

4

O movimento do Pensar enquanto amor pela pluralidade humana

“Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou [...] é como se eu tivesse me retirado para uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual nada poderia saber se não fosse a capacidade de lembrar e de imaginar. (Arendt, 2000, p. 67).

“Talvez não soubéssemos nada sobre ele (Sócrates), nem mesmo através de Platão, se ele não tivesse decidido dar a vida não por um credo ou uma doutrina específica – ele não tinha nenhum dos dois – mas simplesmente pelo direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (Arendt, Idem, p. 127).

4.1

A mundanidade do mundo e o retirar-se do mundo para pensar

Desde os seus estudos sobre Santo Agostinho Arendt esteve atenta às relações entre *“estar mundo”* (o que remete ao *agir*) e o *“afastar-se do mundo”* (que remete ao *pensar*). A ação e o pensar são faculdades de natureza distintas. No entanto, Arendt empreendeu grande energia compreensiva na incansável tarefa de localizar o significado dessas duas faculdades no campo que mais a instigava, o da *Política*. Ora, o campo da Política, conforme mostrou nas investigações sobre *“A Condição Humana”* é o da qualidade reveladora da *ação* e do *discurso*, modos privilegiados de apresentar-se e distinguir-se através de feitos no palco que é o mundo; domínio este no qual corremos o risco do aparecimento sob *“a luz intensa que outrora tinha o nome de glória”* (Arendt, 2007, p. 193), e no qual o nosso feito, nossa disponibilidade para dialogar sobre o mundo recorrendo à autenticidade imprevisível da ação – fugindo à previsibilidade da fabricação que sempre é norteadada por meios para se chegar a

um fim – desvenda o nosso “*quem*”, a identidade única e distinta do agente da *Política*.

Conforme observa Lafer (1979), o vigor e notoriedade de Arendt derivam do seu pensamento político e da sua constante preocupação com a vida activa. Mas a vida contemplativa, ou melhor, dizendo, as relações entre vida activa e vida contemplativa e seus desdobramentos no campo da política – aqui não podemos esquecer que o objeto de preocupação de Arendt é sempre a *Política* – constitui permanente horizonte da visada arendtiana. Ela quer dar conta do abismo que se formou entre a Filosofia e a *Política* – a separação entre *homens de pensamento* e *homens de ação*.

Hannah, tendo em sua formação intelectual uma profunda base oriunda da filosofia e da teologia, sabia bem das dificuldades postas ao trabalho de atribuir um sentido à faculdade de pensar no que tange sua relação com a *Política*. A principal problemática situa-se no entendimento, desde os filósofos metafísicos, de que *o pensar* implica num desligamento provisório do mundo e que, a sua principal característica é a *invisibilidade*. Conforme observa Lafer (1979, p. 86), para esses filósofos a experiência mais radical de desligamento era o fim do ser. Nesta perspectiva, ganha centralidade o tema da morte por meio da ausência do mundo das aparências na mente do filósofo. Assim, a mundanidade da ação cede lugar ao pensamento que se realiza sob a ausência do mundo dos homens, ou seja, há um desligamento ou afastamento da mundanidade daqueles que constituem o mundo comum ou da *realidade fenomênica*. Sob este ângulo o pensamento realiza-se, sempre de modo retroativo, na interioridade e na passividade:

[...] “O pensamento visa à contemplação e nela termina e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso. Segundo a tradição da Era Cristã, quando a filosofia tornou-se serva da Teologia, o pensamento passou a ser meditação e a meditação passou novamente a terminar na contemplação, uma espécie de estado abençoado da alma em que o espírito não se esforça mais para conhecer a verdade, mas para antecipar um estado futuro, recebendo-o temporariamente na reflexão” (Arendt, 2000, p. 11).

Arendt destaca que os filósofos metafísicos estabeleceram um modo de lidar com a realidade cujo método versa sobre a separação entre o espírito e os sentidos despertados por objetos sensíveis. Tal separação é responsável por distinguir e definir o mundo dos que pensam e o mundo dos que agem,

conferindo aos primeiros a exclusividade na condução dos assuntos do espírito. A estes Arendt nomeou “*filósofos profissionais*”, amigos dos Deuses e distante dos homens mundanos.

“O filósofo, à medida que é um filósofo e não (o que naturalmente ele também é) ‘um homem como você e eu’, retira-se do mundo das aparências, a região em que se move tem sido descrita, desde o início da filosofia, como o mundo dos poucos. Esta antiga distinção entre os muitos e os ‘pensadores profissionais’ especializados na atividade supostamente mais elevada a que os seres humanos poderiam se dedicar – o filósofo Platão será chamado de amigo dos deuses e se alguma vez é dado ao homem tornar-se imortal, ninguém mais do que ele o consegue” (Arendt, 2000, p. 12).

Arendt mostra que a virtude da vida contemplativa e, o desprezo pela vida ativa, tem suas origens nos pressupostos pré-filosóficos da Grécia antiga, cujo valor central do pensamento era a busca pela imortalidade. A contemplação era para os gregos algo divino, uma atividade que aproximava os mortais da natureza imortal dos *Deuses do Olympus*. Tal como os Deuses, o filósofo era o privilegiado espectador do mundo. Este deveria perseguir a imortalidade através da excelência, onde “*a história das coisas feitas sobrevive aos atos*” e “*o que é dito torna-se imortal, se foi bem dito*”. Deste modo, os filósofos pretendiam remediar sua mortalidade aproximando-se dos deuses naquilo que define a sua grandeza, o que transcende o cotidiano da multidão e, portanto, torna-o digno de pertencer ao exclusivo rol imortal da fama. Os gregos acreditavam, assim, que sendo o homem capaz de feitos particulares permanentes na lembrança, ele era uma espécie de Deus.

“O que havia de comum em Péricles e os filósofos era a noção grega geral de que todos os mortais deviam esforçar-se para atingir a imortalidade e isso era possível por causa da afinidade entre deuses e homens. Comparado com as outras criaturas vivas o homem é um deus” (Arendt, 2000, p. 102).

Neste sentido, os filósofos chegaram à conclusão de que a imortalidade está no seu *Ser* que não tem nascimento e nem morte, ele não foi feito por ninguém e, portanto, não está sujeito ao desaparecimento. Através da contemplação, e distante do “fazer”, o filósofo podia estar mais próximo das coisas eternas. A faculdade privilegiada que podia lhe conferir esta proximidade era o *nous*, que significa o espírito, a inteligência. O *nous* possibilita ao filósofo retirar-se de tudo que é mundano, aparente, ligando-o, deste modo, a condição divina onde o Ser e o Pensamento unificam-se:

[...] “existe algo no homem que corresponde exatamente ao divino, porque o capacita para viver, por assim dizer, na vizinhança do divino. É esse caráter divino que faz com que Pensamento e Ser sejam a mesma coisa. Usando o nous, e retirando-se espiritualmente de todas as coisas percíveis, o homem assimila-se ao divino. E essa assimilação é tomada em sentido literal. Pois do mesmo modo que o ser é um deus, de acordo com Aristóteles (que cita Ermótimos ou Anaxágoras), é ‘o deus em nós’; e ‘toda vida mortal possui uma parte de algum deus’. O nous, ‘como concordam todos os homens sábios’, diz Platão, ‘é rei dos céus e da terra’, está, portanto, acima do universo inteiro, do mesmo modo que o Ser ocupa uma posição mais alta do que todo resto” (Arendt, 2000, p. 104).

Neste sentido, fica clara a perspectiva do pensamento separado do objeto, que mais tarde marcaria a ciência positivista, cuja parteira, segundo Arendt, é a metafísica. O cogito cartesiano visa ultrapassar a realidade concebida como mera ilusão e, para tanto, busca suprimir os sentidos que ligam o sujeito ao mundo. Nesta retirada do “*mundo dos muitos*” e a escolha de ficar na companhia dos poucos, Descartes, fiel a Parmênides e Platão, segue um subjetivismo radical, no qual, o pensamento não depende de qualquer coisa material, ele é auto-suficiente e, deste modo, pode ultrapassar as ilusões da percepção sensorial e o erro induzido pela realidade. Nesta direção, a ciência moderna objetiva afirmar a certeza apartando-se da experiência, e este intento se realiza pela descrença na realidade, no mundo comum das aparências.

Na visão do filósofo como Deus, a atividade do pensamento requer situá-lo fora do mundo cotidiano, o mundo dos assuntos humanos. O nous como forma de obtenção da imortalidade do filósofo era a contemplação do eterno. Diferenciava-se, assim, do logos (discurso). O *Logos* como forma destinada a “*dizer o que é*” estava, para os filósofos gregos, ligado ao “*pensamento mortal*”, correspondendo, assim, “*a habilidade que ocorre no âmbito dos assuntos humanos e do que meramente ‘parece’, mas não é*” (Arendt, 2000, p. 105). Já o nous localiza-se em outro espaço, o da verdade que, na sua qualidade de eternidade, sobrevive aos objetos do logos. Só o nous poderia conduzir o filósofo à verdade que equivale à sabedoria cujo sentido só pode ser encontrado fora do âmbito dos negócios humanos.

Após situar a problemática da “invisibilidade” do pensamento na tradição e seu caráter “eterno”, somos instigados por Arendt a encontrar respostas para a seguinte questão: *como amar o mundo pelo pensamento se o pensar se situa fora deste? Se apenas os filósofos profissionais pensam, e estes são uma minoria no mundo, um espécie de deuses, a maioria que precisa interagir no campo plural da Política não lança mão do pensamento?*

A marca principal do pensamento político em Arendt é a pluralidade: “*a pluralidade é a lei da Terra*”, afirmou categoricamente ela. O reconhecimento da pluralidade implica, como observa Assy (2006), uma dimensão de Amor mundi. Amor que parece se constituir na exterioridade, por meio de quem somos e de como agimos no domínio das aparências. *Se o pensamento realiza-se em isolamento e quietude como então conjugar pluralidade (movimento) e Amor Mundi à vida do espírito?*

Como reforça Young-Bruehl (1997, p. 384), “*Arendt lutava por uma compreensão de como o espírito pode se recolher do mundo sem ignorá-lo ou aviltá-lo*”. Ela nos lembra ainda que Arendt falou de reconciliação como um dos dons do pensamento. O pensar que nos prepara para fazer julgamentos³⁹ sobre o mundo. *O que Arendt quer nos dizer como isso? Estaria ela concebendo as possibilidades do pensamento como mundanidade? O que seria então “o pensar por amor ao mundo” se pensar e mundo não estão teoricamente presentes um no outro?*

Parece que todo o esforço realizado por Arendt – sobretudo no que tange o seu retorno à filosofia⁴⁰ no primoroso e inacabado livro “A vida do Espírito” – é o de encontrar o “*caráter ativo do pensamento*”. Um pensamento que estivesse ligado à experiência e não formulado “*de fora*” como era o caso dos filósofos profissionais. Ela mesma faz uma alusão a esse caráter *ativo* do pensamento quando estabelece como tarefa de seu estudo em “A Vida do Espírito”: “*descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam*” (p.12), ou mais diretamente: “*o que me faz pensar?*”. Dentre as razões expostas por ela para o investimento no tecer desta obra, ela destaca:

“Desde o primeiro momento em que me interessei pelo problema da ação – a mais antiga preocupação da teoria política – o que me perturbou foi que o próprio termo que adotei para as minhas reflexões sobre o assunto, a saber, a vida activa, havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida

³⁹ Aqui o julgamento é compreendido como a capacidade de discernir o bem do mal num movimento que nos aproxima das situações concretas que não podem se subordinar à regras de validade geral “*a maneira do cientista que procede subsumindo os casos particulares à leis já prescritas anteriormente*” (Jardim, 2000, p. xii).

⁴⁰ Arendt sempre caminhou em permanente interlocução com a filosofia. No entanto, conforme assinala Lafer (1972, p. 81), a produção de Arendt sempre esteve vinculada a constante preocupação com a vida activa. Neste sentido, “*o percurso intelectual de Hannah Arendt girou basicamente em torno de uma grande reflexão no campo da teoria e da ciência política*”. A obra “A vida do Espírito” marca o retorno da pensadora ao tema da vida contemplativa, campo privilegiado da filosofia. Nesta investigação, Arendt pretendeu tratar da relação entre três atividades mentais básicas (o pensar, o querer e o julgar) e a esfera da Política. Neste intento, levantou o seguinte questionamento: *como podem atividades de natureza invisível irromper no mundo das aparências?*

contemplativo e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida” (Arendt, 2000, p. 07).

Arendt cita uma frase de Catão que, talvez, nos dê alguma pista sobre o nexos entre a vida contemplativa e a vida activa: *“nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando está consigo mesmo”*. Com esta citação parece-nos que ela quer chamar a atenção para certa vida que liga a faculdade do pensamento ao espaço mundano: o pensamento como um *“reconciliar-se no curso dos acontecimentos do mundo”*. Ela parece questionar o pensar como pura passividade representada pela dicotomia entre mundo sensível e supra-sensível pela tradição do pensamento político. Embora o pensar se dê na invisibilidade, longe das preocupações do mundo, exige uma disposição para *agir* e uma *coragem* para encarar riscos, acredita. Lembremos aqui que o interesse de Arendt situa-se na relevância política da atividade de pensar, ou seja, na condição mundana dessa atividade, naquilo que diz respeito ao carácter *intersubjetivo* e *plural* do pensamento. Neste horizonte compreensivo, ela está preocupada como o lado *engajado* e *circular* do pensamento, aquela forma de contemplação que embora se distancie da realidade compartilhada, não lida com a ausência dos acontecimentos, pelo contrário, exige disposição e coragem para refletir e estabelecer juízos concernentes aos acontecimentos políticos em momentos de crise. É, portanto, um pensamento que se esforça por recuperar o vínculo com a comunidade política, ao que ela chama de mundo comum, o coração da política.

Arendt soube como ninguém mostrar o perigo provocado pelo isolamento e pelo afastamento das comunidades políticas decorrente da falta do exercício do pensamento. A irreflexão pode provocar o mal na sua forma mais “corriqueira” e altamente destruidora, compreendeu ao navegar no mar turvo dos acontecimentos dos tempos sombrios. Ela mostrou também que o pensamento voltado para alcançar resultados definitivos, e alheios aos acontecimentos, é propício aos fins da administração política na sua tarefa de governar as massas e instituir no lugar da ação espontânea o comportamento. *Mas o que afinal é o pensar para Arendt? É possível apreender no pensar alguma dimensão de amor pelo mundo? Qual é a posição do pensamento relativamente ao mundo, compreendido como domínio das aparências?*

4.2

Buscar significados para um pensamento ativo: compreender por amor ao mundo

Hannah Arendt traça, em seu pensamento político, uma *fenomenologia da vida ativa*, trabalhando neste movimento com duas dimensões fenomênicas essenciais: *espaço e tempo*. Conforme vimos, as atividades da vida ativa (*labor, fabricação e ação*) localizam-se em espacialidades distintas. O homem vive sob a condição de espacialidades que definem a sua qualificação enquanto ser que provê suas necessidades, enquanto ser que institui um mundo de coisas duráveis e também na condição de sujeito que *cria o espaço de sua própria liberdade pela ação*. As duas primeiras condições (*labor e fabricação*) realizam-se na espacialidade privada e não dependem da convivência com outros homens. Já a atividade da *ação* depende da revelação que só pode se dar na medida em que eu apareço aos *Outros* e, assim, posso dizer a palavra, argumentar, prometer, perdoar, firmar compromissos.

“Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele, a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela (Arendt, 2007, p. 201).

A ação e o que desta advém é realizável apenas numa dimensão de alteridade e de atualização de singularidades expressas pela mostraçãõ de quem sou no intercambiar de atos e palavras. Conforme observa Lafer (1979, p. 85): “A realidade daquilo que se percebe é garantida pelo contexto do mundo, que, inclui, necessariamente os outros”. Nesta dimensão de alteridade, de reconhecimento de um mundo habitado não pelo homem, mas *pelos* homens, ou, melhor dizendo, pela *pluralidade* de homens e mulheres, ganha atenção aquilo que Arendt chamou de *senso-comum*, compreendido como um *sexto sentido* capaz de integrar o homem num mundo particular e comum. O *senso-comum* é aquele sentido que, unificando-se aos demais, possibilita ao homem adquirir uma *visibilidade* por meio do reconhecimento dos outros que intercambiam experiências. Diz respeito ao *mundo intersubjetivo* que não é percebido apenas pela função dos órgãos internos ou pela nossa estrutura

psicológica, e sim pelo reconhecimento dos Outros que, assim como nós, *falam e agem* e, neste movimento, *se singularizam e se diferenciam*.

Para Arendt, os nossos cinco sentidos são acompanhados pela experiência adicional da realidade. A realidade, que é o contexto mundano, é percebida pelos meus cinco sentidos, mas o que me mantém junto aos outros homens na condição de um mundo que percebemos, reconhecemos e no qual interagimos, é o sexto sentido chamado de *sensus communis*. Este é um sentido “*misterioso*”, pois não pode ser localizado como um órgão corporal. Contudo, é capaz de fazer a ponte entre as minhas sensações privadas (portanto incomunicáveis) e o mundo comum compartilhado pelos Outros. Nesta perspectiva, a subjetividade dos sentidos pode tornar-se intersubjetividade no mundo. Somente no contexto do mundo, da realidade que compartilhamos, as sensações podem se revelar sendo percebidas de modos diferentes. Neste sentido, o senso comum não se confunde com as similaridades físicas, ele cria um cenário no qual cada um pode ser visto e ouvido de modo diferenciado, contexto no qual os homens podem exprimir suas diferenças. Através do senso comum os homens não apenas diferem dos outros seres, mas estes são capazes de se distinguir enquanto agem e falam: “*No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares*” (Arendt, 2007, p. 189). Deste modo, o senso comum nos dá o sentido de realidade ao nos relacionar, na nossa singularidade, ao mundo onde a condição é viver junto aos outros. Isto só pode ocorrer na medida em que os meus cinco sentidos privados irrompem no mundo das aparências. Depreende-se desta relação que a interioridade está em contradição com a condição humana da pluralidade, pois nos aliena da realidade do mundo e dos homens. O que garante a realidade do mundo é o fato de que algo possa ser visto e ouvido sob ângulos variados: “*Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido por outros – constitui a realidade*” (Arendt, 2007, p. 59).

A espacialidade em Arendt é aquela de um mundo que nos antecede e sobrevive a nossa partida, “*o fato de que sempre houve um mundo antes da sua chegada e que sempre haverá um mundo depois de sua partida*” (Arendt, 2000, p. 18); Sob a condição desta espacialidade, o mundo está permanentemente aberto à novidade que cada aparecimento institui. No horizonte da reflexão Arendtiana o aparecimento, no que tange o seu caráter político, é visto sob a

perspectiva daquilo que vêm à luminosidade do mundo na qualidade de potencial novidade. Nascer é aparecer entre um mundo de coisas, mas também é a possibilidade de imprimir algo de inaugural a este mundo. Neste prisma, a novidade da ação que se revela entre-os-homens é vista como um *milagre* que desafia as certezas probabilísticas das leis naturais e históricas. De fato, todo milagre acontece sob a forma da incontingente aparição singular, como a flor que nasce no deserto. Todo milagre é também movimento que desafia a causalidade e a linearidade sob a qual se convencionou explicar os acontecimentos do mundo. Deste modo, o nascimento é um milagre que se materializa na imprevisibilidade do agir. Conforme afirma Arendt (2007, p. 191):

“O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E, isso, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém”.

Privilegiando a qualidade de imprevisibilidade contida na ação, Arendt apesar de não desprezar o caráter objetivo do mundo material, questiona o materialismo no seu movimento de subordinar o sujeito à história dos fatos. Neste sentido, considera (2007, p. 196):

[...] “O erro básico de todo materialismo político – materialismo esse que não é de origem marxista nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a história da teoria política – é ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando empenhados em alcançar um objetivo completamente material e mundano. Eliminar essa revelação – se isso de fato fosse possível – significaria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ela é real e tem conseqüências próprias seria simplesmente irrealista”.

Para Arendt a ação “produz” histórias. Histórias que podem se tornar visíveis em objetos. No entanto, o que advém da ação, embora possa se reificar [“obras de arte que enaltecem um feito ou empreendimento e, através de condensação e transformação, revelam toda a importância de algum acontecimento extraordinário” (Arendt, 2007, p. 199)] tem natureza diferente das reificações nas quais o homem não é o “*Herói*”, o ator da história, mas sim produto das suas forças objetivas, o seja, neste caso ele vive sob a definição de um “*o que*” e não de um “*quem*”. O que para Arendt importa na história não é a história em si, mas o feito pelo qual a história passou a existir. Noutros termos, o que para ela interessa, e desponta como elemento *novo* no campo da política,

não é a história das coisas, mas a história do ator, daquele que age e agindo diz “*quem é*”. Daí a localização espacial privilegiada do Herói que corajosamente deixa o esconderijo e se mostra, constituindo figura exemplar para o mundo comum. Os Heróis têm vidas grandiosas, cheias de feitos e, por este motivo, são inspiradores de valores públicos no campo da política. Seus feitos são carregados de virtuosidade pública. Não é por acaso que Arendt ressalta a importância de escolher companhias, pessoas com as quais desejo estar junto no mundo. Tais companhias constituem exemplos, e podem ser encontradas entre “*pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias e em exemplos de incidentes passados ou presentes*” (Arendt, 2005, p. 212).

Nem sempre a mostração do Herói – sua permanência na história e o seu poder de inspirar o movimento da ação aos que viveram no seu tempo e os que vieram depois dele – se reifica através de objetos. E onde então podemos encontrar o “*quem*” que permanece na história se não em objetos tangíveis e duráveis? Para Arendt o dado revelador do sujeito como agente da história encontra-se na sua biografia. A título de exemplo ela cita o caso de Sócrates:

“Só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que* ele é o foi. Assim, embora estejamos muito menos informados a respeito de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma para a posteridade, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente quem foi Sócrates, por lhe conhecermos a história, do que sabemos quem foi Aristóteles, de cujas opiniões estamos tão bem informados” (Arendt, 2007, p. 199).

Assim, vemos que *o quem* alguém é permanece indissolúvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da palavra através da conservação de sua biografia. Lembrando Aristóteles, Arendt diz que neste caso a “reificação” se dá por uma espécie de imitação, mas uma imitação em forma de ação, como é o caso do teatro. Neste tocante, a arte do teatro não é mera reprodução, mas “*transmissão do significado total, não tanto da história em si, mas dos ‘heróis’ que ela põe em evidência*” (Arendt, 2007, p. 199-200).

A espacialidade autêntica da política é a da pólis. Nela forma-se a teia das relações, fundada na perspectiva de um mundo que é percebido por diversos ângulos e no qual cada um se revela de um modo específico, tornando tangível a existência política. Neste aspecto sobressai o domínio da exterioridade, o desejo e a decisão de como revelar-se no mundo das

aparências. É neste domínio – onde aparecemos para os outros e para nós mesmos, único domínio onde é possível a existência de ouvintes e receptores - que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele. Aparecer no mundo também é uma escolha. A escolha é um ato especificamente humano e diz respeito à dimensão ética na qual está em jogo o elemento que nos qualifica e nos distingue no mundo comum: *como desejo aparecer no mundo? Em quais companhias desejo aparecer?* Pela faculdade da escolha podemos nos aproximar ou nos alienar dos outros e do mundo. É importante compreender que a percepção deste aparecimento, segundo Arendt, não é uma condição psicológica, ou seja, interna, que mediatiza de modo mecânico e previsível, nossa relação com o mundo exterior. O aparecimento na perspectiva Arendtiana é disposição para revelar de modo original a singularidade no mundo no qual a condição é a pluralidade e no qual somos responsáveis pelos nossos feitos e palavras.

“Além do impulso de auto-exposição, pelo qual as coisas vivas se acomodam a um mundo de aparências, os homens também apresentam-se por feitos e palavras e, assim, indicam como querem aparecer, o que, em sua opinião, deve ser e não deve ser visto. Este elemento de escolha deliberada sobre o que mostrar e o que ocultar parece ser especificamente humano. Até certo ponto podemos escolher como aparecer para os outros, e essa aparência não é de forma alguma manifestação interior de uma disposição interna; se fosse, todos nós provavelmente agiríamos e falaríamos do mesmo modo” (Arendt, 2000, p. 28).

O mundo constitui-se neste espaço no qual: *“cada coisa viva depende de um mundo que solidamente aparece como a locação de sua própria aparição, da aparição de outras criaturas com as quais contracenam e de espectadores que reconhecem e certificam sua existência”* (Arendt, Idem, p. 19). Partindo do entendimento de que *“ser e aparecer coincidem”*, Arendt buscará em seu estudo sobre a condição humana investigar a relação essencial entre a Política e a natureza fenomênica do mundo. Este mundo no qual *“chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum e no qual desaparecemos em lugar nenhum”* (Arendt, 2007, p. 18), é o ponto de partida de Arendt para pensar a dialética entre o ocultamento e a revelação dos homens em sua infinita diversidade de aparências no campo da Política. A mundanidade requer uma aproximação com as coisas do mundo – e, portanto, uma busca pela exterioridade.

Se a espacialidade em Arendt não é linear nem meramente psicológica, o tempo também não o é. A temporalidade também assume uma dimensão

fenomênica que se localiza entre o nascimento e a morte: entre o aparecimento e o desaparecimento, entre o passado e o futuro. Diz respeito a esse intervalo temporal entre o que já existia antes da minha chegada e o que sobreviverá à minha partida. Neste sentido, o mundo enquanto fenômeno político fundado num espaço de relação entre os homens depende inteiramente da sua durabilidade compreendida no seu duplo aspecto de conservação e renovação.

Tal como Benjamin⁴¹, Hannah Arendt compreende o tempo como “*agora*”, o tempo que não é apenas recuo para o passado e também não é mera projeção para o futuro. O tempo constitui-se na experiência. Caminhando com Benjamin, Hannah foge a perspectiva da história como “*imagem eterna do passado*” e se lança ao aprendizado de construir uma “*experiência*” com esse passado, buscando, assim, encontrar nas brechas entre o passado e o futuro o significado do tempo presente. Sua tarefa benjaminiana, se assim podemos dizer, é encontrar a presença do passado no presente e o presente que já está lá prefigurado no passado, para atingir, desde modo, uma *totalidade de sentidos*. A partir desta compreensão sobre o tempo, é que Benjamin tentou “*organizar o pessimismo*”, termo por ele definido como capacidade de “*extrair a metáfora moral da esfera da política, e descobrir no espaço da ação política o espaço completo da imagem*” (Benjamin, 1986, p. 84). O referido autor adverte que tal tarefa, por ele considerada como revolucionária, de recuperação da totalidade do espaço da imagem, “*não pode de modo algum ser medido de forma contemplativa*” (Idem, p. 34). Neste sentido, o tempo em Arendt, assim como em Benjamin, não é o tempo homogêneo, mas o tempo cujo apelo político está no *agora*, nos acontecimentos políticos que irrompem no presente. Não é um tempo que caminha no encadeamento de acontecimentos previsíveis, ideia central da historiografia progressista, nem um tempo que se localiza na perspectiva teleológica também previsível da logicidade dos meios e dos fins, mas sim um tempo sujeito à *imprevisibilidade dos acontecimentos*, tempo este situado nos *homens que agem*. Assim, Arendt buscou uma nova forma de relação com o passado estabelecendo uma nova compreensão de temporalidade, cujo eixo central é a ideia de conservação e renovação:

“Endireitar o tempo significa renovar o mundo, o que podemos fazer porque todos entramos num ou noutra tempo como recém-vindos a um mundo que

⁴¹BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

existia antes de nós e ainda vai existir depois que partirmos, quando teremos deixado a sua carga para os nossos sucessores” (Arendt, 2005, p. 90).

O tempo é aquilo que, para Arendt, demarca a permanência e a novidade do mundo. É um mundo que objetivamente *não tem princípio nem fim*. Ele estava aí antes da nossa chegada e sobreviverá a nossa partida. Portanto, o tempo é sempre algo demarcado pelo aparecimento e pelo desaparecimento. Aqui, aparecimento e desaparecimento remetem à dialética dos termos: lembrança/esquecimento, visibilidade/invisibilidade, retirar-se do mundo/estar no mundo.

Nesta chave parece se situar o seu trabalho reflexivo de busca de significados frente aos eventos políticos que irrompem nos momentos de crise. O desafio que ela propõe é *repensar coisas-pensamentos guardados na memória*. Os eventos políticos da modernidade irrompem no *“aqui e agora”* e a perplexidade diante deles é o *“clique”*, o elemento provocador, para empreender um movimento do pensamento na direção da *profundidade* do passado prefigurado no presente. Este movimento é uma forma de evitar aquele *mal* que ela denominou como sendo *banal*, ou seja, aquele que não é pensado e por isso alastra-se facilmente pela superfície do mundo. Trata-se do mal que não gera espanto, remorso ou desprezo, pois a sua marca é a ausência de pensamento. O mal banal é aquele que isola, fazendo com que o mundo, tomado pelo esquecimento, desapareça. Sob o alastramento do mal tudo é facilmente esquecido e face ao esquecimento o mal se banaliza e nada pode impedi-lo de se espriar, com força de destruição, pelo mundo. Conforme assinalou Arendt em “Algumas Questões de Filosofia Moral” (2005a, p. 159): *“Os maiores malfetores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão e, sem lembrança, nada consegue detê-los”*.

A lembrança empreendida pelo movimento do pensamento ganha a dimensão de memória. Todas as coisas devem a sua existência à memória. Nesta perspectiva, é o contato com a memória que confere um caráter de exterioridade ao pensamento, o qual se materializa em objetos tangíveis: páginas de livros, poemas, obras de arte, narrativas, por exemplo. Só a partir do compartilhamento a memória emerge como comunidade de experiência, tal como na figura do narrador de Benjamin (1986): aquele que conta uma história e estabelece uma proximidade entre as gerações num fluxo temporal comum, no

qual a história continua, pois o tempo partilhado é o tempo aberto à novas propostas e ao fazer juntos.

Deste modo, a memória para Arendt aparece como um movimento que desaliena o sujeito, que o liberta do isolamento, de um tempo vivido na privacidade, para endereçá-lo ao mundo comum. Neste sentido, o contato com a memória é um modo de exteriorização, de constituição de um mundo, esta relação com o passado que se estabelece num “*aqui e agora*” entre o “*não mais e o não ainda*”. A memória é desta forma, um modo de proximidade com o mundo, um modo de apreender a temporalidade não linear e não previsível deste mundo. O contato com a memória é uma busca por significados. Arendt, tal como Benjamin, sabia que os significados encontram-se na palavra que sobrevive aos atos e que só podem ser encontrados através da lembrança. A rememoração, assim como o pensamento, é um constante reexaminar que transita entre o esquecimento e a lembrança. Seu movimento é similar ao trabalho de Penélope em que “*a recordação é a trama e o esquecimento a urdidura*” (Benjamin, 1986, p. 37) ⁴². Por este ângulo, a recordação é um campo aberto para a busca de significados, pois, conforme sustenta Benjamin (Idem, p. 37) “*o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois*”. O próprio ato de lembrar constitui um texto que se tece e des (tece) num esforço interminável de busca de significados situados entre o passado e o futuro.

A perspectiva fenomênica de tempo e espaço desenvolvida por Arendt privilegia o papel da ação. Aparecer no mundo no sentido político não é meramente compor o mundo como é o caso dos objetos inanimados, mas agir no mundo, escolher as nossas companhias, decidir sobre questões que nos dizem respeito em sociedade, porque o que está em jogo é “*algo que inter-essa, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e as interliga*” (Arendt, 2007, p. 195). O movimento espaço-temporal implica, assim, o estar próximo ao mundo e o não retirar-se do mundo conforme defendeu a tradição filosófica desde o conflito entre o filósofo e a pólis. Neste horizonte, a ação nunca se dá em isolamento e sim no contexto da *convivência e do intercurso entre os homens num mundo cuja realidade tangível chama-se teia*. O “*nós*” é o verdadeiro plural da ação. Arendt sabia que o pensamento, diferente da ação,

⁴² BENJAMIN, W. *A imagem de Proust*. In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1986.

constituía-se em uma atividade solitária. Contudo, em “A Condição Humana” – obra que privilegia a vida ativa – ela já questiona o caráter de isolamento do pensamento e seu distanciamento do mundo dos homens:

“Mesmo quando o filósofo decide, como Platão, deixar a ‘caverna’ dos negócios humanos, não precisa esconder-se de si mesmo; pelo contrário, sob a luz forte das idéias não apenas encontra a verdadeira essência de tudo quanto existe, mas também encontra-se a si próprio no diálogo entre ‘eu e eu mesmo’ (*eme emauto*), no qual Platão aparentemente via a essência do pensamento. Estar em solidão significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia” (Arendt, 2007, p. 86).

Ela questiona também o caráter de invisibilidade do pensamento, observando que este também aparece no mundo, torna-se parte do mundo:

“O ato de pensar, por poder ser lembrado, pode cristalizar-se em pensamentos, como todas as coisas que devem a sua existência a memória, podem ser transformados em objetos tangíveis que, como a página escrita ou um livro impresso, se tornam parte do artifício humano” (Idem).

Conforme assinala Wagner (2006, p. 157), Arendt, em “A vida do Espírito”, rejeita a clivagem entre mundo sensível e mundo supra-sensível presente na tradição do pensamento. Nesta direção, a referida estudiosa do pensamento arendtiano considera importante pontuar a distinção, realizada por Arendt, entre a atividade de *pensar* e o *modo de vida contemplativo*. Enquanto o modo de vida contemplativo está associado à passividade e lança mão do pensamento para chegar à quietude contemplativa, o pensar é em si mesmo uma atividade e está sempre votada para os acontecimentos mundanos.

Deste modo, parece-nos que na perspectiva de Arendt o pensamento embora se dê na “*quietude*” não é passivo e, embora se realize na invisibilidade não é extra-mundano. *Poderíamos aí encontrar a qualidade ativa do Amor mundi na faculdade do pensamento?* Mas se o pensar elimina a corporalidade, visto que só se viabiliza pelo ausentar-se do mundo das aparências, e como a própria Arendt observou “*no mundo das aparências estamos sempre ocupados demais para pensar*”, como se integram ação e reflexão na teoria política da pensadora? *Se amar o mundo implica uma tarefa ativa onde se localiza o pensamento neste ato de amar?*

Vimos que o pensar, de acordo com a tradição dos metafísicos, é uma atividade solitária e representa um desaparecer e um esquecimento do ser, que está ligado ao mundo das aparências. *Como restabelecer a ponte com o mundo das aparências na atividade do pensamento? Como trazer para o pensamento, afastado do “aqui e agora” a intersubjetividade do mundo cuja pluralidade é o seu verdadeiro modo político de existir? Estamos fadados a caminhar sem companhia enquanto nos retiramos do mundo para pensar?*

4.3 O Pensamento que irrompe no mundo

No caminhar para a tentativa de elaboração de uma concepção de “*pensamento ativo*”, é importante situar as influências de três figuras importantes na reflexão arendtiana: *Sócrates, Kant e Jaspers*⁴³. Com estes Arendt investe na tarefa de compreender o pensar enquanto *existenz* que jamais pode se realizar isolada do mundo e que, portanto, é movimento que se desenvolve no *estar-junto* dos homens no mundo comum. Por este prisma, pensar, para lançar mão do termo Jaspersiano, é um “*apelo*” à liberdade cuja condição é viver num mundo de homens com possibilidades de espontaneidade (Jaspers, 1998). Nesta mesma direção, caminhando com esses pensadores, ela põe em xeque o *sophos*, a *figura do filósofo como sábio*, que, separando-se do mundo da polis, portanto na invisibilidade, roga para si a condição de governante, por considerar-se o único capaz de atingir a *verdade*. Nesta direção, para ela, o pensar funda-se na *comunicabilidade* que permite o constante reexame das idéias no contexto de um permanente movimentar-se em meio aos pares, onde confronto as

⁴³ Conforme sublinha Wagner (2006, p. 153): “Em A Vida do Espírito Arendt trabalha com a ideia de diferentes pensadores, mas é com Sócrates, com Kant e com Jaspers que segue efetivamente e faz questão de deixar isso muito claro quando afirma a importância de determinar ‘com quem desejo estar junto’”. Compreendemos, a partir da colocação de Wagner, que esses são pensadores que privilegiaram o tema do pensamento no seu aspecto de permanente interlocução com a realidade e numa perspectiva de “*popularização da filosofia*”, e de apreço pela busca de significados relativos a um mundo compartilhado, sendo, neste sentido, caros à teoria política de Arendt. Não pretendemos aqui aprofundar a singularidade da perspectiva filosófica desses pensadores. O que propomos, dentro dos limites deste estudo, é situar as principais características do pensamento de cada um desses no que tange a relação com a definição do caráter ativo do pensamento em Arendt.

minhas opiniões com as dos outros, tal como fazia Sócrates com sua maiêutica. Neste movimento, nesta permanente atitude de indagar, não existe a idéia de verdade tal como cunhada pela tradição platônica: a verdade como resultados alcançados “*de fora*”. As relações são conduzidas dentro da comunidade política pela retórica, a arte da persuasão a partir da qual os homens agem livremente, conduzindo os assuntos políticos pela fala e, portanto, sem o uso da técnica e da violência.

Arendt observa que a resposta à pergunta “*o que nos faz pensar*?” quando respondida pelo filósofo profissional, aquele ligado à concepção de verdade platônica, não surge de suas próprias experiências enquanto está pensando. O pensamento, neste caso, é sempre formulado de fora, apartado do mundo comum. Em tal perspectiva o ato de pensar obedece muito mais aos próprios interesses do filósofo do que as questões ligadas aos processos comuns da vida. A validade do ato de pensar é deste modo, atribuída à localização do profissional fora da vida compartilhada. Acredita-se, nesta perspectiva, que a vida cotidiana interrompe o pensamento. No mundo cotidiano os homens estão ocupados demais para pensar. Daí o entendimento platônico de que o pensamento deve dar-se fora do mundo das aparências, afirmando a clássica dicotomia entre corpo e espírito.

Indo de encontro à Teoria Platônica dos dois mundos – referente à separação entre vida ativa e vida contemplativa – e, escolhendo caminhar com os pensadores destacados linhas atrás, o que Arendt busca não é negar o caráter de interioridade do pensamento, mas sim encontrar o seu nexo do pensamento com o mundo exterior da Política. Ela sabe que o pensamento é uma atividade solitária, ao contrário do agir que exige estar com os outros em atos e palavras. Conforme sublinha Lafer (1979, p. 86): “*o pensar elimina a corporalidade por se traduzir num provisório desligamento do mundo das aparências, significa um de-saparecer e representa um esquecimento do ser, que está ligado ao mundo das aparências*”. Neste sentido, o que Arendt visa é encontrar a importância da atividade do pensar para a convivência humana, ou seja, onde esta faculdade se localiza na polis. O que a inquietava era a relação entre a Filosofia e a Política, o abismo que se formou entre essas duas áreas, e as graves implicações desta separação para a existência humana. Nas relações conflitantes entre essas duas áreas ela encontra, no exemplo de Sócrates, a possibilidade unificadora das paixões de pensar e agir. Relação esta que após a

morte do parteiro Sócrates sofreu profundos abalos e transformações, como veremos mais adiante.

No curso de suas inquietações Arendt encontra Sócrates “*um cidadão entre outros cidadãos*”. Neste encontro ela é abalada pelos “*ventos do pensamento*”. Ventos que são invisíveis, mas capazes de nos deslocar, de nos provocar impacto no espírito⁴⁴. A atividade de pensar exercitada por Sócrates na polis, constituía-se num fluxo permanente de apelo à reflexão dos seus interlocutores. Seu agir reflexivo era alimentado pela compreensão segundo a qual, tal como observou Chauí (2006, p.15), a vida cotidiana é toda feita de crenças silenciosas, da aceitação de coisas e ideias que nunca questionamos porque nos parecem naturais, óbvias. O que ele pretendia nada mais era que provocar os seus concidadãos a examinar suas idéias, dobrando-se sobre os seus próprios pensamentos. Este movimento, denominado *áskesis*, é uma forma de consciência que se volta para as próprias ideias cristalizadas pelo sujeito e cujo exercício não é buscar a *verdade*, mas “*o conhece-te a ti mesmo*”. Assim, o movimento socrático do pensamento não pretendia a busca de respostas definitivas (verdades) e sim submeter as *doxas* (opiniões) dos cidadãos à questões irrespondíveis. Sócrates não se furta à coragem de sair da morada dos deuses e caminhar pela praça pública, sob o risco de não oferecer respostas aos seus concidadãos. Eles faziam perguntas sobre as quais ele não conhecia a resposta, pondo, deste modo, o pensamento em puro movimento. Não tinha credos nem doutrinas a oferecer. Indagava “*simplesmente pelo direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo*” (Arendt, 2000, p. 127). Deste modo, Sócrates não se caracteriza como um homem *sábio (Sophos)*, mas sim como um *homem de compreensão, “um homem entre homens*”. Sua preocupação era provocar insights sobre o mundo dos assuntos humanos, diferente do sábio que está preocupado apenas com assuntos externos a polis, questões eternas, imutáveis e não-humanas. O sábio, na figura do filósofo, distancia-se do homem comum, pois desconfia da validade de suas *doxas*. Seu objetivo é introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos mundanos. Padrões transcendentais para

⁴⁴ Arendt recorre à metáfora do vento cunhada por Sócrates para mostrar que, assim como o pensamento, os ventos também são invisíveis. Contudo, somos capazes de sentir a aproximação destes. Lafer (1972) chama a atenção para o fato de que esta metáfora não é apenas grega, mas também judaico-cristã, constituindo uma imagem matriz da tradição ocidental. Conforme observa o referido autor: “*De fato, tanto em grego quanto em hebraico uma mesma palavra designa vento e espírito (pneuma e ruah). Por sua vez, no Evangelho segundo São João, Jesus disse a Nicodemos: ‘o vento sopra onde quer e ouve a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do espírito’*” (p. 87).

julgar tais assuntos, portanto, acredita-se, livre das ilusões criadas pelo senso comum, como é exemplar a alegoria da caverna de Platão. Padrões “*pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade*” (Arendt, 1993, p. 92).

O que Sócrates pretendia não era ensinar aos cidadãos a verdade, tal como pretendiam os sophos. No lugar da verdade ele propunha a maiêutica, a *arte da obstetrícia*. Sócrates concebia o filósofo a partir da figura da parteira, o seu papel nada mais era que auxiliar os outros a darem a luz às suas próprias idéias, a descobrirem “*a verdade*” em suas doxas. Não tendo respostas a oferecer, as afirmações sempre voltavam ao ponto de partida, num movimento circular e interminável do pensamento. Um diálogo que desafia o pensar a um permanente reexame no qual [...] “*em geral é ele que alegremente propõe começar tudo de novo e investigar o que são a justiça, a piedade ou a coragem*” (Arendt, 2000, p. 128). Os diálogos socráticos sempre surgem a partir de questões simples do cotidiano que emergem na forma de interrogações. Descobre-se, assim, que uma simples pergunta pode conter várias respostas. Um questionamento em torno de nossas valorações, sobre os adjetivos que em nosso cotidiano assumem a forma de substantivos, os quais sempre aplicamos a casos particulares tais como nos aparecem. Com este movimento do pensamento a maiêutica socrática intencionava tornar a cidade um lugar mais verdadeiro, fazendo com que cada cidadão ao se indagar sobre suas ideias, fizesse da permanente reflexão a busca interminável da sabedoria.

Vejamos como Tourinho (2010, p. 75-76) ilustra este diálogo de Sócrates:

“A dinâmica da dialética socrática é marcada por um convite de Sócrates ao cidadão ateniense para um diálogo sobre um tema qualquer (na maior parte das vezes, tratava-se de um tema de ordem moral: coragem, virtude, justiça, amizade) [...] de imediato, Sócrates (o locutor) inicia a dialética com a seguinte pergunta: o que é x? Qual a definição universal a respeito do conceito acerca do qual conversamos? Certo de seus conhecimentos, o interlocutor responde ao questionamento, utilizando uma série de exemplos, como (quando o assunto é, por exemplo, a coragem): ‘coragem é quando um guerreiro, mesmo ferido, continua a lutar’ ou ‘coragem é quando um guerreiro não se retira do campo de batalha, mesmo diante de um inimigo numericamente superior’, e assim por diante. Diante da resposta Sócrates intervém, afirmando ao interlocutor que exemplos não definem a essência da ideia em questão, no caso a ideia de coragem. ‘Afinal’, pergunta Sócrates, ‘o que se faz crer que nesses exemplos não estamos diante de um caso de coragem, mas de loucura ou de imprudência?’. Diante de tal observação, o interlocutor começa a hesitar em suas respostas e, de modo gradativo, Sócrates vai intensificando seus questionamentos até que o interlocutor reconheça a insuficiência de suas próprias opiniões sobre o tema central do diálogo. Em outros termos, o

questionamento é intensificado até que o interlocutor reconheça a sua própria ignorância sobre o que antes pensava conhecer”.

Sócrates duvidava que a sabedoria na perspectiva da verdade fosse coisa para mortais. Rejeitando a figura do filósofo como Deus ele dizia que o mais sábio de todos os homens é aquele que sabe que não pode ser sábio. A dinâmica do pensamento por ele empreendida iniciava-se com a atitude de *perplexidade*, o pensamento que desaloja padrões e crenças estabelecidas, cuja ilustração é “*electric ray*”, um peixe que se tocado, paralisa. Neste sentido, a paralisia da perplexidade é o apelo à suspensão do cotidiano, visa colocar nossas crenças sob parênteses para avaliar os hábitos silenciosamente incorporados. A figura da arraia elétrica, o peixe que entorpece, Sócrates utilizava para ilustrar o pensar não na perspectiva daquele que provoca a perplexidade no outro, pois já ocupa a condição de sabedor das respostas. Mas sim, na perspectiva do próprio filósofo que – tal como o peixe elétrico que só paralisa os outros por estar ele mesma paralisado – só provoca a perplexidade no outro se ele mesmo está em estado de perplexidade.

Com sua maiêutica Sócrates trouxe o pensamento para a superfície do mundo visível, ou seja, para o mundo das experiências. A doxa permitia uma interlocução dos diferentes modos de pensar no contexto de um mundo público. Nesta perspectiva a verdade não é algo absoluto e válido para todos: “*o pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele*” (Arendt, 1993, p.97). Revela-se, então, na faculdade do pensamento a objetividade de um mundo que nos relaciona e que reside no fato de que “*o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas doxais (opiniões) – ‘tanto você quanto eu somos humanos’*” (Idem).

Arendt esclarece que doxa significa não só opinião, mas também glória e fama. Com isto ela quer dizer que, o movimento do pensamento que confronta idéias e, assim, foge a perspectiva da verdade localizada no extra-mundano, tangencia o domínio público. Só na condição de estar *entre-os-outros* no pleno exercício da ação e da palavra, ou seja, em grandes feitos, posso aparecer e mostrar quem sou, posso ver e ser visto sobre as mais diferentes perspectivas. Assim, cada um aparece a si e ao mundo na interlocução plural das opiniões no

espaço público. Conforme observa Arendt, esta qualidade de poder ser visto e ouvido no espaço da polis era o grande valor da vida política para os gregos:

[...] “Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros. (A família – mulher e filhos – e os escravos e empregados não eram, é claro, reconhecidos como plenamente humanos. Na vida privada, se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitido ali, portanto, qualquer doxa). Sócrates que recusou a honra e o poder públicos, nunca se retirou para a vida privada; pelo contrário, circulava pela praça pública, bem no meio dessas doxai, dessas opiniões” (Arendt, 1993, p. 97).

Este “parece-me” (*dokei moi*) que se dá no domínio público, é consciência de si na qual não aparecemos só ao mundo, mas ao testemunhar o mundo, aparecemos à nós mesmos. Diz respeito à capacidade de evocar a companhia de outros no fluxo de nosso pensar. Este movimento, que é solitário, mas não solipsista, nos permite compreender o mundo sob a perspectiva de diversos pontos de vista. Em tal direção, de um pensamento ligado à pluralidade de doxas – que Sócrates acreditava ser a possibilidade de não atingir respostas (conhecimento), mas tornar os atenienses melhores cidadãos pela comunicação do espírito – que se encontrava a qualidade ativa e politicamente relevante do pensamento.

Destaca-se em Sócrates, a persuasão como modo autêntico da vida política, em contraposição à violência do governo do um. Conforme assinala Arendt (1993, p. 91):

“Persuadir, *paithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala sem uso da violência, distinguiam-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão”.

Arendt mostra que o conflito entre a Filosofia e a Política – a clássica separação entre vida ativa e vida contemplativa, definidora do lugar dos homens que pensam e dos homens que são governados – inicia-se com a morte de Sócrates, sua afirmação de que não era um sábio e a desconfiança de Platão quanto à maiêutica. A condenação de Sócrates levou Platão a duvidar da validade da persuasão e a condenar a doxa como modo filosófico. Para Platão a maiêutica não teria sido capaz de salvar Sócrates, e, portanto, colocava o filósofo em risco ao igualá-lo à mortalidade dos homens comuns.

[...] “a mesma polis que garantia a seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade, que, sem ela, eles jamais poderiam esperar, era uma ameaça e um perigo para o filósofo. É bem verdade que o filósofo, em sua relação com as coisas eternas, era quem menos sentia a necessidade das coisas terrenas, entrava, no entanto em conflito com a polis sempre que o filósofo tentava chamar atenção de seus concidadãos para suas preocupações. Assim que o filósofo submetia à polis a sua verdade, o reflexo do eterno, estava se tornando imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia a sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se torna-se temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria” (Arendt, 1993, p. 95).

É neste momento que se instala a tirania da verdade platônica em detrimento da doxa socrática. Platão vê no auto-reconhecimento de Sócrates de não se pretender um sábio, a ameaça ao filósofo, no que tange a sua imortalidade. Platão reivindica que o mundo das idéias fosse iluminado pela idéia do bem, a preocupação com as coisas eternas que transcendem a temporalidade da polis. A verdade do filósofo, acreditava Platão, deve, assim, estar acima das opiniões dos cidadãos, ocupados demais com os assuntos da polis, e, portanto, imersos nas sombras da caverna. Neste sentido, Platão concebeu a idéia de que a cidade deve ser governada não pelo temporariamente bom, mas sim pela eterna verdade. A idéia central é que “*só o governo poderia assegurar ao filósofo aquela imortalidade terrena que a polis deveria supostamente assegurar aos seus cidadãos*” (Arendt, 1993, p. 95).

Daí surge a tirania da verdade em oposição a liberdade das doxai, cuja separação entre vida ativa e vida contemplativa equivale a afirmação do modelo racional das demonstrações lógicas nas quais a vida política deve estar submetida à validade dos padrões absolutos e universais. Segundo Arendt, o que Platão não compreendeu é que Sócrates nunca almejou ser um filósofo, pois como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar aos seus concidadãos. Ele queria “*discutir até o fim*”. Ele acreditava que o filósofo não devia governar a cidade, pois governar seria dizer aos seus cidadãos o que são as verdades, e dizer verdades é destruir suas doxas e, assim, impor a tirania. Neste sentido, Arendt (1993, p. 98) sintetiza a proposta de Sócrates:

“Sócrates não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as doxai, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelos resultados obtidos ao chegar a esta ou àquela verdade geral. Portanto o fato de que os diálogos iniciais de Platão sejam freqüentemente

concluídos de forma inconcludente, sem um resultado, ainda os insere bem na tradição socrática. Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a doxa de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente”.

Sócrates acreditava no pensamento como uma espécie de diálogo entre amigos. Na amizade constituía-se um mundo particular e comum, capaz de amenizar o poder competitivo, gerador da inveja provocada pelo acirrado espírito agonístico presente nas relações entre os cidadãos na polis. A busca pelo aprimoramento da capacidade da persuasão fazia da polis um espaço também de inveja e ódio mútuo, o que ameaçava constantemente o bem público. Somente na amizade (*philia*) é possível estabelecer uma “igualação” entre os sujeitos que vivem em um mundo que lhes é comum e no qual os pontos de vista são sempre diferentes. Sobre este aspecto assinala Arendt (1993, p. 99): “O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro”. Neste diálogo, o amigo, habitante de um mesmo mundo, abre-se à compreensão de como o mundo aparece para o outro: “este tipo de compreensão – em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o tipo de insight político por excelência” (idem). Nesta concepção o amigo é o concidadão, aquele (s) como o (s) qual (is) me comunico numa perspectiva de abertura e respeito. Na amizade forma-se um mundo humano no qual os homens vivem juntos no modo de falar. Eles vinculam-se na condição de um mundo comum e plural. No diálogo livre da amizade os amigos se autogovernam, conduzindo suas doxai na direção de uma cidade mais verdadeira. Como observa Arendt (1993, p. 100): “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário”.

O sentido da doxa, acreditava Sócrates, era conferir ao mundo um permanente confrontar-se com a sua incapacidade de alcançar a verdade, cuja máxima é “*sei que nada sei*”. Somente indagando os outros, ouvindo suas opiniões e revelando aos outros as minhas, posso compreender o mundo. Neste diálogo, percebemos que o dizer e o ouvir são elementos distintivos, pois quando alguém diz, revela-se, e quando ouve abre-se a revelação do outro. Neste intercâmbio de experiências institui-se o mundo plural da política, o palco onde os atores (aqueles que agem) revelam-se e, esta revelação, depende inteiramente da percepção e da revelação dos outros. Reconhecer que nada

sabemos nos obriga a conhecer a doxa do outro, sua perspectiva sobre o mundo que temos em comum. Abre-se, então, o diálogo sob o qual pode se conduzir os negócios humanos não na perspectiva de uma verdade tirânica, mas de verdades inacabadas, pois sempre abertas ao livre movimento da palavra em ação no mundo que co-habitamos com nossas singularidades e perspectivas diversas. Mundo que deve assumir uma permanência sob a primazia daquilo que nos é comum. Aqui o público depende das múltiplas doxas, não podendo ser visto sob uma única perspectiva. Quando o mundo é visto apenas por um ângulo instala-se a tirania conduzida sempre pela violência muda, pois em nada depende do diálogo. O diálogo é sempre instituído na pluralidade de pontos de vista, pois, do contrário, não seria diálogo e sim monólogo.

Arendt encontrou-se com Sócrates no mundo público e, encontrou nele um exemplo de pensador “*não-profissional*” capaz de conferir ao pensamento um movimento ativo, ligado à experiência. Encontrou, assim, a possibilidade de unificar duas atividades aparentemente contraditórias: o pensamento e a ação. Encontrou também resposta mais pertinente do ponto de visar dos assuntos políticos para a indagação o “*que nos faz pensar*”? No caso de Sócrates, o que o fazia pensar era a experiência intersubjetiva. Seu pensamento só tinha sentido no ato de circular entre seus pares. Não pretendia com isso estabelecer padrões teóricos para a ação, assim como faziam os filósofos profissionais. Deste modo, ele transitava com liberdade entre as esferas do pensamento e da ação, entre o mundo das aparências e a necessidade de pensar. Conforme sintetiza Arendt (2000, p. 126): “*um homem que não se incluía nem entre os muitos, nem entre os poucos*”. Sócrates não se considerava um sábio e, tampouco, pretendia governar homens, contudo, conforme observa Arendt, ele também não se submetia docilmente às regras. Ele foi um pensador que permaneceu um homem entre homens, sempre reivindicando o direito à opinião. Sócrates foi caro à Arendt por ter corajosamente inspirado entre os seus concidadãos a virtuosidade relativa ao bem público. Ele não pretendia educar seus concidadãos, no entanto “*diz-se que Sócrates acreditava que a virtude pudesse ser ensinada*” (Idem, p. 129). Sócrates acreditava que falar sobre justiça, piedade, coragem pudesse tornar os homens melhores, sem, contudo prescrever valores que cristalizassem o comportamento. Seu papel era o do moscardo, que ferroa os cidadãos, despertando-os para o pensamento. Ele é também a parteira, ela mesma estéril, que ajuda a trazer à luz os pensamentos alheios. Neste trabalho obstetrício ele lança mão de todos os cuidados para não abortar

nenhuma ideia. Por fim, Sócrates é a arraia que paralisa os outros na tentativa de não fazê-los sair do estado permanente de perplexidade que conduz ao reexame de suas doxai (opiniões). Neste sentido, encontrar Sócrates foi para Arendt encontrar a relevância política do pensamento, a reflexão ligada à mundanidade; a compreensão de que pensar envolve um exercício de realizar escolhas frente aos acontecimentos. Por este motivo, ela acreditava que: *“Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”* (Arendt, 2000, p. 133).

Caminhando entre os cidadãos Arendt encontra Kant e com ele confirma a compreensão do pensamento como tarefa interminável e atenta aos fios que se partem. Trata-se do movimento que dobra o pensamento sobre o próprio pensar, ou seja, um permanente reexaminar das opiniões que põe em xeque os limites e as possibilidades do próprio pensar. Kant rejeita o pensamento que aparece sob a forma de doutrinas e regras aceitas. Pensar é buscar significados, é duvidar do caráter absoluto da verdade, empreendendo-se, deste modo, um movimento ativo do pensamento, no qual pensar nunca chega a resultados definitivos. Dizia Kant:

[...] “não concordo com a regra de que se algo for provado através do uso da razão pura não está mais sujeito à dúvida [...] não compartilho da opinião segundo a qual não há dúvida depois de se estar convencido de alguma coisa. Na filosofia pura isso é impossível. Nosso espírito tem uma aversão natural a isso” (Kant, in Arendt, 2005, p. 233-234).

Ao conceber o pensamento nesta perspectiva, assim como Sócrates Kant põe em cheque o lugar do sábio, aquele que sendo um tipo especial de homem e tendo como prerrogativa um lugar especial para se dedicar ao pensamento, se diferencia dos demais e, portanto, está mais inclinado à verdade. Seguindo com Kant, Arendt pretendia mostrar que o pensamento é tarefa de todos e não apenas dos especialistas, dos pensadores profissionais. Pensar é estar disposto para repensar e, neste movimento, entrar em desacordo consigo mesmo. Nesta direção, o pensamento que se conforma com resultados dispensa o próprio pensar. Neste caso, no lugar de um “pensar ativo”, aberto e inconformado com crenças, temos um pensamento passivo, dogmático. Nesta apreensão, pensar demanda um vínculo com o mundo dos homens naquilo que o define na sua pluralidade de expectativa, revelando, deste modo, a condição mundana do espírito humano.

Em Kant, Arendt vai apreender a diferença entre conhecer e pensar⁴⁵. O pensamento na sua dimensão política liga-se ao senso comum, transcendendo a lógica do conhecer.

[...] “a distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum onde todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas” (Arendt, 1993, p. 48).

Nesta direção, Arendt se interessa pela ideia do pensamento alargado Kantiano: um pensar capaz de se deslocar no âmbito dos diversos pontos de vista. Um diálogo que se realiza pela presença dos outros que trazemos para o nosso espírito. Diz respeito a um pensar que, longe de se isolar na interioridade do eu, nos obriga a integrar posições diversas, nos aproximando, assim, da comunidade política. Voltaremos a esta questão no próximo capítulo.

Arendt caminha na perspectiva do pensamento como primazia da comunicabilidade plural. Com Jaspers, seu grande mestre, Arendt encontrou a possibilidade de uma comunicação ilimitada fundada na compreensão de que a comunicação só existe na consciência da existência de outros. No texto “*O que é filosofia da Existenz?*”, ela mostra que a atividade do pensamento em Jaspers é um permanente apelo em si mesmo. O apelo enquanto movimento do próprio pensamento não é busca de resultados e sim busca de compreensão da própria condição do sujeito pensante. Tal movimento se realiza na comunicação enquanto “*forma extraordinária da inteligência humana*” (Arendt, 1993, p. 33). O apelo enquanto um perpétuo abalo é a forma de dobrar-se sobre o próprio pensamento e sua conexão se dá, essencialmente, pela comunicação com os outros. Neste sentido, encontra-se em Jaspers um confronto com a perspectiva filosófica puramente contemplativa. Conforme observa Arendt (Idem, p. 33):

“Jaspers situa-se na revolta – fundamental para a nova filosofia – dos filósofos contra a filosofia. Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os ‘resultados’ filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados”.

⁴⁵ Trabalharemos essa distinção no próximo capítulo, onde discutiremos a faculdade do Juízo no pensamento Arendtiano.

Em Jaspers, parece que Arendt encontra elementos importantes para conceber o pensamento como apelo ao diálogo, questionando a figura do filósofo cujos resultados do pensamento se dão separados do mundo dos homens. Ela mostra que em Jaspers a comunicação é apelo aos outros e ser apelado por estes. Neste sentido, a figura do filósofo como sábio desaparece para dar lugar ao reconhecimento da Existenz de outros.

Arendt explica que os “*resultados*” comunicados pelo movimento do pensamento proposto por Jaspers, são postos na forma de uma “*metafísica vivida*”, o que significa “*um perpétuo experimentar*” e não de um movimento do pensamento definido posteriormente pelo próprio pensamento. Noutros termos, o pensamento é movimento ativo do homem em sua própria realidade humana. “*Homem que se move na sua liberdade que repousa sobre sua própria espontaneidade e ‘está voltado em comunicação para a liberdade dos outros’*” (idem, p. 36). Como diz Arendt, Jaspers conduz o pensamento aos limites do pensável. Este movimento, o pensador denomina transcender. A transcendência do pensamento é experimentada no fracasso. Neste sentido, o pensar é ato que brota das situações limite, é apelo aos limites do próprio filosofar e a sua possibilidade de sempre, na comunicabilidade, transcender o mundo simplesmente dado. É neste sentido que Arendt buscou conceber a capacidade ou a incapacidade de pensar do ponto de vista político. O apelo à urgência do pensamento só emerge com clareza nas situações-limite, como é exemplo o totalitarismo. Neste sentido, o apelo ao pensamento coloca-se nas situações-limite que perpassam o intervalo entre a vida e a morte, e onde o homem busca o fundamento para pensar o seu “*aqui e agora*”, o seu presente.

A liberdade Jaspersiana situa-se nesta busca de transcendência, na qual o homem, pelo modo e movimento do filosofar, depara-se com o peso da realidade (as situações-limite), atualizando a limitação de sua existenz e, ao mesmo tempo, abrindo-se a sua compreensão. Assim, em síntese, as situações-limite, o fracasso do pensamento, são, segundo Jaspers, as condições da liberdade do homem e o fundamento de sua atividade.

Nesta passagem do texto “*O que é filosofia da Existez?*”, Arendt explicita a perspectiva Jaspersiana de um pensamento inquieto, pois permanentemente confrontado com a realidade:

“A tarefa da filosofia é libertar o homem do ‘mundo ilusório do puro objeto do pensamento’ e ‘deixá-lo encontrar seu caminho de volta para a Realidade’. O pensamento filosófico jamais pode evitar o fato de que a realidade não pode ser dissolvida no pensável; sua tarefa é, pelo contrário, ‘agravar essa impensabilidade’. Isso é tanto mais urgente porque a ‘realidade do pensador precede seu pensamento’ e unicamente sua verdadeira liberdade decide o que ele pensa e o que ele não pensa”. (Arendt, 1993, p. 36)

Arendt acreditava na qualidade fenomênica do pensamento. Para ela na atividade do pensar nunca estamos completamente desligados do mundo das aparências. O sopro do pensamento integra a reflexão e ação sob a condição de uma realidade onde, mesmo em isolamento, nunca estamos sós. Nesta direção, as atividades mentais sempre ganham uma visibilidade através das palavras, do intercambiar de significados. As palavras que nomeiam as coisas fazem com que o mundo não seja estranho para nós, embora sempre cheguemos a ele como desconhecidos. Assim, as palavras constituem um repertório de experiências, tal como afirmou Benjamim (1986) “*é na semântica da língua que o passado deita as suas raízes*”. Conforme observa Lafer (1979, p. 90-91), a compreensão da linguagem em Arendt:

[...] “representa a retomada de uma linha por meio da qual ela enfrenta os dilemas provocados pela ruptura entre o passado e o futuro, através de um conceito de positividade onde o elemento regulador de verificação é a hermenêutica do significado da palavra, pois o que ela postula é a possibilidade de uma correspondência entre a palavra e as coisas, significado e conjuntura”.

A busca pelos significados das coisas que sobrevivem aos atos, cuja tessitura é a lembrança, é sempre um intercambiar de experiências como o mundo que me antecede e aquele que me sucede. Neste sentido, na atividade “solitária” do pensamento sempre estou na companhia de outros.

Arendt acredita que a pluralidade não pode ser completamente abolida na atividade do pensamento. Enquanto pensamos estamos na nossa própria companhia e, deste modo, já não somos mais um, e sim, *dois-em-um*. Ser dois-em-um e não um, significa que quando penso tenho a experiência de uma condição plural: “*A faculdade da fala e a pluralidade humana se correspondem não só no sentido de que uso palavras para a comunicação com aqueles com quem estou no mundo, mas também no sentido – até mais relevante, de que ao falar comigo mesmo, vivo junto comigo mesmo*” (Arendt, 1993, p. 101). Assim, a pluralidade inerente a todo ser humano é manifesta no pensamento do *dois* que sou. Sendo dois, não posso entrar em desacordo comigo mesmo. Ser dois-em-

um obriga-me a pensar na perspectiva de ser verdadeiro diante de mim e do mundo. Arendt observa que é por este motivo que Sócrates acreditava que viver junto aos outros começa por viver junto a si mesmo. *“O ensinamento de Sócrates significa o seguinte: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros. O eu é a única pessoa de quem não posso me separar, que não posso deixar, com quem estou fundido”* (Idem, p. 102).

No aspecto do desacordo consigo mesmo, podemos captar uma dimensão ética vinculada ao espaço da visibilidade, pois o fato de que eu posso entrar em desacordo comigo mesmo significa que não apenas apareço aos outros, mas também a mim mesmo, e como assinala Arendt, essa possibilidade é da maior relevância para a política se entendemos (como os gregos entendiam) a polis como o domínio do público político – em que os homens atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas são (como na privatividade da casa); também aparecem.

O *dois-em-um* Socrático também é o modo de escolher em que companhia desejo estar. A primeira companhia que podemos escolher no ato de pensar é a nossa própria companhia. Por isso Sócrates acreditava, conforme observa Arendt, que devemos aparecer para nós como gostaríamos de aparecer quando vistos pelos outros. Assim, a escolha das nossas companhias no espaço da visibilidade depende primeiramente da definição da nossa incondicional companhia manifesta no nosso dois-em-um. Por esta razão *“não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino”* (Arendt, 1993, p. 102-103). Ninguém desejaria estar na companhia de um assassino para o resto da vida.

Ser dois-em-um, de acordo com Arendt, é estar ligado à condição de humanidade. Diferente do *um* que estará sempre só e que se aplica apenas a Deus, o eu que me acompanha é sempre mutável e não a essência definitiva de um Deus. Sob a condição do *eu* que me faz companhia, entrebro-me ao mundo. Dependendo da companhia que escolho no ato pensante, concebo o mundo sob uma determinada perspectiva. Neste sentido assume relevância política a doxa: a opinião que manifesto a mim mesmo e ao mundo, o que determina o que é o mundo para mim: *“um assassino não está condenado apenas à companhia permanente do seu próprio eu homicida, mas irá ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação. Viverá em um mundo*

de assassinos potenciais” (Idem, p. 103). Neste sentido, não é a ação isolada que afeta a realidade mundana em que vivemos, mas sob qual perspectiva a concebemos verdadeira. Depreende-se daí que a escolha de nossa companhia no ato de pensar, ou seja, com *quem* eu desejo estar em pensamento, implica um ato de responsabilidade para com um mundo que é plural: “*A medida que ainda vivemos junto à nós, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir*” (Idem, p. 103). Nesta perspectiva, revela-se um duplo aspecto do cuidado com o mundo comum: o amor pelo mundo determina a forma como desejo aparecer neste e, simultaneamente, com quais companhias desejo estar.

A discordância em relação a si (viver na companhia de um assassino, por exemplo) mostra que o homem é um ser pensante e atuante, na medida em que seus pensamentos acompanham invariavelmente seus atos. O pensamento manifesta-se na maneira de falar que me liga à pluralidade. Mas antes de adentrar à polis através de atos e palavras é preciso estar em solidão: “*O estar-só, ou o diálogo do pensamento do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver junto aos outros*” (Arendt, 1993, p. 113). Se não estamos acompanhados na atividade do pensamento, destrói-se dentro de nós a pluralidade da condição humana.

Nesta chave, coloca-se um elemento importante que sobressai no pensamento arendtiano: o pensar como um movimento plural e ativo a partir do qual o homem decide sobre pertencer e amar o mundo. Aqui o pensamento é dilectores mundi: “*O mundo são aqueles que amam o mundo*”. Na faculdade de pensar o que está em jogo não é o apreço pela verdade, mas o desejo de que o mundo seja a morada da pluralidade, que o movimento vinculante das doxai conduza a preservação e a renovação do domínio *público-político*. O caráter *plural-ativo* do pensamento como reexame envolve um constante diálogo que surge da constante exposição de expectadores no mundo. Frente ao reconhecimento da verdade que se revela sob a variedade imprevisível de pontos de vida plurais, o pensamento é mundano, pois nos confronta e nos faz examinar e decidir novamente: *em que mundo desejo estar?*

Na trilha para encontrar o significado do pensamento em seu caráter de amor pelo mundo em Arendt, chegamos ao que ela denomina por *compreensão*. Diz ela: “*compreender começa com o nascimento e termina com a morte*” (1993, p. 40). Estaria ela querendo dizer com essa assertiva que a compreensão é uma

atividade que deve acompanhar a nossa vida? Parece que sim, pois compreender para ela significa: “*a maneira especificamente humana de estar vivo*”⁴⁶ (Idem, p. 40). Vejamos melhor o que é a compreensão para Arendt:

“Distinguindo-se da informação correta e do conhecimento científico, a compreensão é um processo complexo, que jamais possui resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio do qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (Arendt, 1993, p.40).

Fica perceptível, então, a unidade ininterrupta entre vida e pensamento na atividade compreensiva. Conforme concebia Sócrates, pensar não torna ninguém melhor, no entanto uma vida sem pensamento seria sem sentido. Ao recorrer a essa fonte inspiradora, Arendt compreende que o pensamento, sendo uma atividade que sempre recomeça (pois tende a não se prender à regras), acompanha o próprio movimento da vida, aquele que, sendo o coração da Política, diz respeito ao *initium* dos homens que constituem e *anam* o mundo.

O pensamento busca a compreensão dos significados veiculados pela linguagem e que estão inegavelmente relacionados às relações que experimentamos em vida. Assim, o pensamento, na perspectiva socrática cara a Arendt, é um despertar que não oferece respostas e, tampouco, torna alguém sábio. O grande bem que o pensamento pode oferecer à cidade, acreditava Sócrates, era o “*parar para examinar a vida cotidiana*”, e, em seguida, por em movimento o que antes estava cristalizado. Neste movimento o pensamento sempre está lidado ao acontecimento e seu efeito é corrosivo. Embora invisível, o pensamento é um empreendimento perigoso no que tange a materialidade do mundo, posto que se confronta com a linguagem. A linguagem é o veículo do pensamento, é o modo privilegiado através do qual o pensamento se congela na forma de conceitos, frases feitas, definições. Contudo, é também através da linguagem, na forma de metáfora, que o pensamento liga-se ao mundo das aparências. “*Através da metáfora que a linguagem da mente ilumina o que não pode ser visto, mas pode ser dito*” (Lafer, 1979, p. 89). Deste modo, a linguagem fixa conceitos, e o pensamento vale-se das metáforas, para ligar-se ao mundo das aparências e, assim, compreender a experiência humana. A linguagem

⁴⁶ ARENDT, H. *Compreensão e Política*. In: A dignidade da Política. Ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

constitui o repertório da experiência humana e, desta forma, para compreender o significado de tais experiências é preciso penetrar no campo histórico do fenômeno da linguagem. O significado das coisas que sobrevivem aos atos através das lembranças, a que chamamos memória, é constituído através do tempo pela palavra. Só o vento do pensamento pode soprar sobre a familiaridade da palavra e deslocar-nos na busca pela apreensão de significados.

O pensamento na imagem socrática do “vento” [*“os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós, de certa maneira sentimos quando eles se aproximam (Arendt, 2000, p. 131)]] sopra com força sobre todos os critérios estabelecidos (os pensamentos congelados pela linguagem), ou seja, sobre os conceitos. O vento do pensamento, ao nos tocar o espírito, nos desperta para a vida, para a sua inquietude [...] “mas o vento do pensamento que agora provoquei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode ter apenas perplexidades, e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros” (Idem, p. 132). Desta forma, o pensamento tem um efeito, não apenas paralisante, mas também atordoante, pois nos deixa perplexos e, em seguida, órfãos da regras gerais, as quais lançávamos mão para guiar nossa conduta, e deste modo, nos dava segurança: “Se o que estamos fazendo é aplicar regras gerais de conduta à casos particulares, tais como eles ocorrem na vida cotidiana, encontramos-nos paralisados por que este tipo de regra não resiste ao vento do pensamento” (Idem, p. 132).*

Arendt chama atenção para os perigos do pensamento como empreendimento sem resultados. Segundo ela, o cuidado deve ser o de não transformar os não-resultados da investigação socrática sobre o pensamento em resultados negativos. Quer dizer, na falta da fixação de definições estabelecer o seu oposto: “se não podemos definir o que é justo que sejamos então injustos”. Arendt acreditava que este modo, avesso aquilo que Sócrates desejava atingir com o pensamento, pode produzir uma “renovação” dos antigos valores, mas em sua versão negativa e proclamá-los como regra geral. Tais resultados negativos, adverte, tendem a cair na mesma rotina impensada de antes e, ao ganharem o domínio dos negócios humanos, é como se nunca tivessem sido submetidos ao processo do pensamento. Percebemos, assim, que o pensamento na perspectiva socrática adotado por Arendt, não é pura negação. Não é somente negação dos valores ditos positivos, mas exame crítico. Os perigos do

pensamento se instalam quando o pensar encontra resultados e abandona o próprio desejo de pensar. Assim, a resposta para o que me faz pensar, encontra-se no próprio ato pensante ligado a vida do espírito, à condição inquieta que nunca atinge respostas, pois sempre desabrigada das certezas e exposta ao vento. Atingir resposta seria se refugiar em um abrigo localizado distante dos acontecimentos, distante do mundo comum.

Na perspectiva da compreensão pensar é diferente de conhecer. Este último equivale à cognição, uma atividade do intelecto empregada pela ciência na forma do raciocínio lógico. Assim, o conhecer lança mão de apreensões e perceptivas apoiadas em critérios de verdade fundados nas evidências factuais. O objetivo do conhecimento é a verificação de resultados com base em leis universais. Visa subsumir o particular no geral. Neste sentido, o conhecimento, diferente do pensamento, é guiado por fins práticos.

Conforme distingue Arendt, a compreensão precede e sucede o conhecimento. Compreender é buscar significados, os quais *“produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”* (Arendt, 1993, p. 40). Neste sentido, a compreensão é um movimento que retoma os juízos e preceitos que precederam e orientaram a investigação estritamente científica. A compreensão se ocupa do próprio pensamento e, enquanto tal, empreende um movimento de busca de significado que estão por trás das questões cognitivas que buscam a veracidade. Nesta direção, a compreensão é um processo de *auto-compreensão*, não se prestando a definir resultados nem inspirar fins:

[...] “a atividade da compreensão é necessária; se jamais pode inspirar diretamente a luta ou fornecer objetivos que, do contrário estariam ausentes, por outro lado pode, por si só, conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que só será completa depois de vencida a batalha” (Arendt, 1993, p. 42).

Arendt mostra que a faculdade da cognição, guiada pelo intelecto é de natureza inteiramente diversa daquela que visa à compreensão. A primeira, representada pela ciência, busca a verdade, enquanto a segunda relativa ao pensamento busca o significado. A cognição volta-se para o mundo das aparências para apreender aquilo que é dado aos sentidos como auto-evidências. Neste sentido, a ciência nada mais é do que um modo refinado de raciocínio do senso comum, visto que permanece presa ao mundo das

aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais. Neste sentido observa Arendt a respeito da atividade de conhecer empregada pela ciência: [...] *“ela não está menos relacionada ao nosso sentido de realidade, e é tanto uma atividade de construção do mundo, quanto de edificação de casas”* (Arendt, 2000, p. 45) Entende-se, assim, que pela perspectiva de tomar as coisas apreendidas sensorialmente como auto-evidências, ou coisas dadas, a ciência estabelece a idéia de verdade. Neste sentido, a verdade corresponde sempre à evidência matemática do *“dois mais dois são quatro”*. As auto-evidências são apenas substituídas por outras evidências. A razão, diferente do intelecto que conduz a ciência, não busca empreender o que é dado aos sentidos, mas o seu desejo é compreender o significado das evidências dadas pelos sentidos: *“essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe, mas o que significa, para ela, ser”* (Idem).

A distinção entre *intelecto* e *razão* Arendt encontra em Kant. Para este o intelecto está associado à sede de conhecimento, *“nosso desejo de investigar qualquer coisa que seja dada ao nosso aparelho sensorial”* (Arendt, 2000, p. 46). Neste intuito o intelecto parte sempre do senso comum, seu conceito de verdade é derivado da experiência que o senso comum faz da evidencia irrefutável, que dissipa o erro e a ilusão. Neste sentido, o que a ciência faz é *“ver e conhecer o mundo tal como ele é”* (Idem, p. 46). Apenas distancia-se deste mundo para comprovar seus pressupostos. A razão enquanto atividade que procura significados, diferente da ciência que busca a verdade, não encontra localização e não tem significado para o raciocínio do senso comum. O senso comum cumpre a função de tornar o mundo um lugar familiar para nós, deixar-nos em casa no mundo. No senso comum fixam-se os conceitos: *“aí estamos e não fazemos perguntas”* (Idem, p. 46). Conforme assinala Arendt, o que a ciência e a busca do conhecimento procuram é a verdade irrefutável. O conhecimento, sendo uma comprovação, e não um permanente movimento de busca de significado, subtrai dos seres humanos a capacidade livre para refutar, tornando-se coercitivo. Por isso Arendt referia-se a pensamento de Platão como *“tirania da verdade”*. Em seus estudos sobre o poder destrutivo da mentira, ela alerta para os perigos inerentes ao poder coercitivo das auto-evidências produzidas pela verdade científica. Apelando para o raciocínio lógico (coisas-pensamento) e descartando a participação de testemunhas, a verdade afirma-se como algo universal, exercendo sua força coercitiva. É neste sentido que adverte sobre os perigos do raciocínio matemático como paradigma para todo pensamento.

Arendt sustenta que a verdade não deriva do pensamento: *“Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer”* (Arendt, 2000, p. 48). O pensamento ocupa-se do significado e não está subordinado ao demonstrável. Deste modo, o papel do pensamento não é prender-se ao factual, o papel do pensamento se justifica em si mesmo: levantar interrogações, buscar significados. A princípio não há nenhuma ligação entre pensar e conhecer. Contudo, Arendt esclarece:

“Quando distingo verdade e significado, conhecimento e pensamento, e quando insisto na importância dessa distinção não quero negar a conexão entre a busca de significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento. Ao formular as irrespondíveis questões de significado, os homens afirmam-se como seres que interrogam” (Idem, p. 48).

Ao demarcar a diferença entre conhecimento e pensamento, Arendt sublinha o valor das questões irrespondíveis que precedem e sucedem qualquer conceito. É o desejo, o amor pela busca de significados que funda um mundo de coisas-pensamento no qual o homem é sempre *início*: pelo pensamento ele sempre reinicia. É pela formação do diálogo em torno das questões irrespondíveis que os homens se aproximam do mundo constituído na *ação* e na *palavra*. O desejo de conhecer sempre cessa quando atinge o objetivo prescrito. Da atividade do pensamento não se pode esperar resultados positivos, ou seja, certezas. Recorrendo a Kant, Arendt mostra que os metafísicos utilizaram o pensamento não como fim em si, mas como meio para um fim. Neste caso o fim era a razão absoluta, a verdade irrefutável da ciência. Para Kant a busca de significado, e não a constatação do erro ou da ilusão, é o critério último para as atividades espirituais do homem: *“A razão pura não se ocupa de nada a não ser de si mesma. Ela não pode ter qualquer outra vocação”* (Arendt, 2000, p. 51).

As reflexões até aqui realizadas indicam que a atividade do pensamento em Arendt situa-se no interesse pelos assuntos mundanos na perspectiva da compreensão, da busca de significados e não das auto-evidências. Um pensamento que, embora “desligue-se” do mundo não pode abandonar o mundo, sob o risco de desumanizá-lo. O pensamento é sempre um *“parar para pensar”* o significado das coisas e acontecimentos mundanos, um afastamento provisório da *vida activa*, mas que, no entanto, numa perspectiva crítica, mantém-se vinculado à pluralidade.

Conforme vimos, o *dois-em-um socrático* permite uma compreensão do pensamento enquanto verdadeira atividade intersubjetiva, na medida em que mesmo estando sozinho eu nunca estou desacompanhado. O diálogo silencioso do eu consigo mesmo é um movimento permanente de perguntas e respostas que, dialeticamente, me vincula ao mundo exterior: este mundo plural, onde encontro Outros. Assim, pensar criticamente implica um pensamento sempre ligado à variedade de opiniões e pontos de vista que formam a pluralidade do mundo público-político. Sob a condição de um pensamento que se engendra no *diálogo plural e a ele permanece unido*, somos chamados a comparecer no mundo exterior, revelando a unidade do nosso “quem” (nossa singularidade), engendrada enquanto estávamos na nossa própria companhia. Nesta direção, o diálogo do dois-em-um é condição para a definição do “*como desejo aparecer ao mundo*” e “*com que outros desejo estar*”. Ou seja, o exercício da responsabilidade sobre o mundo – que define o quanto sou capaz de amar este mundo – inicia-se na escolha de nossa própria companhia quando estamos pensando. Neste sentido, conforme assinala Assy (2008, p. 48): “*A interioridade em termos agostiniano, do ‘tornar-se uma questão para si próprio’, alcança em Arendt uma dimensão de Amor Mundi, de exterioridade, por meio de quem somos e de como agimos no domínio das aparências, da esfera pública*”.

Depreende-se daí que tudo que impede o exercício do pensamento, num horizonte plural, é pernicioso para o mundo comum. As regras que se enraízam como hábitos inquestionáveis eliminam aquele espaço da convivência, cuja natureza política é da diversidade de pontos de vista e modos de aparecer. Os perigos do não pensar levam à atomização e, em última instância, ao desaparecimento radical dos sujeitos, conforme mostrou Arendt em “*As Origens do Totalitarismo*”.

Compreendemos que o *amor pelo mundo* implica pensar sobre o mundo, já que amar o mundo é um exercício de responsabilidade. Se o mundo são aqueles que amam o mundo, aqueles que instituem um mundo no intercurso entre os que estiveram antes e os que chegarão depois, então amar o mundo requerem não se furtar ao exercício político de pensar sobre as suas perspectivas de manutenção e renovação; e sobre os perigos inerentes ao distanciar-se da condição plural do mundo. Assim, apesar de ter por condição “*o retirar-se do mundo*”, o pensamento é algo que vincula, e neste vincular-se ao mundo dos homens é que está a sua *relevância política*. É na compreensão de que a ausência de pensamento pode trazer sérias conseqüências para a coisa

pública, e, portanto para o mundo, que Arendt demarca a responsabilidade inerente à reflexão sobre as questões políticas de nosso tempo.

Que riscos o não-pensar pode trazer para aqueles que constituem o mundo?

4.4

A ausência do pensar: banalidade do mal e desamor pelo mundo

Homens perfeitamente “*normais*”, mas incapazes de pensar. Esta foi a questão central, o “*apelo*” que inquietou Hannah Arendt na sua tarefa de compreender os dramas e perigos inerentes à ausência do pensamento para a humanidade, agravados, sobretudo, nos tempos sombrios do *totalitarismo*.

Neste sentido, podemos dizer – para valer-se da metáfora socrática – que o *vento* que soprou sobre o pensamento de Arendt foi o da estranheza e perplexidade acerca de um *mal* que se espalhou rapidamente sobre a superfície do mundo, mas que, no entanto, era, conforme denominou, *banal*. Um mal sem profundidade. Não porque não fosse altamente destrutível, e sim porque se alastrava como fungo, pois nenhuma reflexão era empreendida, tornando, assim, os homens, *seres supérfluos*.

A *banalidade do mal*, termo por ela cunhado, “*não se tratava de nenhuma teoria ou doutrina, mas de algo completamente factual*” (Arendt, 2005, p. 226). O que desafiava o seu pensamento na compreensão desta espécie de mal era “*o fenômeno dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia, ou convicção ideológica do agente*” (Idem, p. 226). Dizia respeito, assim, a um mal de uma “*superficialidade extrema*”.

A partir da cobertura jornalística do julgamento de *Eichmann em Jerusalém* – onde descreve e busca compreender o frio comportamento daquele homem face aos eventos sombrios dos quais ele participara ativamente – Arendt irá empreender sua reflexão no sentido de compreender o papel do pensamento

no campo da política e os perigos relativos ao pensamento burocratizado e afastado das comunidades políticas; Ela mostra inquietude diante dos horrores decorrentes da substituição da capacidade de distinguir o bem do mal no espaço entre-os-homens pela obediência cega às normas e leis. No Julgamento de Eichmann Arendt se impressiona com o que ela mesma denominou banalidade do mal; a qualidade de um mal tão desafiador para a compreensão, visto que apesar de destruidor não podia ser considerado radical. Vejamos como ela descreve esse mal em carta enviada a G. Sholem (Young-Bruehl, 1997, p. 327):

“Ele pode crescer demais e deteriorar o mundo todo precisamente porque espalha como fungo na superfície. Ele é “desafiador-do-pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chega às raízes, e no momento em que ele se interessa pelo mal, ele se frustra porque não há nada. Essa é sua ‘banalidade’. Apenas o bem pode ter profundidade e ser radical”.

A descrição feita por Arendt de Eichmann – a partir de suas expressões, afirmações e negações diante do tribunal e também recorrendo à sua biografia pouco lembrada – levaram-na a tentar compreender os motivos que conduziram o burocrata na sua empreitada administrativa de extermínio em massa. *Era o acusado dentro da cabine de vidro um monstro, guiado por uma condição de inumanidade e, por isso, incapaz de sentir qualquer sentimento de culpa ou arrependimento pelos seus atos? Seria ele um anormal em estado de insanidade mental e moral? Teria ele, por algum motivo, ódio dos judeus? Seus crimes foram conduzidos pela sua estupidez ou crenças?*

Arendt descreve o homem Eichmann – tanto através dos seus comportamentos no passado, como através do seu comportamento durante o julgamento – como um homem mediano e de dotes mentais bastante modestos. Estava longe de ser uma figura imponente, conforme descreveu logo na abertura do julgamento:

“Aquele homem dentro da cabine de vidro construída para a sua proteção: altura mediana, magro, meia idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao longo de todo o julgamento ficava esticando o pescoço para olhar o banco das testemunhas (sem olhar nenhuma vez para a platéia), que tentando desesperadamente, e quase sempre consegue, manter o auto-controle, apesar do tique nervoso que lhe retorce a boca provavelmente muito antes do começo deste julgamento” (Arendt, 1999, p. 15).

Conforme relata Arendt, Eichmann se esforçava bastante durante o julgamento para provar que não abrigava no peito nenhum mau sentimento por suas vítimas (os judeus). De fato, pessoalmente ele não tinha nenhum ódio dos judeus. Tinha judeus na família e teve até uma amante judia (Idem. 41). Neste sentido, Eichmann reagia a qualquer acusação de ter assassinado os judeus. Ele considerava que só poderia ser acusado de “ajudar a assistir” a aniquilação dos judeus, mas que era inocente quanto à ordem de execução. Neste sentido, afirmava: [...] *“como o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu, fosse um não-judeu, simplesmente não fiz isso”* (Arendt, 1999, p. 32). Com essa afirmação, Eichmann é incapaz de avaliar a dimensão de um crime sem precedentes na história da humanidade.

Arendt observa que a sanidade mental de Eichmann foi severamente avaliada por psiquiatras, os quais atestaram a sua “normalidade”. Eles constataram que o perfil psicológico do acusado, tomando por base suas relações familiares, era inteiramente desejável. Eichmann também foi avaliado por um Sacerdote, homem que o visitava regularmente na prisão. Este havia considerado que Eichmann *“era uma homem de idéias muito positivas”* (Idem, p. 37).

Algumas características observadas em Eichmann intrigaram a então repórter Hannah Arendt. Notou perspicazmente ela que ele era um homem apegado a clichês. Quando confrontado recorria sempre à palavras-chave e frases de efeito. Ele era *“um paciente ideal para as regras de linguagem”* (Idem, p. 101). Esta afeição às regras, à repetição de frases feitas como verdade, mostrava a inclinação deste homem ao desejo de estar sempre *“coberto por ordens”*. Seu apego à administração orientada sempre por diretivas é um traço da sua personalidade que sustenta a sua crença de que fizera o que tinha que ser feito. *“Eichmann tinha sempre extremo cuidado em estar ‘coberto’ por ordens [...] não gostava de fazer perguntas e sempre solicitava ‘diretivas’”* (Arendt, 1999, p. 109). Por tal motivo, mesmo quando confrontado com os fatos da matança da qual participara, ele não se arrepende. Eichmann tinha convicção dos seus atos e [...] *“nenhum dedo apontado para ele indicando que ‘ali está o monstro responsável por tudo isso’ conseguia sacudi-lo de volta a vida”* (Idem, p. 19). Seu mundo guiado por ordens é totalmente ausente da presença de outros. Ele, apesar de reconhecer, não avalia as conseqüências de seus atos, pois o que impera é a validade das regras que sempre obedecera fielmente; [...] *“e quanto a*

sua consciência ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticoloso cuidado” (Idem, p. 37).

Eichmann se considerava apenas um cidadão cumpridor da lei. O que fizera, os crimes que cometera, reconhecia, não podia negar. Mas, programara a indústria da morte por ser um “cidadão” respeitador das leis. Ele tinha por meta de um cidadão exercer o melhor possível as ordens de Hitler, a força da lei no Terceiro Reich. Conforme destaca Arendt, Eichmann se considerava um “idealista”. Idealista, na sua concepção burocrata, não era apenas um homem que acreditava numa idéia, mas *“um homem que vivia para a sua idéia e que por essa idéia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente todos”* (Arendt, 1999, p. 54). Neste sentido, o “idealista” é o homem que nunca entra em desacordo com o cumprimento das ordens. Seus sentimentos e emoções pessoais jamais podem interferir na execução daquilo que manda a lei.

O homem na cabine de vidro era também um homem de “memória extraordinariamente deficiente”. Ele só queria saber de tudo que estivesse, *técnica e burocraticamente*, ligado ao seu trabalho. Sua atitude era pragmática e administrativa. Conforme observa Arendt: *“Essa atitude ‘objetiva’ – falar dos campos de concentração em termos de ‘administração’ e dos campos de concentração em termos de ‘economia’ – era típica da mentalidade da SS, e algo que Eichmann se orgulhava no julgamento”* (Idem, p. 83). A memória de Eichmann saltava os anos com grande facilidade. Sua lembrança, assinala Arendt, apesar de deficiente não era totalmente caótica, *“sua memória era como um armazém, cheio de histórias humanas do pior tipo”* (Idem, p. 96).

É reveladora e intrigante a colocação de Arendt sobre o fato de que Eichmann não viu muita coisa. Apesar de ter visitado várias vezes o campo de concentração em Aushvitz (um dos maiores), ele não assistiu efetivamente a matança em massa, nem a seleção dos mais aptos para o trabalho. O que Eichmann viu, observa Arendt, dizia respeito apenas às informações necessárias ao andamento da indústria de cadáveres. Nas palavras de Arendt: *“Ele viu apenas o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava a máquina de destruição”* (Idem, p. 105). Neste sentido, Eichmann era um homem preso às regras que conduziam ao massacre administrativo e, portanto, incapaz de pensar, de colocar seus atos e todas às barbaridades do nazismo sob

juízo. Sua fala refletia a obediência cega à empreitada da morte e, portanto era uma fala apegada aos clichês e distante de qualquer referência a uma realidade comum. A ausência de pensamento era constatada em suas frases feitas nas quais se socorria de qualquer acusação e se orgulhava. Arendt, ao acompanhar o Julgamento, fica perplexa ao constatar essa relação estreita entre a incapacidade de falar e pensar de Eichmann:

“Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvia ficava que essa sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal” (Arendt, 1999, p. 62).

A partir da figura deste homem – que não era um mostro nem um demônio, nem um “anormal”, mas sim um homem que levava a sério suas funções na empreitada incansável do extermínio – Arendt compreenderá a temível banalidade do mal como algo que *“desafia as palavras e os pensamentos”*. Em Eichmann, o que a atraiu foi *“a total ausência do pensamento”* que tem implicações, no contexto político, na incapacidade de julgar, de distinguir o certo do errado. Certamente Eichmann não estava preocupado com as consequências de seus atos. Mesmo diante das fragrantemente contraditórias que se deparava em seu interrogatório, isso não era suficiente para dirimi-lo das suas convicções de que havia feito o certo. O que protegia *Eichmann de avaliar a extensão de seus crimes? Por que Arendt debruçou-se tanto na tarefa de buscar resposta para a pergunta o que me faz pensar? Que implicações (riscos) o não-pensar pode trazer para quem não pensa e para o mundo? Qual a relação entre pensar e o amor pelo mundo?*

Vimos até aqui que, ao considerar o mal algo banal, Arendt chama atenção para o fato de que este tem sua origem na ausência de pensamento. Pensar é submeter os próprios pensamentos ao reexame no contexto dialógico do mundo. Somente a ausência de pensamento é superficial, pois o pensamento como atividade tem sempre raízes nas experiências do passado. Por ter raízes e estar ligado à memória, o pensamento confere durabilidade ao mundo. Daí pode-se compreender os riscos inerentes ao não-pensamento, o que fica mais claro na experiência concreta do nazismo: o isolamento, a tirania, a produção de supérfluos em massa e o desaparecimento do mundo comum. Assim, a natureza factual da banalidade do mal se expande e ameaça a humanidade sempre que o

mundo enquanto lugar da experiência humana, localizada entre o passado e o futuro, desaparece. A natureza do mal, descolada de qualquer referência à memória, faz do mal algo ilimitado. Isto porque, a condição para o mal se espalhar com extrema facilidade e eficácia, é exatamente a ausência de lembranças. O esquecimento é a pedra de toque da empresa totalitarista. Neste sentido, o mal ilimitado não gera nenhum remorso. Os crimes caem no esquecimento assim que são cometidos. Depreende-se daí que, o mal banal requer a destruição da experiência humana. Elimina qualquer possibilidade de rememoração e, portanto, qualquer possibilidade de intercambiar experiências em um mundo comum. Neste caso, não existe um mundo antes, nem um mundo depois. O que está em jogo e é afetado é a “lembrança como modo de deitar raízes, de cada um ocupar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos” (Arendt, 2005b, p. 166). No mal banal não existem raízes, nada que possa identificar o mundo como casa, pois estar em casa no mundo, como compreendia Arendt, requer repensar o passado e orientar o futuro. Sem qualquer referência à experiência humana, as vidas são tornadas supérfluas, facilmente empilhadas na fábrica de cadáveres. Assim, quando Arendt diz que o mal banal não tem raízes ela está se referindo a relação entre pensamento e memória. O pensamento como re-pensamento é sempre uma rememoração.

De um mal que elimina qualquer possibilidade de memória, não se pode esperar qualquer forma de culpa ou responsabilidade, seja ela pessoal ou coletiva. Como responsabilizar-se por algo de que não se lembra? Por este motivo Arendt insistia na questão de que, mais importante que o próprio julgamento individual de Eichmann, era compreender o significado daqueles acontecimentos que violentaram qualquer razão humana e que desafiavam o pensamento. O desafio era compreender o tenebroso efeito ilimitado daquele mal, pois sem raízes, avesso a qualquer qualidade inteligível da experiência humana. É neste intento provocativo que Arendt levanta as seguintes provocações logo no início do seu relato sobre a banalidade do mal:

“‘Como pode acontecer uma coisa dessa?’ e ‘Por que aconteceu?’, ‘Por que os judeus?’ e ‘Por que não os alemães?’ ‘Qual o papel das outras nações?’ e ‘Até que ponto vai a responsabilidade dos aliados?’, ‘Como puderam os judeus, por meio de seus líderes, colaborar com sua própria destruição?’ e ‘Por que marcharam para a morte como carneiros para o matadouro?’” (Arendt, 1999, p. 15).

Essas eram, para Arendt, da perspectiva política, questões mais relevantes no que tange a busca de significados, do que a empreitada da justiça de julgar e condenar Eichmann. Neste sentido, Arendt comparou o julgamento a uma peça de teatro, pois na peça o espetáculo começa e termina com o autor do ato, não com a vítima.

Em seu estudo sobre o *mal ilimitado*, Arendt conferiu que a ação apartada da reflexão, representa no campo da política, uma ameaça radical para o futuro da humanidade. Ela compreendia que a capacidade de distinguir o certo do errado no âmbito dos negócios humanos, e assim evitar barbaridades como as que aconteceram durante o regime totalitário, tinha a ver com a disposição para pensar. Nesta linha, observou que “*devemos ser capazes de ‘exigir’ o seu exercício [o do pensar] de toda a pessoa sã, por mais erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida que se mostre*” (2005, p. 231). É importante assinalar que a ausência do pensamento pode, segundo Arendt, ser encontrada em qualquer pessoa, até mesmo nas mais inteligentes; e que a ausência do pensamento nada tem a ver com o esquecimento de boas maneiras e bons hábitos. A ausência do pensamento não é estupidez, mas irreflexão. Neste ponto crucial é que não se pode confundir conhecimento com pensamento. A cognição não impede que o mal se instale e a irreflexão pode ser encontrada em pessoas muito cultas, como cientistas, por exemplo. Arendt observa ser possível a existência de assassinos cultos, contudo esses jamais serão capazes de deixar um exemplo, uma herança presente na memória:

[...] “O ponto importante sobre esses assassinos cultos é que nenhum único deles compôs um poema digno de ser lembrado, uma música digna de ser escutada ou pintou um quadro que alguém gostava de pendurar na parede [...] nenhum talento suportará a perda de integridade que experimentamos quando perdemos essa capacidade de pensar e lembrar” (Arendt, 2005b, p. 164).

Deste modo, Arendt apostou na capacidade de pensar como um permanente recomeçar, um modo de evitar o mal que, na ausência da reflexão, pode se alastrar pela superfície do mundo, colocando a sua *lei plural* em risco. Ao lançar-se na busca por significados, o amor pelo mundo revela-se na condição de homens que constituem o mundo, porquanto são capazes de ser *início*. Depreende-se daí, que o vício da obediência aos códigos em detrimento da reflexão que inspira a ação em um mundo plural é negação do *amor pelo mundo*. A irreflexão que marca o mal banal está associada ao isolamento. Arendt considerou o isolamento como estado em que “*não estou nem junto comigo*

mesma, nem na companhia de outros” (Arendt, 2005b, p. 164). Neste sentido, estar isolado significa a ausência de qualquer ponto que nos leve a um mundo que possa ser amado pelo seu caráter compartilhado.

Na atividade do pensamento, Arendt coloca a *liberdade* como centro das reflexões. Sua intenção é, a partir da atividade do pensamento, problematizar os riscos da ação no campo da política. Daí a presença do vento do pensamento, sempre provocando a inquietação, pois traz para a atividade do pensamento, aparentemente tranqüila, o peso da contingência contida no caráter imprevisível e irreversível da ação. Pensar é se deparar com a experiência, colocando os próprios pensamentos a prova. Daí também a compreensão de que, *“ainda que as atividades que ocorrem no espírito de cada ser humano sejam invisíveis, o espírito é mundano”* (Wagner, 2006, p. 204). O pensamento, como um afastamento provisório do mundo, sempre retorna ao mundo na forma de artefatos: teorias, obras de arte, literatura, poesia. Neste sentido, o pensamento sempre irrompe no mundo das aparências. Também se deve lembrar a condição do necessário aparecimento daqueles que pensam (filósofos ou não) para julgar os acontecimentos do mundo. É neste intercurso que podemos nos responsabilizar sobre a maneira como desejamos aparecer no mundo e a nós mesmo quando estamos entre-os-outros. Neste sentido, o exercício do pensamento conduz à ação dos homens que amam o mundo. Os homens que não amam o mundo, pois desprezam qualquer responsabilidade acerca da sua durabilidade, mostram-se mais preocupados com a obediência às normas, aos códigos, como foi o caso de Eichmann. Para estes não existe memória nem amor à liberdade. No estado de *“desamor pelo mundo”* os homens são objetos e nunca agentes da reflexão e da ação. Ao seguirem normas em detrimento da capacidade de elaborar juízos, nunca se responsabilizam pelos acontecimentos. Para esses homens basta *“seguir as diretrizes”*. Como Eichmann, eles rejeitam as perguntas, não estão interessados nos significados que brotam de um mundo compartilhado. São avessos ao pensamento, exatamente porque, conforme bem observou Lafer (1979, p. 94):

“Pensar significa desligar-se provisoriamente do mundo das aparências para chegar a uma conclusão sobre o sentido das coisas, diante de uma dificuldade. É o parar para pensar. Não pensar protege a pessoa dos ‘perigos’ desse exame, e é por isso que elas se apegam a posse das normas a serem aplicadas aos casos concretos, o que não exige a problematização do seu conteúdo”.

Com seu estudo, Arendt mostra que o mal empreendido pelo sistema totalitário não era algo meramente diabólico. O mal resultava em atos empreendidos por seres humanos que, na condição de “normalidade”, não tinham o hábito de pensar, e, portanto, apresentavam uma ameaça à pluralidade, pois guiavam seus atos pela obediência a ordens superiores, à revelia de qualquer senso de realidade, e, sem nenhuma capacidade de questioná-las, tornavam os seus atos banais e os seres humanos supérfluos.

Arendt foi contundentemente criticada quando afirmou que Eichmann não era um monstro. No entanto, ela, ao fazer tal afirmação, não estava deixando de considerar a dimensão monstruosa de tais crimes. O que ela queria por em evidência eram as conseqüências dramáticas e destruidoras que são produzidas pela assimilação automática de códigos. Códigos que, em momento de crise, quando postos em questão pela atividade do pensamento, caem por terra; ela evidencia que os códigos, quando não questionados pelo pensamento, logo são substituídos por outros, pois aqueles que não têm o hábito de pensar se deixam sempre levar pelas novas regras. Neste sentido, o problema da irreflexão é que os sujeitos se habitam a seguir normas e regras sem questionar os critérios de certo ou errado e, neste sentido, eliminam qualquer possibilidade de memória. Por isso ela observou que os primeiros a aderir os novos códigos, sejam eles bons ou ruins, são sempre aqueles que não sabem se conduzir sem regras. Isso explica a adesão a códigos negativos, como rapidez, nos momentos de crise, como no nazismo em que o código “*matarás*”, substitui rapidamente a regra “*não matarás*”. Por este motivo, Arendt acreditava que a resposta à pergunta “*o que devo fazer*”, não deriva dos hábitos e costumes, nem de uma ordem humana ou divina, mas sim da reflexão na qual posso, em diálogo com a pluralidade humana, avaliar os critérios de certo e errado. Portanto, a busca de critérios é um reexaminar sem fim, o que, em última instância, tem seu fundamento no mundo que “*estava aí antes da nossa chegada e sobreviverá a nossa partida*”.

Arendt considera que não necessariamente aqueles que não pensam são malfeitores. A banalidade do mal, muito mais do que a irreflexão e a inteligência, está associada à perda da integridade decorrente da ausência da capacidade comum de pensar e lembrar. O que é realizado pela inteligência, quando destinado ao mal, não é digno de ser lembrado. Por isso diz-se que é um mal superficial, pois não tem nenhum vínculo com a durabilidade do mundo que é conferida pela *memória*. Pensar é sempre repensar coisas-pensamentos guardados na memória. O pensamento tem um caráter de busca de

profundidade, cujo sentido é procurado na memória. Um mal quando é banal nunca é lembrado. Vemos, então, que sob o espraiamento da banalidade do mal, o mundo é esquecido, pois não há feitos grandiosos.

Deste modo, compreendemos que, a capacidade de distinguir o bem do mal relativa a atividade do pensamento, tem efeitos sobre o mundo público. A *intersubjetividade* se revela na estrutura de um pensar sempre ligado à responsabilidade para com o *mundo comum*. Neste sentido, o mundo exterior se impõe ao pensamento e “*interrompe o diálogo do eu consigo mesmo, convertendo o dois-em-um numa unidade: a do eu que é chamado de volta pelo seu nome ao mundo das aparências*” (Lafer, 1979, p. 95). Assim, o pensamento que problematiza o significado das coisas e questiona opiniões é sempre um pensamento *ligado ao mundo*. É o pensamento de Sócrates, que caminhando entre os seus concidadãos, levava-os a avaliar normas, conceitos, e pensar por si mesmos. Um verdadeiro “*pensamento sem amparos*”, como gostava de dizer Arendt. O afastar-se do mundo para pensar não significa o abandono deste mundo, pois isso seria um afastar-se de si mesmo. Conforme mostrou Arendt em “*As Origens do totalitarismo*” (1979, p. 16), trata-se de compreender:

[...] “não significa negar o ultraje, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo que de fato aconteceu, não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que ela seja venha a ser, ou possa ter sido”.

Nesta linha, compreendemos que o pensamento não está separado da experiência da liberdade, aquela que, segundo Arendt, é a razão de ser da Política. Ela mostrou que o estabelecimento de regras de conduta domesticam os sujeitos, burocratizam as relações, e tendem a eliminar a possibilidade da espontaneidade, ou seja, a própria experiência da liberdade que se realiza no processo de iniciação. Neste sentido, o apego a padrões, conceitos, dogmas, bloqueiam o aparecimento da algo novo no mundo. Para Arendt, o sentido da política era a ação livre, cujos resultados são desconhecidos enquanto está sendo empreendida. Outra importante compreensão daí decorrente é a de que o agente obediente às normas não é capaz de assumir a responsabilidade pelas conseqüências de seus atos. Ele não é capaz de refletir sobre como deseja

aparecer num mundo no qual a condição é viver junto aos Outros. O seu *quem* fica subjugado ao seu *o que*. Ele não está preocupado com o futuro do mundo humano, mais sim com o desempenho das leis. Neste caso, não se pode realizar promessas nem mesmo perdoar, porque com a ausência do pensamento, o próprio amor pelo mundo está ausente também. No cumprimento de padrões e normas não existe a possibilidade de questionar opiniões, de instituir um mundo pelo *amor* a liberdade da palavra e das ações plurais, sempre espontâneos. Neste sentido, o pensar prepara-nos sempre, de novo, para encontrar seja o que for que devemos encontrar em nossa vida cotidiana. Este reexaminar em interseção com a realidade faz do pensamento em Arendt uma faculdade afeita à natalidade. A cada exame, um significado novo. A cada significado novo emerge a possibilidade de agir e instituir um novo sentido, uma nova realidade. *E porque recomeçamos? Por amor ao mundo?*