

O que nos faz pensar?

Resumo

O artigo examina a definição da atividade de pensar apresentada por Hannah Arendt na primeira seção de **A vida do espírito**. Considera a motivação do exame desta atividade do espírito, as concepções tradicionais do pensamento e sua crítica, as principais características do pensar e a dimensão temporal própria desta atividade. Além disso, sublinha as implicações morais do pensamento e sua importância para o juízo.

Palavras-chave: Hannah Arendt . *A vida do espírito* . pensamento . pensamento e moral . pensamento e juízo

Abstract

This article aims to discuss Hannah Arendt's definition of the thinking activity in her work **The life of the mind**. It considers the sources of Arendt's research, the traditional conceptions of the thinking activity, the main aspects of this activity and its temporal dimension. It outlines, also, the moral implications of thinking and its relevance for the activity of judging.

Key words: Hannah Arendt . *The life of the mind* . thinking . thinking and moral considerations . thinking and judging

* Professor do departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Os escritos de Hannah Arendt dos últimos anos, que tratam das atividades do espírito – o pensar, o querer e o julgar –, foram reunidos em dois livros publicados depois de sua morte, em 1975: *A vida do espírito* e *Lições sobre a filosofia política de Kant*. *A vida do espírito* é um livro inacabado. As duas primeiras seções – sobre o pensar e sobre o querer – foram redigidas pela autora e parcialmente revistas por ela. A terceira parte não foi escrita. Hannah Arendt anotou apenas as duas epígrafes que abririam a seção dedicada ao julgar. A primeira é um verso do poeta latino Lucano: “A causa dos vencedores agrada aos deuses, mas a dos vencidos, a Catão.” A segunda é uma passagem do *Fausto*, de Goethe: “Pudesse eu rejeitar toda a feitiçaria, /Desaprender os termos de magia,/ Só homem ver-me, homem só, perante a Criação,/ Ser homem valeria a pena, então.”¹ O verso de Lucano soa enigmático, já que não menciona a ligação com uma investigação acerca do juízo. A fala de Fausto tem a ver com o vínculo de complementaridade das atividades de pensar e de julgar.

Hannah Arendt se referiu, muitas vezes, à natureza crítica e depuradora do pensamento, ao seu poder de pôr em evidência e de destruir as opiniões, doutrinas e convicções aceitas sem exame. Para ela, esse questionamento tem um efeito liberador sobre outra faculdade – a de julgar. Ao liquidar, com sua força corrosiva, os preconceitos e os hábitos mentais – a feitiçaria e a magia mencionadas por Goethe –, a atividade de pensar possibilita ao juízo apreender, de forma desimpedida, o aspecto singular de cada coisa.

A visão da concepção de Hannah Arendt do vínculo entre o pensamento e o juízo fica prejudicada pelo fato de *A vida do espírito* não ter sido completado. Para tentar sanar essa dificuldade, foi editado, em 1982, *Lições sobre a filosofia política de Kant*. O livro reúne aulas e palestras do início dos anos 1970 sobre a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, que seria a principal referência para a elaboração de uma teoria do juízo.²

Este artigo levará em consideração o movimento, em duas direções, de *A vida do espírito*, em sua abordagem dos temas do pensamento e do juízo. Entretanto, tratará apenas da primeira direção, que diz respeito à retirada do pensamento do mundo das aparências.

Todas as atividades do espírito – o pensar, o querer e o julgar – pressupõem a suspensão do envolvimento com a vida prática. Elas ocorrem em um estado de quietude, que contrasta tanto com a atenção exigida pelas tarefas cotidianas quanto com as paixões que movem a alma. Em um primeiro mo-

1 Goethe, *Fausto*, trad. Jenny Klabin Segall, Rio/Belo Horizonte, Villa Rica, 1991, p. 430.

2 *Lições sobre a filosofia política de Kant*, trad. André Duarte, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

mento, o pensamento efetua esta retirada. Em seguida, a atividade espiritual concentra-se na consideração dos eventos singulares. O juízo é a expressão da capacidade humana de discriminar e de avaliar as situações que se apresentam a cada momento. Pode-se afirmar, em uma formulação ainda imprecisa, que a atividade do espírito retira-se do mundo pelo pensamento e, em seguida, retorna a ele pelo juízo.

História do livro

Já em 1967, em uma anotação do seu diário, Hannah Arendt mencionou o propósito de examinar a vida do espírito.³ Planejava completar o livro de 1958, *A condição humana*, com um segundo volume chamado, naquele momento, de *A condição humana II*, dedicado às atividades de pensar, querer e julgar. Esta primeira aproximação do assunto orientou o percurso de toda a investigação: o livro de 1958 é o marco a partir do qual a nova obra foi planejada.

Hannah Arendt dedicou *A condição humana* à investigação das atividades do trabalho, da obra e da ação, que correspondem à existência do homem como um ser condicionado. O trabalho corresponde à condição biológica do homem, pois serve para suprir suas necessidades vitais. Ele provê os homens de alimentos e assegura sua reprodução. A obra corresponde ao artificialismo da existência humana. Ela constitui o meio de os homens acrescentarem ao ambiente um conjunto de artefatos produzidos por suas mãos. Por sua vez, a ação corresponde ao fato de os homens terem uma existência plural, isto é, de viverem na companhia uns dos outros.

Como caracterizar as atividades espirituais relativamente a estas condições? Os homens não dependem nem do pensar, nem do querer, nem do julgar para assegurar sua existência no mundo. Seria inclusive mais certo afirmar o contrário: toda vez que eles se põem a pensar ou exprimem seus anseios pela vontade ou assumem a posição de juizes do que ocorre, dá-se uma interrupção de sua atividade mundana. A vida espiritual não se origina na experiência do homem como ser condicionado. Entretanto, isto não quer dizer que ela seja espontânea, pois ela é a resposta dos homens, no plano espiritual, à sua inserção no mundo.

Os anos em que Hannah Arendt escreveu *A vida do espírito* foram de declínio. Mais de uma vez, ela se referiu a este momento da sua vida com as pala-

3 Hannah Arendt, *Journal de Pensée*, vol. 2, Paris, Seuil, nota 27, outubro de 1967.

vas de Goethe, que via no envelhecimento a “gradual retirada da aparência”.⁴ Na mesma época, fez um comentário sobre os autorretratos dos grandes mestres da pintura Leonardo e Rembrandt, feitos na velhice, nos quais notava que “a intensidade dos olhos parece iluminar e presidir um corpo que vai desaparecendo”.⁵ Esta foi, também, uma época de perdas inconsoláveis. Em 1969, morreu o amigo e mestre, desde o tempo de universidade, Karl Jaspers e, em 1970, o marido, Heinrich Blücher. Isso não a impediu de continuar a sentir a vida com intensidade. Como confessou em uma carta, ela sabia que “os cavalos ainda poderiam facilmente escapar de suas mãos”.⁶

Tudo indica que, após o agitado período da polêmica em torno da publicação de *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt tinha chegado a um momento de “tranquilidade desapaixonada”, da qual depende o exercício do pensamento – como ela pensava, secundando Hegel.⁷ Sentia que agora tinha condições de refletir sobre o significado das descobertas que fizera durante o julgamento de Eichmann, e, especialmente, sobre o que a levava a pôr como subtítulo do livro: *Um relato sobre a banalidade do mal*. Esta reflexão a conduziu, finalmente, a formular as perguntas que procurou responder em *A vida do espírito*.

Eichmann em Jerusalém

Hannah Arendt compareceu ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém, em 1960, como correspondente da revista *New Yorker*. Ela explicou ao editor que tinha se interessado pelo trabalho por considerá-lo uma obrigação devida a seu passado.⁸ As reportagens foram publicadas no início de 1963 e, em maio daquele ano, foram reunidas em livro. Em 1964, em uma nova edição, um pós-escrito foi acrescentado, que incluía um comentário sobre a polêmica suscitada pela publicação.

Como se sabe, Adolf Eichmann foi o oficial da SS responsável pela deportação dos judeus para os campos de extermínio do leste da Europa. Depois

4 Hannah Arendt, *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense, p. 62.

5 *A condição humana*, p. 62.

6 Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence*, Harcourt Brace Iovanovich, 1992. Carta 401.

7 Hannah Arendt, *A vida do espírito*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 88.

8 Elizabeth Young-Bruehl. *Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 296.

da guerra, ele fugiu para a Argentina, onde viveu com falsa identidade, até ser sequestrado pela polícia secreta israelense e enviado para Israel. Lá, ele foi julgado, condenado e, finalmente, executado, em 1962.

A publicação de *Eichmann em Jerusalém* motivou uma enorme controvérsia que durou muitos anos e tem repercussão até hoje. Na época da sua publicação, Hannah Arendt contou principalmente com o apoio de Karl Jaspers, com quem discutiu o processo Eichmann muitas vezes, e da amiga Mary McCarthy. O psicanalista Bruno Bettelheim também saiu em defesa do livro com uma resenha.⁹ No entanto, outros amigos se afastaram. Kurt Blumenfeld, o líder sionista por quem Hannah Arendt tinha grande admiração desde o período de Berlim foi um deles. Houve também a ruptura com Gershom Scholem, o importante estudioso da Cabala, a quem ela chamava de Gerhard, em alemão. As cartas que eles trocaram são um importante documento para a compreensão de toda a polêmica, pois elas expressam com clareza, e também de forma emocionada, o contraste entre suas posições.

A polêmica em torno de *Eichmann em Jerusalém* envolveu basicamente três pontos. O primeiro tem a ver com a afirmação de Hannah Arendt de que os judeus não opuseram resistência a seus perseguidores. Em várias ocasiões, ela retornou a esse assunto para explicar que o fato de não ter havido resistência dos judeus não tinha nenhuma relação com sua identidade, pois essa atitude tinha sido comum entre muitas populações, em todas as regiões invadidas pelos nazistas. Este esclarecimento não impediu que ela fosse acusada de ter ódio de si própria, e a observação de Gerhard Scholem de que o livro carecia de *Herzenstakt*, de compaixão pelo povo judeu, ia na mesma direção. O segundo ponto diz respeito ao relato dos depoimentos colhidos no tribunal sobre os episódios de colaboração das autoridades judias com os nazistas. Muitos críticos entenderam que o livro fazia uma acusação genérica de colaboracionismo a todos os judeus da Europa. Hannah Arendt, no entanto, sempre recorria às palavras de uma testemunha durante o julgamento, com as quais concordava: “o povo judeu como um todo se comportou magnificamente. Só a liderança falhou.”

O terceiro ponto tem relação com o significado do subtítulo do livro – *Um relato sobre a banalidade do mal*. Os críticos de Hannah Arendt, inclusive Scholem em uma de suas cartas, viram na expressão a afirmação de que eram banais os crimes cometidos por Eichmann. Hannah Arendt respondeu que

9 Por amor ao mundo faz a reconstrução da polêmica. Também o artigo de Michael Ezra, “The Eichmann polemics: Hannah Arendt and her critics.” *Democratija*, Verão, 2007, traz informações importantes.

ela reconhecia que os crimes dos nazistas eram hediondos, mas achava que sua motivação era banal. Eichmann e outros criminosos nazistas não foram motivados por qualquer ideologia, como o antissemitismo ou o racismo, e tampouco estavam pressionados por sentimentos de ódio ou de desprezo pelos judeus. Eles obedeceram às ordens para matar, sem nunca pretender questioná-las.

Hannah Arendt opôs as figuras destes criminosos às de alguns personagens célebres da literatura – Ricardo III, Macbeth, Iago, Caim e Claggart, de *Billy Budd*, de Herman Melville –, todos eles movidos pela inveja ou por um ódio monstruoso. Em contraste com a complexa personalidade destes personagens, a figura de Eichmann era a de um funcionário exemplar. O traço principal de sua personalidade não era a estupidez, mas a irreflexão, isto é, a total incapacidade de submeter os fatos à inspeção do pensamento. Sua compreensão do mundo era convencional. Assim como aceitara o modo de pensar dominante no período do nazismo, adotou, durante o julgamento, as opiniões ditadas pelo novo ambiente. Hannah Arendt recorreu à expressão banalidade do mal para designar a terrível realidade de um crime cometido sem uma motivação profunda. Apenas neste sentido preciso, o mal cometido por Eichmann foi banal.

Ao defrontar, no julgamento de Eichmann, com o espantoso fenômeno da banalidade do mal, Hannah Arendt precisou rever as conclusões do livro de 1951, *Origens do totalitarismo*. Em uma carta a Mary McCarthy, do período em que a controvérsia a respeito do livro já iniciara, ela indicou alguns pontos desta revisão.¹⁰ Dois deles são especialmente importantes. Em primeiro lugar, ela reconheceu que tinha superestimado o peso das ideologias nas decisões tomadas pelos administradores dos regimes totalitários. Afirmou que poderia ter explorado as pistas abertas no capítulo final do livro, intitulado “Ideologia e terror”, pois ali já fazia menção à perda de conteúdo ideológico nos últimos anos do nazismo. Uma espécie de automatismo do terror totalitário se tornara, nos últimos tempos da guerra, mais importante do que o racismo e o antissemitismo. Na carta à amiga, argumentou que até mesmo a eliminação total da população de judeus não impediria que os campos de extermínio continuassem em atividade.

Um segundo ponto desta revisão tem relação com o uso da expressão “mal radical”, presente nas últimas páginas de *Origens do totalitarismo*, para qualificar o nazismo. Depois de tudo que presenciou no tribunal, Hannah

10 Hannah Arendt/Mary, *Entre amigas*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995, p.154.

Arendt resolveu não recorrer mais a este termo e passou a usar em seu lugar a expressão “banalidade do mal”, que consta do subtítulo do livro. Contou para a amiga, sem entrar em detalhes, que a mudança envolvia a discussão de uma série de questões que considerava muito difíceis.

Na correspondência com Gerhard Scholem, explicitou a principal destas questões: era preciso pôr em evidência e compreender o vínculo entre a ausência de pensamento - a total irreflexão que notara em Eichmann - e fazer o mal. Em parte, a origem de *A vida do espírito* reside aí: no propósito de examinar este vínculo. A carta a Scholem apresenta o problema da seguinte forma:

Atualmente, minha opinião é de que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode invadir tudo e destruir o mundo inteiro precisamente porque ele se propaga como um cogumelo. Ele “desafia o pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta atingir a profundidade, tocar as raízes, e no momento em que se ocupa do mal, frustra-se porque não encontra nada. Esta é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. Mas aqui não é o lugar para aprofundar seriamente estas questões; tenho a intenção de desenvolvê-las mais tarde em um contexto diferente. Eichmann pode muito bem ficar como o modelo concreto do que tenho a dizer.¹¹

Fontes da investigação sobre o pensamento

Hannah Arendt declarou na introdução da primeira parte de *A vida do espírito* que sua preocupação com o assunto do livro teve duas fontes distintas. A primeira foi o processo Eichmann e a descoberta do fenômeno da banalidade do mal. A segunda foi uma preocupação conceitual.

Em Jerusalém, Hannah Arendt presenciou o julgamento de um homem comum, cumpridor dos seus deveres, que não aparentava ser um sádico, não era um fanático de alguma ideologia e que cometeu crimes tão atrozes como enviar milhares de seres humanos para serem executados. O único traço de sua personalidade que, de fato, chamou sua atenção foi a total irreflexão. Naquele momento, ela se perguntou se haveria alguma relação entre cometer aqueles crimes e a absoluta incapacidade de pensar, tão evidente nas reações

11 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard,, p.1358.

de Eichmann. Esta situação, que deixara Hannah Arendt aturdida, constitui, em parte, a origem da investigação sobre o pensamento realizada na primeira seção de *A vida do espírito*.

As questões suscitadas por esta situação remetiam ao complexo tema da natureza do mal, um assunto debatido pelos filósofos desde a Antiguidade. Duas principais correntes de pensamento se opuseram a esse respeito. A primeira, iniciada na obra de Platão e retomada pelos pensadores cristãos, afirmava que o mal não tem um estatuto positivo ou uma natureza própria, mas é simplesmente a ausência do bem, assim como o feio é a ausência do belo. A segunda posição entendia o mal como a manifestação de uma entidade negativa, representada em muitas religiões pela figura do demônio.

Hannah Arendt não se filiou a nenhuma destas posições. Para ela, praticar o mal não consiste na desobediência a preceitos baseados em alguma ideia de bem. Tampouco o fato de tantos crimes hediondos terem sido cometidos significa que o bem não exista. A obediência a preceitos e a códigos de conduta constitui uma necessidade da vida social, e eles podem sempre ser substituídos, da mesma maneira como os hábitos e os costumes em geral. Porém, esse fato não guarda relação com os assuntos de natureza moral que interessavam à filósofa naquele momento.

A visão de Hannah Arendt do problema – que está na base da investigação da primeira seção de *A vida do espírito* – é de que existe uma relação entre praticar o mal e a incapacidade de empenhar-se na atividade de pensar. Na introdução de *O pensar*, esta posição foi expressa na seguinte pergunta: “seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele?”¹²

A segunda fonte da investigação sobre o pensamento tem uma natureza propriamente conceitual. Ela se encontra na sentença atribuída por Cícero a Catão, citada no final de *A condição humana* e retomada como epígrafe de *A vida do espírito*: “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo”.¹³ Para Hannah Arendt, o assunto desta frase é a natureza do pensamento, enfocada a partir de uma perspectiva pouco usual. Tradicionalmente, o pensamento foi carac-

12 Hannah Arendt, *A vida do espírito*, p. 20.

13 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 406.

terizado pela ausência de atividade, a ponto de, até a modernidade, ele ter sido associado à pura contemplação. A solidão, por sua vez, foi vista como um pressuposto do pensamento. Em desacordo com esta posição, Hannah Arendt entendeu que pensar é uma atividade. Porém, essa atividade não se confunde com nenhuma outra. Por esta razão, um dos propósitos de *A vida do espírito* foi examinar o caráter singular da atividade de pensar. Por outro lado, o estado de recolhimento exigido pelo pensamento não se identifica à solidão. A atividade de pensar apresenta uma dualidade expressa no diálogo silencioso de si consigo, que já tinha sido mencionado pelos filósofos, a começar por Platão. Por este motivo, outro propósito do livro foi avaliar o significado desta dualidade.

Pensamento e retirada do mundo

A seção de *A vida do espírito* dedicada ao pensamento divide-se em quatro capítulos. Os dois primeiros contêm a tese a partir da qual o argumento do livro se desdobra. O empenho na atividade de pensar envolve a suspensão de todas as demais atividades por meio das quais os homens, por um lado, lidam com o mundo e, por outro, interagem entre si. Nos termos utilizados no livro: pensar é retirar-se do mundo. Como descrever essa retirada? Qual seu significado conceitual? De que modo, ao longo da história, ela foi compreendida pelos filósofos, que sempre tiveram o pensamento como seu ofício? Hannah Arendt ocupou-se destas questões na primeira seção de *A vida do espírito*.

A tese de que o pensamento ocupa uma posição recuada relativamente ao mundo das aparências é antecedida pela afirmação que abre o livro: o mundo é o que aparece. Ser e aparecer coincidem. A crença na primazia da aparência é o ponto de partida de tudo que segue na reflexão da filósofa.

Hannah Arendt recorreu às pesquisas do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann para sustentar sua afirmação. Para ele, a grande diversidade de aspectos que caracteriza a aparência das espécies animais – as diferentes plumagens dos pássaros, a variedade de peles dos animais, etc. – contrasta com a homogeneidade e a indistinção dos seus órgãos internos. Esta diversidade não seria explicada por alguma exigência funcional, como a necessidade de reprodução ou de manutenção da vida, mas tem importância em si mesma. Para Portmann, o simples fato de aparecer antecede todas as funções destinadas à preservação do indivíduo e da espécie.¹⁴

14 Hannah Arendt, *A vida do espírito*, p. 44.

Com certeza, a reivindicação do valor da superfície por Hannah Arendt deveu-se, também, a sua filiação à Fenomenologia. As primeiras páginas de *A vida do espírito* acolhem a lição de Heidegger de que o homem pertence ao mundo das aparências e não apenas está situado nele. Também o último livro de Merleau-Ponty – *O visível e o invisível* – foi uma importante referência na explicitação da tese da primazia da aparência. A Fenomenologia opôs-se às doutrinas tradicionais (tanto filosóficas quanto científicas) que supunham a existência de uma realidade profunda e invisível, que serviria de suporte para a realidade aparente. Sua proposta de inversão do ponto de vista tradicional confirma a convicção do senso comum de que “a primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar”, e que não pode ser alterado nem pelas mais elaboradas experimentações e pelas teorias mais sofisticadas.¹⁵

A relevância da afirmação da primazia da aparência para a investigação da vida do espírito é evidente. As atividades espirituais não aparecem, são invisíveis, e estão em posição recuada relativamente ao mundo das aparências. Por este motivo, impõe-se a seguinte interrogação: já que há coincidência de ser e aparecer, como definir a natureza das atividades espirituais que não aparecem? Ao longo da história da filosofia, esta pergunta foi respondida de diversas maneiras pelas várias correntes de ideias.

As falácias metafísicas

A força extraordinária do pensamento de arrebatar dos cuidados cotidianos e de promover um estado de quietude e de aparente inação motivou a compreensão da realidade dos primeiros filósofos na Grécia. Ela ganhou forma nas teorias filosóficas dualistas, que afirmavam a existência de duas esferas de realidade – o mundo sensível, aparente, que é apreendido pelos sentidos, e o mundo ideal, invisível, a que apenas o pensamento tem acesso.

A primeira versão desta teoria surgiu no platonismo, como destacou Hannah Arendt. Porém, outras doutrinas, inclusive modernas, adotaram esta posição. A solução platônica seguiu um princípio de ordenação vertical. Uma rígida hierarquia comanda a disposição das duas esferas do real. O nível inferior é derivado do nível superior, do qual ele é uma simples cópia. O pensamento precisa deslocar-se da visão das coisas sensíveis até a pura e silenciosa

15 Idem.

contemplação das ideias. O filósofo deve habitar a morada espiritual, e, para isso, precisa suspender o contato com o mundo sensível e seus múltiplos apelos. Platão afirmou, em *O banquete*, que o filósofo, pelo fato de habitar essa morada, pode ser chamado de amigo dos deuses. Também por este motivo, ele alcança a única forma de imortalidade acessível aos homens.

A filosofia moderna manteve a solução dualista, mas deu-lhe uma ordenação horizontal. É certo que os filósofos modernos não acreditam mais na capacidade do pensamento de contemplar a verdade situada em um plano superior. A mentalidade moderna desconfia da atitude contemplativa e valoriza a atividade, especialmente a produtiva. Deste modo, a relação dos fenômenos – das coisas que aparecem e têm existência exterior – com a realidade invisível é análoga à que existe entre a coisa produzida e seu produtor. O sujeito – que figura no centro de toda a filosofia moderna – não tem manifestação sensível, mas ele determina as condições do aparecimento de todas as coisas. Descartes foi o pai desta nova forma de dualismo. Nas *Meditações metafísicas*, ele afirmou a primazia do sujeito pensante, do *ego cogito*, a substância espiritual que possibilita o acesso à realidade exterior, *res extensa*. Outra versão do dualismo moderno encontra-se em Kant. Para ele, o sujeito transcendental não tem realidade fenomênica. Ao mesmo tempo, ele é extremamente produtivo, pois detém os meios para promover o conhecimento dos fenômenos. A tese dualista foi retomada na afirmação da *Crítica da Razão Pura* de que as próprias aparências “devem ter uma base que não é, ela mesma, uma aparência”. Tudo que aparece deve apoiar-se numa ordem distinta de realidade – a das “coisas em si”.¹⁶

Hannah Arendt considerou falaciosas as doutrinas dualistas. A seu ver, não existem dois planos de realidade. No entanto, ela observou que a sobrevivência destas doutrinas ao longo dos séculos indica que elas eram expressão de uma experiência humana fundamental – a de pensar.

As teses dualistas são uma interpretação do processo de retirada do pensamento do mundo das aparências. Elas descrevem esta retirada como o deslocamento do espírito de uma primeira posição, situada no mundo aparente, para outra, onde se encontra a morada invisível das ideias, ou da subjetividade, no caso da filosofia moderna.

Para os defensores destas teses, o lugar para onde o pensamento se desloca tem o valor de uma segunda aparência. Isto mostra que até mesmo as doutrinas metafísicas dependem ainda de noções baseadas no senso comum, o qual

16 Idem, p. 58.

identifica o real à aparência e supõe que todas as coisas estão inseridas em um contexto espacial bem delimitado. A posição dualista assumiu que os critérios espaciais necessários para lidar com o que se passa na vida cotidiana seriam válidos também para a atividade de pensar. Isto explica o uso frequente da expressão “morada do pensamento” por tantos filósofos. A expressão traduz a crença de que o pensamento ocupa um lugar determinado. Ainda que a morada do pensamento seja invisível, ela teria ainda uma dimensão espacial, do mesmo modo como o mundo das aparências é visto, em geral, como a morada habitual dos homens.

O questionamento por Hannah Arendt da perspectiva dualista tradicional ganhou forma na seguinte pergunta: será possível que os critérios espaciais que orientam a vida cotidiana, com seus múltiplos afazeres, condicionam também a atividade extraordinária do pensamento? A resposta de *A vida do espírito* é claramente negativa. As características da atividade de pensar não justificam as interpretações dualistas, as quais ampliam o alcance dos critérios espaciais até as atividades espirituais. Quais seriam, então, as características positivas da mais pura das atividades espirituais?

Características do pensar

Todas as atividades espirituais - o pensar, o querer e o julgar - dependem de certa quietude, de uma “tranquilidade desapaixonada”, associada por Hegel à “cognição meramente pensante”. Este estado de espírito assemelha-se ao desinteresse característico da experiência estética, como Kant observou em sua *Crítica da faculdade do juízo*.

Este estado de quietude não é, propriamente, a condição da vida do espírito. As atividades espirituais não são causadas nem produzidas por ele. Elas também não correspondem às condições do homem inserido no mundo. Os homens, considerados na sua condição biológica, como produtores de bens ou como participantes de alguma comunidade política, não necessitam do diálogo silencioso do pensamento. Certamente, o pensamento pode ser despertado pelos acontecimentos vividos pelos homens, mas nunca é condicionado por eles. Assim, o pensar se caracteriza, em primeiro lugar, por não ser condicionado.

Outra característica da atividade de pensar é sua invisibilidade. A seguinte observação encontra-se no *Diário de pensamento*, em uma nota de 1968, quando já estava em preparação o livro que, na época, Hannah Arendt chamou de segundo volume de *A condição humana*: “tudo que é vivo aspira a

aparecer (Portmann). Toda atividade se manifesta – mas não o diálogo silencioso do pensamento, nem o querer, nem o julgar. Eles são, sem fazerem necessariamente sua aparição”.¹⁷

Isto significa que o pensamento tem um estatuto ontológico, mas ele é diferente daquele dos seres vivos. Em outra passagem, Hannah Arendt contrastou a descrição dos filósofos epicuristas da vida do pensador como um viver escondido, *lathe biosas*, com o lema de John Adams, um dos fundadores da república americana, que afirmava a máxima visibilidade da vida política – *spectemur agendo*. Com esta observação, ela sublinhava, mais uma vez, que o pensamento, em contraste com a experiência política, retira-se do mundo das aparências. A mesma noção está presente na interpretação da intrigante tese da afinidade entre morte e filosofia, retomada muitas vezes pelos filósofos desde a Antiguidade. Para Hannah Arendt, ela seria uma maneira poética de expressar o aspecto de invisibilidade do pensamento: ao pensar, o homem parece morrer para o mundo das aparências.

A reflexão sobre a invisibilidade do pensamento levou Hannah Arendt a acentuar as diferenças entre, de um lado, as atividades espirituais e, de outro, a alma e os sentimentos. O pensar, o querer e o julgar são atividades propriamente invisíveis. Elas não possuem um lar, pois não estão situadas em lugar nenhum. Trata-se de atividades (não de um estado) que podem ser iniciadas e que são interrompidas por algum apelo do mundo. Não apresentam nenhuma expressão exterior. Nenhum traço fisionômico revela que alguém esteja pensando. A distração é sua única manifestação externa. Os sentimentos, ao contrário, são expressivos. Fica-se ruborizado de vergonha, pálido de medo, imobilizado pela angústia. Também é possível afirmar que a alma tem uma localização interna, de forma semelhante ao que ocorre com os órgãos internos. Diz-se, inclusive, que o coração é a sede do sentimento. Ainda outra diferença pode ser destacada: a alma é pura passividade, já a vida do espírito está em constante atividade. As paixões tomam o indivíduo e o submetem com sua força, enquanto o pensamento concentra a atenção.

Outra característica do pensar aparece na seguinte passagem: “A vida do espírito na qual faço companhia a mim mesmo pode ser sem som; mas nunca é silenciosa...”.¹⁸ A lição contida nesta sentença é dupla. Em primeiro lugar, ela ensina que o pensamento não é uma experiência solitária, mas envolve sempre uma dualidade. Esta se realiza no diálogo de si consigo, que constitui

17 Hannah Arendt, *Journal de pensée*, Paris, Seuil, nota de novembro de 1968.

18 Hannah Arendt, *A vida do espírito*, p. 93.

a definição da própria essência do pensamento. Em segundo lugar, ela afirma que o pensar, por ser um diálogo, apresenta uma natureza linguística.

Hannah Arendt destacou a diferença entre a solidão, na qual o indivíduo sente-se abandonado até de sua própria companhia, e o estar-a-sós, que torna possível a experiência do pensamento. O diálogo silencioso de si consigo, o *eme emauto* mencionado por Platão, tem início quando se está-a-sós. Assim, a atividade de pensar supõe a amizade consigo mesmo, indicada, também, em uma passagem do diálogo *Hípias maior*, atribuído a Platão. No final do diálogo, Sócrates declara a seu interlocutor que vai voltar para casa, onde é aguardado por um amigo que vive a interrogá-lo. Este amigo é seu outro eu, com quem dialoga. O filósofo explica: “Ele é meu parente próximo e vive na mesma casa.” Ao voltar para casa, Sócrates não está solitário, mas está junto a si mesmo, e dá início ao diálogo do pensamento. Muitos séculos mais tarde, Nietzsche descreveu, em um impressionante poema do *Zaratustra*, a passagem do estado de solidão para o de estar-a-sós: “Ao meio-dia, o Um tornou-se Dois... Certos de que venceremos unidos, celebramos a festa das festas; chegou o amigo Zaratustra, o convidado dos convidados.”¹⁹

O exame da natureza dual do pensamento sugere uma primeira aproximação do tema da relação entre o pensamento e o mal. Sem dúvida, a prática de boas ou más ações não resulta da posse – ou da falta – de algum conhecimento ou da adesão a alguma doutrina filosófica. Ela também não deriva da desobediência aos códigos morais. A atenção de Hannah Arendt concentrou-se no exame do significado moral da própria atividade de pensar. Seria ela uma condição que impede a prática das más ações? O pensamento se realiza no diálogo silencioso de si consigo, o qual exige que haja harmonia de dois em um. No caso de um criminoso, esta não seria alcançada, pois quem aceitaria ser seu amigo? Nessa situação, a atividade de pensar não poderia iniciar. Deste modo, a consciência moral articula-se internamente à atividade de pensar. Ela não obedece às instruções ditadas pelo pensamento como uma instância externa, mas depende exclusivamente da harmonia constitutiva do próprio exercício do pensamento. A irreflexão de Eichmann – que Hannah Arendt notara no julgamento em Jerusalém – tem estreita relação com o fato de ele ter cometido os crimes de que era acusado.

O mal foi um assunto que sempre interessou os artistas e os escritores em várias épocas. Em *A vida do espírito*, Hannah Arendt recordou o exame da natureza do mal feito por Shakespeare, ao conceber o personagem de Ricardo III.

19 Citado por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 529.

A certa altura do drama, o poeta descreve a figura do rei, sozinho, em diálogo consigo mesmo. Os dilemas do personagem foram resumidos assim:

“De que estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui./ Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./ Há um assassino aqui? Não. Sim, eu./ Então fujamos! Como? De mim mesmo? Boa razão essa./ Por medo de que me vingue. Como? Eu de mim mesmo? Ora! Eu me amo. Por quê? Por algum bem/ Que possa ter feito a mim mesmo? Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar/ Pelos atos execráveis cometidos por mim?/ Sou um canalha. Não. Minto; eu não sou./ Idiota, falas bem de ti mesmo: idiota, não te adules.”²⁰

Porém, mais tarde, Ricardo volta para a companhia de seus pares. O diálogo consigo interrompe-se e, então, ele pode exclamar: “A consciência é apenas uma palavra que os covardes usam,/ Inventada antes de mais nada para infundir temor nos fortes.”²¹

O pensamento é sem som, mas é feito de palavras. Ele tem uma natureza linguística. Assim, não é totalmente correto dizer que o pensamento não tem uma manifestação sensível, pois ele aparece na forma de discurso. O caminho do pensar, feito de palavras, não é linear nem progressivo. Não conduz à visão da verdade ou à intuição silenciosa de uma realidade última e inefável. Já que não tem um fim, o diálogo do pensamento pode sempre ser recomeçado. Daí o recurso à imagem da teia de Penélope para descrever seu modo de ser: o que foi feito de noite é desfeito a cada manhã.²² O pensamento aparece no mundo na forma de discurso, cujo dom maior é a arte de inventar metáforas. A atividade de pensar vale-se de imagens extraídas da realidade sensível para se referir a entidades abstratas. A história da filosofia contém um enorme repertório de imagens e conceitos construídos a partir dos termos presentes na linguagem ordinária. Por exemplo: as palavras alma (*psiche*) e ideia, usadas na filosofia desde Platão para designar o órgão da percepção puramente espiritual e a essência invisível das coisas, designavam originalmente o sopro de vida exalado pelo moribundo e o modelo mental utilizado pelo artesão para dirigir seu trabalho. Tudo isto levou Hannah Arendt a afirmar: “a filosofia...

20 Hannah Arendt, *A vida do espírito*, p. 212.

21 Idem, idem.

22 Idem, p.107.

foi à escola de Homero para imitar-lhe o exemplo”.²³ A linguagem do pensamento é naturalmente poética.

Outra característica do pensamento tem a ver com o fato de seu exercício depender do poder da imaginação. A imaginação, definida por Kant como a faculdade de associar representações mesmo na ausência de objetos, apresenta dois aspectos.²⁴ Eles foram considerados por Hannah Arendt em uma única sentença: toda atividade espiritual repousa na faculdade de tornar presente para o espírito aquilo que se encontra ausente dos sentidos.

Em um primeiro momento, a imaginação promove a retirada do mundo das aparências. Isto é possível porque o poder de imaginar está associado ao processo de dessensorialização das coisas e dos eventos mundanos. O pensamento subtrai o que é pensado da presença imediata. O próximo torna-se distante. As falácias metafísicas baseiam-se em uma compreensão errônea deste efeito de subtração. Elas supõem que o pensamento, ao suspender o contato imediato com o mundo das aparências, desloca-se para outro plano de realidade. Para os defensores desta posição, a atividade de pensar seria condicionada espacialmente.

Em um segundo momento, a imaginação torna presente o que está ausente para os sentidos. Ela aproxima o que está distante. Hannah Arendt ilustrou esta dialética de distanciamento e de aproximação com o mito de Orfeu e Eurídice. Orfeu sustentou a presença da amada ausente com a força da sua lembrança e do seu pensamento, por todo o tempo em que resistiu a voltar-se para trás.

O poema *Orfeu Eurídice Hermes*, de Rilke, descreve com perfeição a angústia experimentada por Orfeu, ao caminhar à frente de Hermes e Eurídice pela trilha que conduz para fora do Hades:

“À frente o homem com o manto azul,/ esguio, olhar em alvo, mudo, inquieto./ Sem mastigar, seu passo devorava a estrada/ em grandes tragos; suas mãos pendiam/ rígidas, graves, das dobras das vestes/ e não sabiam mais da leve lira/ que brotava do lado esquerdo como um feixe/ de rosas dentre ramos de oliveira./ Seus sentidos estavam em discórdia:/ o olhar corria adiante como um cão,/ voltava, presto, e logo andava longe./ parando, alerta, na primeira curva,/ mas o ouvido estacava como um faro./ Às vezes parecia-lhe sentir/ a lenta caminha-

23 Idem, p.128.

24 I. Kant, *Crítica da Razão Pura*. A100.

da dos dois outros/ que o acompanhavam pela mesma senda./ Mas só restava o eco dos seus passos/ a subir e do vento no seu manto./ A si mesmo dizia que eles vinham./ Gritava, ouvindo a voz esmorecer.// Eles vinham, os dois, vinham atrás./ em tardo caminhar. Se ele pudesse/ voltar-se uma só vez (se contemplá-los/ não fosse o fim de todo o empreendimento/ nunca antes intentado) então veria/ as duas sombras a seguir, silentes.”

Porém, no momento seguinte, não pôde resistir; voltou-se em busca da “mais amada, essa por quem a lira/ chorou mais que o chorar das carpideiras” e retornou à vida ordinária. O pensamento foi interrompido e a figura de Eurídice se esvaneceu: “Mas pouco além, sombrio, frente à clara/ saída, se postava alguém, o rosto/ já não reconhecível. Esse viu/ em meio ao risco branco do caminho// o deus das rotas, com olhar tristonho,/ volver-se mudo, e acompanhar o vulto/ que retornava pela mesma via,/ o andar tolhido pelas longas vestes./ incerto, tímido, sem pressa.”²⁵

Não há nestas descrições nada que justifique uma interpretação espacial da interrupção das atividades cotidianas promovida pela atividade de pensar. Mesmo que Rilke mantenha no poema, por fidelidade à lenda, as imagens do caminho e da morada do inferno, a ênfase recai sobre a experiência da dessensorialização assegurada pela imaginação. Se o pensamento é uma experiência extraordinária, isto não decorre de haver um deslocamento na direção de um plano de realidade invisível. Não há uma morada do pensamento. Nietzsche afirmou: “a filosofia é a vida livre entre o gelo das altas montanhas”. A frase, ao descrever o cenário em que vive o filósofo, põe em evidência a singularidade da sua existência. Ele é “um homem que constantemente vive, vê, ouve, suspeita e sonha coisas extraordinárias”.²⁶ A experiência extraordinária do pensar não promove um distanciamento da realidade, mas constitui uma alteração da maneira de se relacionar com ela. Eichmann não teve acesso a essa experiência de ruptura com a visão ordinária do real. Ele manteve-se preso ao modo de pensar imposto pelos códigos e regulamentos. Nas circunstâncias da sua vida, isto se mostrou desastroso.

25 Rilke: *poesia-coisa*, trad. Augusto de Campos, Rio de Janeiro, Imago, 1994.

26 Martin Heidegger, *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 43.

Tempo do pensamento

Um dos capítulos da seção sobre o pensamento de *A vida do espírito* tem por título: “Onde estamos quando pensamos?” À primeira vista, parece que também Hannah Arendt apresenta o problema dentro dos moldes tradicionais de uma investigação sobre o lugar do pensamento. Porém, logo ela anuncia o duplo propósito desta parte do livro. Ele consiste no questionamento das formulações usuais relativas a um suposto lugar do pensamento e na indicação de um novo rumo para a investigação, que conduzirá ao exame da sua dimensão temporal.

A metafísica tinha pretendido, com suas teses falaciosas, definir o lugar do pensamento. Esta pretensão moldou tanto a versão tradicional quanto a moderna da teoria dos dois mundos. Para Hannah Arendt, apenas Aristóteles, entre os pensadores clássicos, se deu conta de que o pensamento não é condicionado espacialmente, ao reconhecer que ele não é de *lugar nenhum*. No *Protreptikos*, ele afirmou que uma das vantagens do modo de vida filosófico é não ter um lar, pois a “*bios theoretikos*” não necessita de “implementos ou lugares especiais para se realizar”.²⁷

O homem não é apenas espacialmente condicionado, mas existe também no tempo. A vida espiritual ocorre no tempo. A atividade de pensar lembra e coleta o que não está mais presente e a vontade antecipa e planeja o que ainda não existe. Em uma avaliação equivocada, imagina-se que o pensamento percorre um caminho que se desdobra linearmente, já que ele é discursivo e depende do encadeamento das palavras. Este desdobramento linear corresponde à compreensão habitual do tempo, a qual transpõe para a ordem temporal a disposição das coisas no espaço. Para esta perspectiva, o tempo é ainda considerado segundo critérios espaciais. A noção de sucessão temporal traduz a de justaposição espacial. No entanto, Hannah Arendt é incisiva. A seu ver, o pensamento não é limitado espacialmente de nenhuma maneira. Deste modo, também a noção de tempo como sucessão não dá conta do seu modo de ser.

Estas questões motivaram o exame da dimensão temporal do pensamento, que seguiu alguns passos. Em primeiro lugar, este exame pôs em destaque o fato de o homem viver em um mundo no qual necessita de referências espaciais para se orientar. No contexto da vida ordinária, os eventos temporais situam-se em uma cadeia em que se sucedem o passado que ficou para trás, o presente que está em frente e o futuro que está adiante. Em um segundo pas-

27 *A vida do espírito*, p. 222.

so, observa-se que o pensamento retira-se do mundo das aparências, rompe com a vida ordinária e, deste modo, não é condicionado espacialmente. Visto da perspectiva do mundo das aparências, o pensamento é uma atividade extraordinária. Por último, a investigação considerou a natureza da dimensão temporal própria do pensar. Isto conduziu à afirmação de que o pensamento ocorre no intervalo entre o passado e o futuro.

A exploração de uma dimensão autêntica da temporalidade por autores próximos de Hannah Arendt, como Martin Heidegger e Walter Benjamin, certamente inspirou sua investigação. Porém, precisamente na abordagem do tema da dimensão temporal do pensamento, a filósofa recorreu a uma passagem de Franz Kafka, que sempre chamou sua atenção. Ela a mencionou no prefácio de *Entre o passado e o futuro* e, anos mais tarde, no capítulo final da seção sobre o pensamento de *A vida do espírito*. O aforismo de Kafka, chamado simplesmente *Ele*, é o seguinte:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças a sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si.²⁸

Hannah Arendt observou que a representação do tempo contida nesta passagem não corresponde ao que se passa na vida cotidiana. Se assim fosse, o tempo não seria partido ao meio, no ponto em que se dá o embate das forças vindas do passado e do futuro, mas seria visto como uma linha contínua. O *Ele*, a figura que interrompe a progressão linear, não tem uma biografia, não é alguém concretamente existente, mas é o sujeito pensante. E o momento no qual *Ele* se insere não é o agora empírico, mas o Presente que está no intervalo entre o passado e o futuro. O Presente é temporal, mas não é um momento da

28 *A vida do espírito*, p. 224-225.

cadeia temporal. Ao contrário, o Presente se instaura quando é abandonada a relação ordinária com as coisas do mundo, na qual elas são avaliadas segundo padrões utilitários e o futuro obriga à marcha progressiva adiante. O tempo presente a que se refere Hannah Arendt envolve a interrupção do tempo da vida de todo dia, mas não constitui um salto para fora do tempo, como ainda imaginou o personagem de Kafka em seu sonho. Em sentido preciso, a experiência do pensar possibilita o acesso à natureza íntima do tempo.

Experiências extraordinárias – pensar, amar, ser arrebatado pela ação ou apreender poeticamente a realidade – são a oportunidade de um contato com a realidade sem a intervenção dos interesses que regem a vida prática. Por este motivo, suspensas as expectativas habituais, intensifica-se a vivência do mundo, que surpreende com sua multiplicidade de aspectos.

O que nos faz pensar?

O terceiro capítulo da seção sobre o pensamento de *A vida do espírito* tem por título a pergunta: o que nos faz pensar? Não se trata de uma indagação a respeito das causas ou dos objetivos do pensamento, apesar de muitas vezes ela ter sido formulada deste modo. Para Hannah Arendt, o pensamento não tem uma causa e também não busca um fim, como acontece no caso dos procedimentos cognitivos, como nas ciências.

O capítulo inicia com a apresentação de algumas respostas a esta questão, dadas ao longo da história. Inicialmente, considera o modo como os primeiros filósofos na Grécia conceberam o pensamento como uma atividade correspondente ao anseio de imortalidade que esteve presente no cerne da civilização grega. Para os antigos gregos, a imortalidade dos deuses foi o padrão a partir do qual as ações humanas eram medidas. Em um primeiro momento, recorreu-se à poesia e à história para atender a este anseio, não à filosofia. Poetas e historiadores, ao registrarem em suas obras os feitos e as palavras dos homens, asseguravam a estes uma forma de imortalidade que os aproximava dos deuses. O objetivo da epopeia e da historiografia era garantir a fama imortal dos seus heróis.

A filosofia, surgida posteriormente, reconheceu nesta exigência o seu pressuposto, mas alterou substancialmente seu conteúdo. O Ser a que os filósofos passaram a se referir como objeto de sua investigação não é apenas imortal como os deuses, mas, mais que isso, é eterno. Não apenas não morre, mas também não foi criado nem teve um nascimento. O Ser dura para sempre. Ao mesmo tempo, descobriu-se que o pensamento, em sua forma mais pura de

contemplação (*nous*), tem o poder de apreender esta realidade duradoura. A filosofia desbancou os antigos deuses e os substituiu pelo Ser. Também eliminou a primazia da poesia e da historiografia e valorizou a apreensão silenciosa de entidades que duram para sempre.

Platão afirmou, em uma passagem do *Teeteto*, que a paixão (*pathos*) do filósofo é o espanto e de que não há outra origem da filosofia senão essa. Ele respondeu desta maneira à indagação “o que nos faz pensar?” Para Hannah Arendt, a solução platônica não perdeu nada de sua plausibilidade, diferentemente do que ocorreu com a resposta mais antiga. Este foi o motivo de ela ter sido retomada por tantos autores, sob tantas versões diferentes, ao longo da história da filosofia. Ainda na Antiguidade, Aristóteles a mencionou no início da *Metafísica*, ao afirmar que a paixão de ver está na origem da filosofia. Na modernidade, ela inspirou as filosofias de Leibniz, de Kant e do jovem Schelling. Este indagou: “por que afinal existe algo, por que não existe o nada?” Contemporaneamente, a mesma pergunta esteve na base da reflexão de Heidegger, na conferência “Que é metafísica?”, e na de Sartre, no romance *A náusea*, considerado por Hannah Arendt a mais relevante contribuição do autor para a filosofia.

No entanto, Hannah Arendt advertiu que, na maioria das vezes, os filósofos viram no espanto não propriamente a origem do pensamento, mas apenas uma etapa de um processo que termina com a aquisição do conhecimento. Neste caso, ele seria um meio que se extinguiria ao se alcançar determinado resultado. O pensamento não seria mais livre, mas teria uma dimensão instrumental, comprometida com a descoberta da verdade. Neste ponto, desapareceria seu aspecto desinteressado, o qual seria substituído pela premência do acúmulo de conhecimento.

Um viés instrumental marcou também a resposta dos romanos à pergunta “o que nos faz pensar?” Neste caso, foram impostos objetivos práticos à atividade de pensar. A filosofia desenvolveu-se em Roma, sobretudo, na época da decadência. As escolas de orientação estoica e epicurista, surgidas naquele momento, viram na filosofia um remédio para as infelicidades do mundo. Os filósofos romanos descobriram que o pensamento, com seu enorme poder de suspender o contato imediato com a vida cotidiana, podia servir de escape dos males da existência. Dedicar-se à filosofia possibilitaria trocar os infortúnios da vida pela quietude da atividade do espírito.

Após examinar todas estas respostas, Hannah Arendt concluiu que os filósofos, ao responderem a questão “o que nos faz pensar?”, tiveram em mente uma causa ou um objetivo. Ela observou que eles não levaram em conta o

caráter essencialmente não condicionado da vida do espírito. Ao avaliar as respostas dadas ao longo da história, ela se deparou, apenas, com uma exceção – Sócrates. Por isto, voltou-se para ele com grande expectativa. Sócrates foi o personagem inaugural da história da filosofia, que viu o pensamento não como um procedimento que visa à obtenção de resultados, mas como uma atividade espiritual desinteressada.

Hannah Arendt compôs o retrato de Sócrates a partir dos diálogos aporéticos de Platão, nos quais a argumentação não leva a lugar nenhum e, frequentemente, gira em círculos. Sócrates se autodenominou, em passagens desses diálogos, um moscardo e uma parteira. Platão o chamou, em outro momento, de arraia elétrica. Qual a interpretação de Hannah Arendt destas imagens?

Para ela, a imagem do moscardo diz respeito à pretensão de Sócrates de incitar o pensamento. A picada irritante do moscardo desperta para a reflexão. Por sua vez, a da arraia elétrica sugere que o pensamento interrompe os afazeres cotidianos. Seu toque tem o poder de suspender a atividade tanto de quem toca quanto de quem é tocado. A imagem de Sócrates como uma parteira acrescenta novo significado. A parteira referida no diálogo ajuda a dar à luz apenas fetos mortos, os quais representam as falsas opiniões a que se recorre na vida ordinária. O pensamento expele estas opiniões; tem sobre elas um efeito corrosivo. Pode-se notar que nada nestas imagens indica ser o pensamento uma atividade voltada para a obtenção da verdade ou para a definição de normas para a ação. Em cada uma delas, o pensamento tem um caráter estritamente crítico e destrutivo dos hábitos mentais.

Esta posição é reforçada com a introdução de nova imagem na caracterização do pensamento. Trata-se da metáfora do vento. O pensamento seria como o vento, que, mesmo invisível, tira tudo do lugar. A associação do pensamento à imagem do vento foi introduzida por Xenofonte, em seu comentário sobre Sócrates. Sófocles, em *Antígona*, também a mencionou, ao afirmar que o pensamento é rápido como o vento. Possivelmente, foram estas passagens que inspiraram a avaliação de Heidegger de que Sócrates foi o mais puro dos pensadores. Sócrates se deixou expor ao vento do pensamento, sem nunca pretender reter seu movimento em alguma doutrina ou, mesmo, em uma forma escrita. Heidegger esclareceu este ponto em *A que chamamos pensar*:

Durante toda sua vida e até a hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio dessa correnteza, desta ventania (do pensamento), e nela manter-se. Eis por que ele é o pensador mais puro do Ocidente. Eis por que ele não escreveu nada. Pois quem sai do pen-

samento e começa a escrever tem que se parecer com as pessoas que se refugiam, em um abrigo, de um vento muito forte para elas (...)»²⁹

A que se chega ao final desta seção de *A vida do espírito* dedicada ao pensamento?

Certamente, não a uma definição do pensamento como um procedimento que visa à produção de conhecimento. O pensamento não se reduz ao laborioso trabalho do cientista, que se desdobra progressivamente na busca de resultados. Ele também não serve para intervir no mundo e proporcionar o aperfeiçoamento das condições materiais da vida humana. Tampouco está a serviço da solução dos enigmas do universo, como pensavam as grandes doutrinas filosóficas. Também não tem utilidade para ditar normas para a ação nos campos da política e da moral. Por este motivo, pode-se dizer que a definição de pensamento de Hannah Arendt é claramente negativa.

Esta espécie de contenção característica do pensamento já está indicada na escolha da epígrafe da primeira seção de *A vida do espírito*, que apresenta uma montagem muito livre de passagens tomadas de Heidegger. Ao mesmo tempo, Hannah Arendt observou que não se poderia subestimar o impacto da força crítica e corrosiva do pensamento na destruição das opiniões, dos preconceitos e dos hábitos mentais. Esta atitude foi decisiva para o desdobramento, até o final, da sua avaliação do caso Eichmann e para a elaboração de uma teoria do juízo. A irreflexão de Eichmann se deveu ao fato de ele nunca ter sido capaz de expor-se ao vento do pensamento. A ausência de questionamento das ordens que recebeu bloqueou sua capacidade de julgar e isto tem relação com o fato de ter cometido os crimes de que foi acusado.

A conclusão a que Hannah Arendt chegou, ao final de sua investigação sobre o pensamento, pode ser resumida da seguinte forma: o componente depurador da atividade de pensar promove a liberação de outra atividade do espírito – o juízo – que permite fazer distinções entre o certo e o errado, o belo e o feio, as quais são indispensáveis na avaliação de tudo que se passa no mundo. O pensamento não tem uma presença mundana, mas o juízo, seu derivado, realiza o movimento de retorno do espírito desde a mais pura abstração até a consideração das coisas singulares. Essa capacidade de julgar os eventos singulares, sem submetê-los a regras gerais, tem importância central para a vida humana.

29 *A vida do espírito*, p.196.