

## O que fazemos quando pensamos?

Rodrigo Ribeiro Alves Neto

### 1. INTRODUÇÃO

Uma das fontes da preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais reside na tradicional distinção entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Em sua reconsideração fenomenológica das atividades mais fundamentais de que se constitui a nossa vida prático-produtiva, empreendida na obra *A condição humana*,<sup>1</sup> a autora, tal como fez a tradição pré-moderna e moderna, não incluiu a mais pura atividade que o homem pode desempenhar: o *pensamento*. Isso porque Arendt parece pôr em questão não a diferença radical entre a vida não ativa (espiritual) e a vida ativa, mas sim as ordens hierárquicas que conferiram prestígio absoluto ora ao discurso, ora à contemplação, ora à fabricação, ora ao trabalho, embaçando as distinções e obscurecendo as articulações no interior do conjunto dos cuidados humanos com o mundo. O uso que é feito da expressão *vita activa* pressupõe que o pensamento não se define como uma contemplação inativa retirada do mundo e que as preocupações subjacentes às atividades da vida ativa não são idênticas, nem superiores, nem inferiores à preocupação central do espírito pensante.

Tradicionalmente, o pensamento foi concebido como o caminho que nos faz chegar à contemplação da verdade. Desde Platão, o pensamento foi compreendido como o diálogo interior e sem som no qual a alma pensante dialoga consigo mesma. A clássica distinção entre o pensamento e a ação fez do pensar o “órgão para ver e contemplar a verdade” (Platão) na quietude passiva do repouso espiritual, que a era cristã transformou em meditação (estado de iluminação da alma pela revelação da verdade). Contudo, com o advento da moderna convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele próprio produz, foram forte-

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

mente introduzidos elementos da fabricação no pensamento, pois a atividade de pensar se tornou escrava da racionalidade científica moderna. Trata-se de uma eliminação da contemplação que, no entanto, não conduziu o homem moderno para o mundo, mas para dentro de si mesmo, no refúgio da consciência que opera cálculos matemáticos e “prevê consequências” em um jogo da mente com ela mesma que prescinde do mundo, do diálogo do eu com ele mesmo e do senso comum. Arendt considera que tanto a tradição pré-moderna quanto a moderna distorceram a atividade não ativa do pensamento, pois pretenderam fazer do pensar ora um instrumento do conhecimento, ora um substituto da ação.

Entretanto, embora o pensar não tenha qualquer manifestação externa e até exija uma suspensão provisória de todo engajamento ativo com o mundo, ele constitui um estado sumamente ativo, inteiramente distinto do repouso contemplativo e profundamente alheio às categorias utilitárias de meios e fins da fabricação. O pensamento, em contraposição à contemplação, é uma *atividade*, ainda que não se deva confundir “atividade” com “ação”, pois a atividade de pensar é tão pura que seus supostos “resultados” consistem em uma espécie de “subprodutos” com relação à própria atividade. A ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si do que qualquer um deles tem com o trabalho e a fabricação, pois não produzem coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida. Entretanto, o ato vivo e a palavra falada são ainda manifestações externas da vida humana que, por sua vez, só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo de muitas maneiras, não se manifesta nele como uma aparência sensível, nem precisa ser ouvida, nem vista, nem usada e nem consumida para ser real: o *pensamento*, segundo Arendt: “a mais fundamental e a mais radical das atividades espirituais”.<sup>2</sup>

As análises de *A condição humana* culminaram na citação de Catão,<sup>3</sup> na qual o pensamento é considerado a mais pura atividade humana. Essa atividade de pensar é “pura” porque não produz resultados como a fabricação, não orienta o

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 85.

<sup>3</sup> No último parágrafo de *A condição humana*, Arendt afirma que se nenhuma outra medida a não ser a experiência de estar ativo, a não ser a extensão e a pureza de mera atividade enquanto tal fosse aplicada às mais básicas atividades de que se constitui a *vita activa* (trabalho, fabricação e ação), o pensamento superaria a todas. Para expressar essa pureza da atividade espiritual, Arendt cita as palavras atribuídas por Cícero a Catão: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, num-*

desencadeamento de processos como a ação e não está a serviço da manutenção da vida biológica como o trabalho. A inatividade exterior do pensamento se diferencia nitidamente da passividade, da completa quietude, na qual a verdade seria finalmente acolhida pelo homem por intuição intelectual ou por revelação. Por outro lado, distingue-se também da convicção moderna que atrelou conhecer e fazer na medida em que a ciência fabrica os fenômenos pela matematização e pela experimentação. Essa consideração arendtiana da atividade de pensar enquanto uma *pura atividade* nos leva a crer que, quando estamos pensando, não estamos fazendo absolutamente nada no mundo ou com o mundo. Portanto, as características extramundanas do pensamento – uma atividade inaparente que não atende a nenhuma condição mundana, embora se realize através de um “ser-do-mundo” – impuseram a Arendt a seguinte indagação: o que afinal “fazemos” quando nada fazemos senão pensar?

Em face dessa questão e uma vez estabelecidas as distinções fundamentais no interior da vida ativa, salvaguardando a autonomia e a dignidade da ação e do discurso, seria preciso conceber fenomenologicamente as experiências do “ego pensante” de um ponto de vista inteiramente diferente das imagens tradicionais do pensamento. Eis a tarefa posta em causa no primeiro volume da obra *A vida do espírito*. Arendt se refere a esta obra densa, inacabada e de publicação póstuma, em uma carta a McCarthy, de 9 de fevereiro de 1968, como “uma espécie de parte II de *A condição humana*”.<sup>4</sup> Esta mesma indicação se encontra também em uma carta destinada a Martin Heidegger.<sup>5</sup> A questão não é tanto os engajamentos ativos dos homens com o mundo, mas sim o modo como o pensamento, não ativo e invisível, realiza-se no mundo fenomênico e qual relação assume com ele. Arendt se afasta, assim, da concepção do pensamento como algo acabado, sob a forma de doutrinas e sistemas de conceitos passíveis de servir como instrumentos de formação, organizados em desconexas “disciplinas”

*quam minus solum esse quam cum solus est* (nunca ele está mais ativo que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo).

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 209 e 223.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. *Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 151.

ordenadas e devidamente estocadas no armazém da cultura pelos “profissionais da razão”. As análises arendtianas sobre a atividade de pensar concebem o pensamento não a partir dos seus “objetos” e “questões”, mas a partir da experiência de pensar ou do pensar enquanto uma experiência. Trata-se de uma experiência ao alcance de todos os homens, quando realizam um recuo de todo dado sensível imediato em busca do significado para aquilo que lhes ocorre no mundo.

Historicamente, a filosofia “nos diz tanto sobre os objetos do pensamento e tão pouco sobre o processo do pensar e sobre as experiências do ego pensante”.<sup>6</sup> Se há algo no pensamento que possa ser relevante aos homens no cuidado com o mundo, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade de pensar, independentemente dos “filósofos profissionais” e dos seus clássicos objetos e questões. Arendt parte do princípio de que todo homem é um ser-do-mundo que, contudo, pode pôr em atividade um processo que o desvincula temporariamente do mundo comum em seu caráter imediato e sensível: o processo do pensamento. Trata-se de um processo extramundano, mas que possui grande relevância para a instalação da presença do homem no mundo e para a preservação do mundo comum e humano.

A grande dificuldade que enfrentamos hoje para analisar as experiências do espírito pensante é o descrédito positivista conferido à metafísica e toda atividade ou realidade suprassensível. E isso ainda que, para Arendt, o tão proclamado “fim da metafísica” não tenha sido uma consequência direta de uma recusa positivista, e sim um resultado da própria reflexão de alguns filósofos que declararam o seu acabamento (sobretudo, Nietzsche e Marx). A inversão do platonismo prescreve que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o suprassensível o não verdadeiro e, assim, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da tradição do pensamento metafísico não passa de um envolvimento ainda mais definitivo com os pressupostos metafísicos. Parece, na verdade, que se marginaliza a transcendência, rumo ao suprassensível, em favor de uma firme permanência na esfera da sensibilidade. Todavia, essa inversão não vê que a eliminação de um resulta no desaparecimento do outro. Arendt ensina que a tarefa do pensamento seria muito mais dissolver essa própria distinção e fazer da atividade de pensar algo mais que um mero instrumento para conhecer e agir. Segundo Arendt,

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 63.

[...] a possível vantagem de nossa situação, subsequente à morte da metafísica e da filosofia, apresenta duas faces. Ela nos permitiria olhar o passado com novos olhos [...] e seja como for o assunto não pode mais ser deixado aos “especialistas”, como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada.<sup>7</sup>

Se as análises empreendidas em *A condição humana* sobre a *vita activa* diagnosticaram as diferentes formas de alienação do mundo (“acosmismos”) e jogaram uma nova luz sobre a dignidade da ação, as análises do volume I de *A vida do espírito*, sobre o pensar, pretenderão diagnosticar as condições contemporâneas do pensamento, das quais deriva a crônica incapacidade do homem moderno para *compreender* os significados daquilo que lhe ocorre num mundo que se tornou opaco à luz das categorias tradicionais do pensamento ocidental.

## 2. SER DO MUNDO E SER PENSANTE

Na obra *A vida do espírito*, Hannah Arendt começa sua investigação analisando a “natureza fenomênica do mundo”, em contraposição ao caráter impalpável e inaparente do espírito pensante. “Visto a partir do mundo das aparências, da praça do mercado, o ego pensante vive escondido”,<sup>8</sup> observa a autora. O homem, quando está ativo espiritualmente, opera um retorno reflexivo do espírito sobre ele mesmo, que exige um recuo face às experiências e eventos que nos afetam imediatamente no mundo fenomênico. No recuo que o espírito pensante promove em relação ao mundo, não é mais do homem como “ser-do-mundo” que se trata, mas daquele que Arendt denomina como “ego pensante” ou “espírito pensante”: o homem enquanto interrompe o seu engajamento ativo com o mundo e volta o seu espírito para si mesmo, ou seja, o espírito que, nesse retorno, instaura a atividade de pensar. “O ego pensante é pura atividade e, portanto, não tem idade, sexo ou qualidades, e não tem história de vida”,<sup>9</sup> afirma Arendt. A atividade de pensar é “escondida” ou invisível porque promove um distanciamento e uma

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34.

dessensorialização dos dados sensíveis para recuar da sua presença imediata buscando pelo seu significado. Todavia, ela ocorre num mundo de coisas visíveis (fenômenos) e através de um ser sensível vinculado ao mundo que, por sua vez, também aparece no mundo.

Esse ponto de partida expressa um pressuposto fenomenológico: antes de toda reflexão, o mundo estava sempre já lá em sua facticidade própria e o homem imerso e inserido no relacionamento com o mundo. Arendt visa a salvaguardar a absoluta primazia do mundo das aparências, em relação às experiências do ego pensante. Cumpramos reconhecer que o mundo dado, no qual se realiza a experiência de pensar, está aquém das operações mentais do ego pensante pelas quais ele é dado a si próprio na reflexão. Arendt almeja nos fazer compreender que a reflexão do pensamento, na qual o ego pensante age sobre si mesmo, emerge, contudo, dentro de um mundo de aparências, que nos diz respeito existencialmente enquanto vivemos. Assim, não podemos prescindir ou nos retirar definitivamente do mundo, pois a atividade de pensar pressupõe o mundo em seu caráter comum e humano. Nenhum homem pode passar a vida assumindo e suportando indefinidamente a atividade de pensar, pois esta se define como uma suspensão apenas *provisória* de todo engajamento ativo com o mundo. As aparências são, do ponto de vista do espírito que delas recua, as impressões por meio das quais somos afetados pela realidade imediata e autoevidente do mundo.

A natureza fenomênica do mundo está vinculada com a estrutura orgânica da existência humana, ou seja, com aquilo que tradicionalmente o homem sempre compartilhou com os demais seres vivos: a corporeidade. Os seres sensíveis são dotados de uma estrutura orgânica adequada ao acolhimento e à organização dos dados sensoriais. Sem seres sensíveis ou seres dotados de receptividade sensorial não haveria qualquer aparecimento. Somos continuamente afetados pelo caráter fenomênico do mundo imediatamente presente na experiência sensorial. A imediatidade desse aparecer faz do mundo fenomênico algo autoevidente. Nele estamos e nada perguntamos. Tudo o que nele nos é dado nós apreendemos a partir da imediatidade da evidência sensorial. Ser e aparecer aqui coincidem completamente e instantaneamente.

Esse mundo é fenomênico porque “me aparece”, isto é, não é um mundo que prescinde dos percebedores, pois todo fenômeno pressupõe aqueles para os quais ele aparece. O mundo só se torna fenomênico à medida que nele se instalam os percebedores. Nada jamais apareceria sozinho, uma vez que todo apa-

recimento decorre de um encontro e é garantido por esse encontro: nada existe sozinho ou no singular nesse mundo de aparecimento, “a pluralidade é a lei da Terra”.<sup>10</sup> Só Deus pode ser maximamente sozinho e possuir uma existência singular autossuficiente; por isso mesmo, somente ele pode *ser* prescindido do *aparecer*. O caráter de aparição do mundo interdita a solidão absoluta e a autossuficiência, à medida que implica a pluralidade e a intersubjetividade. O mundo das aparências pressupõe sempre seres sensíveis para o seu aparecimento, assim como esses próprios seres sensíveis dependem sempre desse mundo fenomênico acolhido pelo seu aparato sensorial. Os homens não podem ser sem o aparecimento do mundo, eles mesmos já sempre carecem de estar na abertura imediata de um encontro, no acolhimento e descoberta das coisas, do outro que eles mesmos não são. Assim, Arendt observa:

Somos do mundo e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com os que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito.<sup>11</sup>

Os homens enquanto seres sensíveis só podem ser localizados nesse encontro fundamental com o mundo, pois são *parte* integrante do mundo das aparências. Fazer parte do mundo não é simplesmente “estar nele”, pois isso nos permitiria pressupor que o homem poderia subsistir a ele, vê-lo de fora, ou ter vindo de fora, pois não estaria vinculado constitutivamente ao aparecimento do mundo. Mas nem o conjunto dos seres sensíveis subsiste à apreensão sensorial imediata do mundo, nem o mundo percebido preexiste ao conjunto dos seres sensíveis enquanto percebedores. Desse modo, nem mesmo a invisibilidade do espírito pensante, enquanto recua das aparências sensíveis, pode ascender para alguma dimensão que transcenda absolutamente o mundo. A maior lição do recuo do

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 19.

espírito característico da atividade de pensar reside no fato da impossibilidade de o ego pensante se retirar completamente do mundo. “Por mais perto que estejamos em pensamento daquilo que está longe, por mais ausentes que estejamos em relação ao que está à mão, obviamente o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências”,<sup>12</sup> observa Arendt.

Tamanho é o vínculo dos homens como seres sensíveis ao mundo fenomênico que nele eles aparecem pelo nascimento e dele saem somente pelo desaparecimento decorrente da morte. O nascimento e a morte são, respectivamente, a porta de entrada e de saída desse contínuo encontro com o mundo fenomênico. Muito embora, considerados em suas singularidades, a existência dos homens possua começo e fim, o mundo fenomênico em que vivem não possui começo nem fim determinados, possuindo antecedência e permanência. Assim, vivemos em um mundo de aparências que nos diz respeito existencialmente e no qual chegamos pelo nascimento e partimos pela morte, mas esse mundo sempre houve antes de nele chegarmos, e continuará depois da nossa partida.

Cada homem é, para Arendt, um sujeito do aparecimento do mundo porque, ao percebê-lo, garante a sua realidade. Mas todo homem é, ao mesmo tempo, um objeto ou um fenômeno no mundo porque é também percebido nesse aparecimento. O mundo, como o outro de cada um de nós, é também o outro dos outros homens plurais, para os quais nós também aparecemos. Cada homem está imerso nesse mundo de aparecimento como uma aparência entre aparências, como um fenômeno entre fenômenos, um homem entre outros homens, pois também aparecemos para os outros. Portanto, esse mundo é também um espaço de aparecimento e convivência de homens plurais. Esse mundo fenomênico não é habitado pelo “Homem”, mas pelos homens no plural, isto é, esse mundo não aparece apenas para mim, mas para os outros homens de acordo com as diferentes posições por eles assumidas. Assim, o mundo só é fenomênico devido à presença de homens plurais nele, os quais precisam, para aparecerem, da presença uns dos outros.

Neste sentido, no mundo das aparências sensíveis, nada existe no singular, pois o mundo pressupõe ser percebido pelos homens plurais e de perspectivas inteiramente distintas. Arendt, portanto, se ocupa da questão sobre a plurali-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 84.



dade humana no mundo para além da moderna dicotomia “sujeito – objeto”. Na proposta tradicional, o mundo, como “outro” do sujeito, apareceria sempre como um objeto, e a relação que se poderia estabelecer aí seria unicamente a de conhecimento. Ao procurar evitar esse entendimento, Arendt prioriza a ligação fundamental que une os homens uns aos outros num mundo que é sempre também o outro dos outros. Ser percebedor do mundo e, simultaneamente, aparecer nele para uma pluralidade de percebedores tem peso decisivo: ao ser percebido pelo outro, e ao ter consciência desse olhar, não posso mais entendê-lo como um mero objeto e sim como uma perspectiva, como alguém que olha o mundo da posição que ele ocupa nele. É esse olhar do outro que manifestará a unicidade de cada homem e perturbará toda suposta coesão que se possa imaginar para o “Homem” no singular.

Todo o estranhamento da unicidade que se revela no mundo da convivência é suscitado quando aparecemos aos outros homens e, sendo percebidos, vemos que o eu abrigado do mundo (sujeito) escapa a si mesmo, pois ele não é fundamento do mundo e este não lhe pertence exclusivamente. No mundo das aparências e diante da pluralidade dos percebedores, o sujeito é um ser que não é para si, é sempre em devolução para o outro. Essa experiência de aparecer para a pluralidade e ser percebido pelos outros como uma aparência entre aparências está relacionada intimamente com a perda do domínio do sujeito sobre si e sobre o mundo. Sendo percebido, o homem é trazido como sujeito para a dimensão fenomênica e plural do mundo, interditando toda abstração e manifestando a facticidade do “lado público do mundo”.

Arendt pretende enfatizar que nossa confiança na presença sensorial do mundo depende e é garantida somente por essa presença dos outros homens, com os quais compartilhamos algo “comum”. Sem a presença da pluralidade humana no mundo, os nossos sentidos incommunicáveis e privados seriam “indignos de fé”. O mundo fenomênico só aparece porque é *comum*, ou seja, porque está *entre* os homens, ainda que todos o percebam de lugares diferentes. Como explica Arendt:

O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais, tem consequências de longo alcance para o que nós – seres que apa-

recem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa “fé perceptiva” – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos.<sup>13</sup>

Não só o mundo precisa dos seres sensíveis para ser fenomênico e vice-versa, mas os próprios seres sensíveis dependem uns dos outros para garantirem a realidade ou a apreensão sensorial do mundo. Assim, esse mundo também não seria fenomênico se a sua manifestação sensorial imediata para meus sentidos privados não fosse continuamente garantida por um “sexto sentido”, denominado por Arendt como “senso comum”. Trata-se do sentido que articula e coordena os outros, assegurando a intersubjetividade do mundo. Cada ser sensível depende de um mundo que aparece como lugar de sua própria aparição, da aparição de outros seres, com os quais contracena no palco do mundo, e de percebedores que reconhecem e certificam a *realidade* do mundo. Portanto, o “senso comum” é um sentimento de realidade imediatamente compartilhado, que ajusta nossos sentidos privados a um mundo comum. Essa realidade (*realness*) do mundo não é perceptível como mais uma propriedade sensível das coisas, ela mesma não aparece enquanto tal, pois a sensação de realidade conferida pelo senso comum relaciona-se imediatamente com o contexto mundano, no qual os objetos singulares aparecem e no qual os homens aparecem uns aos outros. O senso comum é uma dimensão espiritual tão invisível quanto o pensamento, mas na atividade de pensar o espírito lida com invisíveis, com as “coisas-pensamento” que não são dadas sensorialmente.

Por esta via, por mais que toda atividade espiritual se dê a partir de um mundo de aparências sensíveis e seja realizada por um ser que também aparece, o espírito não é ele mesmo visível ou mais um fenômeno no mundo. Esse “mundo das aparências” reivindica dos homens engajamentos ativos na sucessão imediata da

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 37.

vida ordinária, tais como a fabricação do artifício humano como abrigo estável de seres mortais, a manutenção do metabolismo do corpo com a natureza através da relação trabalho-consumo e, enfim, a iniciativa de agir e falar na esfera dos assuntos humanos. Porém, a atividade de pensar não é condicionada nem pelas exigências da vida, nem pelos imperativos do mundo. Por mais que seja deste mundo que concerne existencialmente ao homem que emerge o pensamento, essa atividade espiritual não corresponde a nenhuma condição mundana da existência humana, ou seja, não é necessitada pelo trabalho na manutenção do processo vital, pela fabricação da mundanidade do mundo ou pela política na instauração da esfera pública da ação e da fala. A atividade de pensar está sempre interrompendo as atividades ordinárias, surda à súplica das ocupações, mas sendo também por elas continuamente interrompida. Do mesmo modo que ninguém pode se manter inteiramente fora da vida ativa que faz de cada homem um ser-do-mundo, ninguém pode permanecer indefinidamente engajado na vida do espírito que faz de cada homem um ser pensante.

Entretanto, o recuo do ego pensante do mundo das aparências sensíveis imediatas não é “igual a nada”, pois constitui uma atividade espiritual, que expressa claramente “a condição paradoxal de um ser vivo que, embora parte do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo”.<sup>14</sup> A “condição paradoxal” do homem pensante enquanto um ser-do-mundo reside no fato de poder recuar espiritualmente das condições mundanas da sua existência, por meio de atividades que não atendam de modo imediato à instauração e preservação do mundo comum e humano. A “condição paradoxal” do homem é ser um “ser-do-mundo” e, ao mesmo tempo, um “ser-pensante”, ou seja, o pensamento é uma atividade invisível que se dá em um mundo de aparências e é realizado por um ser que aparece. A atividade de pensar é uma “atividade especial do espírito na qual algo invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo”.<sup>15</sup> Diante dessa “condição paradoxal” do pensamento ser uma atividade não mundana, mas se realizar num ser-do-mundo, as questões formuladas por Arendt são: como localizar o espírito e suas atividades sem som e invisíveis

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 94.

num mundo de aparências? Se o espírito não aparece no mundo das aparências sensíveis, isso significa que ele não possui um lugar adequado nesse mundo? Qual a relação entre o pensamento e o mundo comum e humano? Onde se localiza o espírito enquanto opera ou quando se põe em ação? Como apreender a atividade de pensar e recuperar para ela uma relevância para o mundo?

O pensamento lida com ausências e com a suspensão temporária do nosso vínculo imediato com o mundo espaço-temporal de aparências. Enquanto dura a atividade de pensamento, o homem interrompe o seu vínculo imediato com a presença sensorial do mundo, para refletir sobre o seu significado. No pensamento, o espírito recua para o exercício de uma atividade não ativa, porque mundanamente intangível e porque não consiste em nenhuma manifestação externa da existência humana no mundo das aparências. O retorno do espírito para ele mesmo faz o ego pensante lidar com o que está fenomenalmente ausente, mas que ainda assim o afeta na recordação do que não é mais e na antecipação do que não é ainda. O espírito, enquanto pensa, nos desocupa com a atuação imediata sobre o mundo e nos insere numa dinâmica de distanciamento do próximo e aproximação do distante.

A atividade reflexiva torna presente o que está ausente, através de um processo de dessensorialização, que prepara os objetos do espírito para o pensar. Mas o ato de pensar ou o pensar em ato é sempre precedido pela experiência em um mundo de aparências, contrariamente à ideologia totalitária, que põe no início uma ideia sob a forma de uma premissa primeira, da qual toda a realidade será deduzida, sem qualquer relação com o mundo das aparências e com a experiência. As experiências do ego pensante não fazem da atividade de pensar o espaço interior onde o eu se abriga do mundo, pois não anulam a facticidade do mundo comum. Como esclarece Merleau-Ponty: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas o que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. [...] ‘Há o mundo’; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão”.<sup>16</sup> Por outro lado, Arendt quer demonstrar que o homem só consegue pertencer plenamente ao mundo no qual se engaja ativamente, se aquilo que acontece com ele, se aquilo que ele sofre e faz, possui algum significado elaborado pelo pensamento ou pela compreensão.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 14.

### 3. O PENSAMENTO E O SENSO COMUM

A “condição paradoxal” de o pensamento ser uma atividade não mundana, mas se realizar num ser-do-mundo, sempre pôs os filósofos em conflito com o mundo cotidiano do senso comum. Isso se dá porque a perda do senso comum é uma dimensão constitutiva da experiência do ego pensante. A imagem tradicional do pensamento, como o atributo distintivo do animal racional, afirma que a razão pode transcender o caráter comum e aparente do mundo sensível e das nossas crenças e significações, para compreendê-los a partir da região suprasensível das essências, que nos permitiria organizar a experiência por meio de conceitos, regras e princípios gerais. Essa transcendência do espírito conferiria ao homem um referencial de certeza e legitimidade universal, ou seja, garantiria imutabilidade e segurança de se estar indubitavelmente na verdade. O pensamento seria, então, a capacidade de corrigir os erros e as ilusões do que aparece sempre na modalidade do “parece-me”. Pela capacidade de pensar, o homem poderia se orientar de tal forma que não possa ser acusado de parcialidade e engano, visto que suas ações e seu discurso obedecem aos ditames coercitivos da razão. A aposta dessa imagem tradicional do pensamento é a de que o homem pode mais que simplesmente agir, ele pode tornar normativa a sua ação, agir por dever, isto é, pode desenvolver um conhecimento sobre a ação, a *moral*. O homem pode mais que meramente dizer, ele pode tornar legítimo o seu discurso, ou seja, pode realizar uma ciência da correção no dizer, a *lógica*. Enfim, pelo conhecimento e pela racionalidade, o “Homem” pode ultrapassar os dados sensíveis da sua experiência imediata, para pensá-los segundo regras ou conceitos universais, necessários e suprassensíveis. Com essa imagem tradicional do espírito, aqueles “poucos” que se entregam à pura atividade de pensar como “modo de vida” (os filósofos) almejam viver completamente no singular, ou seja, inteiramente solitários, como se o “Homem” e não “os homens” habitassem a Terra. Esses “poucos” que desejam passar a vida contemplando o “Ser” esperam obter dele (do fato de ele não vir a ser, nem deixar de ser) alguma parcela de imortalidade. O pensamento assim concebido se torna a dimensão interior, na qual o “estar-só” absoluto do espírito pensante se abriga do mundo humano e comum. Como vimos, Platão fez do pensamento o “rei da terra e do céu” ou a mais divina das atividades humanas, porque o filósofo não se sentia adequado ao mundo

comum e humano, pretendendo substituir toda condição mundana de existência pela “morada do pensamento”, reservada aos “poucos” e apartada da multidão.

Esse clássico conflito entre o filósofo e o mundo cotidiano do senso comum pode ser exemplificado através do subjetivismo radical de Descartes, em reposta ao colapso da sabedoria comum promovido pelo advento da ciência física moderna. Com a demolição do aristotelismo medieval, disseminaram-se a credulidade cega e a crença ilimitada na magia e nas superstições as mais diversas. Perderam-se inteiramente as normas tradicionais do juízo e a consequência disso foi a impossibilidade de decidir racionalmente se algo é ou não possível. Nesse contexto, foi Descartes o primeiro a criticar e desmascarar o fanatismo da superstição, promovendo a suspensão das “crenças infundadas” do senso comum. Para isso, ele tornou a dúvida a atitude primordial da busca pela verdade, isto é, seria preciso abandonar tudo aquilo que nos chega do mundo exterior que se tornara objeto incerto da opinião incerta. Tendo o “Cosmos” aristotélico-medieval, sua ordem, sua hierarquia e seu centro desaparecido, o homem, como ser pensante, não encontra imediatamente nas coisas percebidas a verdade, pois as coisas são percebidas em suas qualidades sensoriais e o mundo parece ser finito e ordenado por valores e perfeições, que a nova ciência da natureza revelou serem ilusórios. O homem deve, agora, começar a buscar a partir de si mesmo e em si mesmo o fundamento da certeza, isto é, a base firme para apoiar a validade do conhecimento humano.

É célebre a afirmação cartesiana que dizia ser toda sabedoria herdada e todo senso comum magníficos palácios construídos sobre areia e lama. Mesmo a Matemática, com a certeza e a evidência de suas razões, estava orientada até então apenas às aplicações na agrimensura, cartografia, arquitetura, etc. Descartes se admirou com o fato de que não se tinha tentado até então fundamentar o conhecimento humano sobre a base firme da Matemática que, em sua validade integral, permite ao espírito conduzir-se a si mesmo com justeza e certeza *a priori*, prescindindo da experiência, da pluralidade humana e do mundo. Para o filósofo, somente o rigor matemático, que prescinde do mundo e lança o espírito para dentro de si mesmo, poderia livrar o homem da incerteza. Se, na racionalidade matemática, o conhecimento humano chegou à evidência e à certeza, e conseguiu constituir uma ciência verdadeira que progride, em ordem e com clareza, sempre das coisas mais simples para as construções mais com-

plexas, isso seria uma prova de que o todo da razão humana poderia ter como apoio sólido a pureza inata da razão. Por isso Descartes dizia ser o pensamento sempre *matemático*, procurando sempre o *ideal matemático*, isto é, uma *mathesis universalis*. Esse projeto fez do pensamento uma capacidade de “prever consequências” prescindindo do mundo, da experiência e do senso comum. Buscou o asseguramento da filosofia na autoinspeção da mente por ela mesma. Nessa introspecção, Descartes buscava demonstrar a autossuficiência do espírito no interior do mundo ou a não mundanidade do ego pensante, em outros termos, o fato desse ego prescindir de qualquer lugar para existir e não depender de nenhuma condição mundana para certificar-se de sua autonomia.

Descartes percebe que ele não pode duvidar se não existir, e que, portanto, sua existência, como um duvidador, é absolutamente certa e indubitável. Nem mesmo o *Dieu trompeur* pode enganá-lo acerca disso, porque, para ser enganado, ele tem que existir. Como duvidar, ser enganado, etc., são formas de atividade mental, que podem ser chamadas de pensamento, Descartes conclui que, se ele está pensando, num dado momento, então sua existência é, naquele momento, absolutamente certa e indubitável. Descartes encontrou razões para duvidar de tudo o que depende dos sentidos e do senso comum. Ter certeza de que existe, portanto, não implica que ele tenha certeza de que tem um corpo, que ele tenha impressões sensoriais, sensações. A única coisa de que Descartes pode ter certeza é de que existe enquanto ser pensante. Independente de ser possível ou não a mediação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, podemos estar imediatamente certos da existência, da autossuficiência e da constância da própria mente.

Para Arendt, todo esse movimento de alienação do mundo comum e humano, através da conquista da autossuficiência do espírito pensante, está sempre fadado ao fracasso. Nenhuma consciência de um eu ativo, que suspendeu toda a fé na realidade do mundo, poderia convencer-se de sua própria realidade autônoma sem o aparato sensível que percebe o aparecimento do mundo e sem a presença dos outros homens plurais para lhe assegurar que o que ela percebe também é percebido por eles. Arendt observa que:

A *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente

e o não mundo privado de nossos sentidos. O que Merleau-Ponty tinha a dizer contra Descartes, disse-o de modo brilhante e correto: “Reduzir a percepção ao pensamento de perceber... é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é... passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o ‘há’ do mundo”.<sup>17</sup>

A falácia contida no *cogito ergo sum* reside no fato de que a realidade do mundo aparente não pode ser metafisicamente “deduzida” nem derivada do pensamento ou do Ser por debaixo das aparências. Arendt recusa o subjetivismo, que faz o mundo repousar na atividade do sujeito que o engendra. A suspensão da realidade do mundo garantida pelos sentidos e pelo senso comum é a perigosa tentação dos “filósofos profissionais”. Eles almejam fazer da relação do eu com ele mesmo um modo de vida em completa independência e soberania e, além disso, de posse da essência do mundo despojada de seu caráter existencial, que poderia ameaçar sua integridade. “Não é tanto o espírito, mas antes essa consciência monstruosamente alargada que oferece um refúgio sempre presente e aparentemente seguro da realidade”,<sup>18</sup> afirma Arendt. Virar as costas para o mundo e caminhar em direção à suposta autossuficiência do ego pensante acaba fazendo do pensamento um substituto da experiência do mundo. Daí surge a crença de que “o conhecimento adquirido pela razão pode dissipar a ignorância e, assim, destruir o maior dos males – o medo, cuja fonte é a superstição”.<sup>19</sup> Mas o ego pensante, uma vez abstraído completamente de tudo que ele mesmo não é (o mundo humano e comum), perderia também sua própria realidade e se tornaria uma bizarra fantasmagoria.

Por esta via, o mundo que experimentamos está ali antes de qualquer análise que venhamos a fazer dele. Seria artificial fazer o mundo derivar de um jogo da mente com ela mesma, através de um conjunto de ideias que ligam as sensações, fazendo do sujeito uma realidade invulnerável de constituição da experiência sem a qual toda e qualquer realidade não pode se constituir. Como

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 39.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 119.



esclarece Merleau-Ponty: “O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição. [...] Não existe ‘homem interior’, o homem está no mundo”.<sup>20</sup> O subjetivismo que assola toda a filosofia moderna é inadequado porque é incompleto, porque, reduzindo tudo à experiência do eu com ele mesmo, perde a experiência de um eu consagrado ao mundo, desenraiza-se lá do âmbito de experiência em que o ego pensante começou a pensar. Hannah Arendt afirma que “o ‘eu’ verdadeiramente vivo jamais deriva do eu-penso, um ‘eu’ apenas enquanto objeto do pensamento”.<sup>21</sup> A reflexão da consciência sobre si mesma acaba perdendo o eu verdadeiramente vivo porque perde a consciência de seu próprio começo: o ego pensante *começou* a pensar e, assim, não pode ignorar a sua reflexão como tendo sido iniciada no mundo. Descartes perde a experiência do mundo porque reduz o mundo ao pensamento do mundo, mas a certeza do mundo não nos é dada imediatamente com a certeza do *Cogito*. “É preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir”,<sup>22</sup> ressalta Merleau-Ponty. Transformando o pensamento no jogo da mente com ela mesma, os filósofos modernos deixaram de aderir à experiência do mundo, substituindo-a por uma reconstrução mental de um sujeito invulnerável, para alguém do mundo e do tempo. Entretanto, para dizer com Merleau-Ponty:

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo”.<sup>23</sup>

Para Arendt, o pensamento pode apenas aceitar ou rejeitar o mundo das aparências e o método cartesiano é apenas uma forma sofisticada de rejeição. “Ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espon-

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 6.

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 20.

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 9.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 9.

taneamente”,<sup>24</sup> observa Arendt. Desse modo, a realidade do mundo não pode ser garantida pelo pensamento, e sim pelo contexto mundano em que os cinco sentidos percebem as aparências e através dos outros seres que também as percebem. O senso comum não é uma “ciência do mundo”, não resulta de uma posição deliberada, pois ele é o pano de fundo sobre o qual todos os sentidos se coordenam e são ajustados ao mundo comum. É o compartilhamento do mundo com os outros através do senso comum que remedia a subjetividade do “parece-me”. É a “intersubjetividade do mundo”<sup>25</sup> que proporciona aos homens a sensação de realidade. Embora percebam o mundo de perspectivas distintas passíveis de erros e ilusões, os homens podem, pelo senso comum, estar de acordo acerca da identidade do que aparece. O erro de Descartes, segundo Arendt, foi destruir a confiança do senso comum na realidade do mundo, esperando que pudesse superar a dúvida eliminando cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade de pensar. Todavia, como vimos, o raciocínio ideológico totalitário se apresentou como substituto do senso comum e do pensamento, porque rompeu completamente com a experiência vivida, seguindo apenas a coerência estabelecida pela cadeia dedutiva, cuja primeira premissa autoevidente não está sujeita nem à experiência sensível, nem ao exame reflexivo do pensamento.

Mas o pensamento não pode nem deve desejar destruir o senso comum, pois o ego pensante pode apenas recuar do mundo sensorialmente dado e, assim, suspender provisoriamente o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum. Aqueles que pretenderam fazer do pensamento uma “morada”, os que Kant chamava de “pensadores profissionais”, é que acreditaram levar uma “vida de estrangeiro” (*bios xenikos*, como dizia Aristóteles). Mas, para Arendt, eles procuraram apenas prolongar aquilo que é, contudo, constitutivo da experiência de pensar e ocorre com todo aquele que se entrega ao pensamento: a perda *temporária* de sentimento de realidade, a estranheza e o alheamento *provisório* em relação ao mundo em sua presença sensorial imediata e em relação ao senso comum.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 22.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 40.

Na experiência do pensamento, o distanciamento do que aparece na proximidade imediata instaura uma aproximação com o que está longe, inaparente ou ausente. Ativo apenas espiritualmente, o homem se desprende do mundo em sua apresentação imediata para liberá-lo dos preconceitos, das significações sedimentadas pelo costume, dos juízos provisórios do senso comum, das necessidades da vida e das premências dos assuntos humanos. Mas o ego pensante não pode retirar-se indefinidamente do mundo comum, fazendo do pensamento a sua morada, pois o que constitui o pensar é um recuo apenas espiritual e sempre provisório. Por isso diz Arendt: “qualquer pensador, não importa quão importante seja, permanece ‘um homem com você e eu’ (Platão), uma aparência entre aparências, dotada de senso comum e dispondo de um raciocínio de senso comum suficiente para sobreviver”.<sup>26</sup>

Se no pensamento o homem está ativo de modo inteiramente espiritual e, assim, engajado numa atividade que, de tão pura, não tem finalidade exterior, se pensar não serve para lidarmos diretamente com o mundo fenomênico, não produz qualquer resultado final que sobreviva no mundo, não fornece princípios para a ação nem critérios para os julgamentos, se o pensar não é necessitado nem pela vida nem pelo mundo, se o ego pensante recua do mundo e se torna invisível, a fim de lidar com o que está ausente, se, enfim, pensar é retirar-se do simples estar-aí do mundo fenomênico e entregar-se a uma atividade “contrária à condição humana”,<sup>27</sup> então, não nos resta outra alternativa senão nos indagarmos: por que, afinal, pensar? O que estamos, enfim, fazendo quando pensamos?

#### 4. O QUE NOS FAZ PENSAR?

Para Arendt, não há outra metáfora possível para manifestar o que faz o homem quando está ativo espiritualmente no pensamento senão a “sensação de estar vivo”.<sup>28</sup> A atividade de pensar não é cognitiva nem especializada, mas uma necessidade livre do homem enquanto homem. O pensamento jamais se define

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 94.

como uma prerrogativa de poucos, ou seja, do homem enquanto cientista, erudito ou filósofo. Em termos arendtianos:

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.<sup>29</sup>

Tal como o processo vital, a atividade de pensar se move incessantemente em um círculo perpétuo, interminável ou inesgotável que retorna sempre a si mesmo sem nunca se totalizar em doutrinas e sistemas acabados. Embora indo linearmente do nascimento à morte, a vida também gira em círculos enquanto o homem vive, recuperando a cada fim um novo começo. “Pensar e estar vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo”.<sup>30</sup> É por isso que o pensamento consiste em uma contínua busca de significados incertos, incognoscíveis e nunca absolutos que acompanham a vida de cada homem, terminando somente com a morte. “Sem o sopro da vida, o corpo humano é um cadáver; sem o pensamento, o espírito humano está morto”,<sup>31</sup> afirma Arendt. Tal como o processo circular em que a vida se produz e se reproduz a si própria, o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma.<sup>32</sup> É por isso que todas as perguntas sobre a finalidade ou o propósito do pensa-

<sup>29</sup> Ibid., p. 143.

<sup>30</sup> Ibid., p. 134.

<sup>31</sup> Ibid., p. 94.

<sup>32</sup> É exatamente assim que Aristóteles define o pensamento ou o saber (*sophia*) por ele buscado em sua *Metafísica*: “É evidente que não o buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só este saber, dentre todos os outros, é chamado livre, pois só ele é fim para si mesmo” (*Metafísica*, A 2, 982b 24-28). A pura teoriedade da filosofia faz dela algo buscado por puro amor ao saber (*filo-sofia*) e não por alguma utilidade prática ou para a obtenção de uma cognição que dissiparia o não saber. Os homens amam o saber somente enquanto recuam da vida ativa e enquanto não podem ser sábios.

mento são tão irresponsáveis quanto as indagações sobre os fins ou os objetivos da vida. Como não existe uma resposta para a questão “por que pensamos?”, tal como não há como responder à pergunta “por que vivemos?”, Arendt suprime a questão pelo “por que” e formula a questão: o que nos faz pensar?

Antes de mais nada, é preciso recusar a interpretação tradicional que, como diz Aristóteles no início de sua *Metafísica*: “Todos os homens por natureza tendem ao saber”. O que nos faz pensar não é o desejo de saber ou um impulso natural para conhecer. As imagens tradicionais do pensamento equivalem “pensar” e “conhecer”, fazendo do ego pensante um dissipador dos erros e das ilusões, ou aquele que discerne o verdadeiro do falso. Mas Arendt se esforça por demonstrar que o pensamento é de natureza inteiramente distinta da cognição. “Se pensar fosse um empreendimento cognitivo, ele teria que seguir um movimento retilíneo que partisse da busca de seu objeto e terminasse com a sua cognição”.<sup>33</sup> Contudo, o pensamento, tal como a vida, é uma *pura atividade*, que perfaz sempre um interminável movimento circular, retornando sempre a si mesmo sem finalidade exterior ou resultados tangíveis.

O conhecimento é apenas uma sofisticada extensão do senso comum, pois lida ainda com fenômenos e resultados palpáveis. A racionalidade científica moderna força a aparecer o que não aparece espontaneamente, através da fabricação experimental e matemática dos fenômenos. A ciência moderna aproximou o pensamento da fabricação e fez da “teoria” um resultado tangível que, uma vez obtida e retida, passa a pertencer ao mundo fenomênico, promovendo um sentimento de realidade ou objetividade. Lidando sempre com fenômenos, a ciência se move, assim, no mesmo âmbito de existência do senso comum e, por isso, está sujeita ao erro, à ilusão e à retificação constante. O pensamento, por sua vez, pode estabelecer absurdos, irreflexão ou ausência de significado, mas nunca erros ou ilusões, pois as experiências do ego pensante não pertencem, de modo algum, ao mundo fenomênico e, assim, não promovem “sentimento de realidade”, uma vez que lidam com “coisas-pensamento”, totalmente ausentes. O ego pensante não lida com algo que *é* na efetividade da aparência, mas com o que *significa* para esse algo *ser*. O pensamento dessensorializa os fenômenos particulares imediatamente presentes em busca do significado, que nos capacita para lidarmos com os fenômenos mesmo na ausência deles. Para que algo se

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 95.

torne assunto do pensamento, precisa ser retirado da presença sensorial imediata, pois só o que está ausente nos faz pensar. O pensar inverte as relações habituais do senso comum: o que está perto é posto como distante e o que se encontra à distância ou ausente é posto à presença do espírito. Mas os processos cognitivos ainda pertencem ao mundo e derivam das necessidades a que está submetido o homem como um ser-do-mundo dotado de aparato sensorial e poder cerebral. A verdade do conhecimento, ainda que provisória e sujeita aos progressos científicos, é aquilo que somos forçados a admitir pela natureza de nossos sentidos e pela nossa capacidade cerebral. Mas o pensamento não busca a verdade lógico-factual irrefutável dos fenômenos, não deixa nada tangível como um “resultado” e não pode ser obtido, retido ou armazenado no mundo, visto que se trata de uma atividade completamente extramundana, para a qual não há nem mesmo um órgão correspondente. O interesse do pensamento é puramente especulativo e a premência de pensar se realiza inteiramente na especulação do espírito.

Para ilustrar esses contrastes entre pensar e conhecer, Arendt recorda a clássica distinção kantiana entre intelecto (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), embora afirme que nem Kant compreendeu a força da liberação contida nessa diferenciação. Trata-se de discernir o desejo de conhecer da necessidade de pensar. Em seu exame crítico sobre os limites da razão teórica, a fim de assegurar o seu uso legítimo, Kant demonstrou de que modo não existe “cognição especulativa”, pois a razão humana não teria o poder de derivar seu conhecimento direto de conceitos desprendidos da experiência sensível. Arendt se compraz em repetir a célebre asserção kantiana: “As ideias da razão pura realizam apenas ensaios, não provam nem exibem nada”.<sup>34</sup> Isso significa dizer que as ideias da razão especulativa ou os significados do pensamento não atingem uma realidade transcendente e não se aplicam à realidade fenomênica, coordenada pelo senso comum e garantida pela pluralidade humana. Para Kant, a ciência se define como o conhecimento racional de objetos por conceitos não extraídos da experiência sensível, mas pressupostos dela. Mas a exigência de pensar, para Arendt, não se impõe ao homem meramente no domínio das coisas cognoscíveis, pois o pensamento especula significados incertos ou inverificáveis para o desconhecido e incognoscível que, no entanto, possuem um interesse existencial para os homens. Nossa capacidade de

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 50.

pensar não está interdita apenas porque o pensamento não produz resultados cognitivos e não nos dota com a capacidade de agir, visto que a necessidade de pensar é experimentada pelo homem para além dos limites do conhecimento, da regulação da ação moral incondicionada e dos interesses imediatos da vida ativa. A necessidade de refletir, mesmo sem resultados tangíveis, acompanha tudo que acontece ao homem, ou seja, “nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar”.<sup>35</sup>

Desse modo, na atividade do pensamento, o espírito se põe em ação através de palavras e é totalmente diferente da mudez da inação contemplativa e da produtividade intervencionista da cognição científica. A reflexão do pensamento é uma atividade extra-ordinária ou “fora de ordem”, mas sempre ocupada com o que acontece com o homem e não com as forças coercitivas do raciocínio, com a inação do contemplar e com os resultados do conhecer. Arendt considera que a tradição metafísica de pensamento nunca compreendeu a atividade de pensar enquanto tal, pois sempre exigiu dela os resultados e os critérios de validade da cognição. A metafísica deixou que o “desejo de conhecer” se confundisse com a “necessidade de pensar”. Mas o que está em jogo no pensamento não são cognições que, uma vez adquiridas, dissipam a ignorância e se tornam questões resolvidas. Assim, diferente do impulso para o conhecimento, a necessidade de pensar pode ser experimentada em conexão com fenômenos familiares e já obtidos pela cognição, uma vez que o pensamento não busca a verdade coercitiva ou lógico-empírica, mas o significado. A atividade do pensamento busca compor significados para aquilo que acontece com o homem no mundo e o intelecto busca o conhecimento de objetos aos quais pretende fazer referência com juízos universalmente válidos. Por isso diz Arendt: “O pensamento está fora de ordem porque a busca de significado não produz qualquer resultado final que sobreviva à atividade, que faça sentido depois que atividade tenha chegado ao fim”.<sup>36</sup> Especular pelos significados do que acontece pertence à essência mesma do pensamento enquanto tarefa inesgotável, pois a pergunta pelo significado não é fruto de uma ignorância, que seria resolvida com uma resposta cognitiva

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 95.

verificável. A contínua e inesgotável exigência de compreensão que acompanha a vida de cada homem faz da atividade de pensar uma “teia de Penélope”, pois desfaz toda manhã o que terminara na noite anterior. Portanto, a reflexão do pensamento não se define como um conhecimento adquirido pela razão para dissipar a ignorância, pois ela nunca resulta em um produto externo e tangível no mundo fenomênico. A atividade de pensar, para dizer com Arendt:

[...] é sempre interminável e, portanto, nunca produz resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho em sua inconfundível singularidade.<sup>37</sup>

Desse modo, o pensamento não se define como um movimento de ultrapassagem contemplativa do mundo, em busca de uma ordem supramundana, como morada daquele que pensa, ou seja, o pensar não é a ascensão do espírito até a verdade do real, como se ele fosse superior ao mundo e estivesse sobriamente desembaraçado dele e posicionado como observador absoluto e invulnerável de sua inteligibilidade imutável. O que nos faz pensar, para Arendt, é o pertencer ao mundo comum de convivência e transformação, e a necessidade de nos reconciliarmos continuamente com ele na composição de significados que não são absolutos. Pensar, por exemplo, não resulta em uma intuição obtida pela contemplação muda, como quis Platão. Tradicionalmente, os filósofos fizeram da verdade algo inefável pelo discurso humano (*logos*) e somente obtida pela visão direta (intuição) do Ser, intraduzível por palavras. Mas essa negação do discurso é mais uma expressão do profundo acosmismo filosófico, pois o pensamento não deve esperar que sua atividade termine na obtenção de uma verdade inefável; o ato de pensar, até para ser ativado e tornar-se manifesto, depende de um processo discursivo sempre incompleto, depende da mediação das palavras que jamais esgotarão a experiência e os significados incognoscíveis, inverificáveis e incertos, especulados pela compreensão. Por ser a experiência inabarcável

<sup>37</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 39.



pelo pensamento, todo significado é expresso em palavras numa tensão contínua com o inexpresso na qual não se ganha sem perder. A atividade de pensar se define basicamente pela recordação que produz significados nunca absolutos para feitos e palavras aproximando o distante e se distanciando do próximo, mas também pela reconciliação dos homens de ação com a temporalidade histórica dos feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas.

É porque o homem é sempre, e a cada vez, um ser-do-mundo, que a única maneira dele se aperceber disso é suspendendo esse vínculo, distanciando-se da proximidade e aproximando-se do que está distante, problematizando as “evidências” do senso comum, abstendo-se delas por alguns instantes; não para destruí-las, mas para despertá-las e fazê-las aparecer enquanto tais, visto que, no vínculo imediato com o mundo, elas não são sequer percebidas. O pensamento suspende a presença sensorial do mundo fenomênico, as ocupações com as condições mundanas da existência humana, o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum e os resultados cognitivos da investigação científica, a fim de transformar tudo em uma experiência do eu pensante com ele mesmo. Para pensar é preciso recuar do sólido terreno do mundo, romper nossa familiaridade com ele, ainda que seja do nosso engajamento ativo com o mundo que nasce aquilo que será preciso compreender e conferir significação.

Como diz Arendt: “Nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele”.<sup>38</sup> Essa “necessidade de refletir” é perigosa e sem resultados, porque se assemelha, como dizia a imagem socrática, a um vento forte que, ele mesmo invisível, manifesta-se quando varre para longe a imediatidade de todos os critérios vigentes, as regras de conduta, os valores inspiradores das ações e os padrões estabelecidos e congelados no mundo cotidiano do senso comum. Esse “vento do pensamento” nos deixa atordoados e perplexos diante da interrupção de toda atividade mundana que nos leva à reflexão corrosiva do imediatamente dado. A periculosidade dessa atividade reside no risco do niilismo inerente à reflexão, pois “todo exame crítico tem que passar, ao menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e valores aceitos, quando busca seus pressupostos implícitos e implicações

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 126.

tácitas”.<sup>39</sup> A necessidade de refletir sobre o significado é perigosa para todos os credos e, por si mesma, não pode instaurar um “novo credo” como substituto do que antes era o senso comum, pois não podemos avançar para o mundo comum aplicando os significados presentes na reflexão. É por isso que os significados em jogo na reflexão não podem ser tratados como se fossem resultados cognitivos, pois o grande ensinamento que a reflexão do pensamento nos dá reside naquela famosa conclusão socrática: “nenhum homem pode ser sábio”. Em termos arendtianos: “Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”.<sup>40</sup>

Mas, se a necessidade de refletir é perigosa, a ausência de pensamento apresenta também os seus ainda mais graves perigos, pois ela ensina a aderir imediatamente a tudo o que as regras de conduta prescrevem, promovendo o costume de subsumir todo caso particular num critério geral, tornando-se uma proteção contra a salutar perplexidade gerada pelo reexame do pensamento. Os homens estariam sempre dispostos a pensar, desde que a reflexão sobre os “velhos valores” encontrasse um “novo código” de valores e regras, visto que eles adeririam ao novo com a mesma irreflexão com a qual aderiram ao velho. O totalitarismo nazista – cujos valores e regras de conduta inverteram a moralidade ocidental – demonstrou como foi fácil mudar hábitos e costumes. Como diz Arendt: “a facilidade com que tais mudanças ocorrem, sob certas circunstâncias, sugere realmente que todo mundo estava dormindo profundamente quando elas ocorreram”.<sup>41</sup> E o processo de desnazificação da Alemanha revelou como foi quase automática a “reeducação” dos alemães.

A encarnação simbólica dessa “ausência de pensamento” foi percebida por Arendt na figura de Eichmann na ocasião de seu julgamento em Jerusalém. A autora observou que os atos do réu eram monstruosos, mas o agente era bastante comum, desprovido de convicções firmes e motivações más ou demoníacas. O julgamento de Eichmann teria nos dado a lição de que a ausência radical de pensamento leva os homens a executar atos mais devastadores que todos os maus instintos humanos juntos. A incapacidade de pensar e julgar o que

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 133.

lhe acontece, a falência do senso comum e da moral tradicional, bem como o caráter de obediência irrefletida, podem formar um homem capaz de levar o mal a extremos inconcebíveis e ilimitados. O mal se torna banal quando realizado por homens que sequer decidiram realizá-lo e apenas obedecem a regras prévias. A ideologia totalitária foi uma resposta destrutiva para a “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*), pois substitui a capacidade humana de refletir pela mera obediência a regras coercitivas e ao movimento ininterrupto de “prever consequências” pelo raciocínio dedutivo, prescindindo não apenas do senso comum (a experiência compartilhada do mundo), mas também do diálogo reflexivo, que nos permite a distância da proximidade em busca do significado do que acontece, fazendo o homem pensante aparecer a si mesmo na dualidade do estar-a-sós-consigo-mesmo, que lhe exige prestar contas a si próprio.

A tese arendtiana é a de que somente aquele que é capaz de estar a sós consigo mesmo, ou aquele que é capaz de ser uma boa companhia para si mesmo no diálogo do pensamento, será capaz de se tornar um amigo no mundo comum, pois não estará tão colado em si mesmo a ponto de apenas impor irrefletidamente a sua *doxa* totalmente surdo à argumentação alheia. “Também o eu é uma espécie de amigo”,<sup>42</sup> observa Arendt. A dualidade reflexiva do pensamento ensina que “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo”.<sup>43</sup> Viver com os outros exige tomar a devida distância de si mesmo para submeter o nosso espírito sempre a um novo exame, a um esforço de concordar consigo mesmo, criando em si a disponibilidade para discutir até o fim, empenhando-se por ver o mundo da perspectiva do outro, fazendo do que digo o resultado da dualidade reflexiva na qual reafirmo a inextrincável pluralidade da existência humana. Pelo diálogo, ao aprender a ouvir, ao tentar pôr-se de acordo consigo mesmo, o homem começa já a se empenhar por uma satisfação mais duradoura e consistente que a fascinação das paixões, as ilusões subjetivas e distorções arbitrárias. No diálogo do pensamento, o ato e o discurso não podem se divorciar ou dissimular um ao outro, pois sendo testemunha de si mesmo o homem experimenta aparecer não só aos outros, mas também a ele próprio. O pensamento permite que apareçamos a nós mesmos na dualidade reflexiva do pensamento,

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, p. 102.

tal como a ação e o discurso nos permite aparecer uns aos outros na esfera pública da existência. O imperativo socrático “conhece-te a ti mesmo” equivale, em outros termos, ao seguinte imperativo arendtiano: “*Seja* o que quer aparecer – o que significa, apareça *sempre* como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo”.<sup>44</sup> Nesse autoaparecimento, os homens se esforçariam por não contradizer a si mesmos, ou seja, empenhar-se-iam em aparecer para si mesmos tal como gostariam de aparecer aos outros, visto que “alguém que se contradiz não é confiável”.<sup>45</sup>

É neste sentido que, como antítese de Eichmann, Arendt se compraz em recordar a figura de Sócrates em seu esforço por tornar o diálogo do pensamento relevante para a vida na pólis e em seu empenho por demonstrar para a democracia que “a vida sem exame não vale a pena ser vivida”. Arendt considera que “existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão”.<sup>46</sup> Sócrates procurou mostrar aos seus cidadãos que no diálogo reflexivo, em que o eu aparece para si mesmo, não perdemos o contato com os outros homens e com o mundo, pois ainda dependemos deles para regressarmos àquela identidade singular e inconfundível, que nos faz ser *um* e nos é devolvida somente quando estamos *entre* os homens. Até mesmo quando estamos a sós conosco na dualidade reflexiva do pensamento, percebemos que só Deus pode ser *um* no sentido de estar absolutamente só, prescindindo inteiramente do outro de si mesmo (o “outro eu”), do outro a si mesmo (de toda companhia) e do outro dos outros (do mundo comum). Assim, a solidão na qual o eu está consigo mesmo é, para Sócrates, a “condição primeira do pensamento” e, ao mesmo tempo, uma reafirmação da pluralidade humana que não desvincula os cidadãos da vida política, ao contrário, aprimora a sua inserção na esfera dos assuntos humanos. Para dizer com Arendt:

A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativas e *habitus* profissional apenas do filósofo, e naturalmente vista pela

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 30.

<sup>45</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, p. 101.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 127.

pólis como suspeita de ser antipolítica, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da pólis, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo.<sup>47</sup>

Contudo, fazendo da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros – de si próprio em relação aos outros e dos outros em relação a si próprio –, Sócrates entrou em conflito com a democracia ateniense. Esse conflito nos dá um testemunho decisivo sobre a periculosidade do ensinamento socrático, cuja reflexão não dá resultados e pode destruir credos sem jamais dar origem a novos credos. Nesse sentido, o filósofo, no ensinamento socrático, não é aquele que possui uma verdade profunda da qual a multidão vinculada à superfície da ilusão esteja excluída, mas aquele que está “sempre pronto para experimentar o *pathos* do espanto (*thaumadzein*) e, portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões”.<sup>48</sup> Sócrates alegou que poderia apenas ajudar no parto discursivo dos homens, a fim de tornar mais fecunda a sua *doxa*, mas sem que aprendam absolutamente nada com ele. É por isso que Arendt afirma:

O pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é o “bem” de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem relevância política a não ser em situações de emergência. [...] Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação.<sup>49</sup>

Desse modo, quando o homem se engaja na atividade de pensar, o mundo não é inteiramente perdido e muito menos a pluralidade é eliminada, ela é apenas reduzida à dualidade reflexiva do estar a sós consigo mesmo. Sócrates

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, p. 47.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>49</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, p. 144.

não convidava os homens para preocuparem-se mais consigo mesmos e menos com o mundo, e sim buscava demonstrar que mesmo a peculiar retirada do ego pensante para junto de si mesmo transforma o pensamento em uma dualidade característica do estar consigo mesmo. É esse “dois-em-um” característico da experiência de pensar é, para Arendt, a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural. O pensamento é uma atividade em que, recuado da premência da vida ativa, faço companhia a mim mesmo. Como esclarece Arendt: “Eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade”.<sup>50</sup> Essa diferença se expressa na experiência da reflexão que faz de cada homem um ser para o outro e simultaneamente para si no diálogo sem som – *eme emauto*, como dizia Platão – do eu com ele mesmo. Para dizer com Arendt:

O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia.<sup>51</sup>

Essa dualidade da reflexão exige que cada homem faça de si próprio um parceiro no diálogo do pensamento, isto é, um amigo do qual cada um de nós jamais pode se livrar enquanto pensa. Por isso Sócrates dizia que era melhor sofrer o mal que cometê-lo, visto que, na relação reflexiva do eu consigo mesmo, não suportaríamos ter que conviver com um adversário, isto é, com alguém cujos atos contradizem a nós mesmos. Arendt pretende, assim, recuperar a relevância ética da atividade de pensar. Relembrando a reflexão de Kant sobre o Imperativo Categórico, Arendt afirma: “um assassino ou um ladrão não podem querer que mandamentos como ‘tu matarás’ ou ‘tu roubarás’ se tornem leis válidas para todos, já que ele teme pela própria vida e pela propriedade. Quem abre uma

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 139.

exceção para si mesmo se contradiz”.<sup>52</sup> O que importa para cada homem no mundo é cuidar de não fazer nada que torne impossível o diálogo reflexivo, em que o eu se esforça por se pôr de acordo consigo mesmo, fazendo-se um amigo de si mesmo. Aos que se tornam adversários de si mesmos, resta a estratégia de tentar escapar do “estar-a-sós-consigo-mesmo”, não buscando o significado para o que fazem e sofrem, nunca submetendo seus atos e palavras a um novo exame.

Discutindo se a autoridade das leis e dos homens que governam é legítima e sob que condições devem ser respeitadas, se a significação das crenças e dos valores éticos ou cívicos é válida e se deve ser aceita, Sócrates não estava pretendendo inspirar um desprezo pelo mundo comum e seu âmbito público. Não se tratava de abolir a vida política ou desinteressar os cidadãos das atividades em curso na pólis, vinculando-os à busca de princípios ou regras absolutas, apreendidas pela pura contemplação. Ao invés disso, ele procurava aperfeiçoar a consideração pelo “espaço intermediário que chamamos mundo”<sup>53</sup> e que, potencialmente, é estabelecido *entre* eles. Esse aperfeiçoamento daria maior consistência para a responsabilidade dos homens para com o mundo. Para elaborá-lo, Sócrates convidava os homens a não se contentarem em afirmar sua *doxa*, pois deveriam ainda descobrir a verdade nela contida. Essa descoberta só se efetiva na relação com os outros pontos de vista sobre o mesmo assunto. Sócrates sempre inicia os seus diálogos sem declarar nada de positivo. Pergunta, não responde. Indaga, não ensina. Contenta-se em interrogar aos que discutem com ele o que querem dizer exatamente, em pedir que seus interlocutores busquem justificar porque dizem isto ao invés daquilo, e se são capazes de formular o mais desdobradamente possível o modo como o mundo lhes parece, suas crenças, valores, significações, enfim, que falem acerca de seus pontos de vista e sobre as ações por eles inspiradas.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>53</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 24.