz razoável aceitarmos a forma como Arendt trata a questão, pois que o que constitui a vida do espírito são justamente estas três atividades.

Pensando logicamente, talvez fosse aconselhável tentar isolar como substrato de todas as atividades mentais algo de comum que haja em todas elas, para assim chegarmos àquilo que possa melhor caracterizar o espírito. Para tal, o único conceito que nos seria de utilidade é o conceito de "consciência"[23] [*consciousness*], porque "ser eu próprio e ter relações comigo próprio é a característica mais saliente da vida do espírito" (ARENDT, 1999, p. 86).

Mas que outro fenômeno, senão o fenômeno da consciência de si, seria esta ação de ser si mesmo e ter relação consigo mesmo? A consciência de si é, acima de tudo, a reflexão de si sobre si mesma, à medida que se faz de si mesma objeto de sua própria intencionalidade. A unidade sintética originária da apercepção, o *eu penso* kantiano

[23] Diferentemente da língua inglesa, o nosso idioma, como se sabe, possui apenas uma palavra para designar a consciência. Em *The life of the mind – V. I*, Arendt usa ambos os termos do inglês: *consciousness*, que corresponderia ao uso cognitivo da consciência, no sentido de consciência de alguma coisa ou consciência de si mesmo, e *conscience*, que equivaleria à consciência moral. Na sequência do texto, usarei, por vezes, tanto consciência de si quanto consciência moral. Todavia, quando optar por grafar apenas a palavra em português, "consciência", colocarei, entre parênteses, o correlato em inglês que se lhe seja o correspondente no contexto empregado. Isso permitirá discernir se estamos falando, em cada vez que a palavra aparecer, da consciência em sentido moral ou em sentido cognitivo (este último, principalmente enquanto consciência de si).

(para Arendt, a consciência de si[24]), acompanha, argumenta ela, não só todas as minhas representações, dando a elas uma unidade *a priori*, mas igualmente acompanha todas as atividades do espírito: "as próprias actividades mentais dão testemunho, pela sua natureza *reflexiva*, de uma *dualidade* inerente à consciência (*consciousness*); o agente mental não pode estar activo senão agindo, implícita ou explicitamente, sobre si mesmo"; justamente por isso "as actividades do espírito [...] podem ser compreendidas como a actualização da dualidade original ou da cisão entre eu e eu mesmo que é inerente a toda consciência (*consciousness*)" (ARENDT, 1999, p. 87). O que há de igual em todas as atividades do espírito é a reflexividade própria da consciência (*consciousness*) que acompanha a todas elas e que permite a atualização de cada uma em suas respectivas atividades. A vida do espírito, em oposição à vida da alma, se caracteriza, portanto, principalmente por se tratar de uma atividade sempre atualizada em uma relação de mim comigo mesmo, levada a cabo pela reflexividade inerente à consciência de si.

A alma está no corpo, participa dele e possui um vínculo direto com o mundo das aparências. O espírito, por sua vez, é uma pura atividade, está totalmente isolado na interioridade de nossa consciência (*consciouness*) e não possui qualquer vínculo material (um corpo) com o mundo das aparências. A única forma de se fazer manifesto, como já muito se observou, é a utilização do expediente linguístico e seus artifícios metafóricos. Em certo sentido, se pode dizer que não haveria qualquer espírito não fosse a ocorrência da linguagem. Nosso corpo e nossa alma, pois que são fenômenos puramente biológicos, existiriam sem a linguagem, mas nós mesmos enquanto consciências (*consciousness*), seres dotados de atividades mentais, estaríamos muito aquém de poder pensar, julgar e querer.

[24] Cf. ARENDT, 1981, p. 74.

2.2 – Ética e pensamento: de como a atividade de pensar pode operar como um obstáculo à perpetração do mal

Quando pensamos em uma ética, é razoável pressupormos que ela deve estar fundamentada em algum princípio e de algum modo, ou ao menos devemos aventar fundamentos que possam sustentá-la. É ainda mais razoável pensarmos assim quando essa ética, não sendo só o conjunto de costumes de uma dada sociedade em um dado momento, é acima de tudo uma ética inerente ao gênero humano enquanto tal. Em casos mais ousados, como o de Kant, por exemplo, vemos a tentativa não só de se fundamentar uma ética que seja válida para todos os seres humanos, mas que igualmente, por uma estrutura lógico-racional[25], possua um alcance universal, estendendo-se como princípio de auto-legislação a todos os seres racionais. Hannah Arendt, embora de forma muito menos pretensiosa que Kant, esforçou-se por também radicar em algo intrínseco ao ser humano uma ética que tivesse validade a despeito de costumes morais aceitos social e temporalmente. Contudo, ao invés de um princípio que antecipasse formalmente regras de conduta, como é o caso do imperativo categórico kantiano, Arendt optou por derivar sua ética da atividade de pensar, uma atividade que, embora não exercitada por todos, se estende potencialmente à totalidade do gênero humano.

Todavia, a ética em que Arendt está interessada é, em um sentido bastante particular, muito diferente da que propunha Kant. Arendt, como uma judia que presenciou a ascensão do regime nazista na Alemanha, tinha como foco de suas investigações éticas a capacidade moral do homem em momentos atípicos. A ética de Hannah Arendt é uma ética dos momentos de crise, aqueles momentos em que, tendo sido nossos conceitos morais tradicionais invertidos, não nos restaria nada em que nos ancorarmos e que nos pudesse conduzir pelo mundo. No que se refere à situação da Alemanha durante o nazismo, Arendt aponta um colapso de toda a moralidade tradicional, colapso marcado pela descoberta de que as regras tão confiavelmente sólidas fornecidas pela tradição eram sólidas somente aparentemente, podendo ser

[25] A saber, o célebre imperativo categórico: aja de tal sorte que a máxima de tua ação possa se tornar uma lei universal. Cf. KANT, 1995-a , p. 59.

substituídas – como realmente foram – sem maiores problemas, assim como o podem ser as maneiras à mesa:

> Entre as muitas coisas que ainda se pensava serem 'permanentes e vitais' no início do século e mesmo assim não perduraram, escolhi voltar a nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. Até que, sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo (ARENDT, 2004-c, p. 113)

Não era o caso, para Arendt, como fizera Kant, de fornecer uma regra ou princípio que nos sirva como guia moral a qualquer tempo e em qualquer situação. Em momentos estáveis, nos quais as regras tradicionais conseguissem orientar os homens em suas deliberações a propósito do que é certo ou errado, a ética, como ela a propõe, seria algo de secundário, subjacente. Mas quando todas aquelas regras por ventura fossem substituídas por outras como o são facilmente as maneiras à mesa, isso ainda de forma tão renitente a ponto de se fazer esquecer o mandamento "não matarás" em favor de seu antípoda, "matarás", engendrando uma situação na qual o mundo parecesse estar moralmente de cabeça para baixo, aí, neste caso, somente uma ética que não se fiasse nos pilares morais da tradição poderia guiar o homem em sua conduta moral.

É claro que uso o termo "guiar" com certa reserva. Como Arendt ela mesma sempre fez questão de frisar, a ética derivada da capacidade humana de pensar é não mais que uma ética cuja potência pode abster o homem de praticar o mal. Assim, trata-se, podemos dizer, de uma ética negativa, pois que ela não fornece positivamente regras morais de conduta: ela nunca diz *faça isso* ou *faça aquilo*, mas simplesmente *não posso fazer isso* ou *não posso fazer aquilo*.

Podemos situar o centro gravitacional que orienta as preocupações de Arendt no primeiro volume de *A Vida do Espírito* na seguinte passagem:

> A questão que se me impunha era: Pode a actividade de pensamento enquanto tal, o hábito de examinar tudo o que calha acontecer ou despertar atenção, independentemente de resultados e do conteúdo específico, pode essa atividade estar entre as condições que fazem com que os homens se abstenham de praticar o mal, ou mesmo que os "condicionem" efectivamente contra ele? (ARENDT, 1999, p. 15)

O evento que despertou Arendt para tais questões éticas foi o caso Eichmann. Em 1961, Arendt teve a oportunidade, a convite da revista americana *The New Yorker*, de fazer a cobertura, em Israel, do processo de Adolf Eichmann, militante nazista responsável pela logística de deportações de judeus aos campos de concentração. (Aqui, não entraremos nas minúcias das acusações que recaiam sobre Eichmann; nosso interesse recobre apenas parte de seu julgamento, e a ênfase deve ser dada ao expediente que o réu lançou mão para fazer sua defesa).

Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt distingue de modo bastante claro o caráter próprio que define as leis positivas, típicas dos governos legais com poder legítimo, e a leis de caráter totalitário. Como se viu no capítulo anterior, aquelas funcionam como muros que balizam juridicamente o mundo humano, sendo expressas sempre tangivelmente de forma escrita; as leis nos regimes totalitários, ao contrário, nunca são positivadas em códigos legais definidos, sendo pautadas sempre em uma lei de movimento histórico ou natural cuja expressão maior é a vontade do líder supremo do regime totalitário – no caso da Alemanha nazista, o *Führer* Adolf Hitler.

A postura de Eichmann no banco dos réus, ao evocar sua defesa, era muito parecida com a dos guardas do tribunal no romance *O processo*, de Franz Kafka, que apenas por seguirem ordens superiores, ordens pautadas em uma lei que sequer conheciam, esmeravam-se por fazer competentemente o trabalho que lhes era ordenado. Ao questionar sobre as razões de sua autuação, Josef K. recebe a seguinte resposta de um dos guardas enviados pelo tribunal:

> O senhor se comporta pior que uma criança. O que quer, afinal? Quer acabar logo com o seu longo e maldito processo discutindo conosco, guardas, sobre identidade e ordem de detenção? Somos funcionários subalternos que mal conhecem um documento de identidade e que não têm outra coisa a ver com o seu caso a não ser vigiá-lo dez horas por dia, sendo pagos para isso. É tudo o que somos, mas a despeito disso somos capazes de perceber que as altas autoridades a cujo serviço estamos, antes de determinarem uma detenção como esta, se informam com muita precisão sobre os motivos dela e sobre a pessoa do detido. Aqui não há erro. Nossas autoridades, até onde as conheço, e só conheço seus níveis mais baixos, não buscam a culpa na população, mas, conforme consta na lei, são atraídas pela culpa

> e precisam nos enviar – a nós guardas. Esta é a lei. Onde haveria erro? (KAFKA, 2005, p. 12)

Não sem razão o romance de Kafka, dentre tantas interpretações, é concebido também como uma antecipação do terror nazista, sobremodo no que tange à organização burocrática da política e do corpo jurídico como um todo. Em um dia como outro qualquer, homens de sabe-se lá que tribunal, observando a ordens de sabe-se lá qual lei, delegadas por sabe-se lá quais autoridades, adentram ao quarto de Josef K. e lhe informam que será autuado, não lhe especificando contudo qual teria sido o seu crime, deixando o acusado sem a menor ideia sobre os motivos que o levarão a julgamento.

Assim como os guardas do tribunal, Eichmann apenas cumpria a lei, cuja expressividade mundana fazia-se valer na pessoa do *Führer*: "Ele sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam 'força de lei' no Terceiro Reich" (ARENDT, 2007, p. 35). Daí o motivo de, em sua defesa, haver alegado nunca ter nada de especial contra os judeus, nenhuma motivação particular que o teria conduzido a fazer o que fez. É importante ressaltar, Eichmann fora considerado, tanto por Arendt quanto pelos especialistas que traçaram seu perfil psicológico, como uma pessoa absolutamente normal.

Deve-se exclusivamente a este fato da normalidade de Eichmann a formulação, por parte de Arendt, do "conceito" de *banalidade do mal*. Por mal banal deve-se entender a realização do mal sem que este esteja ontologicamente *radicado* em alguma disposição natural do homem, algo como inclinações biológicas ou psicológicas. John McGowan, ao discutir a abordagem que Arendt faz do mal radical, remete a discussão para a forma como ela havia sido tratada na tradição do pensamento ocidental: "a tradição filosófica ocidental ou psicologiza o mal ou nega sua realidade. Os psicólogos explicam o mal atribuindo suas causas à inveja, ao ressentimento, à fraqueza [...]" (McGOWAN, 1997, p. 96)[26]. Seja como for, quer uma raiz psicológica ou biológica, ou mesmo ainda religiosa – porque "o mal, aprendemos nós, é algo demoníaco; a sua encarnação é Satã" (ARENDT, 1999, p. 13) –, o fato é que o mal, como aprendemos na nossa tradição de pensamento ocidental, é sempre de alguma forma radical, está sempre

[26] Minha tradução. No original: "The Western philosophical tradition either psychologizes evil or denies its reality. The psychologists explain evil by attributing its cause to envy, resentment, weakness […]".

de algum modo enraizado no homem ou em supostas causas sobrenaturais malignas que agem sobre si.

O caso particular de Eichmann chamou a atenção de Arendt justamente por subverter de forma inequívoca essa tematização tradicional do mal como possuindo raiz. O mal naquele homem por detrás da cabine de vidro era um mal desenraizado, sem determinações biológicas ou impulsos psicológicos, sem convicções ideológicas ou partidárias, sem a vileza originária dos homens que se dão a chafurdar pela natureza do mal simplesmente por terem o mal por natureza:

> Aquilo com que eu estava confrontada era completamente diferente e não obstante inegavelmente factual. Estava espantada com uma manifesta superficialidade do agente que tornava impossível seguir o mal incontestável dos seus actos até qualquer nível mais profundo de raízes e motivos. Os actos eram monstruosos, mas o agente – pelo menos aquele mesmo que agora estava a ser julgado – era absolutamente vulgar, nem demoníaco nem monstruoso. Não havia nele nenhum sinal de convicções ideológicas firmes ou de motivos maldosos específicos, e a única característica notável que se podia detectar no seu comportamento durante o julgamento era algo de inteiramente negativo: não era estupidez mas irreflexão (ARENDT, 1999, p. 14)

A incapacidade de parar para pensar sobre o que quer que fosse, na opinião de Arendt, era o que fazia com que o único mote para as ações de Eichmann fosse a observância irrestrita àquilo que lhe era ordenado. Mesmo o sentido completo de sua existência gravitava em redor do fato de haver ou não algo a ser seguido, algum conjunto de regras prontas a que pudesse se servir na hora de agir, um manual prático que conduzisse sua ação no mundo. Sobre essa incapacidade de Eichmann de pensar por si mesmo, Arendt a deixa claro ao citar palavras vertidas, durante o julgamento, da boca do próprio réu, quando este demonstrou sua profunda frustração ao perceber que com a queda do *Reich* alemão sua vida tornar-se-ia estranha a si mesmo:

> Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (Eichmann, *apud* ARENDT, 2007, p. 44)

A nossa linguagem cotidiana, com seu arcabouço de conceitos definidos, tem, além de nos permitir comunicarmos uns com os outros, a função cognitiva de emprestar ao mundo um sentido fixo, o que significa atribuir à relação entre homem e realidade

um caráter de intimidade tão sólido que, em muitos casos, impede o homem de revisitar a realidade sem se servir deste seu conjunto de conceitos definidos. Estes conceitos, a rigor, são na verdade preconceitos, conceitos assimilados socialmente em nossa vivência cotidiana, dos quais nos servimos para nos orientarmos no mundo:

> os preconceitos que compartilhamos uns com os outros, naturais para nós, que podemos lançar-nos mutuamente em conversa sem termos primeiro de explicá-los em detalhes, representam em si algo político no sentido mais amplo da palavra – ou seja, algo a se constituir num componente integral da questão humana, em cuja órbita nos movemos a cada dia (ARENDT, 2002, p. 28-29)

Preconceitos constituem parte fundamental do que chamamos de mundo humano e não podemos viver sem eles, muito embora possamos, através da atividade de pensar, descongelá-los e devolvê-los novamente ao mundo com sua semântica aberta e/ou renovada. É claro que, no início desse processo de descongelamento, o impulso para pensar deriva da relação do homem com o próprio mundo, pois que tais preconceitos não são mais que semânticas definidas que nos servem para dar um sentido à realidade que nos é dada; e sempre, por interpelação de eventos mundanos, pois que estes eventos tendem a deixar nossos preconceitos caducos, somos convidados a repensar a realidade mundana em que vivemos, isto é, revisitar nossos conceitos. No caso específico de Eichmann, em função de sua incapacidade para pensar, o que ele precisamente não se dava o trabalho de fazer era descongelar seus preconceitos, o que o levava a aderir a qualquer regra de conduta. Para Arendt, ao se seguir irrefletidamente qualquer regra de conduta socialmente aceita, os clichês socialmente estabelecidos ou os lugares-comuns e frases feitas, tal atitude seria muito útil no sentido de nos proteger constantemente da realidade que sempre nos interpele e nos convida a pensar:

> Os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da atenção de nosso pensamento, que todos os acontecimentos e fatos despertam em virtude da sua existência. Se fôssemos receptivos a essa exigência o tempo todo, logo estaríamos exaustos; a diferença em Eichmann era apenas que ele claramente nada sabia de tal solicitação (ARENDT, 2004-c, p. 227)

Foi muito provavelmente para fornecer um exemplo antagônico ao de Eichmann que Arendt, ao tratar sobre a atividade de pensar, tenha escolhido um paradigma factual

que era diametralmente oposto à postura que aquele mantinha diante do mundo. Tal exemplo, uma vez que se tratava de definir na figura de um único homem o significado exato da ação de se dedicar a pensar, deveria ser alguém que tivesse oferecido integralmente sua vida ao exercício do pensamento. Este homem, o escolhido de Arendt, era Sócrates.

Foi no mestre de Platão que ela encontrou o paradigma perfeito para conferir à sua filosofia moral um nível aceitável de confiança, ao mostrá-la não meramente como um princípio teórico, mas como um pensamento moral que trouxesse por recurso à exemplificação as justificativas de que poderia ser factualmente percebida no mundo. Faz-se necessário ressaltar aqui, é claro, a importância que Arendt dá ao exemplo como elemento decisivo na persuasão filosófica, sobremaneira em questões de cunho moral, pois desde que se requeira de outro que aja desta ou daquela maneira, nada mais justo do que dar a ele a incontestável prova mundana de que aquilo que se pede como ação moral pode mesmo ser praticado. Assim, argumenta Arendt, se se pede de alguém que tenha coragem, "devemos recordar o exemplo de Aquiles", bem como se queremos remeter a atos bondosos, devemos "pensar em Jesus Cristo ou São Francisco", porque tais "exemplos ensinam ou persuadem através da inspiração", o que implica que todas as vezes que "procuramos realizar um ato de coragem ou de bondade, é como se imitássemos alguma outra pessoa" (ARENDT, 2005, p. 307).

Para penetrarmos agora definitivamente na dinâmica operacional da atividade de pensar, devemos primeiro considerar a distinção feita por Arendt entre o mundo das aparências e a dimensão da interioridade, o mundo invisível no qual transcorrem nossas atividades mentais.

Pensar implica sempre em abstrair-se do mundo das aparências e recolher-se à intimidade do mundo interior, ato para o qual o intuito mor é realizar um exercício dialógico de si consigo mesmo. Daí porque Arendt de forma recorrente faz menção à cisão que ocorre no eu, o qual, quando se põe a dialogar consigo mesmo, deixa de ser apenas a *unidade* que é no mundo das aparências para se tornar a *dualidade* na esfera do pensamento. O eu, que era um, torna-se dois (em um) quando se põe a pensar.

Nesse diálogo silencioso de mim comigo mesmo, o que o pensamento busca, ou melhor, a razão, é um sentido para o mundo que se apresenta constantemente à nossa percepção e que, por força da novidade sempre urgente dos fatos, exige que o repensemos sempre através da linguagem. Dar um sentido para o mundo e para os fatos que o constituem significa falar sobre eles pensando a seu respeito: "a função desse falar

sem som [...] é pôr-se de acordo com seja o que for que possa ser dado aos nossos sentidos nas aparências de todos os dias" (ARENDT, 1999, p. 112).

Vimos, anteriormente, que a linguagem encontrava-se envolvida com dar sentido ao mundo humano, possibilitando concomitantemente ao homem desalienar-se de sua condição meramente animal. A faculdade humana responsável por tal, segundo Arendt[27] – acompanhando a distinção feita por Kant na *Crítica da Razão Pura* –, é a faculdade da razão (*Vernunft*), em oposição ao intelecto ou entendimento (*Verstand*). Este último busca não o sentido das coisas, mas o conhecimento sobre as mesmas, uma vez que os seus conceitos *a priori* se referem aos dados fornecidos por nossa experiência sensível. A razão, por sua vez, é sempre *transcendente*[28] em relação aos sentidos, por isso faz operar seus conceitos para além dos dados fornecidos por nossa experiência sensível, o que a conduz a especulações que excedem o âmbito do intelecto e, portanto, do conhecimento. Como argumenta Arendt, aquilo que tem sentido não necessariamente precisa ser verdadeiro ou falso, o que lhe exime de qualquer exigência epistemológica. Uma oração ou uma prece, por exemplo, embora tenha sentido, não precisa dizer algo falso ou verdadeiro a respeito do mundo. O mesmo pode-se dizer com relação à poesia. Tomando como exemplo uma poesia de Drummond, do fato de que haja muito sentido em dizer que uma flor nasceu na rua, furou o tédio, o nojo e o ódio[29], não se segue que ela necessariamente precise fazê-lo. Deve-se isso a que "o critério do *logos*, discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade mas sim o sentido. As palavras como tais não são verdadeiras nem falsas" (ARENDT, 1999, p. 111).

Este discurso coerente, no qual está envolvida a tarefa de dar sentido ao mundo, é também o exercício da atividade de compreender, pois o resultado direto da compreensão é o significado. Como este nunca é uma questão de verdade ou falsidade, segue-se daí que debruçar-se sobre algo no intuito de compreendê-lo é uma tarefa que se

---

[27] Cf. ARENDT, p. 68, 1999.

[28] Na Crítica da *Razão Pura*, Kant estabelece uma diferença entre o que é "transcendente" e o que é "transcendental". Aquele se refere a tudo que está além de nossa experiência sensível ou experiência fenomênica, ou seja, tudo o que não está dado às intuições puras de tempo e espaço e é, por conseguinte, operado segundo meramente o uso da razão pura: "as proposições fundamentais, oriundas deste princípio supremo da razão pura, serão, entretanto, *transcendentes*, com respeito a todos os fenômenos, isto é, de tal princípio jamais poderá ser feito um uso empírico adequado. Ele distingue-se, portanto, completamente de todas as proposições fundamentais do entendimento (cujo uso é inteiramente *imanente*, enquanto possuem por tema somente a possibilidade da experiência)" (KANT, 2005, p. 237). Transcendental, por sua vez, é aquilo que diz respeito às condições de possibilidade do conhecimento possível, ou seja, refere-se ao conhecimento dos modos próprios, imanentes ao homem, do ato humano de conhecer: "denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*." (Ibid, p. 65).

[29] Cf. ANDRADE, 2000, p. 17.

pode dizer infindável e que jamais gera resultados absolutamente conclusivos ou inquestionáveis:

> A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa (ARENDT, 2008, p. 330)

No curso da atividade de pensar, a cisão entre mundo interior e mundo exterior é superada por recurso à metáfora. Neste ponto, como em alguns outros, Arendt recorre a Aristóteles, ao evocar a definição do estagirita, desenvolvida em sua *Poética*, de que as metáforas descobrem intuitivamente a percepção da semelhança nos dessemelhantes. A relação de coisas que não se assemelham, mas que carregariam em si certa semelhança, é exposta por Aristóteles, segundo Arendt, na fórmula: B : A = D : C[30]. Trata-se, por conseguinte, de uma semelhança não meramente de objeto para objeto, mas de uma relação na qual está envolvida a analogia entre quatro termos. Assim, como no exemplo aristotélico evocado por Arendt, diz-se que a velhice é o pôr-do-sol da vida, com que se quer dizer com isso não que a velhice seja análoga ao pôr-do-sol, mas que assim como a velhice (B) está para a vida (A) o pôr-do-sol (D) está para o dia (C). Na relação entre dia/pôr-do-sol e vida/velhice se encontra a analogia que mostra a semelhança destes dessemelhantes: o ocaso do sol e o findar da vida. Para Arendt, a linguagem filosófica é ela toda formulada em função do recurso metafórico, sendo todos os seus termos algo como analogias congeladas:

> Todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se revela a si mesmo quando dissolvemos o termo no contexto original, o qual deve ter estado vividamente no espírito do primeiro filósofo que o usou (ARENDT, 1999, p. 116)

A cada atividade do espírito corresponde uma das experiências sensíveis de nossos cinco sentidos. Para cada caso, esta correspondência funciona como a manifestação, no mundo das aparências, da operação da atividade através da linguagem, como a desvendar por uma metáfora determinada a afinidade (ou semelhança) entre uma atividade do espírito e uma faculdade sensível. No caso específico do pensamento, é ao nosso sentido da visão que devemos a sua metáfora correspondente. O olho,

[30] Leia-se: assim como B está para A, D está para C.

quando vê, tem diante de si o objeto assim como o órgão do pensamento, o *nous*, tem diante de si a representação do objeto quando se põe a pensar sobre ele. A funcionalidade visual de nosso sistema óptico, em sua relação com o objeto, corresponde à operatividade mental do pensamento em sua relação com aquilo que se lhe representa a si mesmo, o seu objeto-de-pensamento:

> Sabemos que *noemai* foi usado primeiramente no sentido de perceber pelo olhar, e depois transferido para percepções do espírito no sentido de "apreender"; por fim, tornou-se uma palavra para a forma mais alta do pensar. Podemos assumir que ninguém pensou que o olho, o órgão da visão, e o *nous*, o órgão do pensar, eram o mesmo, mas a própria palavra indicava que a relação entre o olho e o objecto visto era semelhante à relação entre o espírito e o seu objecto-do-pensamento – a saber, produzia o mesmo tipo de evidência (ARENDT, 1999, p. 117)

Metaforicamente falando, podemos concluir, por conseguinte, que assim como a visão está para o ato de ver, o *nous* (o órgão do pensar) está para o pensamento. Esta analogia serve para jogar luz sobre uma atividade que de outra sorte, senão por recurso à metáfora, não poderia de modo algum ganhar o mundo das aparências. Tem-se, assim, como observara Arendt, um exemplo de como nossos conceitos filosóficos (neste caso, o *nous*) são metáforas produzidas em relação a contextos específicos e que podem ser dissolvidos quando remetidos à sua originalidade contextual. Neste sentido, mais dois exemplos bastante interessantes são fornecidos por ela: a alma e a ideia, como apresentadas pela filosofia platônica.

A alma corresponderia à *psyche*, o sopro da vida que era exalado pelos mortos, e a ideia (como a própria origem grega da palavra indica) é o modelo ou a forma que o artesão concebe na mente antes de realizar uma obra. As metáforas referentes a estes dois conceitos seriam as seguintes: assim como o sopro da vida (*psyche*) se relaciona com o corpo, abandonando-o, a alma também o faz; e assim como a imagem mental do artesão dirige-se à fabricação do objeto, sendo o único modelo ou forma para julgar se o objeto foi ou não bem feito, de igual modo todos os dados materiais e sensíveis do mundo estabelecem sua relação com as formas eternas do mundo das ideias, e somente a partir delas podem ser avaliados.

Este desgelar dos conceitos filosóficos não recobre exclusivamente o arcabouço conceitual da filosofia; podemos também descongelar qualquer conceito de nossa linguagem vulgar e cotidiana. Fazê-lo é uma consequência direta do ato de parar para pensar: "a palavra casa é algo como um pensamento congelado que o pensar deve

desgelar [...] sempre que desejar descobrir seu significado original" (ARENDT, 2004-c, p. 240). Qual a compreensão, o pensamento tem como característica distintiva o fato de nunca chegar a uma conclusão decisiva sobre o objeto da inquirição. Este desgelar de conceitos, quando é posto em curso, nunca chega a lugar algum. Em si mesma, a atividade de pensar é sem fim. O diálogo silencioso de mim comigo mesmo, desde que não cesse o movimento do *logos* que realizo em meu espírito, jamais põe termo à discussão, e sempre avança mais e mais na semântica do termo discutido, retrocede aqui e avança de novo logo à frente, realizando com o conteúdo do conceito um curioso malabarismo semântico.

Em virtude desse virtuosismo dialógico dos diálogos socráticos, todos eles adquiriram essencialmente um caráter aporético. Sempre fica por se definir a essência da justiça, da bondade ou da piedade. É esclarecedora, nesse sentido, uma pequena passagem de *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*, de Kierkegaard, no qual o filósofo dinamarquês escreve:

> a intenção com que se pergunta pode ser dupla. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; *ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio*. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é o especulativo, o segundo o irônico. Era este último o método que Sócrates praticava (KIERKEGAARD, 2006, p. 42, meus grifos)

Vale lembrar, o objetivo de Sócrates, quando se punha em discussão na praça pública, era demonstrar aos outros o lema que ele aplicava a si mesmo (*sei que nada sei*), cujo intuito mor era edificar moralmente o homem, provando a cada um sua real ignorância diante das coisas. Por isso os diálogos socráticos sempre exauriam o conteúdo aparente do que quer que fosse discutido (o que é o mesmo que desgelar preconceitos), o que tendia a deixar para trás um enorme vazio. O segredo do caráter aporético dos diálogos socráticos, portanto, encontram-se na estrutura dos diálogos em si mesmos, neste constante movimentar do conceito para lá e para cá, cuja ânsia era solucionar perguntas cujas respostas Sócrates ele mesmo não possuía:

> A primeira coisa que nos chama a atenção nos diálogos socráticos de Platão é que são todos aporéticos. A argumentação ou não leva a lugar nenhum ou anda em círculos [...] Nenhum dos *logoi*, os argumentos, jamais fica parado; movem-se ao

> redor porque Sócrates, ao fazer perguntas para as quais ele não sabe as respostas, coloca-os em movimento. E quando as afirmações perfazem o círculo completo é em geral Sócrates que, com prazer, propõe começar tudo de novo e investigar o que é a justiça, a piedade ou o conhecimento (ARENDT, 2004-c, p. 237-238)

A dinâmica do diálogo socrático realizado no mundo das aparências não difere do diálogo do dois-em-um do pensamento realizado na dimensão invisível na qual transcorrem nossas atividades mentais. A cisão do eu em dois implica que o homem, por alguns instantes, parou para pensar, dedicando-se a estar em diálogo somente consigo mesmo. Este ato conduz a experiência existencial humana a uma retração para dentro do eu, interrompendo nossas atividades normais. Diferentemente da solidão (*loneliness*), estado em que o homem é abandonado por sua própria consciência (*consciousness*), estando sequer em companhia de si mesmo, a ato de estar solitário (*solitude*), que tem início quando ele se põe a pensar, se caracteriza por não fazer presente ao homem os demais que lhe fazem companhia no mundo das aparências, mas nunca o deixa abandonado sem sua própria companhia, porque jamais o priva da consciência de si mesmo. Este diálogo, à medida que é realizado entre mim e mim mesmo, sempre pressupõe que no movimento do *logos* que eu levo a cabo está envolvida a certeza de que sou consciente de mim mesmo:

> Talvez não haja nada que indique mais fortemente que o homem existe essencialmente no plural do que o facto que a sua solidão [solitude] actualiza o seu estar meramente consciente de si mesmo, coisa que provavelmente compartilhamos com os animais superiores, em direcção a uma dualidade durante a actividade de pensar. É esta *dualidade* de mim comigo mesmo que converte o pensar numa verdadeira actividade, na qual sou tanto o que pergunta como o que responde. O pensar pode tornar-se dialéctico e crítico porque passa por este processo de perguntas e respostas, pelo diálogo do *dialegesthai*, que é na realidade uma "viagem através da palavra" [...], por meio do qual pomos constantemente a pergunta socrática basilar: O que queres dizer quando dizes...? (ARENDT, 1999, p. 204)

Pode-se dizer, o que o diálogo de mim para comigo mesmo realiza, na privacidade solitária do meu eu, é atualizar na dualidade da consciência (*consciousness*) o fato de que também sou para mim mesmo. Não se deve, contudo, identificar a atividade de pensar à consciência de si, que sempre se refere, em sua intencionalidade, a alguma coisa ou a si mesma – ou seja, representa algo ou se lhe representa para si própria. É claro que sem essa consciência minha de mim mesmo eu jamais poderia pensar, pois que não poderia dialogar comigo mesmo, mas esse diálogo ele próprio

nunca é o ato de pensar algo *na* consciência (*consciousness*), mas pensar *a respeito de* algo na consciência; ele é, a rigor, como já se observou, dialético, não meramente representativo:

> a consciência (*consciousness*) não é idêntica ao pensar; os actos da consciência (*consciousness*) têm em comum com a experiência dos sentidos o facto de serem actos "intencionais" e por isso *cognitivos*, ao passo que o eu pensante não pensa algo mas *acerca* de algo, e esse acto é dialéctico: decorre na forma de um diálogo silencioso. Sem a consciência (*consciousness*) no sentido de consciência-de-si, o pensar não seria possível. O que o pensar actualiza no seu infindável processo é a diferença, dada como um mero facto bruto (*factum brutum*) na consciência (*consciousness*) (ARENDT, 1999, p. 206)

O que devemos agora tentar compreender é como, segundo Arendt, essa estrutura da atividade de pensar poderia, em si mesma, inclinar o homem contra a prática do mal, porque "se existe alguma coisa no pensar que possa impedir os homens de praticar o mal, tem de ser alguma propriedade inerente à própria actividade, independentemente dos seus objectos" (ARENDT, 1999, p. 198). Não obstante, Arendt lança mão, o que a princípio pode parecer contraditório, de duas proposições para fundamentar a potencialidade ética do pensamento. No caso, princípios tanto tomados de exemplo a Sócrates quanto fora a atividade de pensar. Evidentemente, trata-se de proposições socráticas de caráter positivo, o que, de resto, não é também menos contraditório, já que Sócrates – o Sócrates histórico – jamais ensinava o que quer que fosse[31].

O fato, contudo, como argumenta Arendt, é que tais proposições, embora não sejam produtos diretos da atividade de pensar (pois, como já se observou, o pensamento não gera produto algum), podem ser inferidas diretamente da própria atividade, não em referência àquilo que ela possui de conteúdo – o intercâmbio constante de ideias e conceitos –, mas simplesmente de sua funcionalidade operacional:

> foi efetivamente a filosofia, ou, melhor, a experiência do pensar, que levou Sócrates a proferir estas afirmações – embora, é claro, não tenha começado o seu empreendimento com o fim de chegar a elas, tal como outros pensadores também não iniciaram os seus com o fim de serem "felizes". (Acredito que seria um erro grave considerar estas afirmações como resultado de alguma cogitação sobre a

[31] Não seria de nosso interesse, aqui, entrar em discussão sobre o intercâmbio que Arendt faz entre o Sócrates histórico e o Sócrates platônico, o primeiro o que não sabia de nada e não tinha nada a ensinar, o segundo o que servia de personagem a Platão para que expressasse suas ideias. Como veremos, o que nos interessa é entendermos como as proposições socráticas levantadas por Arendt, quando associadas à atividade de pensar, explicam porque o pensamento possui consequências de caráter moral.

> moralidade; são *clarividências*[32], certamente, mas *clarividências da experiência*, e na medida em que o próprio processo do pensar está envolvido são no melhor dos casos subprodutos acidentais) (ARENDT, 1999, p. 199-200, meus grifos)

As afirmações de Sócrates – ambas aparecem no *Górgias*, um diálogo sobre a retórica – são as seguintes: 1) é melhor sofrer o mal do que ter de praticá-lo, como Arendt transcreve em *Responsabilidade e Julgamento*[33], ou é melhor suportar a injustiça do que ter de praticá-la, como aparece em *A vida do espírito*[34]; 2) é preferível para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse estivessem estridentes, desafinados ou com dissonância, e que todos discordassem de mim do que eu, sendo apenas um, estivesse em desarmonia e contradissesse a mim mesmo[35].

É a partir dessas duas proposições que a moral negativa de Arendt, fundamentada na atividade de pensar, ganha realmente vigor e consistência. Para que se entenda o argumento é preciso que retornemos à constituição binária do eu, o dois-em-um em que nos dividimos quando nos pomos a pensar. Como a divisão do eu em dois é consequência direta da retração do homem à sua interioridade, ambas as proposições devem ser concebidas segundo um ponto de vista subjetivo. É sobre a subjetividade binária do eu, no *modus operandi* da atividade de pensar, que tais proposições se refletem, o que nos autoriza a inferir que a ética, como Arendt a propõe, é uma ética *egoica*.

Dividir o eu em dois significa colocar-se em diálogo consigo mesmo, para submeter ao crivo crítico do pensamento conceitos, regras de condutas e juízos pré-formados. Certamente, quando dialogo comigo mesmo, condições devem ser satisfeitas para que eu possa fazê-lo, assim como o são no diálogo exterior que realizamos constantemente no mundo das aparências. No caso específico de nossa vida interior, a condição fundamental sem a qual este diálogo não seria possível é o princípio de concordância entre os pares do diálogo. Para que haja o diálogo do dois-em-um do pensamento, é preciso que eu esteja sempre de acordo comigo mesmo, no sentido de que nunca contradiga a mim mesmo. Ou seja, trata-se de evocar como médium dialógico o princípio de não contradição: é impossível que A seja A e B ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista (ou, ainda, é impossível que A seja A e ~A ao

[32] No original, *insights.* Cf. ARENDT, *The life of the mind*, p. 181.
[33] Cf. ARENDT, 2004-c, p. 249.
[34] Cf. ARENDT, 1999, p. 199.
[35] Esta proposição aparece nas duas obras referidas anteriormente, nas respectivas páginas citadas.

mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista[36]). Assim, se no diálogo interior de mim comigo mesmo eu sou A, não posso querer ser B, pois neste caso entraria em desacordo comigo mesmo. Embora haja aqui uma diferença, baseada na dualidade do eu, pois que ele se torna dois, há também uma identidade, à medida que esse meu outro eu não pode, para que haja diálogo, ser diferente de mim mesmo. *Eu-sou-eu* é uma afirmação que carrega em si o conhecimento de que sou para mim mesmo, em minha consciência (*consciousness*), e que, portanto, sou dois. Por isso "chamamos consciência (consciousness) […] o fato curioso que num certo sentido sou também para mim mesmo", o que implica que "sou não apenas para outros mas para mim mesmo, e neste último caso, é claro que não sou apenas um. Insere-se uma diferença na minha Unidade" (ARENDT, 1999, p. 201).

A negação do princípio de não contradição, quando aplicada à dualidade da consciência (*consciousness*), significa que o eu que me faz companhia em pensamento tornou-se meu adversário: "o único critério do pensar socrático é o acordo, sermos consistentes connosco mesmos [...]"; e "o seu oposto, estar em contradição connosco mesmos [...], significa efectivamente tornar-nos os nossos próprios adversários" (ARENDT, 1999, p. 204). Como, enquanto dialogo, não quero jamais tornar-me para mim mesmo meu próprio adversário, devo cuidar para que os parceiros do diálogo estejam sempre em bons termos. Isso implica que a relação entre eles seja uma relação de amizade. A este respeito, Arendt observa que, para Sócrates, a condição para o pensamento está em que os interlocutores do diálogo sejam amigos:

> O eu, também, é uma espécie de amigo. A experiência orientadora nesses assuntos é, claro está, a amizade e não a individualidade; falo primeiro com outros antes de falar comigo, examinando seja o que for que possa ter sido o tema da conversa em conjunto, e então descubro que posso travar um diálogo não apenas com outros mas igualmente comigo mesmo. O ponto em comum, todavia, é que o diálogo só pode ser travado entre amigos, e o seu critério basilar, a sua lei suprema, por assim dizer, diz: Não te contradigas (ARENDT, 1999, p. 207).

É melhor sofrer o mal do que ter de praticá-lo ou sofrer injustiça de preferência a ser injusto porque ninguém, pressupõe Arendt, quereria ter como amigo uma pessoa injusta, embora pudesse se relacionar com quem é injustiçado, assim como se poderia conviver com quem sofre mas não com quem pratica iniquidades. Neste sentido, é de longe preferível que se entre em desacordo com o mundo do que, sendo-se apenas um,

[36] Segundo formalização lógica: $\sim(A \wedge \sim A)$.

se entre em desacordo consigo mesmo. É melhor para mim, desde que tenha como paixão a prática do pensamento, não seguir o mundo, ou as injustiças do mundo, do que, ao fazê-lo, me tornar iníquo e inimigo de mim mesmo. Sofrer maldades ou injustiças não me faz a mim meu inimigo, mas ao praticá-las, se quisesse parar para pensar, teria que ter como companheiro de diálogo uma pessoa injusta ou má.

Explica-se, assim, porque as afirmações socráticas podem ser derivadas da própria atividade de pensar, pois se o pensamento é o diálogo silencioso de mim para comigo mesmo, e se esse diálogo só pode ser realizado entre amigos, segue-se que para mantê-lo sempre passível de atualização eu não posso realizar qualquer conduta que me leve a me tornar inimigo de mim mesmo, como seria o caso se agisse com maldade ou iniquidade. Se quero pensar, se tenho por paixão a atividade de realizar este diálogo interior, tenho sempre que ser cauteloso e observar o princípio de não contradição, ainda que para isso tenha que me colocar contra a corrente do mundo, porquanto é ele o princípio norteador da minha relação comigo mesmo.

Para Arendt, isso era justamente o que Eichmann nunca fazia. O burocrata nazista jamais se colocava em diálogo consigo mesmo. É claro que isso não o permitia questionar qualquer credo, o que também não lhe fazia incorrer no risco de não ter credo algum. O risco que corria, na verdade, era o de, ao levar uma vida completamente irrefletida, se agarrar a qualquer credo ou regra moral que ocasionalmente se lhe servissem. Aliás, foi muito por um acaso que Eichmann, como relata Arendt, se tornou um SS:

> ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu *Mein Kampf*. Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo (ARENDT, 2007, p. 45)

A consciência de si converteu-se, com o passar do tempo, naquele companheiro que carregamos conosco e que sempre exige de nós a justificação de nossos atos. A nossa consciência moral é o tribunal, erigido em nossa própria subjetividade, diante do qual sempre temos que nos apresentar e prestar contas a nós mesmos, e ele mantém sua operacionalidade ativa desde que nos dediquemos constantemente a reavaliar em pensamentos as ações que praticamos em nosso dia-a-dia. A perversidade, conclui Arendt, é uma consequência direta da ausência da consciência moral, ou seja, deriva-se fundamentalmente da inabilidade, inaptidão ou falta de costume de parar para pensar.

Os homens perversos tendem sempre a evitar a sua própria companhia, porque fazê-lo é encontrar-se acossado pelo tribunal de sua própria consciência moral, que cobra de si o estar sempre em acordo consigo mesmo: "é característico das 'pessoas vis' o estar 'em desacordo consigo mesmos' […] e dos homens perversos o evitar da sua própria companhia; a alma deles está revoltada contra si própria" (ARENDT, 1999, p. 207).

Arendt evoca uma passagem do Ricardo III, de Shakespeare, que é bastante útil no sentido de ilustrar como seria um diálogo pessoal de uma pessoa que estivesse em desarmonia consigo mesma:

> O que receio? Eu mesmo? Não está aqui mais ninguém:
> Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu.
> Está aqui algum assassino? Não. Sim, estou eu:
> Então foge: o quê! de mim mesmo? Grande razão para isso:
> Não vá eu vingar-me. O quê! eu de mim próprio?
> Ai! Amo-me a mim mesmo. Por que motivo? Por algum bem
> Que eu próprio tenha feito a mim mesmo?
> Oh, não: infelizmente. Odeio-me antes
> Por actos odiosos cometidos por mim.
> Sou um vilão. No entanto minto, não o sou.
> Louco, fala bem de ti: louco, não lisonjeies.
> (SHAKESPEARE, *apud* Arendt, 1999, p. 208)

Para se furtar da consciência moral o único método seguro é furtar-se de si mesmo. Ao fazer seu diagnóstico sobre o caso Eichmann, Arendt concluiu que, em virtude de sua adesão irrefletida e sua colaboração irrestrita ao nazismo, o que faltava em Eichmann era a consciência moral que cobra de nós a adequabilidade de nossos atos. Eichmann se furtava de estar consigo mesmo, por isso nunca tomava decisões de cunho próprio e preferia sempre seguir o mundo ao seu redor do que manter-se em acordo consigo mesmo. Certamente que vivia tranquilo, desde que não criasse para si a situação de estar diante do tribunal que ele, bem como cada um, carrega dentro si.

2.3 – Considerações sobre a atividade de pensar, a ética e o mundo

Não há dúvidas quanto à originalidade e profundidade das teses de Arendt a respeito da ética. Levando-se em consideração sua principal motivação, discutir a moralidade em momentos de crise, aquelas circunstâncias nas quais o mundo ao nosso redor inverteu totalmente os princípios básicos a partir dos quais a moral se encontra fundamentada, podemos estar certos de que ela foi muito feliz ao propor uma ética que, em certa medida, fosse independente do mundo. Certamente, se se quer estabelecer critérios de moralidade que estejam a salvo de qualquer concorrência da volubilidade das morais vigentes – que podem mudar repentinamente como regras à mesa –, nada melhor do que encontrar um ponto arquimediano fora do mundo para fundamentá-la. Ainda que mudem o mundo e as regras de conduta socialmente aceitas que nos guiam através dele, uma ética assim fundamentada, como é o caso da ética baseada na atividade humana de pensar, deve sempre se manter como princípio de orientação moral válido.

Poder-se-ia dizer que, justamente por esse motivo, Hannah Arendt tenha insistido renitentemente em afirmar que a ética preocupa-se estritamente com o eu, não com o mundo, delegando exclusivamente à política o cuidado com este. Embora a moral do mundo possa mudar, jamais se muda aquilo a que ela se refere e toma como ponto de partida de toda a moralidade, a saber, a consciência (*conscience*) humana. A despeito de que venha à ruína a moral que é aprendida e ensinada social e tradicionalmente, as bases das quais derivamos qualquer moral permanecem intactas. Arendt observa que, do decálogo inteiro, somente a dois mandamentos nos sentimos obrigados, o "não matarás" e "não prestarás falso testemunho", ambos desfiados, segundo ela, por Hitler e Stálin, respectivamente[37]. Não sem razão, estes dois mandamentos estão profundamente relacionados às duas sentenças socráticas, pois que ambos exigem que se seja coerente consigo mesmo e que se tenha como companheiro de diálogo não um mentiroso ou um assassino; ambos, igualmente, pressupõem que a observância da coerência interior seja preterida em detrimento do mundo:

> No centro das considerações morais da conduta está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. Se despirmos os imperativos morais de suas conotações e origens religiosas, resta-nos a proposição socrática – é

[37] Cf. ARENDT, 2004-c, p. 220

> melhor sofrer o mal do que fazer o mal – e sua estranha fundamentação: 'pois é melhor para mim estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um só, estar em desavença comigo mesmo'. [...] A pressuposição é que não só vivo junto com os outros, mas também com o meu eu, e que esse viver junto, por assim dizer, tem precedência sobre todos os outros (ARENDT, 2004-c, p. 220-221)

Estar em acordo consigo mesmo, eis aí o princípio subjetivo que cinde em lados opostos a moral e o mundo. É claro que os pressupostos arendtianos só possuem validade desde que realmente as máximas de moralidade sejam derivadas diretamente do princípio de concordância da consciência (*conscience*), dele exclusivamente e sem referência a qualquer regra de conduta externa – ora, ele que deve servir de base para estas regras, não elas para ele. É sobre isso que gostaria de discutir agora. Para analisarmos essa questão com mais profundidade, tomarei como escopo da discussão o mandamento moral "não matarás"; não porque ele seja recorrente na obra de Hannah Arendt quando ela trata de ética e moral, mas porque, como sugere a própria Arendt, ele é um dos poucos a que nos sentimos ainda hoje obrigados, mantendo, a despeito do correr do tempo, sua atualidade.

Primeiro, lembremos que o princípio de não contradição (é impossível que A seja A e B ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista), quando aplicado à consciência (*consciousness*), é traduzido, metaforicamente, em termos como "acordo" ou "amizade", amizade ou acordo que equivaleriam, em linguagem lógica, ao princípio de identidade, segundo o qual A = A. No sentido de não ser conivente com assassinatos, agir-se-ia moralmente aquele que estivesse em acordo consigo mesmo, porque não quereria tornar-se a si seu próprio inimigo, como igualmente não se quereria ter como companhia um assassino. Mas ora, como alguém pode querer não ter como companhia um assassino se não levar em consideração o mandamento "não matarás"? Se não fosse o mandamento, supondo-se um caso hipotético em que ele ainda não tenha sido derivado da lógica operacional da atividade de pensar, seria possível a alguém concluir, a partir da mera atividade, que matar ou ser conivente com assassinatos é um ato não moral? Poder-se-ia não querer conviver com um assassino se não fosse o assassinato algo já moralmente condenável? O que parece estar subjacente às análises de Arendt, e que talvez ela não tenha considerado, é o fato de que um acordo, ainda que seja um acordo comigo mesmo, deve estar ancorado em algum tipo de cláusula ou condição que é estabelecida entre os pactuantes. Neste sentido, parece que mesmo um assassino poderia conviver consigo mesmo, desde que tenha acordado de si para si que o assassinato não é algo condenável. Ao que parece, somente aquele que, por algum

motivo, já tenha concebido para si mesmo que matar não é uma boa ação poderia se preocupar com ter que conviver com um criminoso[38].

Ao polemizar, não tenho por objetivo questionar a importância que Arendt imputa à consciência (*conscience*) no que diz respeito a assuntos morais, importância que é de longe indiscutível; gostaria apenas de tentar passar sob o crivo crítico do pensamento, em um diálogo silencioso de mim comigo mesmo, a possibilidade de a consciência (*conscience*) em si mesma e a partir apenas de si mesma engendrar qualquer base de referência moral sem levar em consideração o mundo. A questão que gostaria de ponderar é a de como a consciência (*conscience*), em si mesma e a despeito do mundo, poderia derivar, apenas da mera atividade de pensar e do acordo subjetivo que essa atividade requer, parâmetros para julgar e condenar a si mesma moralmente, antecipando assim, na forma de um tribunal subjetivo, uma instância que nos impeça de praticar o mal. Ou seja, trata-se de questionar se a consciência que tenho de mim mesmo

[38] Poder-se-ia objetar que Arendt, ao evocar o caso das exemplificações, estaria contemplando o fato de o indivíduo estabelecer um acordo para consigo mesmo a propósito de cometer ou não um assassinato. Neste sentido, é muito esclarecedora a seguinte passagem: "tentei mostrar que as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e exemplos de incidentes passados ou presentes. No caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia, tomando-o assim como seu exemplo, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós" (ARENDT, 2004-c, p. 212). Assim, o agir moralmente poderia ser impelido segundo um conspícuo exemplo moral, pois que "os exemplos, que são realmente o 'andador' (*go-cart*) de todas as atividades de *julgamento*, constituem também, e de maneira especial, os sinais de orientação de todo pensamento moral. A amplitude com que a antiga afirmação, embora muito paradoxal – é melhor sofrer o mal do que fazer o mal –, tem conquistado a concordância dos homens civilizados deve-se primariamente ao fato de que Sócrates deu um exemplo e, assim, tornou-se exemplo para um certo modo de conduta e um certo modo de decidir entre o certo e o errado" (ibid, p. 210-211, meus grifos). Todavia, note-se que quando Arendt evoca a exemplificação ela está a falar não da atividade de pensar, mas da atividade de julgar, já que "há realmente algo a que o senso comum, quando se eleva ao nível de *julgar*, pode se agarrar e na verdade se agarra, e esse elemento é o exemplo" (ibid, p. 209, meus grifos). Neste tocante, seria mais correto vermos nestas passagens uma intervenção não do mundo (a partir de um exemplo) sobre a atividade de pensar, mas uma concorrência da atividade de julgar na determinação da validade de princípios morais: o exemplo serviria para mostrar que princípios morais podem ser válidos. O mais importante, contudo, é observarmos que a escolha do certo ou do errado segundo uma exemplificação trata-se de uma absorção de princípios morais mediante o convívio social, daí a referência direta que se faz ao senso comum. Todavia, o que Arendt busca é uma potência ética que possa prescindir justamente de algo como um exemplo, muito embora o exemplo possa servir para legitimá-la. Por isso que a *pessoa* Sócrates é um exemplo, não as *máximas socráticas*, assim como a pessoa Barba Azul pode, 'num caso improvável', se tornar um (mal) exemplo, não alguma máxima perpetrada por este. Se o pensamento, enquanto potência que possa abster o homem de praticar o mal, toma como referência para as consequências éticas que de si podem ser derivadas um exemplo dado factualmente, então não é sua própria operacionalidade em si mesma o único fator preponderante na determinação de um princípio ético, mas como igualmente a concorrência do convívio social. Mas ora, não era justamente disso que Arendt queria se furtar? Portanto, se se quer uma ética fundamentada exclusivamente na atividade de pensar, pode-se concluir que um acordo de mim para comigo mesmo, derivado este de um exemplo, não deve ser considerado na dinâmica operativa do pensamento que conduz a consciência (*conscience*) a exigir de si mesma uma coerência interna.

– e que possibilita o diálogo comigo mesmo – pode, à parte o mundo, converter-se em uma consciência moral.

Ora, sendo o assassinato um fato do mundo, devemos nos questionar se faria algum sentido levar em conta o crime, como um ato condenável, se não levássemos em consideração ao mesmo tempo aqueles sobre os quais o crime recai. A consciência moral, ao estabelecer como princípio para si mesma que o assassinato é um ato condenável e ao assumir que a condição para se viver amigavelmente consigo é não praticá-lo, deve, parece legítimo dizer, ter primeiro olhado para o mundo e contemplado o homicídio; e, então, foi de algum modo em referência a ele que ela decidiu entrar em acordo consigo mesma sobre não praticá-lo. Pois que se não houvesse mundo e possibilidade de se praticar o mal, como poderia a consciência moral tomar qualquer coisa como ponto de referência para julgar o acordo dos dois-em-um que ela mesma é? Não são os nossos atos mundanos que são por ela julgados? Quando Ricardo III volta-se para si mesmo e se sente desesperado, o que o tribunal da consciência (*conscience*) lhe cobra são os atos odiosos cometidos por ele; mas estes atos são atos realizados no mundo, e o que a consciência (*conscience*) julga não é só a adequação e a concordância de si para consigo mesmo, mas essa concordância aferida segundo a postura do homem em relação ao mundo. O acordo que estabeleço comigo mesmo só pode ser julgado por minha consciência (*conscience*) segundo a relação que mantenho com o mundo, porque o que o acordo pressupõe é que haja amizade e que não posso querer ser amigo de um assassino; mas só me torno um assassino quando mato alguém, e este alguém, se é que existe, deve existir no mundo. Ao me julgar por assassinato, a consciência (*conscience*) deve necessariamente considerar meus atos no mundo, porque não haveria nem vítima nem assassino se matar e morrer não fossem eventos mundanos.

À medida que a consciência moral deve levar em consideração o mundo para julgar o acordo de mim para comigo mesmo, ela deve, parece justo dizer, considerar o assassinato como algo pernicioso ao próprio mundo: ora, se fosse irrelevante matar alguém, não faria sentido algum fazer incidir sobre meus ombros o peso de um assassinato. E ao considerá-lo ao realizar seu julgamento, a consciência (*conscience*) deve considerar também, ao julgar, não só ele, o mundo, mas igualmente aquilo que *ocorre* no mundo, pois que o que ela julga é se uma ação é ou não justa em relação a ele. Se o que está em questão é se o assassinato é ou não justo, e à medida que isso só pode ser aferido em relação à ação mundana de matar alguém, então o que é avaliado é se essa ação é ou não adequada ao próprio mundo.

Se este raciocínio está correto, então a ética, mesmo em sua versão negativa (aquela que instrui somente sobre não realizar uma ação), não estaria absolutamente à parte do mundo como queria Hannah Arendt. Ao fazer pesar sobre nós o fato de não querer conviver com um assassino, a consciência (*conscience*) deve levar em consideração o mundo e as ações que nele são praticadas, o que faz com que a negatividade do não agir esteja pautada também na positividade do que é ou não justo fazer[39]. Não parece, assim, que a ética, uma vez que se preocupe com o eu, não se preocupe também com o mundo, como igualmente não parece que, no que diz respeito ao cuidado com o mundo, só a política seja de relevância, não a ética.

Talvez a questão que devêssemos levantar agora é se haveria qualquer mundo se não houvesse uma ética qualquer. Mas essa questão, considerada a partir de todas as perspectivas que ela pode apontar, seria uma investigação que transcenderia os limites desse trabalho. Todavia, talvez devêssemos ser mais humildes e nos perguntarmos sobre o mais óbvio, a saber, se haveria a possibilidade de erigirmos qualquer mundo se não houvesse no mínimo uma preocupação humana com o não matar. Enfim, haveria a possibilidade de um mundo se não houvesse quer uma sentença moral qual "não matarás" quer um imposição da consciência (*conscience*) de que não se conviva com um assassino? Poderia o mundo prescindir de um *insight* moral de tal natureza, derivado ele seja de onde for? Poderia haver mundo sem que houvesse ao mesmo tempo uma preocupação com o não matar?

Esta questão, talvez quem nos indique o caminho para respondê-la é a própria Arendt. Evoquemos apenas a sua tese de que a política é um agir em conjunto, um agir em concerto, uma prática pública na qual os homens atuam sempre uns *com* os outros, jamais uns *contra* os outros. É na política, através de palavras (discurso) e atos (ação), que desvelamos e mostramos aos outros a pluralidade particular que somos cada um de nós, ou seja, revelamos *quem* somos. Mas "esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não 'pró' ou 'contra' as outras" (ARENDT, 2004-a, p. 192). A política só é possível no *viver com*, jamais no viver *contra*, e é justamente por isso que o terror totalitário, ao pressionar os homens uns contra os outros, destruindo o espaço

[39] É claro que não precisamos, aqui, entrar em discussão sobre o conceito de justiça, já que não se trata de dizer o que é justo ou injusto, mas simplesmente observar que, a despeito do que seja a justiça ou injustiça, a consciência (*conscience*) toma partido pelo que lhe *parece* justo em detrimento do que lhe *parece* injusto.

entre eles[40], de modo que não possam mais *conviver*, pode concorrer para o rebaixamento das potencialidades políticas do ser humano.

Ora, não é uma atitude de *ser contra* o ir contra a existência do outro? À medida que a política não prescinde da pluralidade humana, a diferença ôntica essencial que define o humano, não pode prescindir da existência humana enquanto tal, porque o homem só é plural à medida que esteja a viver. Não é o caso, claro, de eu pretender colocar, em detrimento do mundo, a existência e, por implicação, a vida, no centro das preocupações políticas, nem tampouco de torná-la o centro de excelência das questões morais, mas simplesmente de reconhecer sua antecedência em relação a todo o resto, porque só há a possibilidade de haver um mundo humano, e política que cuide do mundo, à medida que estejamos vivos, não mortos.

A questão, por conseguinte, redunda no fato de que não poderia haver política e mundo se por qualquer sorte de desavenças os homens se lançassem todos contra todos, dedicando-se cada um a viver somente em proveito próprio, matando uns aos outros e vivendo à revelia de qualquer princípio que os impedisse de se reduzirem todos a nenhum. Neste sentido, eu gostaria de conferir à sentença "não matarás", às máximas socráticas e ao acordo que a consciência (*conscience*) exige de nós para conosco uma interpretação segundo a qual elas propiciariam uma função estabilizadora sem a qual não poderia haver um ambiente salutar para a política. Ora, tendo os homens se apegado à discórdia e assassinatos, certamente destruiriam completamente o espaço político entre eles, pois ao fazerem pesar ameaças sobre a própria existência, não mais viveriam *com*, senão uns *contra* os outros, e não mais teriam garantidos os espaços nos quais pudessem agir em concerto.

Seria razoável, portanto, considerar, ainda mais uma vez, que a ética não está totalmente desvinculada do mundo, ainda que seja somente por implicação. É claro que, como Arendt defende, a ética negativa não tem uma relação com o mundo no mesmo sentido de manter um cuidado com ele, porque somente à medida que agimos sobre ele podemos conservá-lo e inserir-lhe a novidade. Quem apenas se abstém de realizar um ato considerado imoral não está de forma alguma, através de uma ação, contribuindo para a manutenção do mundo. Daí o motivo de Hannah Arendt atribuir somente à política o zelo que se pode ter para com o ele, porque somente através de ações políticas poderíamos envolvê-lo em nosso cuidado.

[40] Cf. ARENDT, 2004-b, p. 518.

Sendo assim, qual o caráter da relação entre a ética e o mundo? A ética possui um cuidado com o mundo ou somente à política podemos delegar essa tarefa? O homem ético, à medida que apenas se abstenha de praticar o mal, não é dotado diretamente com a capacidade agir, como o é o homem de ação, à medida que age politicamente. Neste aspecto, não podemos de forma alguma fazer valer para a ética algum tipo de cuidado. Se queremos, em algum sentido, ver qualquer tipo de zelo que a ética poderia ter para com o mundo, isso só poderia ser feito à medida que pudéssemos perceber na própria negatividade do não agir uma implicação direta sobre ele: o não agir da ética deve ter uma consequência direta na *possibilidade* do agir político. Ora, a ética fundamentada no pensamento, embora não aja diretamente sobre o mundo, parece ter um efeito estabilizador de fundamental importância nos assuntos humanos, porque, à medida que ajuda a prevenir assassinatos, ela permite que se possa normatizar as relações humanas em um ambiente propício para que os homens possam conviver amigavelmente entre si. Dessa forma, a abstenção que se faz de praticar um ato vil, como o assassinato, possibilita a normalidade nas relações humanas sem a qual não poderíamos conviver e agir politicamente. Certamente, a ética não cuida do mundo como o faz a política, agindo constantemente sobre ele, mas prepara as relações humanas para que os homens possam tomá-lo politicamente em seu cuidado. Parece que Arendt ela própria deixa escapar algo neste sentido:

> Poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez [...], realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, *ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros* que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas (ARENDT, 2004-c, p. 177, meus grifos)

Se estas considerações tecidas até agora estão de algum modo corretas, não há muito que se duvidar a respeito de uma relação entre ética e política, ainda que de forma bastante tênue. A ética, neste caso, não ganha o mundo como uma ação, mas nivela as relações humanas para que os homens possam agir. Não obstante, mesmo Arendt, que veementemente nega a concorrência da ética para o cuidado com o mundo, levanta a possibilidade de, em um caso específico, a atividade de pensar fazer-se mostrar sob a forma de uma ação. Deve-se ressaltar, é o próprio caráter negativo do pensamento, o fato de ele não produzir valores ou regras axiomáticas, que faz com que ele seja de certo modo inútil para o mundo e, por isso, sem relevância política imediata. Em momentos

de crise, contudo, a observância do acordo consigo mesmo, por parte daquele que pensa, faz da recusa de seguir o mundo uma postura tão contrastante com todo o resto que acaba por transformá-la em uma espécie de ação. Quando o mundo inteiro se encontra sujeito a um único e mesmo pensamento, qualquer postura que não seja compatível com as práticas correntes se tornam de imediato conspícuas:

> O pensar enquanto tal beneficia bem pouco a sociedade [...] Ele não cria valores, não descobrirá, de uma vez por todas, o que é 'o bem', e não confirma, mas antes dissolve as regras de conduta aceitas. A sua importância política e moral só aparece naqueles raros momentos da história em que: 'as coisas se esboroam; o centro não consegue se sustentar; A mera anarquia é desatada sobre o mundo', quando: 'os melhores carecem de toda convicção, enquanto os piores/Estão cheios de intensidade apaixonada'. Nesses momentos, o pensar deixa de ser uma questão marginal nas questões políticas. Quanto todo o mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação (ARENDT, 2004-c, p. 256)

Para melhor compreendermos essa passagem, devemos considerar que uma das pedras de toque do conceito de ação para Hannah Arendt é sua qualidade intrínseca de começar algo novo. Em um mundo em que a homogeneidade de comportamentos e pensamentos seja a regra, a regularidade da postura social se torna velha por sempre permanecer a mesma, e onde todos agem e pensam de modo igual, o não agir acaba por se tornar ação simplesmente por parecer algo inovador.

Contudo, mesmo que a argumentação de Arendt seja convincente neste ponto, há outra passagem em *Responsabilidade e Julgamento* a partir da qual poderíamos inferir que a atividade de pensar, embora não informasse nunca o que fazer nem fornecesse regras para a ação, pudesse ajudar a resguardar máximas tradicionais de conduta como o "não matarás". Ao comentar sobre os perigos do não-pensar, Arendt observa que, em virtude do descostume de nos dedicarmos a estar em diálogo conosco mesmos, podemos estar sujeitos a aceitar qualquer regra, máxima, teoria ou ideologia que nos seja oferecida. O pensar, desde que seja deixado de parte, não faz operar sobre o conteúdo de suas considerações a sua função mais saliente, a de descongelar preconceitos, o que deixaria os homens inelutavelmente entregues ao possível comércio entre uma moral tradicional e outra que fosse seu oposto: "Protegendo as pessoas contra os perigos da investigação, o não-pensar as ensina a se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade" (ARENDT, 2004-c, p. 245).

Sendo assim, então o contrário, o ato de pensar, mesmo sendo um destruidor de preconceitos e de costumes socialmente aceitos, poderia ajudar a legitimar princípios morais cultivados tradicionalmente. Ao afirmarmos isso, damos uma volta e tornamos a estar de regresso ao ponto primeiro de que partimos: o princípio de concordância do eu ou da consciência (*conscience*) como fundamento de derivação de máximas morais. Ora, se qualquer cidadão na Alemanha nazista se abstinha, por exemplo, de aderir à SS e de tomar parte na Solução Final (o extermínio completo do povo judeu) era antes porque pensava, não porque seguia ao mandamento "não matarás", posto que este havia sido absolutamente invertido pelos sectários de Hitler. Se evocarmos novamente a defesa que Eichmann fizera de si mesmo em seu julgamento, veremos que o personagem histórico a que ele próprio se associa é a Pôncio Pilatos.

Fora em Wannsee, em uma mansão nos subúrbios de Berlim, que fora realizada, em janeiro de 1942, a Conferência dos *Staatssekretäre* (subsecretários de Estado), agenda nazista que decretou formalmente a Solução Final como irrevogável tarefa do *Reich* alemão. Eichmann se fazia presente na conferência, e ao perceber que nenhum dos altos membros do partido havia se manifestado contra o extermínio do povo judeu, ao perceber que todos deixaram de lado o mandamento "não matarás" e assumiram sem restrições ao mandamento "matarás", ele não encontrou dificuldades em ver-se a si mesmo como totalmente isento de qualquer culpa:

> Houve outra razão que fez com que o dia dessa conferência fosse inesquecível para Eichmann. Embora tivesse dado seu melhor para ajudar com a Solução Final, ele ainda albergava algumas dúvidas sobre 'tal sangrenta solução por meios violentos', e tais dúvidas tinham sido agora dissipadas. 'Aqui e agora, durante esta conferência, as mais proeminentes pessoas tinham falado, os Papas do Terceiro Reich'. Agora ele podia ver com seus próprios olhos e ouvir com seus próprios ouvidos que não apenas Hitler, não apenas Heydrich ou a 'esfinge' Müller, não apenas a SS ou o Partido, mas que os membros da elite do bom e velho Serviço Público estavam competindo e lutando uns com os outros pela honra de tomar a liderança nesta questão 'sangrenta'. 'Naquele momento, eu senti um tipo de sentimento de Pôncio Pilatos, pois eu me senti livre de toda a culpa. *Quem era ele para julgar?* Quem era ele 'para ter [seu] próprio pensamento a este respeito?' Bem, ele não foi nem o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia. (ARENDT, 2006, p. 56-57)[41]

[41] Minha tradução. No original: "There was another reason that made the day of this conference unforgettable for Eichmann. Although he had been doing his best right along to help with the Final Solution, he hat still harboured some doubts about 'such a bloody solution through violence', and these doubts had now been dispelled. 'Here now, during this conference, the most prominent people had spoken, the Popes of the Third Reich.' Now he could see with his own eyes and hear with his own ears

Naquele momento, para Eichmann, estava bastante claro o que pensavam os maiores pilares do partido e o que constituía o imaginário coletivo dos nazistas: as regras haviam mudado, e não querer tomar parte em assassinatos era estar em desacordo com o mundo. Como ele era modesto o bastante para não se dar ao trabalho de pensar, seguiu o senso comum do partido sem problema algum.

Ao se pressupor que quem pensa não estaria disposto a aceitar regras de conduta assim, ao simples acaso, e que justamente por pensar não se praticaria atos vis como matar ou tomar parte em assassinatos, deve-se, como já se observou, radicar na própria atividade de pensar o mote para o não agir. Mas a regra de coerência da consciência (*conscience*), que exige de mim que não mate ou tome parte em assassinatos, deverá sempre ser a mesma e exigir sempre de mim essa postura, já que ninguém *nunca* irá querer conviver e ter por amigo um assassino. Disso podemos concluir que embora possa haver um intercâmbio de máximas morais e a substituição de um "não mate" por um "deve-se matar", o mandamento do decálogo que prescreve o "não matarás" está inteiramente e sempre de acordo com as exigências da consciência (*conscience*), pois que jamais a contradiz. Neste sentido, é como se a própria consciência (*conscience*) fosse o último refúgio que moralmente nos resta em tempos de crise, bem como aquele primeiro recurso a partir do qual temos um *insight* revelador de que não devemos matar. Ou seja, ainda que o mundo estivesse moralmente de cabeça para baixo – como estava aquele ao redor de Eichmann, no qual as regras determinavam matar –, ainda assim, se ele pudesse pensar, não teria acatado estas regras, e como, neste caso, não iria querer conviver com um assassino, teria, por implicação, observado ao "não matarás". Embora o pensamento não diga o que fazer e possa mesmo discordar de tudo, quem pensa jamais discordará de que não se deve matar, porque fazê-lo seria abrir caminho para se ter como companheiro um assassino.

Como se vê, embora Arendt tente sempre estabelecer uma distinção clara entre ética e pensamento de um lado e política e mundo de outro, percebe-se nitidamente que aqueles dois primeiros estão sempre de algum modo a imbricarem-se com estes últimos. Poderia até ser o caso, a partir disso, de se chegar a supor que há uma clara contradição

---

that not only Hitler, not only Heydrich or the 'sphinx' Müller, not just the SS or the Party, but the élite of the good old Civil Service were vying and fighting with each other for the honor of taking the lead in these 'bloody' matters. 'At that moment, I sensed a kind of Pontius Pilate feeling, for I felt free of all guilt.' *Who was he to judge*? Who was he 'to have [his] own thoughts in this matter? Well, he was neither the first nor the last to be ruined by modesty."

nas considerações de Arendt quando ela argumenta que a ética e a moralidade não tenham participação no cuidado com o mundo. Poderia, mas não é este o caso. A despeito das tênues fronteiras entre a moral e o mundo, a cisão entre ambos talvez se torne um pouco mais clara quando Arendt discute o caráter originário das máximas morais. Em *Basic moral propositions*, um conjunto não publicado de anotações sobre ética e moralidade, Arendt escreve:

> A lei moral é axiomática, a vontade permanece sob o comando da razão [...] O que te comanda é a verdade racional, e deve-se ser insano para não reconhecê-la. Trata-se de um comando somente porque, diferente de outras verdades racionais, eu tenho uma inclinação, um interesse em não segui-la, enquanto, presumivelmente, eu não tenho nenhum interesse em dizer que os três ângulos de um triangulo não devem ser iguais a dois ângulos de um quadrado. A validade é a mesma. Esta verdade autoevidente deve sempre ser conhecida (ARENDT, 1966, p. 024536)[42]

A questão central aqui está no caráter autoevidente das máximas morais, que são passíveis de serem derivadas intuitivamente por qualquer ser humano em sã consciência. As leis morais, sobremaneira a que sentencia não matar, se encontrariam integralmente dentro de nós. Não é o caso, contudo, de elas nos pertencerem como um imperativo categórico, senão como uma potência inerente à própria atividade de pensar. Enquanto verdades autoevidentes, elas não podem ser provadas ou demonstradas argumentativamente, mas são compulsivas a exemplo de um axioma, que por simples força da verdade que carrega nos obriga racionalmente a aceitá-lo. Não obstante, embora não se trate de um imperativo categórico, o fundamento que as sustentam, segundo Arendt, é o mesmo que subjaz à lógica do princípio kantiano, a saber, o princípio de não-contradição que faz com que exijamos de nós mesmos não nos auto-contradizermos:

> É melhor sofrer a injustiça do que cometê-la, porque podemos continuar a ser amigos de quem a sofre; quem quereria ser amigo e ter de viver juntamente com um assassino? Nem mesmo outro assassino. No fim, é para esta bastante simples consideração do acordo de mim comigo mesmo que apela o Imperativo Categórico

[42] Minha tradução. No original: "Moral Law is axiomatic, the Will stands under Command of Reason [...] What commands you is rational truth, you must be insane not to recognize it. It is a command only because, unlike other rational truths, I have an inclination, an interest not to follow it whereas I have presumably no interest to say that the three angles of a triangle should not be equal to two angles of a square. The validity is the same. These self evident truths have always been known."

> de Kant. Subjazendo ao imperativo, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo desejar que ela se torne uma lei universal”, está o mandamento “não te contradigas a ti mesmo”. Um assassino ou um ladrão não podem querer que “não matarás” e “não roubarás” sejam leis gerais, dado que temem naturalmente por sua própria vida e propriedade. Se fizermos uma excepção para nós, temos de nos contradizer (ARENDT, 1999, p. 206)

O caráter axiomático da moralidade pode ser inferido, no caso específico da filosofia de Arendt, da simples operacionalidade da atividade de pensar. A contradição, embora não dependa do conteúdo discutido no diálogo, só pode ser percebida a partir do diálogo ele mesmo, ou seja, quando o eu avalia, em discurso de si consigo mesmo, a adequação dos atos ao princípio de que ***A*** é igual a ***A***. A relação é colocada sempre entre dois elementos: o mundo no qual os atos ocorrem e a regra de coerência da consciência (*conscience*) segundo a qual eles são avaliados. Entrar em auto-contradição é realizar no mundo um ato que, se comparado à relação que mantenho de mim para comigo mesmo, faria com que tal relação fosse contraditória. Daí o motivo de Arendt tomar Kant como exemplo: um assassino não pode querer que o assassinato se torne uma lei universal, pois que desejá-lo seria almejar para si mesmo sua própria morte. Um homicida, quando mata, o que faz, uma vez que não deseja morrer, é na verdade abrir uma exceção para ele próprio, assim como o faz o ladrão quando delinqui no roubo, já que também quem rouba não quer ter a si mesmo roubado.

Se recuarmos a lógica desse raciocínio para dentro da relação do eu consigo mesmo, perceberemos que a contradição de uma prática como o assassinato está justamente nisso: eu, se fosse o caso de matar alguém, acabaria entrando em contradição comigo mesmo, já que não desejo de forma alguma ser morto, e, ao contradizer-me, tornar-me-ia a mim mesmo meu próprio adversário e inimigo. A conclusão muito óbvia é: como quem pensa não pode querer ter como companheiro de diálogo um inimigo, o gosto pelo pensar pode abster o homem de praticar assassinatos, já que se os praticasse se encontraria em dificuldades na hora de refletir.

É justamente neste ponto que ganha mais força o fato de que um princípio como “não matarás” deva estar estritamente vinculado à relação subjetivo-binária do eu. Quando Arendt atribui à ética uma preocupação somente com o eu, a razão que bem justifica fazê-lo está no motivo pelo qual prefiro não matar, ou seja, a regra de coerência, o acordo comigo mesmo. A origem do princípio, não obstante haver implicações sobre o mundo, é derivada apenas da própria relação do eu consigo mesmo.

O reconhecimento da verdade de algumas máximas morais, mediante o pensamento, é puramente intuitivo, já que, embora não prescinda do diálogo do eu para consigo mesmo para que possa ser atingido, é da própria relação e não do conteúdo do diálogo que se obtém o *insight* (ou clarividência) racional dos axiomas da moralidade, dentre eles o "não matarás". Ao nos abstermos de matar, certamente que nossa atitude tem uma implicação direta sobre o mundo, mas o motivo pelo qual o fazemos não está lá fora, no mundo, mas sempre aqui, dentro de nós; o que levamos em consideração é estarmos bem com e vivermos amigavelmente conosco mesmos, não contribuir para fazer do mundo um lugar melhor.

São tênues as fronteiras entre a ética e o mundo. A partir das análises feitas por Arendt, parece bastante razoável considerar o fundamento de toda moral como residindo de fato na relação que estabelecemos conosco mesmos, muito embora esta relação e as consequências morais que ela libera tenham consequências diretas sobre o mundo, em momentos de crise sobremodo. Em virtude do caráter sutil dessas fronteiras, seria inócuo de nossa parte tentar estabelecer linhas claras para dividir os dois lados. Quando consideramos a relação entre o pensar e a atividade mental política por excelência, o julgar, as limites tendem a se tornar mais difusos ainda. Contudo, uma tentativa de esclarecer as fronteiras entre ética e política não pode prescindir da análise dessa atividade; ora, muito embora ela também se mescle aqui e ali ao pensamento, e o pensamento, como veremos, do mesmo modo se misture a ela, é somente a partir da compreensão de como se dá a relação entre ambos que poderemos tentar jogar um pouco mais de luz sobre a relação entre a ética e a política.

III – MUNDO PÚBLICO E PENSAMENTO

3.1 – comunicabilidade, juízo e pensamento

Discutimos, até agora, a propósito de como Arendt coloca em lados opostos a preocupação que subjetivamente se tenha com o eu e o cuidado que objetivamente se possa ter com o mundo. Para ser mais preciso, trata-se exatamente do abismo entre pensamento/ética e política/mundo. De um lado, como se viu, está a política e o cuidado com o mundo, de outro, o pensamento e a preocupação com o eu. Vimos também que a experiência do pensamento, no que ela estritamente possui de dimensão ética, não se mostra absolutamente à parte do mundo, relacionando-se com este ainda que seja por implicação.

Nesta seção, tentaremos penetrar ainda mais nessa dinâmica entre pensamento, ética, política e mundo. Doravante, todavia, tomaremos como ponto de partida da discussão o próprio mundo e seus elementos estruturais elementares: o *sensus communis*, a comunicabilidade e os espaços públicos. Ou seja, discutiremos a questão tentando entender como o pensamento emerge dessas experiências mundanas elementares, e não, como fizéramos anteriormente, discutir o tema a partir da atividade de pensar somente ela mesma. Acreditamos que, assim, poderemos jogar um pouco mais de luz sobre a relação entre pensamento/ética e política/mundo, já que muito embora Arendt seja categórica em afirmar que a ética, em detrimento do amor ao mundo, exista em virtude do amor a si, ela também é categórica quando afirma, concordando com Kant, que os homens precisam uns dos outros mesmo para o pensamento.

O princípio básico de que partirá a análise, doravante, é a tese segundo a qual para que exista a atividade de pensar é imprescindível ao homem o convívio público[43]. Dito de outro modo, para que cada homem seja capaz de pensar é preciso antes que ele

[43] Segundo André Duarte, "Arendt entrevê a relevância atribuída pelo filósofo aos conceitos de 'publicidade' e 'comunicação', concebidos como condições *sine qua non* do questionamento filosófico e do pensamento em geral. Para Kant, ressalta Hannah Arendt, não pode haver pensamento se não podemos divulgá-lo e discuti-lo livre e abertamente, visto que a razão humana não é infalível e, portanto, não pode prescindir da comunicação com os outros" (DUARTE, 1993, p. 115).

mantenha efetivamente uma convivência com seus iguais. Consideram-se, neste caso, os seres humanos como seres dotados de uma não autonomia absoluta, seres que, considerados não em sua mera animalidade, possuem, como característica humana distintiva, o convívio uns com os outros. Ser-nos-á bastante esclarecedor, no sentido de entendermos o ponto de partida de Hannah Arendt, nos atentarmos para a seguinte passagem das *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*:

> Homens = criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, dotados de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento [...] (ARENDT, 1993, p. 37)

O fato de que há a palavra e de que os homens dela fazem uso significa, obviamente, que nós seres humanos somos possuidores de uma capacidade comunicativa, um exercício próprio do convívio humano em espaços públicos. Por comunicabilidade deve-se entender a prática desse exercício, ou seja, o uso público do pensamento.

Como vimos, Arendt, ao tratar sobre o pensamento, resgata uma ideia que remonta a Platão e Sócrates, para os quais pensar significava recolher-se em um diálogo silencioso consigo próprio, mediante o ato de cindir o próprio eu em dois, tendo como parceiro do diálogo, a partir de então, uma duplicata de si mesmo que seria concomitantemente este interlocutor do colóquio e um amigo sempre potencialmente presente. Por isso, realizar o pensamento implica em afastar-se temporariamente do mundo das aparências, ou mundo público, lugar no qual os homens se mostram uns aos outros e que é também o espaço por excelência da política. Todavia, embora se afaste do mundo público quando é dado início a atividade de pensar, o pensamento remete sempre para o diálogo plural que ocorre na vida pública. Sua atividade, enquanto atividade dialógica do eu consigo mesmo, é, pois, uma reflexão na qual o exercício dialógico público sempre se faz presente:

> 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. (ARENDT, 2004-B, p. 528-529)

Tem-se, então, o talvez contraditório fato de que ao mesmo tempo em que Arendt define o pensamento como uma atividade praticada no *estar-se-só* (*solitude*), no isolamento de um mundo que não aparece, ela também vincula essa atividade à pluralidade do mundo público, ou seja, ao mundo das aparências. Certamente, isso só é possível porque nós também, mesmo quando subtraídos do mundo das aparências, no qual existimos no plural, somos igualmente plurais em nossa singularidade; isto é, somos sempre, na medida em que pensamos, os dois que existem em um só. Sem embargo, isso significa muito menos contradição do que sincretismo: o copertencimento de duas esferas da existência humana que existem em separado – a interna e a externa. Ambas são trespassadas pela capacidade dialógica do homem. O diálogo silencioso do eu consigo mesmo contrasta com, reflete e é refletido pelo diálogo ruidoso do nós com todos os outros: "o que quer que eu pense deve se manter em comunicação constante com tudo o que já foi pensamento" (ARENDT, 1998, p. 78). Precisamente, isso significa que a todo pensamento deve-se dar um uso público.

Fazer uso público do pensamento não é outra coisa senão pensar em comunidade com os outros, compartilhar com e submeter ao crivo crítico do público toda e qualquer ideia que tenhamos sobre o que quer que venha a desperte a demanda de sentido de nossa razão. A este pensamento ao qual damos um uso público Arendt o chama de pensamento crítico; a rigor, é ele a mesma prática que Sócrates não se cansava de exercitar nas praças públicas da antiga Atenas.

Então, haveria dois tipos de pensamento – um, o pensamento crítico, aquele exercido publicamente por Sócrates, o outro, o pensamento do dois-em-um, aquele praticado no estar-se-só (*solitude*)? Parece ser isso o que Arendt nos diz quando escreve que "o pensamento crítico [...] expõe-se 'ao teste do exame livre e aberto', e isso significa que quanto mais gente dele participa, melhor" (ARENDT, 1993, p. 52)[44]. De um lado, então, temos o pensamento enquanto um diálogo silencioso do eu consigo

[44] O modo como pretendo explorar esta citação de Arendt não é no sentido de marcar uma distinção entre duas maneiras diversas de operação do pensamento, nem tampouco assumir que o pensamento do dois-em-um seja menos crítico que o pensamento realizado no mundo das aparências – por caráter de sua própria operacionalidade, ambos impreterivelmente são críticos. Ao explorar essa passagem, o intuito mor é distinguir dois usos distintos do mesmo fenômeno: o uso privado e o uso público.

mesmo, de outro, o pensamento enquanto um diálogo ruidoso do nós com todos os outros. As diferenças entre ambos, se fôssemos tentar rastreá-las, certamente não seriam discrepantes no sentido de conferir-lhes traços essencialmente distintos. No que tange a este ponto, a distinção mais essencial repousa antes no lugar específico em que cada uma delas se dá.

Observou-se alhures, a vida espiritual transcorre impreterivelmente na esfera da interioridade. O eu pensante, conquanto ocupe um lugar, não se trata, pois, de um lugar físico ou à luz do que é aparente, mas se trata antes de um não-lugar, um nenhures, situado espacio-temporalmente no instante exato da colisão entre o futuro, o ainda-não, e o passado, o já-não. Recolhidos em um mesmo ponto, passado e futuro dão a tônica da temporalidade intemporal, o presente agora de um existir agora (*nunc stans*). É claro que, aqui, Arendt está a falar de uma experiência de toda sorte singular, a experiência temporal do eu pensante, cuja dinâmica operativa subtrai-se da pressão exercida pelo já-não que vem do passado e pelo ainda-não que remete para o futuro: o eu, enquanto pensa, está no intervalo entre o passado e o futuro, em um agora absoluto, portanto, em um não-tempo. Em função dessa fuga da temporalidade característica dos seres mortais e finitos, a experiência de pensamento possibilita ao homem a experiência da eternidade:

> A fenda [entre o já-não e o ainda-não], embora ouçamos falar dela em primeiro lugar como um *nunc stans*, um "existir agora" na filosofia medieval, à qual serviu, na forma de *nunc aeternitatis* [eternidade agora], como modelo e metáfora para a divina eternidade, não é um dado histórico; aparenta ser coeva do homem na terra (ARENDT, 1999, p. 232).

Temporalmente falando, a dimensão própria em que se desenvolve o pensar é um *nunc stans*, um existir agora, espacialmente falando, é um nenhures, um não-lugar. O que nestas dimensões há de comum é que em ambas encontram-se recolhidos os universais do pensamento, isto é, a matéria essencial que constitui seu conteúdo. O pensamento sempre lida com universais, generalizações, conceitos, os quais sempre tendem a romper a referência que possam fazer a entes particulares. Este caráter de não particularização dos elementos do pensar é o que lhe confere o seu traço de não espacialidade, porque muito embora estes conceitos e universais quase sempre sejam

algo que se refere a determinado particular, eles não se resumem, todavia, a estes mesmos particulares; são meras abstrações de particulares, como o conceito de casa, ou, como em muitos casos, são simplesmente quase que abstrações puras, abstrações de sentimentos ou experiências psicológicas, como o são os conceitos de amor, ódio ou esperança, conceitos cujas referências particulares são praticamente impossíveis de serem discernidas ostensivamente no mundo:

> As essências [universais] não podem ser localizadas. O pensamento humano que se apodera delas abandona o mundo do particular e sai em busca de algo com sentido em geral [...] O pensar "generaliza" sempre, extrai de muitos particulares [...] qualquer sentido que lhes seja inerente. A generalização é inerente a todos os pensamentos, mesmo se esses pensamentos estão a insistir na primazia universal do particular. Por outras palavras, o "essencial" é o que é aplicável por toda a parte, e este "por toda parte" que confere ao pensamento o seu peso específico é, espacialmente falando, um "nenhures" (ARENDT, 1999, p. 221)

A matéria do pensamento, os seus universais, são generalizações que se referem impreterivelmente a algo que já se foi e/ou a algo que está por vir; refere-se, por conseguinte, a algo que está ausente quer porque já foi e não é mais, quer porque não é e ainda vai ser – passado e futuro, simultaneamente, fazem-se presentes, no eu pensante, em função do poder da abstração. O lugar em que se fazem presentes é justamente uma fenda, um intervalo entre o próprio passado e o próprio futuro, um marco ou portal que, por recolher ambos simultaneamente no mesmo "lugar" e mesmo instante, faz desse marco recolhedor algo que não existe nem no futuro nem passado, mas simplesmente no instante presente. O intervalo entre o passado e o futuro é, espacialmente, o nenhures que recolhe universais, e, temporalmente, o agora do ser pensante, uma pura intemporalidade rasgada no ventre do tempo. Nessa fenda, aí mesmo, está a morada do pensamento: "nesta fenda entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos" (ARENDT, 1999, p. 231).

O espírito, à medida que põe em curso a atividade de pensar, faz de si para si a experiência deste *nunc stans*, deste existir agora, e situado nessa intemporalidade e em meio a universais ele se vê completamente alheado do mundo físico – o mundo das aparências. A dicotomia entre os dois mundos, um mundo real e um mundo ideal, um mundo fenomênico e um mundo *numênico*, surge em virtude do completo alheamento

do eu pensante, alheamento sem o qual jamais teria sido possível qualquer filosofia. O *nunc stans* marca para o homem a experiência da intemporalidade; por conseguinte, por não estar sujeita ao tempo, é nele, em oposição à constante fluidez do mundo das aparências, que reside a perenidade. Ele é a terra dos filósofos e do Ser:

> O que [é esta] região [*nunc stans*] senão o velho sonho que a metafísica ocidental sonhou desde Parmênides a Hegel, de uma região intemporal, uma presença eterna em completa tranquilidade, jazendo inteiramente para lá dos relógios humanos e dos calendários, a região, precisamente, do pensamento? (ARENDT, 1999, p. 229).

Ou, ainda,

> A dimensão temporal do *nunc stans* experimentada na atividade do pensar recolhe e reúne os tempos verbais ausentes, o ainda-não e o já-não, juntando-os na sua própria presença. Isto é a "terra do puro intelecto" (*Land des reinen Verstandes*) de Kant, "uma ilha fechada pela própria natureza dentro de limites inalteráveis", e "rodeada por um vasto e tempestuoso oceano", o mar da vida quotidiana (ibid, p. 233).

Mar da vida cotidiana, tempestuoso oceano, com isso Arendt quer se referir à dimensão da aparência na qual nos são dados os objetos que constituem o mundo de nossa experiência sensorial. A vida cotidiana, com todo arcabouço de vicissitudes que lhe é particular, é diametralmente oposta à vida do eu pensante. Esta repousa na intemporalidade perene do existir agora, aquela é cheia de arrebatamentos e sempre está sujeita à sucessão, ao nascer e morrer inerente a todo ente finito que habita o mundo. Quando falávamos da diferença fundamental entre o pensamento crítico e o pensamento do dois-em-um, o traço distintivo a que aludíamos era a esse espaço próprio no qual cada um se dá, já que, de resto, estruturalmente falando, ambos operam de modo análogo. Tanto um quanto o outro não prescinde da pluralidade humana para operar corretamente, exceto que à medida que o pensamento do dois-em-um seja um diálogo somente entre – como explicitamente sugere o nome – dois amigos, o pensamento crítico pode ser realizado em uma pluralidade que pode ultrapassar em muito o nível da dualidade. Também, não prescindem do movimento da palavra, o devir do *logos*, o que implica na inerente discursividade de ambos. Ambos, igualmente, são sem fim e nunca chegam a um termo último que satisfaça o pensamento, podendo sempre refletir

novamente sobre as conclusões e definições de conceitos que acabaram de alcançar ou formular – não por outra razão, foi justamente em virtude da dialética infindável do pensamento que pôde Sócrates se lançar na incansável tarefa de tentar provar aos outros que nada sabiam.

Em outras palavras, o pensamento crítico e o pensamento do dois-em-um são, em essência, operações de mesma natureza, salvo a que ao primeiro se dá um uso público e ao segundo, um uso privado. Mais que isso, observa Arendt, o uso público que se faz do pensamento não significa outra coisa senão a atualização, no mundo das aparências, do pensamento em estado privado. Tomar-se para si a palavra, o discurso, eis ai o único meio que resta ao homem para tornar público o processo de pensamento que se dá no isolamento (*solitude*) de sua vida interior. Atualizar, por conseguinte, significa simplesmente atuar, qual um ator, na ribalta do mundo público:

> o que ele [Sócrates] fez foi tornar *público*, no discurso, o processo do pensamento – aquele diálogo sem som que se dá dentro de mim comigo mesmo; ele *atuou* no espaço do mercado, assim como um flautista atua em um banquete (ARENDT, 1993, p. 50).

Tornado público, o pensamento ganha de imediato uma dimensão política. Não por outro motivo fora Sócrates condenado. Arendt observa que certamente o mestre de Platão não introduzira, como recaíra a acusação sobre si, novos deuses ou cultos na *polis*, mas indubitavelmente estivera a corromper a juventude, porque eram os pilares da tradição, as opiniões mais bem culturalmente enraizadas, que Sócrates trazia abaixo com seu diálogo afiado. É por isso que "a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas" (ARENDT, 1993, p. 50). Ao se expor ao teste do exame livre e aberto, o que Sócrates fazia era convidar as pessoas a reverem seus conceitos e opiniões, o que não só conduzia à revisão de preconceitos e ideias prontas, mas como também conferiria a nossos pensamentos uma fidedignidade cujo uso singular que fazemos dele não lhes poderia atribuir. Neste sentido, trata-se de, mediante a comunicabilidade de nossos pensamentos no mundo público, realizar um teste dos mesmos submetendo-os ao crivo crítico de outras pessoas, praticando, assim, o exercício de retirar a razão de sua dimensão privada e conduzi-la à esfera pública. Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt observa que, para o filósofo alemão, a faculdade de pensamento depende

do comércio público de opiniões, pois que não é da natureza da razão isolar-se a si mesma, mas antes manter-se em comunhão com os demais:

> Mas esta faculdade [pensamento], exercida em plena solidão [solitude], deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós (ARENDT, 1993, p. 53)

Pensar, agora, o pensar crítico do mundo público, significa pensar em comunhão com os outros. Para Hannah Arendt, isso quer dizer que ao pensamento ele mesmo se aplica critérios críticos, os quais só podem ser obtidos na publicidade: o teste que se origina do contato livre e direto com o pensamento de outras pessoas. A aplicação de padrões críticos ao pensamento se dá mediante a distensão do próprio pensamento no sentido de compartilhar pontos de vistas alheios. Isto é, deve-se ter mentalidade alargada. Neste ponto, Arendt faz uma importante virada da atividade de pensar em si mesma em direção à atividade de julgar. Embora observe que, *qua* atividades, elas tenham cada qual sua independência em relação à outra, ela também sublinha o fato de que o pensamento exerce um efeito liberador sobre a atividade de julgar:

> O elemento purificador do pensar, a maiêutica socrática, que traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções –, é político por implicação. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre uma outra faculdade humana, a faculdade do julgamento, que podemos chamar, com alguma justificação, a mais política das capacidades espirituais do homem (ARENDT, 2004-c, p. 256-257).

Julgar, ou formular um juízo, como se queira, trata-se, argumenta Arendt, de subsumir um particular a um universal, uma regra geral ou um arcabouço determinado de conceitos. A subsunção pode se dar de dois modos. Primeiro, pode-se subsumir um particular a regras ou conceitos gerais já anteriormente estabelecidos – pratica que se define por uma postura acrítica diante de tais regras e conceitos –; segundo, pode-se, a partir da evidência do próprio particular (ou evento) julgado, construir universais e regras gerais às quais subsumi-lo, ato este que prescinde de qualquer juízo ou opinião já formada a propósito do objeto em julgamento. Julgar quase que a partir do nada, ou

melhor, a partir de um vazio conceitual indefinido, é disso que se trata. O pensamento, em vista de seu poder de esvaziar a semântica de qualquer conceito, dissolver opiniões e conduzir o ser pensante a um estado de indefinição conceitual quase que absoluta, pois então, tais potências do pensamento são o expediente que prepara o campo propício para o julgar sem critérios, para o construir generalizações, o restituir a semântica de conceitos a partir meramente de particulares.

A questão que devemos desenvolver agora é a que se refere a sobre como é possível ao pensamento operar com mentalidade alargada e do que se trata exatamente nesta operação.

Para Arendt, novamente tomando de empréstimo conceitos kantianos, a faculdade da imaginação refere-se à capacidade de se fazer presente no espírito algo que está ausente. Ela é a faculdade representativa. Representar, aqui, significa tornar novamente presente algo que está ausente: "a imaginação ou representação [...] designa a minha capacidade de ter no espírito a imagem de algo que não está presente" (ARENDT, 2004-c p. 205). O objeto representado se nos mostra em dois aspectos diferentes. Por exemplo, se imagino a casa de um amigo, primeiro, represento a mim mesmo essa casa específica, o particular que esta casa é – ou seja, esta casa enquanto objeto que está no mundo; segundo, represento o esquema, ou melhor, a imagem esquemática do objeto, neste caso, a imagem esquemática segundo a qual identifico toda e qualquer residência como sendo uma casa. Este esquema é sempre uma representação que está restrita ao âmbito do espírito: sempre que se tenta transportá-lo para o mundo das aparências ele se torna um objeto particular, não mais a imagem esquemática do objeto representado na mente. A capacidade representativa é uma faculdade que se estende às pessoas em geral, sendo todo ser humano capaz de representar a si mesmo objetos mediante a imaginação.

Pensar com mentalidade alargada significa colocar-se, em virtude de nossa faculdade representativa, no lugar e posição dos outros na hora de julgar. Isto é, representar para mim mesmo os juízos possíveis dos outros na hora de se formular um juízo, considerando o que eles pensariam sobre minha própria opinião e julgamento. Pensar com mentalidade alargada só é possível, portanto, porque o pensamento não prescinde do ato de pensar como membro de uma comunidade. Quando anteriormente falávamos de como o pensamento aplica critérios a si mesmo, aludíamos indiretamente

ao fato de que pensar com mentalidade alargada implica em deixar-se ser subvertido em suas próprias crenças particulares, ou seja, significa deixar-se ser trespassado, na imaginação, pelas supostas opiniões e juízos alheios, o que, para Arendt, conferiria ao processo de formulação de juízos um caráter mais imparcial e menos idiossincrático. A mesma atitude abre também ao julgamento a potencialidade de ter uma validade geral, pois que quando se julga se o faz levando em conta todos aqueles a quem a opinião se destina:

> O senso comum, em virtude de sua capacidade imaginativa, pode ter presentes em si mesmo todos aqueles que de fato estão ausentes. Pode pensar, como diz Kant, no lugar de todos os outros, de modo que quando alguém faz o julgamento – isto é belo – ele não quer dizer meramente que isso me agrada (como se, por exemplo, sopa de galinha pudesse ser do meu gosto, mas não do gosto de outros), mas ele reivindica a aprovação dos outros porque no ato de julgar já os levou em consideração e, por isso, espera que seus julgamentos venham a conter uma certa validade geral, ainda que talvez não universal (ARENDT, 2004-c, p. 2006).

Este processo judicativo é o que, segundo Arendt, possibilita a imparcialidade. Ser imparcial não surge de se ter um ponto de vista superior e elevado segundo o qual se possa deliberar de forma supostamente mais objetiva. Imparcialidade se erige antes do considerar em pensamento o ponto de vista dos outros, pois só assim poder-se-ia formular uma opinião que não estivesse vinculada estritamente a elementos idiossincráticos. A fuga da idiossincrasia, porque ser idiossincrático é ser parcial, é o que constitui de forma legítima uma verdadeira imparcialidade, e somente ao nos subtrairmos de nossos interesses pessoais e privados, assumindo uma postura desinteressada, podemos por em prática o processo de formação de opinião. Mais que isso, pensar com mentalidade alargada pode significar atribuir à opinião um caráter de generalidade tal que lhe permita mesmo dilatar sua validade, isso porque no ato de sua construção tem-se sempre a possibilidade de tomar em consideração tantos pontos de vistas quantos forem possíveis. Politicamente, para Arendt, isso é da maior importância, pois que "a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade" (ARENDT, 2005, p. 300). Quanto mais imparcialidade tiver uma opinião, isto é, quanto mais alargado for o pensamento, tanto mais autêntica ela será.

Uma opinião é uma consequência direta da atividade de julgar. Esta, por sua vez, pode ser preparada pela atividade de pensar. Aquela lida com particulares, esta, com universais. Para Arendt, ambas têm sua operacionalidade característica e são distintas uma da outra, não havendo qualquer hierarquia entre si. Embora as diferenças, não restam dúvidas, como vimos, de que o pensamento interfere diretamente na formulação de juízos. Talvez pudéssemos, com alguma justificativa, até afirmar que um juízo, uma opinião, é o estancar de um pensamento, é algum tipo de "resultado" da atividade de pensar; não que ela, enquanto opere, produza algum resultado, como já se viu anteriormente, mas que a suspensão de seu ímpeto destrutivo resulte em um ímpeto criativo. Arendt ela mesma escreve que "o pensamento é um diálogo travado pelo espírito consigo mesmo sem som, e a opinião é o fim desse diálogo" (ARENDT, 2004-c, p. 156). Em *A vida do espírito – v. I*¸ Arendt observa, remontando a Sócrates, que o pensamento, embora se trate de uma atividade que lida com invisíveis, pode ter sua manifestação sentida no mundo das aparências assim como um vento, cuja aparência não podemos ver, mas cuja manifestação podemos sentir. Em *Responsabilidade e julgamento*, evoca a mesma metáfora do vento para afirmar que a manifestação do vento do pensamento é a distinção entre o belo e o feio, o certo e o errado, ou seja, é algo como uma opinião. Segundo Arendt, a manifestação do sopro do pensamento enquanto uma opinião é o que empresta realidade ao ato de pensar:

> O julgar, o subproduto do efeito liberador do pensar, empresta realidade ao pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, no qual nunca estou sozinho e sempre ocupado demais para ser capaz de pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; *é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feito. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa*" (ARENDT, 2004-c, p. 257, meus grifos)

O sopro do pensamento no mundo das aparências se dá, portanto, através de algum tipo de juízo, o que implica que, de certa forma, o pensamento pode ser concebido mundanamente como uma opinião. Mais que isso, parece que, segundo esta última passagem, tal opinião tem de algum modo um caráter ético, pois que o vento do pensamento é a capacidade de distinguir o certo do errado, o que poderia impedir catástrofes nos raros momentos em que as cartas estão sobre a mesa. Com esta última

expressão, “quando as cartas estão sobre a mesa” (em inglês, *when the chips are down)*, Arendt quer se referir àqueles momentos críticos nos quais somos impelidos a pensar por nós mesmos[45]. Estes momentos podem muito bem ser aqueles em que há a falência completa de nossos conceitos morais, a exemplo da conjuntura sócio-moral a que Eichmann estava sujeito na Alemanha. De acordo com esta mesma passagem, parece claro que Arendt imputa ao pensamento e ao juízo algum tipo de implicação ética, já que o pensamento, enquanto vento que sopra no mundo das aparências, permite distinguir o certo do errado e, quando as cartas estão sobre a mesa, quiçá impedir catástrofes.

Da forma como está colocada esta afirmação em *Responsabilidade e julgamento*, não seria errado se supuséssemos que as catástrofes a que Hannah Arendt se refere sejam catástrofes mundanas. Contudo, em *A vida do espírito – v. I*, ao escrever passagem semelhante, Arendt faz uma distinção ao final que, para o que tratamos aqui, é de cardeal importância:

> a manifestação do vento do pensamento [...] é a capacidade de distinguir o bem do mal, o belo do feio. E isto, nos raros momentos em que aquilo que se joga está em cima da mesa, pode na verdade impedir catástrofes, pelo menos para o eu (self) (ARENDT, 1999, p. 212).

Em vista de as investigações de Arendt a propósito das atividades mentais serem um trabalho, pode-se dizer, inconcluso, não quero descartar a impossibilidade de se definir com certeza a que exatamente Arendt se referia quando fez a afirmação. É claro que podemos supor que ela se referia às catástrofes perpetradas contra o mundo ou à catástrofe de ser-se inimigo de si mesmo. A primeira suposição pode ser justificada quando levamos em conta que nestas passagens ela alude à capacidade do vento do pensamento de distinguir o certo do errado, pois que isso só é possível quando se formula uma opinião e que toda opinião é algum juízo a respeito de algo no mundo. No segundo caso, a simples inserção do eu na afirmação remete para o cuidado do eu consigo mesmo. A despeito da incerteza sobre essa matéria – a que Arendt realmente queria se referir –, talvez pudéssemos compreender um pouco sobre a possibilidade dessa ambiguidade se entendêssemos um pouco mais a respeito do *sensus communis*, ou

[45] Cf. ARENDT, 2004-c, p. 364, nota 31.

melhor, a respeito das máximas que, segundo Arendt, constituem nosso sentido comunitário.

Nas *Lições*, segundo Arendt, *são* três as máximas que Kant, na *Crítica do juízo*, imputa ao *sensus communis*. A primeira é a máxima do Iluminismo: pense por si mesmo. A segunda, a máxima da mentalidade alargada: colocar-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro. A terceira, a máxima da consistência: esteja sempre em acordo consigo mesmo. *Sensus communis*, agora, se desvela como sendo o sentido responsável diretamente pelo juízo, ou mesmo uma faculdade de ajuizamento:

> Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário [...], isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro. Como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas [...] teria influência prejudicial sobre o juízo (KANT, 1995-b, p. 139-140)

Segundo Arendt, e concordando com Kant, as máximas do *sensus communis*, ou máximas do juízo, atestam o modo de pensamento. Se observarmos atentamente essas máximas ou princípios do *sensus communis* perceberemos que cada uma delas, a seu modo, reflete princípios imputados à faculdade de pensar, à ética e ao mundo. Talvez, em toda a filosofia de Arendt, este seja único ponto em que princípios aplicáveis somente à atividade de pensar, à ética e, por conseguinte, ao eu, se mesclam a princípios que dizem respeito ao mundo e à política.

O primeiro princípio, pensar por si mesmo, a máxima do Iluminismo, alude diretamente à atividade de pensar como definida por Arendt, o diálogo do eu consigo mesmo. Ora, é justamente esse exercício do pensamento que permite o pensar sem preconceitos, ou melhor, o pensar 'desgelando' preconceitos. Para Kant, pensar por si mesmo era o princípio de uma razão jamais passiva, que se exerce segundo uma autonomia da razão; já o seu contrário, o pensamento segundo uma razão passiva, "por conseguinte, a heteronomia da razão, chama-se preconceito" (KANT, 1995-b, p. 141). Pensar a despeito de preconceitos é o exercício de um pensar autônomo, um pensamento que pensa por si mesmo, o mesmo pensamento que converge para a possibilidade de

uma ética egóica e para um empreendimento crítico na vida pública. Ou seja, o primeiro princípio se dirige à ética e à política.

O segundo princípio – ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro –, a máxima da mentalidade alargada, é o princípio político por excelência, pois somente a imparcialidade, que é obtida via mentalidade alargada, confere à opinião a validade geral que ela pretende ter no mundo público. Ademais, o caráter distensivo do pensamento, na consideração que faz do ponto de vista dos outros, remete diretamente para a alteridade, por conseguinte, para a pluralidade e para o mundo das aparências, dois elementos chave da política arendtiana. O segundo princípio, portanto, refere-se à política e ao mundo.

O terceiro princípio – pensar consigo mesmo ou estar em acordo consigo mesmo –, obviamente espelha a máxima socrática de que é melhor estar em desacordo com o mundo do que consigo mesmo. Pensar consigo mesmo significa manter intacta a regra de coerência do eu, coerência sem a qual não posso me colocar em diálogo comigo mesmo. A terceira máxima, portanto, se refere diretamente à consistência do pensamento na relação de si para si. Como esta consistência remete à ética, o terceiro princípio é, dos três, aquele que carrega implicações de cunho ético.

Eis que temos, então, o *sensus communis*, o sentido que nos torna humanos, uma espécie de sexto sentido, um sentido comunitário e de ajustamento, que é também o sentido do gosto e que implica no ajuizamento. Segundo seus princípios, ele opera em virtude do pensamento, do pensar por si só e do estar em acordo consigo mesmo; por outro lado, não seria possível ao próprio pensamento operar sem esse *sensus communis*, pois que ele opera também a partir da comunicabilidade, pois que só pelo fato de possuirmos um sentido comum que nos forneça uma experiência de mundo podemos nos comunicar uns com os outros e dizer o que pensamos. O pensamento, por sua vez, em vista de seu poder de destruir preconceitos, prepara o juízo para operar, o juízo reflexionante estético, o ajuizar sem critérios universais pré-concebidos. Este, por seu turno, é o ajuizar como membro de uma comunidade, o que demanda considerar sempre a posição do outro na hora de julgar e que conduz à imparcialidade e à legitimidade da opinião. O resultado é o vento do pensamento, uma manifestação, no mundo das aparências, de "resultados" da atividade invisível do pensamento sob a forma de um juízo, uma opinião.

Assim, embora sejam atividades de caráter distinto, cada uma operando segundo seus próprios mecanismos, pensar e julgar se mostram ligados um ao outro na mediação que deles faz o nosso sentido comunitário. A bem da verdade, eles não são mediados pelo *sensus communis* como se estivessem cada qual de um lado e nosso sexto sentido no meio, mas, antes, ambos trespassam e habitam esse sentido comunitário. Quando Arendt evocou a afirmação de Kant segundo a qual o poder externo que usurpa do homem sua liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos usurpa igualmente sua liberdade de pensar[46], o que ela tinha em mente era tornar claro o fato de que o *sensus communis* é uma peça chave para a atividade de pensar; o fato decisivo está em que somente por seu intermédio podemos comunicar no mundo, na forma de uma opinião, nossos pensamentos, bem como recolher no mundo as experiências sensoriais que nos impelem a pensar.

[46] Cf. ARENDT, 2005, p. 291.

3.2 – A opinião é política, a clarividência é ética: a tensão e cisão entre ética e política à luz de seus fins originários

Esta seção, gostaria de começá-la citando Hannah Arendt:

> tomei a proposição de Sócrates de que "é melhor sofrer o mal do que praticá-lo" como um exemplo de uma asserção filosófica que concerne à conduta humana e que tem, portanto, implicações políticas. O motivo foi, em parte, ter esta sentença se tornado o início do pensamento ético ocidental, e, em parte, pelo que sei, ter permanecido como a única proposição ética que se pode derivar diretamente da experiência especificamente filosófica (ARENDT,2005, p. 302).

Na obra de Arendt, esta é uma das poucas passagens em que podemos vê-la afirmar que um princípio ligado à ética possui consequências de alcance político. O pensamento, afirmara ela, possui consequências políticas na forma do pensamento crítico, mas essas implicações não tinham diretamente algo a ver com princípios relacionados à ética, pois que se referiam antes à sua capacidade de depurar opiniões. Curiosamente, em outra passagem, em *A vida do espírito, v. I*, ela sentencia algo que parece ir de encontro à afirmação de que a máxima socrática tenha um valor político:

> se, por outro lado, olharmos para a proposição do ponto de vista do mundo, enquanto distinto dos pontos de vista dos dois interlocutores, teremos de dizer: o que conta é que foi cometida uma injustiça; e em relação a isso, é irrelevante quem fica em melhor posição, se o que a cometeu ou o que a sofreu. Como cidadãos devemos impedir as injustiças porque o mundo em que todos vivemos, o que comete a injustiça, o que a sofre, e o espectador, estão todos em jogo; a cidade foi injustiçada (ARENDT, 1999, p. 200)

Temos, então, que de um lado dá-se preferência ao ponto de vista do eu, de outro, ao ponto de vista do mundo. É melhor sofrer o mal do que ter de praticá-lo porque, em referência ao eu, a condição para o pensamento é a regra da coerência. Mas quando se considera as coisas a partir da perspectiva do mundo, tanto sofrer como praticar o mal são igualmente equivalentes, pois que o relevante no caso é que se impeça qualquer injustiça. É claro que mesmo da perspectiva do mundo, se se quer que a ética esteja ancorada no pensamento, a preocupação com o mundo se vê relacionada a

ela, já que justiça e injustiça são conceitos que se referem à conduta mundana do homem e só podem ser aferidos como justos ou injustos segundo um princípio ético determinado. Qualquer injustiça que se queira impedir no mundo só é possível desde que se haja à mão, senão conceitos definidos, ao menos certos princípios que se possa tomar como base de comparação.

Se considerarmos que o pensamento crítico é de fundamental importância para o juízo, então a afirmação de que a máxima socrática possui implicações políticas ganha sentido. Ora, somente à medida que o pensamento opera – e ele só opera desde que seja observada a regra da coerência – que se pode verificar sua incidência sobre o mundo e seu efeito liberador que prepara o juízo para operar. Se julgar e fazer uso público-crítico do pensamento são atos de envergadura política, então, manter o pensamento eticamente são, para que ele opere, é de fundamental importância para a política, ainda que a título de implicação.

Certamente, há uma tensão constante entre ética e política na filosofia de Hannah Arendt, uma tensão no sentido de que a atividade fundamental para a ética, o pensamento, o é também para a política, à medida que o pensamento, embora se afaste do mundo, depende, dentre outras coisas, da comunicabilidade e do *sensus communis* para operar**.** A propósito, o alheamento e o choque entre o pensamento e nosso sentido comunitário são uma das insígnias que marcam e refletem diretamente a tensão entre política e ética.

Em a *Vida do espírito, v. I*, há uma seção, no segundo capítulo, intitulada "o estado de guerra intramuros entre o pensamento e o senso comum". Ali, Arendt trata da tensão entre nosso sentido comunitário e a atividade do filósofo. Este, enquanto se põe a pensar, escolhe um viver solitário (*solitude*), um alhear-se do mundo e contemplar as coisas desde um ponto de vista que, comparado ao do senso-comum, é um grande contrassenso. Arendt chama a atenção para a antipatia com que Platão relembra a história da camponesa trácia que riu de Tales quando este, ao observar as estrelas, acabou por cair em um buraco. Para Platão, o juízo que o senso comum faz do filósofo é de ser ele algo como um idiota, por estar tão preocupado com assuntos abstratos a ponto de esquecer-se por completo do mundo físico (não sem razão, Sócrates ganhou de Aristófanes uma peça de nome *As nuvens*). Aos olhos do senso comum, o modo de vida do filósofo é o de um nefelibata e excêntrico.

Ainda, o modo de vida contemplativo faz com que o filósofo adquira as cores dos mortos: “toma as cores dos mortos – assim deve de fato aparecer ao senso comum dos homens comuns a distração do filósofo e o estilo de vida do profissional que devota toda sua vida a pensar” (ARENDT, 1990, p. 92). O filósofo, sustenta Arendt, tende a virar o senso comum de cabeça para baixo. Assim, se para este a morte é um mal, para o filósofo é um bem, pois que dissolve a união entre alma e corpo, liberando o espírito das dores e prazeres corporais, prazeres estes que impedem o espírito de se alhear do mundo e parar para pensar. A atividade normal do pensamento requer sempre este distanciar-se do que está imediatamente diante dos olhos e dos demais sentidos, incluso aí um distanciamento do próprio corpo e da experiência estética que o corpo proporciona. À medida que o corpo é algo susceptível e que requer cuidados, ele está sempre a distrair o filósofo, reclama seu retorno ao mundo das aparências e o subtrai da eternidade do *nunc stans*. Explica-se, assim, o motivo de Platão conceber o corpo como um fardo.

É claro que o conflito entre a filosofia e o senso comum, que na Grécia tomou forma no conflito entre o filósofo e a *polis*, não deve ser identificado inteiramente com o conflito entre o senso comum e o pensamento. A filosofia não prescinde do pensamento, mas nem todo pensamento chega a se tornar uma filosofia. O pensamento de Sócrates não chegou nunca a se tornar um pensamento como o de Platão ou Aristóteles, e isso porque era ele um puro pensamento: restringia-se à esfera da pura atividade. E só por esse motivo pôde Arendt tomá-lo como um exemplo paradigmático da atividade de pensar. O conflito entre a filosofia e a polis foi, se talvez não erigido, certamente intensificado por Platão, para quem a condenação de seu mestre pelo tribunal ateniense significou a perda completa na confiança de como as coisas são feitas no mundo prático-político, ou seja, a perda da confiança na persuasão:

> O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão* (ARENDT, 2002-b, p. 91)

Platão decide então por substituir, no domínio público, a persuasão, cujo princípio inspirador é a opinião, pela verdade, cujo fundamento é o mundo das perenes

formas[47]. A partir de então, segundo Platão, a cidade não deveria mais ser governada segundo o que fosse "temporalmente bom" e "de que os homens podem ser persuadidos", mas exatamente segundo o seu contrário, a "eterna verdade", algo "de que os homens não podem ser persuadidos" (ARENDT, 2002-b, p. 91).

Doxa e *episteme*, portanto, são os temas do conflito entre a filosofia e a polis. O filósofo pleiteia a aceitação pela verdade racional, irrefutável e perene, o cidadão pretende o convencimento a partir da persuasão, a partir do diálogo livre e direto. De um lado tem-se o ponto de vista do homem enquanto ser de pensamento, solitário (*solitude*), um homem afastado do mundo das aparências e que procura na pura abstração de seus conceitos uma verdade para as coisas do mundo. De outro, tem-se o ponto de vista dos cidadãos, seres que vivem em comum e que precisam levar em consideração a comunidade quando se põem a pensar. Os filósofos buscam a estabilização dos negócios humanos segundo uma verdade adquirida intuitivamente, os cidadãos cotejam seus pontos de vista entre si para dar curso à existência da polis.

Se voltarmos à distinção feita por Kant, segundo Arendt, entre razão e intelecto, perceberemos melhor a dimensão da diferença entre *doxa* e *episteme*. A razão, segundo Kant, sempre procura um sentido, uma compreensão das coisas que não esteja reduzida a um conhecimento absoluto a seu respeito; ou seja, não é o caso de procurar uma verdade superior que ordene as coisas do mundo. O intelecto, por sua vez, tem um *telos* distinto. Este busca o conhecimento, o enquadramento de nossas experiências sensíveis a conceitos puros do entendimento. A razão, de outra sorte, tem por fim a busca de um sentido para as coisas, uma compreensão, a despeito de esta conter ou não uma verdade. A opinião, que em parte deriva-se do pensamento, sempre se refere ao senso comum e pressupõe sempre mentalidade alargada, o que implica em uma constante abertura para o mundo, abertura cujo exercício mor é o tomar conhecimento da opinião dos outros – isto é, tomar conhecimento de como o mundo das aparências ganha forma no "parece-me" (*dokei moi*) da alteridade.

Cada opinião é uma visão diferente do mundo e, como tal, pode ter um sentido, uma compreensão a propósito do que quer que se tome em consideração, mesmo a despeito de ela não corresponder a uma verdade intuitivamente válida para o intelecto.

[47] A tensão entre a *polis* e a filosofia reflete também a tensão entre opinião e verdade, entre *doxa* (opinião) e *episteme* (conhecimento).

Daí o seu caráter flexível, volúvel e permutável, o que condiz diretamente com a cambiante ontologia do mundo das aparências: o mundo que nos aparece é para cada qual uma aparência, pois que para cada qual ele se dá em um modo diferente de aparecer. Compreender o mundo a partir do pensamento e da razão é abrir a própria opinião para as várias opiniões existentes, é fazer com que o meu *parece-me* seja alargado, em certa medida, a fim de dar margem a ver o *parece-me* de todos os demais:

> Todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo; logo, Sócrates precisava começar sempre com perguntas: não se pode saber de antemão que espécie de *dokei moi*, de 'parece-me', o outro possui. Precisava assegurar-se da posição do outro no mundo comum. Mas assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, não há quem possa saber por si só, e sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião. Sócrates queria gerar essa verdade que cada um tem em potencial (ARENDT, 2002, p. 97)

Ao pensar corresponde a razão, a busca por sentido e compreensão. O pensar conduz qualquer homem a se alhear do mundo, certamente, assim como o faz o filósofo ao ascender à tranquilidade do *nunc stans*, mas embora a prática filosófica não prescinda do pensamento, ela tem sua origem em algo mais do que a busca por compreensão e sentido. Antes, não se trata mesmo de uma busca, de uma atividade, mas de um arrebatamento, uma passividade, um deslumbre ou assombro perante o ser. O *pathos* da filosofia, a sua origem, é o *thaumadzein*, o espanto diante do que é, e tal espanto é algo da ordem do inefável. O ser, ou, antes, a consciência de que há o ser, não pode ser expressa em palavras:

> *Thaumadzein*, o espanto diante daquilo que é como é, segundo Platão, é um *pathos*, algo que se sofre e como tal é muito diverso da *doxadzein*, da formação de uma opinião sobre alguma coisa. O espanto que o homem experimenta ou que o acomete não pode ser relatado em palavras, por ser geral demais para palavras (ARENDT, 2002, p. 111)

A única forma de se expressar em palavras o espanto diante do ser é na formulação não de sentenças ou afirmações, mas de perguntas da mais radical penetração ontológica, e que por isso mesmo são praticamente irrespondíveis. Perguntas

como “qual o sentido da vida?”, “qual a origem do universo?" ou – talvez de todas a mais radical – “o que é o ser?”, são perguntas que têm suas raízes na clarividência originária de que há a existência. O espanto, se não pode ser dito em palavras, e se está aí a origem da filosofia, então a filosofia tem o seu início e o seu fim precisamente na mesma experiência de mudez: “a filosofia [...] termina exatamente onde começou” (ARENDT, 2002, p. 112).

O espantar-se mudo diante das coisas e a impossibilidade de traduzir o espanto em palavras implica na alienação absoluta do filósofo em relação ao mundo das aparências, o mundo do *sensus communis* ou da dimensão da *polis*, porque todas estas dimensões correspondem ao domínio político, âmbito cujo qual é trespassado precisamente pela experiência do falar: “como sua experiência última é a mudez, ele [o filósofo] colocou-se fora do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, falar” (ARENDT, 2002, p. 112). O interesse de Platão em fazer da *polis* um lugar formatado segundo princípios ideais ia ao encontro de se tentar romper a tensão entre a opinião (na qual está envolvido o falar e o dizer-se através da fala) e a mudez inexorável do espanto filosófico, deixando a cidade mais adequada ao *bios theôrétikos*. Ora, que o espanto seja inerente ao ser do homem no mundo é algo que não se põe em questão, tal qual o fato desse deslumbramento ser apenas um momento fugaz na vida de homens que vivem entre homens; mas que se tente transformar a exceção em regra, pretendendo que uma experiência anômala se torne corriqueira, eis aí uma aspiração que vai de encontro ao *sensus communis* do mais comum dos homens. Ou seja, não é o caso de que a multidão não seja capaz de experimentar o espanto originário da filosofia, mas, simplesmente, argumenta Arendt, ela prefere optar por não fazê-lo. O espanto está ao alcance de qualquer homem, mas as questões irrespondíveis que faz surgir não se enquadram perfeitamente ao tipo de vida marcado pela regularidade do senso comum, pela imediaticidade de uma visão de mundo que resiste em transcender o obviamente dado e ascender ao céu das questões mais radicais:

> O choque filosófico de que fala Platão permeia todas as grandes filosofias e separa o filósofo que o experimenta daqueles com quem vive. E a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão não consiste, de modo algum – como Platão já indicara –, em que a maioria nada sabe do *pathos* do espanto, mas, muito pelo contrário, que ela se recusa a experimentá-lo. Essa recusa expressa-se em *doxadzein*, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais o homem não pode ter opiniões, porque os padrões comuns e normalmente aceitos do senso

> comum aí não se aplicam. Em outras palavras, *doxa* pôde tornar-se o oposto de verdade porque *doxadzein* é na verdade o oposto de *thaumadzein*. Ter opiniões não dá certo quando envolve aquelas questões que conhecemos apenas no mudo espanto diante do que é (ARENDT, 2002, p. 112)

Quando comparado ao senso comum, o assombro do filósofo diante do ser tem sua especificidade não dialógica somente na medida em que dura o espanto; ora, no momento mesmo em que tenta representar o pasmo em palavras, ainda que seja somente por formulação de questões não respondíveis, o filósofo traz para dentro do senso comum, sob a forma de uma *doxa*, uma experiência que não pode ser compartilhada, que não pode ser experimentada em conjunto. É como se, por outras palavras, esse espanto não pudesse de forma alguma tomar parte na vida cotidiana, na vida prática, na qual o fator determinante da relação entre as pessoas é o livre movimento do *logos*, a dialética binária do pensamento – no diálogo do dois-em-um –, ou a dialética plural no mundo público. Mesmo para o pensamento binário do eu, observa Arendt, o critério que determina sua atividade não é o espanto mudo diante das coisas, mas o movimento da palavra no interior do espírito – cuja referência direta é o diálogo plural do mundo público – e a busca de um sentido que depois possa ser expresso em palavras. Isso implica que a atividade filosófica, muito embora as indagações da filosofia tenham se originado deste espanto, não é mais que também um exercício que produz opiniões, as representações mundanas do sopro do pensamento. Certamente, estas são mais sofisticadas, mais penetrantes e mais elevadas que as opiniões do senso comum, contudo, uma vez expostas ao mundo público, tornam-se não mais que opiniões entre opiniões:

> o estar-só, ou o diálogo em pensamento do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver junto aos outros, e nesse estar-só, o filósofo também só pode formar opiniões – também ele chega à sua própria *doxa* (ARENDT, 2002, p. 113).

O pensamento não produz nenhuma verdade. A rigor, como já se observara, ele não produz exatamente nada. Senão quando a dimensão do juízo entra em jogo e traz à tona no mundo das aparências a manifestação do sopro do pensamento, exceto quando isso ocorre o pensamento é apenas um exercício que esvai a semântica de conceitos. A manifestação do sopro do pensamento (os juízos) é, por conseguinte, algo a que também

não competem verdades, não ao menos verdades em sentido axiomático, autoevidentes e que trazem em si mesmas o seu valor. Opiniões não estão fora de disputa e discussão, acordo, consentimento e persuasão. Contudo, não é porque se discutiu conjuntamente, em público, que se chegou a e se assevera a validade de sentenças tidas com verdadeiras, qual ocorre, por exemplo, com axiomas matemáticos. Opiniões, de outra sorte, asseveram sua validade, e, por conseguinte, sua verdade, somente segundo o exercício dialógico-plural praticado no mundo público. Segundo a lógica própria da geometria, é inconcebível que os três ângulos de um triângulo não sejam iguais a dois ângulos de um quadrado. Essa verdade está fora de discussão: ela se nos impõe em sua própria dignidade. Por outro lado, contudo, que uma flor seja *bela* ou *feia*, que estivesse *certa* ou *errada* a invasão da Bélgica pela Alemanha em 1919, estas são questões que, por sua própria natureza, fazem parte do domínio dialógico e judicativo do mundo público; enquanto tal, estão sempre sujeitas a serem aceitas ou rejeitadas por persuasão:

> Todas as verdades [...] são opostas à opinião em seu modo de *asseverar a validade*. A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção, e as tendências amiúde tirânicas tão deploravelmente óbvias entre contadores da verdade podem ser causadas menos por uma fraqueza de caráter do que pela exigência de viver habitualmente sob uma espécie de compulsão. Asserções como "os três ângulos de um triângulo são iguais aos dois ângulos de um quadrado", "A terra move-se em torno do sol", "É melhor sofrer o mal do que praticar o mal", "Em agosto de 1919 a Alemanha invadiu a Bélgica" diferem muito na maneira como se chegou a elas, porém, uma vez percebidas como verdadeiras e declaradas como tal, elas possuem em comum o fato de estarem além de acordo, disputa, opinião ou consentimento. Para aqueles que as aceitam, elas não são alteradas pelas multidões ou pela ausência de multidões que acolham a mesma posição; a persuasão ou dissuasão é inútil, pois o conteúdo da asserção não é de natureza persuasiva, mas sim coercitiva (ARENDT, 2005, p. 297)

A propósito das máximas racionais, é muito apropriado da parte de Arendt afirmar que asserções desse tipo ganham caráter compulsivo desde que se as aceitem como verdadeiras, isto é, desde que se as assumam como válidas. O modo de se afirmar a aceitação, como se viu, é dicotômico. Ou uma afirmação se torna válida porque foi discutida aberta e livremente no âmbito público, adquirindo aceitação em virtude de consentimento e persuasão, ou ela se torna válida por trazer em si mesma, a despeito de ser ou não submetida ao crivo crítico do domínio público, sua verdade e dignidade. É claro que tais asserções não necessariamente se nos impõem em sua validade a despeito

de nossa vontade. Com efeito, alguém poderia mesmo não aceitar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado. Todavia, a condição de possibilidade para se aceitá-lo não está em função de se convencer por argumentos – como se tal sentença pudesse ou não ser como é –, mas na sentença ela mesma ou na estrutura lógica da sentença em si mesma, pois que, segundo a lógica da geometria, ela prescinde de deliberações humanas para ser verdadeira. A questão central está em que quando ela se torna evidente não é segundo um argumento ou uma discussão nem tampouco em virtude dos esclarecimentos que emergem da discussão pública, mas em virtude do encadeamento lógico da estrutura da sentença em si mesma, o qual, diferentemente do encadeamento de opiniões no mundo público, sempre, desde que seja realizado com propriedade, conduzirá ao mesmo resultado. Eis o motivo pelo qual a razão, uma boa razão, não poderá deixar de reconhecê-las jamais, simplesmente porque não são nada além do que princípios da própria razão e de seu modo lógico de operar.

Segundo Arendt, estas máximas da razão, quando consideradas aquelas que competem à ética, não possuem, embora possam ser formuladas segundo determinações imperativas – como fizera Kant –, um valor imperativo intrínseco. Ou seja, elas não imperam sobre nós inexoravelmente. Certamente que elas funcionam como leis da natureza, mas não no sentido de uma lei natural física ou biológica. Quando se morre, se segue uma lei da natureza, mas não é o caso de a ela obedecer. Tal lei se nos impõe absolutamente, necessariamente. Uma lei da razão, contudo, não contém necessidade, senão apenas coação. Pela força de sua irresistibilidade lógica nos sentimos apenas coagidos a aceitá-las, não forçados necessariamente a isso, como nos força a morte:

> As leis da natureza também são, por assim dizer, obrigatórias: sigo uma lei da natureza quando morro, mas não se pode dizer, exceto metaforicamente, que a ela obedeço. Assim Kant distinguia entre as “leias da natureza” e as “leis da liberdade” morais, que não contêm necessidade, apenas obrigação (ARENDT, 2004-c, p. 134)

No caso se Kant, pode-se falar em leis de liberdade porque a lei em questão, o imperativo categórico, é autoatribuído, é uma legislação autônoma. Enquanto máxima moral, o imperativo categórico – deves agir de tal sorte que a máxima de tua ação possa ser universalizada –, a exemplo das máximas de razão, não possui valor imperativo inexorável. Segundo Arendt, o fato de Kant denominá-lo como imperativo se deu em

virtude da concorrência da vontade, pois que, mesmo a despeito da evidência das sentenças de razão, o querer pode muito bem dizer não a estas. Ou seja, trata-se, neste caso, do choque entre as proposições racionais e a possível insubordinação da vontade a estas proposições:

> Na sua *Crítica da razão prática*, Kant transformou essas proposições em imperativos para lhes dar um caráter obrigatório. Embora o conteúdo seja derivado da razão – e mesmo que a razão possa compelir, ela nunca compele na forma de um imperativo (ninguém diria a outro: "Dirás, 'dois mais dois são quatro'") – considera-se que a forma imperativa é necessária, porque aqui a proposição racional se dirige à Vontade (ARENDT, 2004-c, p. 135)

Contudo, a posição de Arendt a este respeito difere um pouco da de Kant. Em Arendt, não se trata de ver a relação entre vontade e razão como estando aquela submissa a essa. Arendt não fala em termos de obrigação, mas antes de coação ou coerção, no sentido de que algo que se tornou de tal sorte evidente adquire uma irresistibilidade avassaladora. Assim, o princípio socrático de que *é melhor sofrer o mal do que praticá-lo* conclama a mesma ratificação por parte da razão que o faz a afirmação de que dois e dois são quatro, sem que para isso se tenha que formulá-lo segundo o absurdo formato: '*deves' dizer que dois e dois são quatro*, o que moralmente equivaleria a '*deves' querer sofrer o mal de preferência a praticá-lo*. O que está em jogo, então, não é um *deves* que obriga, mas um *não posso* porque não é racionalmente adequado. Esta questão, Arendt a exemplifica ao chamar a atenção para aqueles que, na Alemanha nazista, preferiram manter suas consciências (*conscience*) intactas a serem coniventes com assassinatos:

> Se examinamos os poucos, os muito poucos, que no colapso moral da Alemanha nazista permaneceram completamente intactos e livres de toda culpa, vamos descobrir que eles nunca passaram por nada semelhante a um grande conflito moral ou a uma crise de consciência [*conscience*]. [Eles] nunca duvidaram que os crimes permaneciam sendo crimes mesmo se legalizados pelo governo, e que era melhor não participar desses crimes em qualquer circunstância. Em outras palavras, não sentiam uma obrigação, mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor. Assim a sua consciência [*conscience*], se é disso que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: "isso não *posso* fazer", em vez de: "isso não *devo* fazer". O lado positivo desse "não posso" é que corresponde à evidência por si própria da

> proposição moral. Significa não posso matar pessoas inocentes assim como não posso dizer: "dois mais dois são cinco" (ARENDT, 2004-c, p. 142)

As máximas morais, portanto, têm um efeito coercitivo. Enquanto máximas da razão, elas possuem um caráter axiomático, o que implica que são também indemonstráveis. São princípios de razão que emergem da própria atividade da consciência (*consciousness*) ela mesma, da relação dialógica do eu consigo próprio. O tentar expor publicamente a razão pela qual adquirem elas validade seria inócuo, pois que verificá-lo seria possível somente à medida que fosse posta em curso a atividade de pensar. Ou seja, somente subjetivamente – o que significa também isoladamente – poder-se-ia ter acesso ao caráter axiomático que elas possuem. A forma mais precisa que Arendt elaborou para explicar a clarividência dessas máximas foi defini-las como intuições da experiência, no caso, intuições da experiência pensante. Neste aspecto, elas não são produtos que se seguem diretamente do conteúdo ponderado no pensamento, mas da dinâmica do pensamento de ponderar tais conteúdos. Daí Arendt afirmar que não são resultado "de alguma cogitação sobre a moralidade", porque "são intuições, sem dúvida, mas intuições da experiência [pensante]" (ARENDT, 2004-c, p. 249).

Ainda mais uma vez, isso implica que elas se situam fora do discurso judicativo que é típico do mundo público-político. O sopro do pensamento ganha o mundo público, mas os princípios morais que derivam de sua atividade apenas sussurram sobre ele. Mundanamente falando são algo quase que diáfano. São evidentes para a mente humana que se dedica a pensar, mas para muitos que não o fazem, não possuem evidência alguma. Sobre estes, seu poder axiomático é praticamente nulo. A sua validade perante o público, portanto, vê-se constantemente ameaçada. Ora, como convencer a todos sobre algo axiomático de cuja evidência só é alcançada por conta de um *insight* fruto de uma atividade? Evidentemente, explicar discursivamente como o mecanismo funciona não é o mesmo que mostrar sua validade, não coincide com fazê-lo crível ou fidedigno. É em virtude disso que Arendt é sempre renitente em afirmar que só quem pensa pode trazer consigo, potencialmente, um princípio que nos possa abster de iniquidades, pois só o ato de pensar, em função da consciência (*conscience*) e sua inerente regra de coerência, pode conduzir o eu a reconhecer que não praticar o mal é preterível a fazê-lo:

> o problema até mais profundo com o argumento [a máxima socrática] é o fato de ser tão-somente aplicável a pessoas acostumadas a viver explicitamente consigo mesmas, o que é apenas outra forma de dizer que sua validade só será plausível para os homens que têm consciência [*conscience*] (ARENDT, 2004-c, p. 224)

Mundanamente falando, a validade de tal máxima só poderia ser supostamente confirmada se se evocasse o recurso da exemplificação. Em se tratando de uma máxima moral, uma máxima que concerne diretamente à conduta humana, nada mais apropriado para que se possa evidenciar sua possibilidade do que demonstrá-la através de um exemplo, pois que se ela é válida, então deve ser possível ser colocada em prática:

> Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de "persuasão" de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar "prática" e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo. É a única oportunidade de que um princípio ético seja simultaneamente verificado e validado (ARENDT, 2005, p. 307)

É claro que evocar este recurso não deixa de ser problemático, por isso Arendt, na citação, escreve "persuasão" assim, entre aspas. Não se trata exatamente de persuadir à maneira como se o faz com opiniões no jogo dialógico e discursivo, mas de tentar convencer por referência a um fato mundano. No caso em questão, digo, no caso da máxima socrática, a sua autenticidade supostamente poderia ser "demonstrada pela disposição a sofrer" (ARENDT, 2004-c, p. 224). Nesse caso, Sócrates, à medida que escolhesse sofrer a praticar sofrimento – ou à medida que qualquer um na Alemanha de Hitler fizesse a mesma escolha – estaria de alguma forma dando um exemplo. Contudo, ainda assim estaríamos a nos mover no âmbito estrito da subjetividade, porque o prazer ou desprazer, o infortúnio ou a ventura, são fenômenos acima de tudo subjetivos e, em quanto tal, correspondem ao homem no singular, não no plural.

Gostaria, agora, de trazer novamente à discussão a questão central deste trabalho: a cisão e tensão entre ética e política. Pelo que já se expôs até o presente, pode-se perceber que as pequenas diferenças e os traços conflitantes entre ambas são como feixes de luz entrecortando o espaço teórico arendtiano. Não se pode deixar de dizer que por vezes estes entrecortes geram ambiguidade e trazem confusão. Aqui,

devemos tentar entender esta cisão entre ética e política no que ela possui de essencial; ou seja, devemos buscar os traços fenomênicos mais relevantes segundo os quais Arendt fundamenta essa distinção.

Comecei essa seção explorando duas citações de Arendt que sugerem certa ambiguidade na distinção entre ética e política. A primeira afirmava que a máxima socrática, por dizer respeito à conduta humana, tinha implicações políticas, o que de certo modo ia de encontro à tese principal de Arendt a este respeito. A segunda dizia que a propósito da prática de iniquidades, consideradas as coisas desde a perspectiva do mundo, pouco importa quem fica em melhor ou pior posição, se aquele que pratica ou aquele que sofre a iniquidade, pois que o que conta, neste caso, é que uma injustiça fora praticada e que não convém para a cidade que ocorra tal. A máxima socrática e a dimensão ética que ela representa possuem ou não, então, implicações políticas? Se sim, em que sentido devemos considerar essa possibilidade? Se voltarmos novamente à citação, veremos que muito sutilmente Arendt distingue a visão que toma como ponto de partida os interlocutores do pensamento, o eu consigo mesmo, e a visão que toma como ponto de partida o mundo. Visto do ponto de vista do eu, a máxima socrática adquire implicações políticas, mas vista do ponto de vista do mundo ela se torna quase que irrelevante, já que a política, em seu cuidado com o mundo, deve se preocupar, neste tocante, principalmente com o evitar as injustiças, evitar que os cidadãos as sofram e as pratiquem.

Na misteriosa passagem em que Arendt declara haver implicações políticas para a máxima socrática ela não explica muito claramente o motivo da afirmação, senão que apenas fornece duas justificativas também misteriosas. Segundo ela, os motivos são, em parte, o fato de esta sentença ter inaugurado o pensamento ético ocidental e, em parte, por se constituir como a única proposição ética que pode ser derivada diretamente da atividade de pensar[48]. Mistério por mistério, talvez esse segundo motivo seja mais plausível no sentido de entendermos a não menos misteriosa implicação política da máxima socrática.

Já sabemos que o princípio segundo o qual nenhum pensamento é possível é a regra de coerência, o princípio de não-contradição aplicado à relação do eu consigo mesmo – não contradiga a ti mesmo. Sabemos também que, segundo Arendt, este

[48] Cf. ARENDT, 2005, p. 302.

princípio é quebrado desde que haja uma contradição entre os parceiros do diálogo, o que pode conduzir a uma sensível perda do ímpeto que conduz os homens a estarem a sós consigo mesmos – ninguém quer tornar-se a si seu próprio adversário ou ter de conviver com um inimigo. Disso se segue que a quebra do princípio de não-contradição tende a conduzir os homens a se afastarem da prática do pensamento. Mas este pensamento do dois-em-um é o mesmo que é tornado público no mundo das aparências e que Arendt por vezes chama de pensamento crítico. A atividade de pensar, quando tornada pública, adquire um caráter político de primeira grandeza, já que opera diretamente na desconstrução de preconceitos, na subversão de valores, no questionamento das verdades mais profundamente enraizadas. Pois bem, como esta atividade depende de que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, e como isso só é possível segundo a regra de coerência, explica-se, então, a implicação política da máxima socrática: *é melhor sofrer o mal de preferência a praticá-lo* possui implicações políticas porque ela, em quanto máxima, pleiteia justamente a coerência do eu para consigo mesmo, resguardando, assim, a regra de coerência, condição sem a qual não há pensamento do dois-em-um nem pensamento crítico no mundo público.

Curiosamente, se tomarmos como ponto de partida, por outro lado, o uso público do pensamento, poderemos perceber, desta vez, uma implicação direta da atividade dialógica da política sobre a aquisição do princípio ético socrático que se ancora na regra de coerência. Ora, o pensamento, para que bem opere, não prescinde também de seu uso público, não prescinde de se expor em diálogo, aos outros, aquilo a respeito de que pensamos. Sua operacionalidade interior depende igualmente desse diálogo exterior. A clarividência das máximas morais de razão, tal qual a máxima socrática, seguem-se diretamente de nossa razão operativa, isto é, da operatividade do pensamento, do que se pode concluir que seu uso público-político, sendo este também uma condição de possibilidade sua, concorre diretamente para a clarividência racional que faz perceber aquela máxima moral de razão.

Novamente, ética e política se entrecortam, ainda que meramente no que diz respeito a implicações. Do que pudemos ver até aqui, fica difícil cindir em lados completamente opostos a ética e o pensamento, de um lado, e a política e o juízo, de outro. O próprio pensamento tem um efeito liberador sobre o juízo, a mais política das faculdades humanas; ele também pode se tornar político ao ganhar vida pública, prática que era corriqueira para Sócrates e pela qual fora condenado. O pensamento incide

sobre a ética e sobre a política, mas a ética, no resguardo que faz da regra de coerência, permite o pensamento e, por isso, reflete na política, reflete no uso público que se faz do pensamento; por sua vez, o uso público do pensamento concorre para o diálogo do dois-em-um, o que concorre também para a operatividade do pensamento e, consequentemente, para a clarividência da máxima socrática. Certamente podemos pensar, em termos de implicações, em uma relação orgânica, uma relação holística entre estes elementos: ética, pensamento, juízo, política e mesmo o nosso sentido comunitário, *sensus communis*, faculdade sem a qual não seria possível qualquer entendimento comum entre os homens. É claro que não é caso, aqui, de estarmos indo de encontro às afirmações de Arendt segundo as quais o pensamento e o juízo possuem cada qual suas próprias regras de operação e que, conforme tal, são independentes e não se resumem um ao outro. Contudo, que tenham eles sua própria operacionalidade e independência operativa não significa que os efeitos de ambos não se façam sentir um sobre o outro. Também não é o caso de estarmos negando a sempre renitente afirmação de Arendt segundo a qual ao mundo compete o cuidado da política e de que ao eu, o cuidado da ética. Não obstante, não deixaremos de assumir que o trato que Arendt dá à questão gera ambiguidades e se mostre por vezes problemático.

Ver essas relações como relações orgânicas não vai de encontro com as distinções de Arendt. Metaforicamente falando, estas relações são parecidas com a relação existente entre nossos órgãos corporais, cujos quais, ainda que possuindo cada um seus próprios mecanismos de operação, interagem normalmente com outros órgãos, contribuindo, assim, cada qual, para que se mantenha a integridade de todo o corpo. Se olharmos para o espírito e tentarmos, de modo metafórico, ver nele algo como um corpo, perceberemos que estas faculdades relacionam-se entre si assim como o fazem nossos órgãos corporais, de sorte que se possa distingui-los uns dos outros sem que se perca, contudo, a integridade do conjunto. O que marca as distinções são, estritamente falando, a operacionalidade própria de cada parte e, se considerado o todo, o modo como cada parte se relaciona com as demais.

Gostaria, agora, de evocar uma passagem, que aparece em *Da revolução*, na qual Arendt evoca e corrobora uma frase de Maquiavel. A frase em questão – que possuía um caráter algo religioso – determinava como de maior relevância para o mundo o amor ao próprio país em detrimento da salvação da própria alma. Ei-la:

> Maquiavel usa expressão semelhante nas *Histories of florence*, III, 7, onde ele exalta os patriotas florentinos que ousaram desafiar o papa, demonstrando assim 'até que ponto eles colocaram sua cidade acima de suas almas'. Em seguida, ele emprega a mesma expressão em relação a si próprio, no final de sua vida, escrevendo a seu amigo Vettori: 'Amo minha cidade natal acima de minha própria alma'. Nós, que não temos mais certeza da imortalidade da alma, não temos condições de sentir a pungência da declaração de Maquiavel. Na época, em que ele a escreveu, a expressão não era nenhum lugar-comum, mas significava literalmente estar preparado para renunciar a uma vida imortal ou para arrostar os castigos do inferno, por causa do amor à cidade natal. No entendimento de Maquiavel, a questão não era se alguém amava a Deus mais do que ao próprio mundo, mas se alguém era capaz de amar ao mundo mais do que a si próprio. E, de fato, essa decisão sempre foi a decisão crucial para todos aqueles que devotaram suas vidas à política (ARENDT, 1990, p. 227)

Despida de suas conotações religiosas, essa passagem reflete de modo preciso a relação entre ética e política em linhas demarcadamente arendtianas. Onde se fala da alma e de sua salvação, devemos pensar, em termos simplesmente laicos, no eu e na salvaguarda de sua consciência (*conscience*).

Introduzi esta passagem porque a considero extremamente relevante para as distinções que estabeleceremos doravante. O amor à cidade e o cuidado com o eu são dois movimentos que surgem de experiências originariamente distintas. A política surge de uma experiência que é fundamentalmente mundana, a ética de uma experiência estritamente subjetiva. De um lado tem-se o ponto de vista do filósofo, do pensador; de outro lado, o ponto de vista do homem de ação, do homem que age e atua politicamente. Na vida política, convivemos segundo a atividade do discurso, do comércio contínuo de opiniões no mundo público, opiniões cujo conteúdo vem no sentido mais de elucidar e esclarecer do que de sentenciar uma verdade. Do lado da política, então, temos o fortuito e o cambiável, que estão sujeitos à mudança segundo o comércio da palavra e do discurso, segundo a permuta de opiniões e de intervenções persuasivas. Do lado da ética, temos máximas de razão, que são obtidas intuitiva e subjetivamente, à medida que opera o pensamento. Estas são axiomáticas, são compulsivas no modo como incidem sobre nós e possuem positivamente um valor de verdade. Como tal, não se dão ao uso público, não se prestam à persuasão e não podem ser demonstradas, senão adquiridas subjetivamente segundo a operacionalidade do pensamento. As origens a que se deve cada uma, portanto, estão colocadas em lados diametralmente opostos. Do lado da ética

tem-se o eu e a relação que este mantém consigo mesmo; do lado da política, os homens enquanto homens de ação e discurso e a relação que mantêm uns com os outros. A ética compete ao homem no singular, a política ao homem no plural.

Ontologicamente falando, trata-se também da ancestral distinção entre o Ser, algo imutável e eterno, sempre o mesmo em toda parte (Parmênides), e o eterno Devir, a sucessão na ordem das coisas do mundo, o *logos* imutável (Heráclito). Arendt, não sem razão, para realizar um julgamento que não eximisse Eichmann da culpa que lhe era devida, teve de buscar um fundamento ético que pudesse ser colocado de parte de todo contexto histórico-social (que é permutável ao longo dos anos), e então foi fundamentar a ética na atividade de pensamento, cuja potência operativa transcende os anos e os séculos, permitindo-nos mesmo a experiência de eternidade do existir agora, o *nunc stans*. Politicamente, nenhuma opinião poderia se sustentar à parte da história e do social, pois que é da natureza mesma de qualquer opinião o estar sujeita à mudança. Como Arendt observou, no momento do colapso moral da Alemanha nazista o que se viu foi uma reversão total de antigos princípios morais definidos social e historicamente. Todavia, estes princípios (entre eles o não matarás), puderam ser subvertidos não porque não possuíam um fundamento a-histórico que lhes fosse inerente, mas porque mesmo as máximas morais de razão, quando ganham o mundo público onde governam a sucessão e a mudança, tornam-se como que opiniões; ou seja, perdem sua validade intrínseca, pois que não se trata mais de intuí-las segundo a operatividade do pensamento, e ganham o manejo dialógico do mundo público, pois que se trata agora de estarem sujeitas à discussão persuasiva. Tornam-se, por conseguinte, para usar uma expressão da própria Arendt, como que maneiras à mesa.

Percebemos aí não só a cisão entre a ética e a política, mas a impossibilidade de princípios éticos que competem ao eu pensante e à consciência (*conscience*), que são verdadeiros para a consciência (*conscience*) e para o eu pensante, se tornarem igualmente verdadeiros e terem a mesma validade para o homem de opinião e para o mundo público. Querer que funcionem para os homens no plural assim como o fazem para o homem no singular é inserir na dimensão pública da existência humana um fator de coerção e tirania. É claro que em hipótese alguma Arendt endossaria tal atitude. Como se sabe, foi de sua preocupação tomar principalmente como mote de suas análises a defesa da liberdade, festejando a política como o meio pelo qual a liberdade humana pode fazer-se sentir no mundo: "a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio

de experiência é a ação" (ARENDT, 2005, p. 192). Os espaços públicos de participação política, os espaços em que transitamos com atos e palavras, constituem a dimensão política mor da existência humana, pois que são neles que ratificamos politicamente no mundo o fato de que somos livres.

Ser livre, neste sentido, significa dar início a algo novo. Ontologicamente, este início corresponde ao próprio início que somos cada um de nós. Cada ser humano, ao nascer, pois que é um ente diferente de todos os que existiram, existem ou venham a existir, é uma partícula única que traz consigo, em função de sua singularidade, a potência de ser uma causa primeira na ordem das coisas do mundo; isto é, uma causa que pode agir indiferentemente a determinações alheias a si mesma: subtraindo-se de uma concatenação de eventos anteriores a si, o homem torna-se ele mesmo o início de uma nova sequência causal. Segue-se, pois, que agir e ser livre são exatamente a mesma coisa.

A política, então, se destina à liberdade e permite a ação, permite a liberdade sob a forma de uma ação. Se compararmos a atividade mental do pensamento e sua subsequente dimensão ética, veremos que neste ponto, ainda mais uma vez, política e ética se veem em lados distintos. Isso porque as máximas morais de razão intuídas pelo eu pensante são estritamente negativas; elas nunca determinam o que fazer, senão apenas o que não deve ser feito. A demanda de coerência imposta pela consciência (*conscience*) nos ensina apenas que não devemos matar, que não devemos roubar ou não devemos ser injustos, mas nunca nos diz positivamente que ação colocar em prática. Ativamente falando, tais máximas são estéreis, tão estéreis quanto a atividade a que são devidas.

O pensar nada produz. Imerso em universais, ele se distancia dos particulares, subtrai-se temporariamente do mundo e se faz uma atividade ensimesmada. Como não chega a nenhum resultado positivo, pois que seu movimento característico pode sempre remoer a semântica de qualquer conclusão adquirida, sua satisfação encerra-se sempre em si mesmo e em nada se relaciona com o mundo. Imersos em sua pura atividade, os homens se tornam absortos e quase não percebem o mundo físico, ao qual é dispensado um esquecimento provisório. Que obra humana poderia perdurar desde que os homens, hipoteticamente, fossem apenas homens de pensamento, se estivessem sempre ou na maioria das vezes ensimesmados e absortos na atividade de pensar? Certamente que,

como em uma história fantástica, viveriam nas covas, tenderiam a esquecer a obra humana e viveriam na intemporalidade imortal do existir agora, e nada produziriam porque o pensar se satisfaz humildemente com nada produzir.

Senão hipoteticamente ou na literatura do fantástico, estes homens imortais nunca seriam uma realidade factual. Embora o pensamento exija um afastamento da realidade, ele sempre pressupõe seu uso público para existir, ou seja, seu uso político, o que implica em um afastar-se e em um estar de volta outra vez. Na tradição ocidental, o exemplo mais conspícuo do caráter dicotômico do pensamento fora Sócrates, cuja vazão negativa e destrutiva dessa atividade foi tão intensa a ponto tal que lhe fez lograr a morte. A negatividade e esterilidade do pensamento, embora sejam fenômenos também de caráter político, contraditoriamente vão de encontro ao ímpeto da política de cuidar do mundo e torná-lo para os homens um refúgio seguro.

A continuidade do mundo humano erigido pelo *homo faber* depende de o homem se propor a ser acima de tudo um homem de ação, não exclusivamente um homem de pensamento. Aquele que toma parte no mundo público através de palavras e atos tem como intenção de suas ações o mundo humano como um todo; nossas ações, enquanto fenômenos que se dão estritamente no âmbito público, destinam-se diretamente a este mundo, à dimensão política da existência humana. Ao agir, o homem, enquanto ser político ou homem de ação, o faz em referência a canais de comunicação estabelecidos segundo a ordem do que é público e atende a uma demanda de comércio dialógico ou convivência com os seres humanos no plural. Enfim, o político converge impreterivelmente para a pluralidade, para o diálogo e para as relações humanas segundo o entendimento do *sensus communis*; para a formulação de juízos, para o convencer segundo a persuasão e para as ações conjuntas. Em sua totalidade, é a dinâmica interativa entres estes elementos o que constitui o fenômeno a que damos o nome de mundo público-político. Deixar-se trespassar em vivência por estes elementos significa não mais que mantê-los em operação, isto é, concorrer para o cuidado com o mundo humano. A rigor, o cuidado com o mundo e o viver politicamente são fenômenos correlatos: o exercício da política toma o mundo em seu cuidado e o mundo torna possível a existência da política.

Se, de outra sorte, tomamos como partida o ponto de vista do eu pensante, perceberemos que o fundamento que o sustenta não é dado em virtude de sua relação

com o mundo ou se destina diretamente a ele. Embora a atividade de pensar não prescinda da pluralidade humana, e embora também essa pluralidade se veja refletida no diálogo dos dois-em-um, a intenção a que se destina o princípio socrático e as regras éticas ancoradas no princípio de coerência é a observância, transposta para a relação do eu consigo mesmo, daquele mesmo princípio de coerência. A ética se dirige à relação do eu consigo mesmo porque esta relação só é possível à medida que a dualidade do eu se encontre em bons termos, isto é, que sejam eles iguais e não contradigam a si mesmos. Cuidar para que se esteja eticamente de acordo significa cuidar da integridade do eu pensante e, por conseguinte, da consciência (*conscience*). Quando se opta por observar princípios éticos tais qual a máxima socrática, faz-se escolha, em primeiro lugar e diretamente, não pela integridade do mundo, mas pela integridade dessa consciência (*conscience)* que é também o eu de cada um de nós.

Se retrocedermos então às relações originárias da ética e da política, perceberemos, pois, que é justamente aí onde poder-se-á, a despeito das intervenções conceituais que uma pode ocasionalmente interpolar na outra, ver com mais clareza e detalhe o fundamento da cisão entre ambas. A política, e considerando junto com ela todas as referências conceituais que lhe competem, é um fenômeno estritamente mundano, ao passo que a ética, pode-se dizer, considerada estritamente na relação de seus princípios fundamentais, é um evento que de toda sorte compete exclusivamente à vida interna da consciência (*conscience*). É neste fundamento, no relacionar-se de cada parte consigo mesma, neste relacionar-se segundo o qual podemos perceber para que direção cada uma aponta preferencialmente, é aí que se situa, pode-se dizer, o motivo principal da cisão entre a vida ética e a vida política do ser humano.

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Debruçamo-nos, aqui, sobre a cisão e tensão existente entre ética e política quando consideradas à luz da atividade de pensar. Tomando como mote de nossa investigação a cisão que Arendt tenta estabelecer entre ambas, nos dedicamos a esclarecer como tal cisão é possível e quais suas consequências para ambos os lados. Pudemos perceber que, em termos de implicações, ética e política, uma vez que ambas dependem da atividade de pensar, estão relacionadas uma à outra. Operacionalmente, o pensamento funciona como que uma ponte, um meio pelo qual ética e política se veem vinculadas uma à outra. Contudo, quando consideradas segundo o fim a que cada uma se dirige, elas possuem cada qual sua própria autonomia. A ética tem como fim o cuidado com o eu, o que significa que sua atenção deve sempre se dirigir no sentido de preservar ou dar permanência à integridade da consciência (*conscience*), ou seja, resguardar o princípio de não contradição aplicado à relação do eu consigo mesmo (não devo me contradizer), o que garante o princípio de identidade da consciência (A=A, isto é, eu=eu). A política, por outro lado, tem como fim o cuidado com o mundo, o que significa que, politicamente, agimos no sentido de dar permanência ou preservar o mundo humano, obra do *homo faber*.

Tratadas as coisas deste modo, o que Arendt parece nos propor, então, é uma distinção entre a ética, enquanto uma potência *operacional* formal *a priori* do pensamento, e o mundo, o qual se constitui como um dado de nossa experiência sensível, ou seja, *a posteriori*[49]. O princípio de operacionalidade ética – a regra da coerência aplicada ao diálogo dos dois-em-um do pensamento –, uma vez que não se dirige diretamente ao mundo e não pode ser deduzido de regras éticas socialmente estabelecidas, parece poder ser colocado absolutamente à parte de nossa experiência sensível. A ética, ou melhor, o princípio que a sustenta (A=A), é um princípio que não só antecede nossa experiência sensível, como também, aplicado sobre a operacionalidade do pensamento de sorte a gerar um esclarecimento a propósito de

[49] Tal distinção entre um fundamento ético *a priori* e uma experiência mundana *a posteriori* corresponde, precisamente, à distinção entre a vida do espírito e a vida da alma. Como escreve Arendt, "não existem sensações correspondentes às atividades mentais" (1999, p. 44); a alma, ao contrário, é marcada justamente por experiências sensíveis, já que as "experiências da alma são limitadas pelo corpo"(ibid, p. 43). O pensamento, enquanto atividade mental, só poderia ter como regras de operação, incluindo aí o princípio de não-contradição, elementos que fossem anteriores à experiência sensível, pois que ele se trata de algo ligado não à alma, mas ao espírito.

como não agir, determina a sensibilidade humana na ordem das coisas mundanas. O mundo não determina a ética, mas o princípio ético da consciência (*conscience*) é crucial na determinação da postura humana diante o mundo, ainda que seja só no sentido de determiná-la segundo a forma do não fazer: não roube (porque não queres ser um ladrão), não mate (porque não queres ser um assassino), não minta (porque não queres ser um mentiroso) etc.

No segundo capítulo, tentei discutir o quanto essa distinção entre ética e mundo (ou consciência e mundo) se mostrava razoável, o quanto ou em que medida ela se mostrava ser sensata e em que medida, ainda que indiretamente, a ética pudesse incidir sobre a política. Busquei levantar alguns argumentos que pudessem colocar em dificuldades a cisão que Arendt estabelece entre ética e mundo, entre política e ética. Neste sentido, tentei, por exemplo, argumentar que a consciência (*conscience*), conquanto tenha como primazia sua coerência interna, não pode prescindir do mundo para aferir tal coerência, já que o estar em concordância consigo mesmo só pode ser mensurado em relação a ações praticadas no mundo. Argumentei, então, que entrar em contradição consigo mesmo seria realizar no mundo um ato que, se comparado à relação que se mantém consigo próprio, faria dessa relação contraditória a si mesma. Note-se que, para isso, é preciso que haja não só o princípio de não-contradição aplicado à consciência (*conscience*), mas que se faça também a consideração de ações mundanas em referência às quais a coerência da consciência (*conscience*) pode ser verificada.

Ou seja, a questão que quis propor, de modo mais preciso, foi: é possível à consciência (*conscience*), somente segundo o princípio de não-contradição aplicado ao diálogo dos dois-em-um do pensamento, chegar à conclusão de que matar ou roubar são ações que, se efetivadas, tornam-na contraditória a si mesma? Ou, ainda, formulado de outro modo: toda a dimensão operativa do pensamento, quando considerada somente em si mesma, é suficiente para que se faça concluir que sofrer o mal é preferível a praticá-lo? A minha resposta, como se pôde verificar, foi "não", já que o que está em questão é não só a coerência da consciência (*conscience*) em si mesma, mas sua coerência aferida segundo nossas ações mundanas. Propus, neste sentido, que não haveria como consciência (*conscience*) alguma avaliar se um ato é ou não adequado a si mesma, se a conduz ou não a entrar em contradição consigo mesma, se não fosse este ato cotejado a uma virtual ação mundana. Só posso concluir que ser roubado é preferível a roubar, que morrer é preferível a matar, desde que, enquanto ser consciente

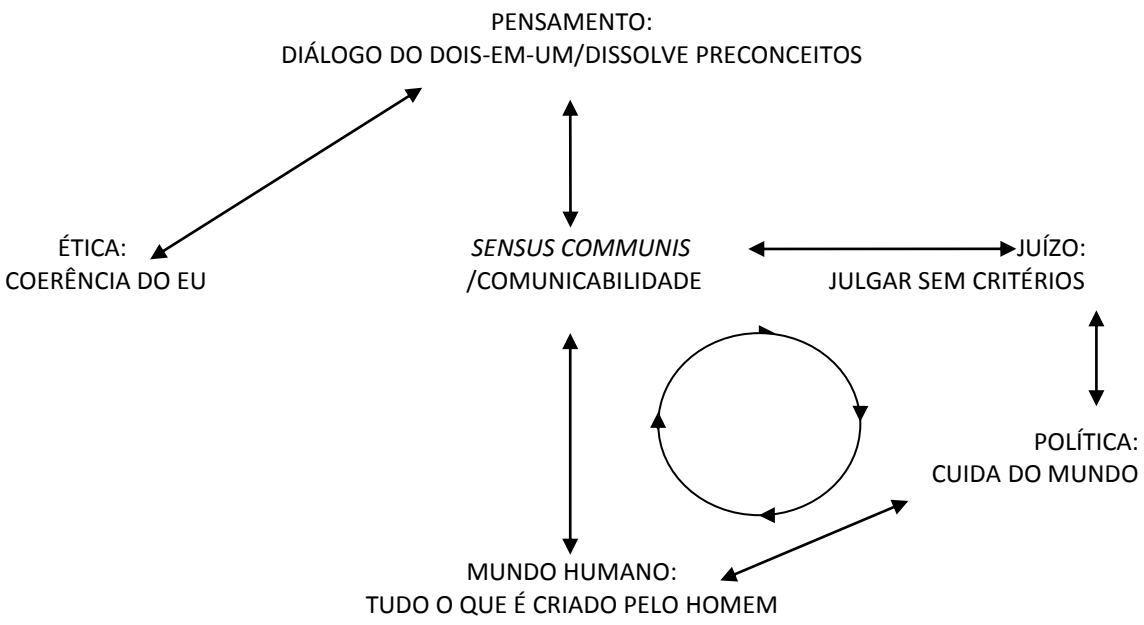
(*consciousness*) – e é provável que justamente por isso –, tome consciência (*consciousness*) do fato de que há um mundo em que matar e morrer, roubar e ser roubado, são eventos conspícuos, mundo em referência ao qual as ações que pratico são avaliadas pela consciência (*conscience*).

Em última instancia, portanto, tentei trabalhar segundo a hipótese de que o pensamento e o princípio de não-contradição aplicado à consciência (*conscience*) não podem, considerados apenas eles mesmos, ser tomados como os únicos fatores determinantes da vida ética do espírito. O mundo deve aí ser considerado, uma vez que a coerência da consciência (*conscience*) consigo mesma só pode ser aferida segundo nossa postura diante do mundo, segundo nossas ações mundanas. Se essa hipótese está correta, então, muito embora seja certo afirmar que a ética tenha uma preocupação direta com o eu, ela, contudo, se relaciona igualmente com o mundo, segundo o modo como opera o pensamento e a consciência (*conscience*).

Ou seja, a cisão entre a ética, enquanto uma potência *operacional* formal *a priori* do pensamento, e o mundo, enquanto os dados *a posteriori* de nossa experiência sensível, só se mostra sensata em certa medida. Certamente, é sensato, como sugere Arendt, concebermos essa cisão desde que com isso estejamos a nos referir àquilo que a ética se destina a resguardar: a relação do eu para consigo mesmo. Com efeito, segundo o princípio de não-contradição aplicado à consciência (*conscience*), uma postura que eu tenha ou não diante do mundo – por exemplo, a escolha que eventualmente faça por sofrer em detrimento de praticar o mal – tem consequências diretas sobre a relação que mantenho comigo mesmo. Ser ético, aqui, não significa ser altruísta em relação ao mundo, mas coerente em relação à consciência (*conscience*) que sou eu mesmo. Todavia, se se considera apenas a operatividade do pensamento a despeito de sua relação com o mundo, a ética já não teria qualquer validade, pois que a consciência (*conscience*) precisa de qualquer sorte de relação com o mundo para saber se ela, consciência, está sendo ou não coerente consigo mesma. Note-se que o *fim* a que se destina a ética não é uma preocupação com o mundo, senão certamente uma preocupação com o eu, muito embora o mundo seja indispensável para que se chegue a este último. A cisão entre ética e mundo se mostra sensata, por conseguinte, quando consideramos a ética segundo o seu *fim*, não se descartando que o pensamento e a consciência (*conscience*) precisam do mundo para discernir se o eu mantém ou não a coerência consigo mesmo.

É claro que tratar a respeito de uma cisão entre ética e mundo não é necessariamente falar de uma cisão entre ética e política, pois que o fenômeno político não pode ser reduzido ao fenômeno mundo e vice-versa. A política, embora não prescinda de um mundo humano para existir, é um fenômeno que possui características próprias. Como vimos, para Arendt, o agir político, o agir em concerto, tem como *fim* o cuidado com o mundo, a permanência do mundo humano, o que, por implicação, conduz à manutenção de um ambiente salutar segundo o qual o pensamento possa existir. Ora, como se mostrou, não há pensamento sem que haja também um sentido comum (*sensus communis*) e comunicabilidade entre os homens, fenômenos que se devem em grande medida à prática concreta de nosso existir político. De outra sorte, contudo, o pensamento ele mesmo depende de que os parceiros do diálogo encontrem-se em bons termos, ou seja, não prescinde do cuidado ético para com o eu. Daí podemos deduzir que a ética, à medida que concorre para a coerência do eu, concorre também para que haja pensamento; isso nos autoriza a concluir que, por implicação, a ética também incide sobre o fenômeno político, pois que o pensamento exerce um efeito liberador sobre a mais política das atividades mentais, a atividade de julgar.

Para melhor compreensão de como se dá a relação de todos estes elementos, optei por expressá-los, agora, segundo o esquema que se segue abaixo, no qual as setas indicam que há relação entre as partes. Observo que o esquema tem fins puramente didáticos e expressa exclusivamente a interpretação que eu fiz da relação entre ética, pensamento, *sensus communis*, juízo, política e mundo de acordo com Hannah Arendt. Portanto, não se encontra contemplada no esquema a hipótese levantada agora há pouco, aquela segundo a qual o pensamento e a consciência (*conscience*) não prescindem do mundo para aferir se o eu se mantém ou não em coerência consigo mesmo.



De acordo com o esquema, a ética se relaciona com o pensamento, já que depende do diálogo dos dois-em-um. O pensamento, por sua vez, pressupõe comunicabilidade e *sensus comunis*. Ao operar, purgando os homens de preconceitos, o pensamento exerce um efeito liberador sobre o juízo e, consequentemente, sobre a vida política. A política, por seu turno, tem como *fim* o cuidado com o mundo humano. O mundo humano, quando bem constituído, permite aos homens a existência de espaços nos quais eles possam se comunicar (comunicabilidade) e viver segundo um senso comunitário (*sensus communis*). Este sentido comunitário e a comunicabilidade são de fundamental importância para o pensamento, já que, sem seu uso público, o pensar sequer existiria. Por fim, o pensamento, à medida que opera, se firma como uma potência a impedir o homem de perpetrar o mal; ou seja, tem consequências éticas.

O objetivo deste trabalho foi buscar compreender a cisão que Hannah Arendt estabelece entre ética e política. A cisão se justifica desde que consideremos o *fim*, o *motivo* ou a *direção* a qual cada uma delas aponta preferencialmente. Todavia, pudemos ver que, por implicação, ética e política se mostram vinculadas uma à outra segundo a imbricação conceitual que envolve os conceitos de *sensus communis*, comunicabilidade, juízo, mundo e pensamento. A política irrompe preferencialmente com o propósito de cuidar do mundo, a ética, com o propósito de manter íntegra a consciência (*conscience*).

Uma questão intrigante, mas de todo modo respondível, é a de sabermos por qual motivo, afinal, optaria alguém por ser ético somente em função de uma questão pessoal. Em verdade, se acompanharmos o pensamento de Arendt, é o caso de reconhecermos o fato de não se tratar de uma opção, senão de uma preferência que emerge naturalmente da relação pessoal com nosso eu. Acredito que a palavra "integridade" aplicada à consciência (*conscience*) não é apenas uso fortuito, mas reflete mesmo o uso comum de quando dizemos que alguém é *íntegro* porque é incorruptível ou possui princípios. Uma ética egóica pressupõe, certamente, sentimentos aristocráticos; pressupõe, por conseguinte, o reconhecimento, por parte do próprio sujeito, de um valor pessoal e inextricável a si mesmo, um valor que se sustente mesmo a despeito do mundo e de toda sorte de corrupções que o mundo possa incitar. Porque a ética "não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano", cujo parâmetro essencial não é "nem o amor por algum próximo" ou sequer "o amor por si próprio", senão exatamente "o respeito por si mesmo" (ARENDT, 2004-c, p. 131). Respeito e dignidade que são nítida e constantemente desafiados pelo mundo, é verdade, mas que, para quem conversa consigo mesmo, dificilmente são obliterados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. *A vida do espírito – vol. I, Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004-a.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004-b.

_____. *Basic moral propositions*. Manuscrito não publicado, de 1966. Ver Arendt, Hannah, "Basic moral propositions". In: *Lectures* 1966, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 46.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Da revolução*. Brasília: Editora Ática e Editora UnB, 1990.

_____. *The life of the mind*. Orlando: Harcourt, 1981.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004-c.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Eichmann and the holocaust.* USA: Peguin Books, 2006.

_____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo.* São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFGM, 2008.

_____. *Homens em tempos sombrios.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002-b.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – diálogos entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CURTIS, Kimberley. *Our sense of the real: aesthetic experience and arendtian politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

DESCARTES. *Meditações*. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUARTE, André. "A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt". In.: Arendt. H. *Lições sobre a filosofia política de Kant.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995-a.

_____. *Crítica da faculdade do juízo.* Rio Janeiro: Forense Universitária, 1995-b.

_____. "Crítica da Razão Pura". In.: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

KIERKEGAARD. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates.* Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

McGOWAN, John. *Hannah Arendt - an introduction.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OBRAS CONSULTADAS

AGUIAR, Odílio Alves. Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt. Fortaleza: Ed. UFC, 2001.

ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro:Relume-Dumará, 1993.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BEINER, Ronald (Ed.). *Judgment, Imagination, and Politics – themes from Kant and Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

CORREIA, Adriano. "O conceito de mal radical". *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 2005, v. 28, n. 2, p. 83-94.

CURTIS, Kimberley. *Our sense of the real – aesthetic experience and arendtian politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra de Ruptura: política e filosofia em Hannah*

Arendt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

KANT. *A religião dentro dos limites da simples razão*. In.: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal***.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian maid and the professional thinker – Arendt and Heidegger*. Albany: University of New York Press, 1997.

VILLA, Dana. (editor) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2005.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt – ética e política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.