

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES – ICHCA
ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

FÁBIO LUCIANO SILVÉRIO DA SILVA

AS FACULDADES DO PENSAMENTO E DO JUÍZO EM HANNAH ARENDT

MACEIÓ

2017

FÁBIO LUCIANO SILVÉRIO DA SILVA

AS FACULDADES DO PENSAMENTO E DO JUÍZO EM HANNAH ARENDT

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Especialização em Filosofia Contemporânea, da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como requisito para a obtenção do título de especialista em Filosofia Contemporânea.

Orientadora: Profa. Dra. Flávia Roberta Benevenuto de Souza

MACEIÓ

2017

Catlogação na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

S586f Silva, Fábio Luciano Silvério da.
 As faculdades do pensamento e do juízo em Hannah Arendt / Fábio Luciano Silvério da Silva. – 2017.
 59 f.

Orientadora: Flávia Roberta Benevenuto de Souza.
Monografia (Especialização em Filosofia Contemporânea) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós- Graduação em Filosofia. – Maceió, 2017.

Bibliografia: f. 57-59.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Filosofia moderna. 3. Juízo (Filosofia). 4. Cognição. 5. Pensamento. I. Título.

CDU: 165

À Sra Hannah Arendt, pela sublimidade do seu pensamento e pela coragem de tratar com tanta honestidade temas tão delicados.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por mais esta etapa na minha formação, pelo dom da vida, pela força concedida e pelo lume da razão.

Agradeço à minha família, e de modo particular à minha tia que, fazendo as vezes de mãe, teve igualmente de suportar as impaciências e faltas de tempo em função do trabalho que aqui vai escrito.

Agradeço aos meus professores do Curso de Especialização em Filosofia da UFAL, e em especial à minha orientadora, a Prof^a. Dr^a. Flávia Benevenuto, pelo voto de confiança e pela orientação na produção desta monografia.

Agradeço, por fim, aos meus colegas de curso pelo tempo compartilhado, pelas discussões e pelos exemplos com que me foram pródigos.

RESUMO

Pensamento e Juízo são duas das faculdades espirituais fundamentais do ser humano. Embora se relacionem, elas são irreduzíveis, e o nosso trabalho pretende investigar como se dá essa relação na irreduzibilidade. O pensamento, segundo a autora, é uma faculdade especificamente humana que se distingue da cognição, ao mesmo tempo em que se torna pressuposto desta. Conhecer no que consiste esta capacidade humana é fundamental para sabermos de que modo o ser humano pode garantir-se o seu exercício e por quais mecanismos ele pode se ausentar de exercitá-lo, e quais as consequências dessa isenção. Ainda que, para Hannah Arendt, não possua um fim além de si mesmo, o pensamento gera implicações quando inexiste, e estas resvalam geralmente para a política, cujos paroxismos podem chegar ao totalitarismo. O juízo, por sua vez, sendo uma faculdade mais particular, está relacionada ao gosto, àquilo que é subjetivo, mas ainda assim ancorada de certo modo a um misterioso saber intuitivo inato que permite a valoração do que nos aparece objetivamente. Esta capacidade judicativa humana, também fim de si mesma, é, paradoxalmente, essencial para que o fenômeno que Arendt batizou como “a banalidade do mal” não se dê.

Palavras chave: Pensamento. Juízo. Afastamento. Razão. Cognição.

ABSTRACT

Thought and Judgment are two of the spiritual faculties of the human being. Although they relate to each other, they are irreducible, and the our work aims to investigate how this relationship in the irreducibility happens. The thought, according to the author, is a faculty specifically human that is different from cognition, at the same time in which it turns a presupposition for it. Knowing in what this human capacity consists is fundamental for us to know in what way the human being can guarantee to himself its exercise, for what mechanisms he can abstain of exercising it, and what are the consequences of this abstention. Even if, to Hannah Arendt, the thought doesn't have an end beyond itself, it has implications when does not exist, and these ones usually slide to the politics, whose paroxysms can take to the totalitarianism. The judgement, in its turn, being a more particular faculty, is related to the taste, to that which is subjective, but, even so, it is anchored in a certain way to a misterious intuitive knowing that allows us to valorate what appears to us objectively. This human judicative capacity, also an end of itself, is, paradoxically, essential to not happen the phenomenon called by Arendt as "banality of the evil".

Key words: Thought. Judgment. Withdrawal. Reason. Cognition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1. O PENSAMENTO	12
1.1. <i>Verstand</i> x <i>Vernunft</i>	12
1.2. Pensamento num mundo de aparências	16
1.3. Pensamento como faculdade fora de ordem	20
1.4. O sentido comum e a dessensorialização	25
1.5. Verdade e liberdade – o papel do espectador	31
2. O JUÍZO	36
2.1. O juízo, o recuo e os particulares	36
2.2. O alargamento do espírito	37
2.3. A genialidade e o juízo	40
2.4. Gosto e objetividade	41
2.5. Percepção e Reflexão	43
2.6. Senso comum e <i>Sensus communis</i>	45
2.7. O critério para o juízo dos particulares	46
3. AS RELAÇÕES ENTRE PENSAMENTO E JUÍZO	49
3.1. A liberdade	49
3.2. O universal e o particular	52
3.3. Juízos ético e estético	53
CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

INTRODUÇÃO

Neste trabalho apresentaremos a concepção arendtiana sobre as faculdades do Pensamento e do Juízo. Para tal, utilizamos o seu último livro, “A vida do espírito”, que é uma obra inacabada em que a autora pretendia analisar isso que ela chama de “faculdades espirituais”. Hannah Arendt então trata de três capacidades intrinsecamente humanas: o Pensamento, a Vontade e o Juízo. As partes do livro concernentes às duas primeiras faculdades estão completas, mas a sua abordagem sobre o juízo ficou inacabada, já que Arendt faleceu antes de concluí-la. Por este motivo, o tema se torna controverso, já que os acordos que então o juízo teria com relação às demais faculdades terão de ser objetos de conclusões ou suspeitas dos intérpretes. De fato, do modo como está, Arendt parece às vezes aporética, mas isso talvez se deva justamente à visão fragmentada que, por força dos fatos, surge da leitura de sua obra. As pontes ou os pontos de conciliação entre o aparentemente discordante devem se dar, portanto, na mente e na pena do investigador. É o que tentaremos fazer aqui. A máxima dificuldade se dá porque para Arendt estas faculdades do espírito são livres e soltas de quaisquer apelos extrínsecos. Mesmo entre elas, uma não é causa da outra, de modo que o pensamento não serve ao juízo e este não serve à ação.

A intuição matriz da reflexão de Hannah Arendt sobre a problemática do pensamento se deu com o julgamento de Adolph Eichmann, um ex-tenente nazista, responsável pela deportação dos judeus aos campos de concentração. A prisão de Eichmann pelos judeus em 1960 e a sua condução forçada a Jerusalém despertou, como havia de ser, a imaginação e a curiosidade natural dos judeus sobre o caráter supostamente nefando deste participante direto dos atos terríveis da Alemanha nazista. Arendt, então escritora da revista *New Yorker*, conseguiu permissão para cobrir o caso, e, tendo estado frente a frente com o próprio Eichmann, percebeu como a sua imagem antecipada que ela fazia dele não correspondia nem no mais leve à figura patética que então lhe aparecia diante dos olhos. Ele vinha às sessões resfriado, o que aumentava o contraste entre a força vislumbrada e a fraqueza constatada. Suas falas eram recheadas de “clichês, frases feitas, (...) códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados [que] têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade” (ARENDR, 2000, p.6), motivo pelo qual Eichmann parecia não se dar conta da gravidade dos seus atos. Duas linhas de argumentação se destacavam, todas reforçando a sua alegada inocência: a primeira era a de que ele apenas cumpria ordens, que é o que faz um subordinado; a segunda, a de que se ele não quisesse colaborar, outro tomaria seu lugar e os eventos se

seguiriam sem nenhuma alteração. Não se pode dizer que Eichmann não soasse lógico, mas não soava humano. De fato, o automatismo com que agia fazia-lhe parecer uma máquina.

Hannah Arendt menciona, a este respeito, o fato de que Hitler se enviaidia ao se dizer senhor de uma lógica fria. Contudo, a capacidade do pensamento, que não se reduz a um cálculo de trajeto, ou de quantidades, ou de processos, mas busca o sentido das ações e dos eventos, parecia ausente não somente em Eichmann, mas em todos os que vivenciaram aquela sorte de coisas. Não se tratava de saber identificar a natureza moral do que sucedia a partir da sua subsunção a grandes categorias e esquemas. As graves circunstâncias que envolveram o totalitarismo nazista esmigalharam, dirá ela diversas vezes, todos os esquemas e critérios que a tradição nos havia legado e que poderiam ter-nos servido para avaliar os acontecimentos que se sucederam. Substituiu-se, assim, um sistema por outro, uma moralidade por outra, pois, escreve Arendt, “nós sabemos muito bem com que alarmante rapidez eles [os costumes morais] podem ser desaprendidos e esquecidos quando as novas circunstâncias exigem uma mudança nos modos e padrões de comportamento.” (ARENDT, 2000, p.6) O costume de subsumir novos fatos em categorias maiores dentro das quais aqueles fatos adquiririam sentido havia implodido, pois os acontecimentos que agora se apresentavam eram tão radicalmente novos que não mais cabiam nos velhos sistemas. Esta sorte de desorientação permitiu que a alternativa entre o exercício do pensamento e a troca de esquemas referenciais morais se disponibilizasse. Se o primeiro não iria ser exercido – como não foi –, era forçoso que se caísse no que sobrava: o rearranjo dos costumes morais a fim de que se pudesse adequá-los aos novos fatos que se divisavam. Uma vez que as premissas do discurso nazista passaram a ser consideradas e aceitas, pois repousavam numa suposta evidência, os campos de concentração passaram já a projetar a sua sombra sobre o presente, pois, como veremos, a lógica possui uma violência que coage os espíritos de modo que, dirá Arendt, os que tendo aceitado o pressuposto da raça superior não concluíssem pela defesa daquela ordem de coisas padeciam de estupidez e/ou covardia.

Quem concordasse com a existência de ‘classes agonizantes’ e não chegasse à consequência de matar os seus membros, ou com o fato de que o direito de viver tinha algo a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as ‘raças incapazes’, evidentemente era estúpido ou covarde. Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários. (ARENDT, 1989, p. 524)

A aceitação de uma ideia dispara um processo imanente que corre por si mesmo e cujas últimas consequências se encontram já em fase de latência. Ainda que não houvesse um começo autoevidente, como quando utilizamos os sentidos para a constatação direta da realidade, o

discurso ideológico serviria como um meio para a intuição substituta da percepção sensível. E uma vez que este *ersatz* de intuição se tenha instalado, tudo o mais se segue como se tivesse sido dada partida num mecanismo cheio de engrenagens onde uma move necessariamente a outra e já não há possibilidades de liberdade ou iniciativa. O ser humano se torna um veículo de ideias que se mexem como que por si mesmas.

Neste contexto, o pensamento, faculdade que possui um sentido específico na filosofia de Arendt, surge como um garantidor de liberdade na medida em que impede o ser humano de adentrar nessa lógica impessoal e infra-humana da ideologia e da mera cognição, pois o pensamento, como veremos, produz uma interrupção no processo automático iniciado pela cognição ou ideologia e um afastamento interior no sujeito daquilo que o rodeia a fim de que ele perscrute o significado do que acontece. Assim, a metáfora da engrenagem já não mais se aplica, pois a possibilidade da iniciativa se instala, já que se rompeu a continuidade automática das ações lógicas.

Esta interrupção na atividade do pensamento chamou a atenção de Arendt porque parecia de algum modo se relacionar com o fato do totalitarismo, que ela tinha acabado de presenciar, atônita. De que modo aquela sorte de coisas teria sido preparada? Como entender o colapso moral de toda uma sociedade? De que forma o mal se tinha instalado, assim, tão inadvertidamente? Diante disto, e a partir do efeito da presença patética de Eichmann, ela se perguntará: “Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com a nossa faculdade de pensar?”. (ARENDT, 2000, p.6) Haverá então alguma relação entre a falta de pensamento e a disposição para o mal? Será que o ato do pensamento de algum modo impede que o sujeito humano resvale para esses excessos de crueldade? Eichmann não era uma pessoa que se destacasse pela inteligência, pela força ou pela maldade. Mas era um dos tantos que se abstiveram do pensamento. Era um autômato. E o mal é sempre maior, dirá Arendt, quanto mais ele for ato de ninguém, isto é, quando for feito a despeito das individualidades, que é o fenômeno que ela batizou de “banalidade do mal”.

Escreve ela:

(...) o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, pois não revela uma motivação diabólica – a vontade de querer o mal pelo mal; o que aqui se revela é a superficialidade impenetrável de um homem, para o qual o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas, revelando-se assim a possibilidade de uma figuração do humano

aquém do bem e do mal, porque alguém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade. (ARENDT, 1993, p.134)

Esta intersubjetividade, como veremos, é a própria garantia, para Arendt, de que o ser humano vive verdadeiramente e de que aquilo que ele conhece pode ser considerado verdadeiro ou objetivo. Um homem “alguém da sociabilidade”, como Arendt escreve, seria um homem totalmente adormecido quanto à sua própria condição de humano, já que, para ela, a própria estrutura consciente do homem fá-lo um ser plural. Há, no totalitarismo, uma paródia de sociabilidade pela qual vemos que, externamente, os sujeitos humanos travam relações. Contudo, o que se tem é uma massa geral onde cada indivíduo, instrumentalizado, segue o curso cego e determinante de um movimento que por ele somente perpassa. Falta-lhe o espaço para qualquer liberdade legítima.

Este fenômeno de alguém que é despojado de sua identidade ocorre, sobretudo, na burocracia totalitária onde os culpados não podem ser encontrados e as engrenagens trabalham em função sempre de outro mais recuado que nunca é achado. O termo “engrenagem” é particularmente sugestivo porque permite a ideia de uma substitutividade e de uma impessoalidade. O indivíduo é reduzido a uma função.

Estar alguém da sociabilidade é algo que pode ser aplicado a Eichmann também de um ponto de vista mais fenomenológico: faltava-lhe a empatia, e o destino negro de tantas vítimas que ele ajudava a despachar parecia não lhe incomodar. Ele estava blindado àquilo que há de mais humano por qualquer mecanismo ainda misterioso e que Arendt se propõe a descobrir.

A capacidade de juízo, por sua vez, também estava ausente em Eichmann que sequer conseguia distinguir o caráter moral de suas ações. A natural indignação que um evidente ato de injustiça causa na sensibilidade humana não lhe afetava. Ele parecia desprovido da capacidade de julgar fatos tão elementares quanto dizer que aquilo que ele fazia – organizar assassinatos em série – era mau. Pelo contrário, Eichmann mantinha uma noção anormal e monstruosa de obediência e prontidão que tornavam, aos seus olhos, todos os seus atos antes louváveis. Ele possuía esquemas morais gerais que tendiam a justificar seus atos, mas lhe faltava aquela espécie de reposta mais visceral e imediata que caracteriza o próprio espírito do ato judicativo¹. Sem este tipo de percepção interior que é natural ao ser humano, as regras

¹ Sindérese – a capacidade dos primeiros princípios éticos. É algo que não pode ser aprendido, mas, conforme estamos vendo, pode ser não exercido. (Cf. KELLER, Notas para a compreensão do conceito de sindérese no pensamento aristotélico-tomista e suas principais implicações práticas, 2015)

pareciam “virtudes enlouquecidas”². A obediência, a disciplina e a ordem estavam tão tresloucadas de seu lugar natural que, ainda que as houvesse, soavam doentes.

É preciso, portanto, investigar quais as características do Pensamento, entendido aqui de um modo específico, segundo a filosofia arendtiana, que poderiam ter disposto Eichmann a pelo menos não participar daquela sorte de coisas, bem como as do juízo, que lhe teriam capacitado a fazer um pronunciamento no mínimo interno sobre o caráter moral daquilo que ele ajudava a executar. Estas duas faculdades, portanto, quanto ao seu exercício, faltam a Eichmann, e não porque ele fosse uma má pessoa, mas porque estava inserido num ambiente de tal modo ideológico que abster-se dessas operações que buscam o significado e seguir a inércia daquele estado de coisas era o mais automático a fazer, a resposta disponível mais imediata. De algum modo, todos os envolvidos sofreram esta espécie de despersonalização. Cabe, portanto, investigar a natureza de um tal fenômeno para que, abstraindo talvez alguma lógica dos pressupostos deste tipo de castração humana no seu mais íntimo, seja possível, ainda que no domínio da contingência, como o é o dos atos humanos, prover antecipadamente que aquela sorte de coisas não mais se dê.

² Cf. CHESTERTON, 2012, p.32)

1. O PENSAMENTO

1.1. *Verstand x Vernunft*

O pensamento a que Arendt faz referência não é, obviamente, a mera capacidade de entender e conhecer o mundo. Nos processos nazistas havia a necessidade de inteligências articuladas que dessem uma ordem àquele caos. A própria ideologia em questão somente era aderida porque fazia sentido, isto é, seguia um desenvolvimento lógico a partir de certas ideias que serviam de premissas ou axiomas. Havia, portanto, inteligência a serviço da falta de pensamento. Pensar, em nossa autora, indica outra capacidade humana: para além do conhecimento experiencial que visa corresponder ao mundo de um modo inequívoco e, por isso, necessário, está a faculdade de procurar um sentido nas coisas, nos fatos e nas ações humanas. As questões morais e estéticas, como veremos mais à frente, são dessa segunda natureza – pelo menos no que corresponde ao coração da moralidade, obviamente, e não somente à aplicação de esquemas gerais a particulares –, pois não é possível constatar, segundo os moldes da ciência positivista – que se tornou o paradigma do conhecimento na modernidade – se algo é correto ou errado, mas somente se funciona ou não. Não há respostas definitivas para estas questões morais, e menos ainda para as estéticas, e é por isso que elas não nos dispensam de refletirmos continuamente sobre o significado de nossos atos e obras. Não há uma evidência apodítica que force os sujeitos à adesão moral e estética, e é por isso que é sempre necessário revisitar estes problemas, e sempre de modo individual. O pensamento, tendo por pressuposto a liberdade, é totalmente estranho à lógica da necessidade, própria dos totalitarismos e ideologias, que anula inteiramente o livre arbítrio justamente por causa da coação que traz em seu bojo. Num silogismo, a conclusão se segue necessariamente das premissas, sem alternativas a não ser o erro. É por isso que um nazista pode parecer a princípio tão razoável e, ao mesmo tempo, ser tão imoral. São duas dimensões distintas.

A razão humana sempre foi vista como uma faculdade que buscava conhecer o mundo e tudo o que é. As grandes questões filosóficas – O que é? Por que é? Como é? – possuíam um valor epistemológico objetivo que pretendia revelar a verdade, no sentido medieval de uma adequação entre pensamento e realidade, aos que as levantavam. Contudo, à margem deste papel principal, havia, vinculada à faculdade da imaginação (*phantasia*)³, uma função algo

³ Phantasia – termo grego usado para referir a capacidade humana de criar, a partir dos dados dos sentidos, novas figuras. Confunde-se com a imaginação.

lúdica que permitia as criações poéticas e artísticas em geral. Esta ideia de um papel secundário, subordinado hierarquicamente, todavia, é algo bastante questionável. O papel dos mitos como precedente às investigações propriamente filosóficas em todas as culturas o atesta. O mito se adequa simbolicamente, mas não literalmente. Ele insinua uma adequação que se dá num nível não visado diretamente. O mito segue uma estrutura que não é baseada na evidência dos sentidos, mas num modo de intuição de significado que é percebido invisivelmente por dentro do visível. Esta invisibilidade na visibilidade será fundamental para podermos entender como se dá a faculdade do pensamento.

Há, portanto, um papel duplo que é atribuído à atividade da razão: um mais cognitivo, cujo escopo é o próprio campo do real exposto aos sentidos; e outro que, ausentando-se daquelas exigências, permite que a razão goze de uma própria autonomia, pressuposto das artes, onde nada a oprime, que é o pensamento.

Os dois redundam em compreensão do real, mas um investiga-o de modo racionalmente preciso, com base em evidências, com um discurso que se pretende inequívoco, enquanto o outro leva a atenção para além do tipo (*typus*)⁴, numa espécie de intuição simbólica que pretende dar significado ao que se vê para além das descrições secas da cosmologia. Verdade e significado surgem como uma díade de conceitos que se completam e que de modo algum se identificam. Esta distinção, esclarece Arendt, aparece já em Aristóteles como tensão entre o necessário e útil – o que serve para alguma coisa –, e o belo (*kalon*) ou inútil (no sentido de *supraútil*)⁵ porque não visa a nada além de si mesmo. O necessário se dá, como o próprio nome o diz, no domínio da necessidade, o que indica uma espécie de lei, interna ou externa, que coage o sujeito. Já a dimensão do belo se dá no domínio da liberdade, da criação propriamente dita – entendida como começo radical –, já que nada o pressiona nem de fora nem de dentro. Esta duplicidade de funções, dirá Arendt, será, em Kant, objeto de uma consciência mais aguda, e ele as batizará de *vernunft* e *verstand*, que são, respectivamente, *pensamento* e *intelecto*.

A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, ‘razão’ e ‘intelecto’ (...) é crucial para nossa empreitada. Kant traçou essa distinção entre as duas faculdades espirituais após haver descoberto o ‘escândalo da razão’, ou seja, o fato de que 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 pôde impedir de pensar. (ARENDR, 2000, p.13)

⁴ *Typus* – substantivo grego que significa “imagem” ou “figura”. Trata-se de um símbolo que aponta para um significado ulterior, o antítipo.

⁵ Há dois tipos de inutilidade: a das coisas que estão aquém do útil e cuja posse ou exercício não faz sentido; e há aquilo que está além do útil, por ser fim de si mesmo. E o que chamamos aqui de “supraútil”.

Há, portanto, uma função no espírito humano que consiste em pensar sobre coisas que estão, no entanto, além da nossa capacidade de conhecimento *certo e verificável*. Com que intento, então, o espírito a elas se dedica? Haveria, desse modo, outra função aí requerida: se a verdade sobre estes temas não é acessível, a faculdade que então opera busca uma outra finalidade que veremos ser a do significado.

O intelecto seria uma espécie de capacidade mais matemática do ser humano, no sentido de obedecer um encadeamento lógico, que pretende conhecer o real de um ponto de vista mais instrumental e objetivo. É ele que inspirará a modernidade no advento da ciência com a sua ulterior instrumentalização da natureza para o aumento do conforto humano. É provavelmente daí que surge a tese de que “conhecimento é poder”. Já o pensamento, por sua vez, não procura exatamente a verdade, mas o significado ou o sentido das coisas, e esta busca interrompe o processo digamos automático que havia sido iniciado pela evidência da cognição. É ainda o pensamento o que permite que o ser humano se coloque questões antinômicas – a respeito da Deus, da liberdade e da imortalidade – que, contudo, segundo o próprio Kant citado por Arendt, ele não pode deixar de se fazer. (Cf. ARENDT, 2000, p.13) Estes problemas, embora não possam ser resolvidos, “pois realizam apenas ensaios, não provam nem exibem nada” (KANT *Apud* ARENDT, 2000, p.50) e “devem ser vistos somente como análogos a coisas reais, não como coisas reais em si mesmas” (Ibid., p.50), dotam a vida humana de sentido, e Kant, conforme enfatiza Arendt, dirá que eles dão as condições para que até mesmo os processos cognitivos possam ocorrer. Escreve ela:

É bem provável que os homens – se viessem a perder o apetite pelo significado que chamamos pensamento e deixassem de formular questões irrespondíveis – perdessem não só a habilidade de produzir aquelas coisas-pensamento que chamamos obras de arte, como também a capacidade de formular todas as questões respondíveis sobre as quais se funda qualquer civilização. Nesse sentido, a razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição. (Id., Ibid., p.48)

A razão, neste sentido, é o mesmo que o pensamento, enquanto que por “cognição” Arendt se refere ao intelecto. Há, portanto, um papel mais fundamental na busca de significado que oferece até mesmo o sentido da cognição em si mesma. A vida intelectual, assim, não possui na verdade o seu horizonte definitivo e último.

É importante compreender e enfatizar que verdade e significado não são a mesma coisa. A distinção, como dissemos, permeia toda a história do pensamento, mas o faz de um modo inadvertido, isto é, alheio à inteira atenção dos pensadores. Como diz Arendt, “(...) uma linha

clara de demarcação entre essas duas modalidades inteiramente distintas não pode ser encontrada na história da filosofia”. (2000, p.45) Pelo menos não até Kant. Contudo, ela reconhece que o próprio Aristóteles dava mostras de perceber, ainda que sutilmente, a diferença entre as duas faculdades. Ela o cita:

Todo ‘logos [proposição, no contexto] é um som significativo [*phone semantike*]; ele dá um sinal, aponta para alguma coisa. Mas ‘nem todo logos é revelador (*apophantikos*); somente aqueles nos quais tem vigência o discurso verdadeiro ou o discurso falso (*aletheuein ou pseudesthai*). Nem sempre é o caso. Por exemplo, uma oração é um logos [é significativa], mas não é verdadeira nem falsa.’ (Apud ARENDT, 2000, p.45)

Há, portanto, já no Estagirita, a distinção entre um discurso que pretende ter valor de verdade e outro que, embora dotado de significado, não se refere ao real deste modo mais direto ou adequado, como a oração ou prece. Um mero termo isolado, uma palavra solta, também não pretende, em geral, ser um discurso que se adeque, e, não obstante, ele possui significado. Isto indica que o ser significativo é já um pressuposto dos termos das proposições.

A evidência que move o intelecto na sua busca pela verdade, dirá Arendt, é retirada da evidência dos sentidos. Quanto mais os sentidos humanos captam uma realidade, mais se diz que esta realidade é evidente. É precisamente desta captação clara que surge a ideia de verdade. É verdade o que é evidente ou o que procede logicamente de uma evidência inicial. “A verdade como auto-evidência não demanda um critério; ela é o critério, o árbitro final de tudo o que possa vir. ” (ARENDT, Ibid., p.92) Toda a cognição humana deriva, portanto, das percepções sensíveis. Porém, a razão busca outra finalidade: o significado.

(...) os conceitos da razão nos servem para conceber [*befreien*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções’ (*‘Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehender Wahrnehmungen’*). Em outras palavras, o intelecto (*Vernunft*) quer compreender seu significado. A cognição, cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é auto-evidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência. Como tradução alemã da palavra latina *perceptio*, o termo *Wahrnehmung*, usado por Kant (o que me é dado na percepção e deve ser verdadeiro [*Wahr*]), indica claramente que a verdade está situada na evidência dos sentidos. Mas esse não é o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua evidência é sempre tomada como certa – mas o que significa, para ela, ser. (Id., Ibid., p.45, grifos da autora)

O significado não demanda dos sentidos. Ele não é, portanto, aparente, ou evidente, e, desse modo, não pode ser imposto. Isto o torna estranho a este nosso mundo que, como um todo, existe numa estrutura fenomênica, como veremos a seguir. A tendência à aparição determina o grau de realidade de um ser, pois, segundo Arendt, a certeza a respeito de algo não é retirada da percepção solitária da sua existência, mas da constatação compartilhada com outros seres sencientes. Assim, é estritamente necessário que um ente, para ser dito real, esteja adequado à percepção de uma multidão de outros indivíduos que, então, em consenso, se pronunciarão a seu respeito. A cognição, desse modo, visa completar o processo iniciado pela intuição sensível, e os processos mentais que continuam o mecanismo iniciado pelos sentidos externos visam chegar a outra intuição, tão clara quanto a primeira – ou o mais próximo possível disso –, e que servirá, assim, de critério para o assenso da mente. A conclusão é uma operação interna segundo a qual a mente intui uma proposição como procedente de uma ideia anterior. Dessa forma, o modelo interno é semelhante ao externo, e tira inclusive a sua razão de ser do modo de operação dos sentidos.

1.2. O pensamento num mundo de aparências

Hannah Arendt, na sua investigação sobre a natureza do pensamento humano, dirá que o que caracteriza a nossa vida neste mundo é o fato de nele aparecermos e de dele desaparecermos. Não somente nós, mas todos os entes. A aparência nos acompanha sempre que existimos, o que indica o seu caráter não secundário, ao contrário do que geralmente lhe foi atribuído. As particularidades estéticas de que todos os seres são revestidos possuem um valor primordial e se destinam naturalmente às múltiplas sensibilidades de que serão objeto. Há uma relação de interdependência entre aparência e órgão sensorial correspondente: “O olho e o que é para ser visto formam uma unidade funcional e adequam-se reciprocamente segundo regras tão rígidas quanto as que determinam as relações entre os alimentos e os órgãos digestivos”. (ARENDT, 2000, p. 24)

Neste hiato existencial, que é a vida de cada ser, os entes sencientes adquirem uma espécie de epifania, que ocorre quando suas potências fenomênicas se desenvolvem na sua totalidade. Este auge da aparência, que nos chega após uma fase de desenvolvimento e que antecede outra fase de recuo ou descenso que nos aproxima da morte, se identifica com o cume da existência, pois, segundo Arendt, ser e aparecer coincidem. Quando mais apareço, mais sou. A intensidade da aparência é igual à intensidade da existência. Não se trata, assim, de uma aparência que seja mero acidente ou invólucro superficial de um substrato, mas daquilo que

mais nos caracteriza nesta vida. A célebre separação entre aparência e verdade é, segundo Arendt, somente um engodo metafísico, ainda que, como veremos, possua a sua razão de ser.

É muito significativo o fato de todos os seres vivos serem compostos de características tão únicas exteriormente, a despeito da sua similaridade interior fisiológica. Internamente, mesmo animais de espécies diferentes poderiam ser confundidos, uma vez que seus órgãos se parecem uns aos outros, variando, quando muito, no tamanho, e isto se dá porque estes órgãos não são destinados à visão. O fato de estarem naturalmente escondidos os faz qualitativamente inferiores – no sentido de serem menos belos, ou menos aparentes, já que aparência e ser coincidem – que aqueles que são destinados à visão e aos demais sentidos. Há, assim, uma espécie de acréscimo ontológico naquilo que se ordena aos órgãos de percepção. Logo, o *ser para ser percebido* é um fator primordial dos entes. Isto indica que os traços aparentes não *somente* são suportados por órgãos internos aos quais servem de proteção, mas que são a razão mesma daqueles órgãos, o que confere uma espécie de primazia ao acidente antes que à dita essência, ou melhor, à aparência autêntica, disposta naturalmente à exposição, antes que à inautêntica, que só se torna visível por meio de uma intervenção. É o que Arendt chama de o “valor da superfície”. (2000, p.25)

Arendt esclarece que esta tese revolucionária de uma inversão de importância entre exterior e interior é de autoria de um estudioso chamado Adolf Portman, que demonstrará que a afirmação clássica da aparência como mera manifestação secundária dos órgãos internos e como visando apenas a procriação e à preservação da espécie é falsa.

De um ponto de vista diferente, e por assim dizer, mais inocente, parece que, ao contrário, os órgãos internos, que não aparecem, existem unicamente para produzir, sustentar as aparências. ‘Antes de todas as funções destinadas à preservação do indivíduo e da espécie ... está o simples fato de aparecer, como uma auto-exposição *que torna estas funções significativas*. (ARENDT, 2000, p. 23, grifos da autora)

As funções, portanto, não visam meramente à manutenção imanente dos seres vivos, mas sua disponibilidade à aparição. É esta aparição, esta finalidade das funções, que lhes dá sua razão última de ser.

A aparência é um fim em si mesmo, o que será ressaltado quando tratarmos da faculdade do juízo. Isto parece indicar que embora os órgãos sensoriais sejam destinados à utilidade e à necessidade, a composição dos traços fenomênicos dos diferentes seres possui como que uma finalidade não ao uso, mas à fruição estética. É uma “finalidade” que se distingue da finalidade ordinária porque é não necessária. A própria beleza, embora siga padrões estéticos, como o da

proporção das formas, é o terreno igualmente da liberdade na medida em que a fruição subjetiva do belo é um fim em si mesmo. O belo precisa de um suporte e de uma percepção que o perceba, mas não visa a nada além de si mesmo. Ele remonta à percepção, é verdade, mas não ao modo da utilidade. Seu único intento é a fruição.⁶

A variedade e complexidade fenomênica de todos os entes superam com grande margem este papel digamos meramente orgânico e funcional que as teorias clássicas atribuíam à aparência dos seres vivos. Existimos para aparecer. Há nos entes dotados de vida um verdadeiro “impulso de auto exposição (*Selbstdarstellung*)” (ARENDT, 2000, p.24), de modo que, diz Arendt,

(...) *tudo que pode ver quer ser visto, tudo que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo que pode tocar se apresenta para ser tocado*. De fato, é como se tudo o que está vivo – para além do fato de que sua superfície é feita para aparecer, é própria para ser vista e destinada a aparecer para os outros – possuisse um *impulso para aparecer*, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu ‘eu interno’, mas a si próprio como indivíduo. (Ibid., p.24, grifos da autora)

Este impulso à autoexposição dá necessariamente uma dimensão coletiva à nossa individualidade, pois existimos para a percepção dos outros. Não somente somos sujeitos para os quais o mundo e os outros entes aparecem, mas também somos seres que aparecem para os outros e é esta capacidade de se tornar perceptível a outros órgãos sensoriais o que confere à nossa existência a sua objetividade. A realidade se deve à pluralidade. Esta unidade de exposição e de perspectiva é o que dá segurança ao que quer que se conheça e ao que quer que exista. Com efeito, se não nos fosse possível atestar que os outros percebem o mesmo que nós, o nosso conhecimento careceria de objetividade. Escreve nossa autora:

(...) 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 a nós mesmos. (ARENDT, 2000., p.37)

Temos segurança não exatamente no que vemos, mas no que vemos como sendo visto também pelos outros. Isso é experienciado por qualquer pessoa vez ou outra: nas ocasiões em

⁶ O filósofo britânico Roger Scruton, neste sentido, afirma que tudo perde a sua utilidade quando nada mais há que não o útil. É precisamente o supraútil, a dimensão livre do belo, que dá sentido à própria utilidade, assim como é o significado que dá sentido à cognição.

que somos os únicos a ter uma percepção específica de um objeto ao mesmo tempo em que os outros veem, em consenso, outra coisa, tendemos a duvidar do nosso próprio sentido. Este fato, dirá Arendt, pode servir como refutação do *cogito* cartesiano pelo fato de este ser antes uma constatação solipsista da existência de uma realidade que não é passível de ser mostrada, que não tende a aparecer. A intuição intelectual que o caracteriza prescinde de outras inteligências e se dá sempre solitariamente. O problema filosófico da existência de outras mentes somente existe porque de fato não é possível demonstrá-las cabalmente se seguirmos uma lógica similar à do *Cogito*, e é por este motivo, em função de sua invisibilidade, que as mentes são geralmente mais relacionadas à alma ou espírito, que não aparece, que ao corpo, que é visível e sensível. A autoconclusão da existência do ego cartesiano é percebida na solidão do eu pensante, donde lhe faltam aquelas características básicas – a saber, a intersubjetividade e a ordenação a outras percepções – pelas quais algo pode ser dito existente de fato. A constatação é solitária e o constatado é invisível para outras consciências.

Deste modo, o sujeito humano não é somente sujeito, mas é igualmente objeto, epistemologicamente falando, já que é *telos* de outras percepções. “A objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade. Ao contrário, e com a mesma justeza, pode-se falar da intencionalidade das aparências e da sua subjetividade embutida.” (ARENDT, 2000., p.36) Há, portanto, “um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional.” (Id., Ibid., p.37) Isto significa que o sujeito, no seu ato de percepção, está naturalmente voltado para um objeto. Do mesmo modo, um objeto, por sê-lo, remonta a uma subjetividade que o percebe. Não seria um objeto se não houvesse um sujeito ao qual se referisse.

A humanidade é, assim, de algum modo identificada a este mundo de aparências, pelo que o homem é do mundo, e não um visitante estrangeiro. A vida humana é caracterizada por este espaço entre o aparecimento e o desaparecimento. Ela é este espaço. Não há, nela mesma, o que preceda ou se siga a este aparecimento. Há, contudo, um aparente problema que é o seguinte: o ser humano possui atividades interiores que lhe são muito específicas e que parecem não seguir esta lógica da aparição. O ato cognitivo que busca a verdade toma como critério, como dissemos, a evidência sensível e, portanto, segue igualmente esta ordem fenomênica, ainda que, como veremos, ele já pressuponha esta outra atividade que aqui somente começamos a referir. Mas o pensamento não copia o modelo dos sentidos. Ele busca, no visível, o invisível, e, depois, permanece invisível. Para além da verdade está o significado, e o pensamento humano, que busca este significado, opera uma saída do mundo das aparências, da imediatez das percepções brutas, para um terreno que é próprio somente de quem pensa, e

que não se destina à comunicação. Como pode uma atividade desta natureza ser própria de um habitante de um mundo cuja função primeira é aparecer?

Arendt dirá que a teoria dos dois mundos de Platão, segundo a qual o ser humano teria intuições de uma realidade superior por causa da sua constituição espiritual, o que lhe daria uma espécie de conaturalidade supraterrânea com o mundo das formas, é uma das mais antigas falácias metafísicas, mas que ela seria impossível se não correspondesse a uma experiência humana real, como o *cogito*, aliás. Esta experiência é a do pensamento, o que pede naturalmente uma explicação alternativa à da metafísica, embora, como igualmente veremos, ao criticar a metafísica, Hannah Arendt propõe igualmente uma metafísica.

1.3. O Pensamento como faculdade fora de ordem

Arendt esclarece que tal estranheza também fascinou Aristóteles, que dizia, conforme ela o cita, que “nada é evidente sobre o espírito [*nous*] e a faculdade teórica, mas ele parece ser um tipo diferente de alma, e só esse tipo pode ser separado [do corpo], como o eterno é separável do perecível.” (*Apud* ARENDT, 2000, p.28) Segundo Arendt, o Estagirita dirá ainda que “o *nous* entra na alma vindo de fora, garantindo assim ao homem um tipo de atividade sem conexão com as atividades do corpo.” (*Apud* Id., *Ibid.*, p.28) Essa espécie de desligamento é a experiência matriz de toda a argumentação metafísica tradicional, pois é ela que faz notar uma distinção entre o que é efêmero e imediato – o corpo ou o devir – e um fundo não aparente, supostamente mais estável e mais real – a alma ou o Ser.

Segundo Arendt, Kant descreve esta experiência ao dizer que toda aparência parece remontar a algo que não é aparência. (*Apud* Id., *Ibid.*, p.21) O fato de dizer-se que algo *aparece* traz naturalmente a questão sobre o seu estado antes da sua manifestação, algo que, como Arendt frisa, parece ter vindo da Teologia. Neste caso, Deus seria o fundo invisível, ou a Causa eficiente, de tudo quanto aparece ou existe. A própria palavra “existir” tem uma etimologia sugestiva: o prefixo “ex” indica um movimento de procedência, de modo que o que existe remonta a um anterior. “Sistere”, por sua vez, indica o ato de pôr-se de pé, uma espécie de autoapresentação. É basicamente a experiência do *Fiat Lux*⁷: com efeito, no livro do Gênesis, a luz apenas manifesta um conjunto de possibilidades divinas, que é o que caracteriza a criação. Desde então, estas possibilidades estão expostas à percepção dos seres sencientes. A luz é a condição pela qual (*ratio objecti*) a visão se torna possível. É significativo, assim, que a primeira coisa criada tenha sido justamente esta, a luz, o que confirma a prevalência do fenômeno.

⁷ “Faça-se luz”, expressão com que o Gênesis narra o começo da criação. (Cf. Gn 1,3)

A ideia de uma base donde surge o que se manifesta confunde-se facilmente, como se vê, com a ideia de uma causa, e o velho princípio metafísico segundo o qual o efeito tem geralmente menos ou no máximo igual realidade que a sua causa entra aqui no jogo: o não manifesto, isto é, o que não aparece, seria mais real e denso do que o que aparece, já que o conjunto do manifesto está naturalmente incluído, mas sem esgotá-lo, no não manifesto. E aquele serviria de pista ou sinal para este.

Segundo Arendt, isto que pareceu ter sido sempre o pressuposto da Filosofia ganha uma nova roupagem com a ciência e se cristaliza através dela no senso comum, pois a ciência procura, pela análise do aparente, as causas profundas do fenômeno. É sempre a ideia de que o que se vê não é mais que efeito de processos ocultos que ocorrem no pano de fundo da manifestação. Na Filosofia, a velha dicotomia entre sensibilidade e razão levava a uma rejeição da aparência imediata, tomada como superfície, em direção às suas profundezas ontológicas, a essência ou substância. O mesmo ocorre na ciência que procura as causas dos fenômenos ou da ordem aparente dos eventos em elementos por si imperceptíveis à sensibilidade humana. Contudo, por mais que se renuncie a uma aparência atual, o que se busca e o que se encontra é sempre, forçosamente, aparência. A este respeito, Arendt cita Merleau-Ponty, e explica: “‘só posso escapar do ser para o ser’, e já que Ser e Aparecer coincidem para os homens, isso quer dizer que só posso escapar da aparência para a aparência.” (2000, p.20) A verdade buscada e encontrada pelo intelecto seria igualmente aparência. Uma aparência que se manifesta num segundo momento e a partir de esforços concentrados, mas sempre uma aparência.

Essa verdade – *a-letheia*, o que é revelado (Heidegger) – pode ser concebida unicamente como outra ‘aparência’, outro fenômeno originalmente oculto, mas de ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência. Embora nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências presentes, ele permanece atrelado à Aparência. Em sua busca – o *Anstrengung des Begriffs* (o esforço do conceito) de Hegel –, o espírito, não menos do que os sentidos, espera que algo lhe apareça. (ARENDT, 2000, p.20)

Assim, o “esforço do conceito” permanece atrelado à aparência porque busca, com base nos sentidos, um tipo de experiência similar interior. O critério de assenso para a inteligência humana sempre foi, conforme dissemos, a evidência, e não há evidência sem aparecimento. A única distinção a ser feita aqui é a de que uma é aparência para os sentidos e outra é aparência para a inteligência. No caso da Filosofia, busca-se que algo apareça para o espírito humano, a inteligência. No caso das ciências, instrumentos são criados e utilizados para suprirem a natural

fraqueza dos sentidos humanos e, assim, permitirem a constatação, ainda sensível, do antes escondido: a sua aparição.

Desse modo, qualquer que seja o caminho, a conclusão será sempre a da primazia da aparência. Mesmo nos casos em que havia uma aparência falsa e nos que se desfez uma ilusão, que é o que Arendt chamará de “semblância” (2000, p.30), a suposta verdade sempre surge como uma nova aparência, ou uma aparência correta em detrimento da falsa. Se esta nova aparência cede, por sua vez, lugar a outra aparência ainda mais recôndita, é possível que este processo seja interminável, e foi este fenômeno que permitiu o surgimento da crença científica no progresso ilimitado do conhecimento humano. Isto imprime um caráter de relatividade a qualquer percepção humana, o que só aumentará o contraste entre o frágil objeto dos sentidos e o terreno estável das verdades do espírito, imutáveis e absolutas.

O pensamento, contudo, pertence a outra ordem. Ele implica um afastamento da imediatez do mundo, um recuo para além da aparência e um distanciamento da sua lógica de fundo, o que não acontece na mera cognição, onde os critérios são sempre análogos aos da percepção sensível, e, portanto, estão radicados na aparência. Vimos que no mundo as coisas somente são porque são expostas a múltiplas percepções. É, pois, do acordo entre vários sujeitos a respeito de um objeto que se pode falar da objetividade deste objeto. No recuo do pensamento, contudo, o sujeito reduz esta pluralidade, que é inerente às suas ações e atos cognitivos, a uma dualidade interior pelo fato de a sua consciência aparecer para si mesma como outro, fenômeno que Arendt chama de “reflexividade”. (2000, p.59)

Só podemos dizer que o espírito tem sua vida própria à medida que ele efetiva esse relacionamento no qual, existencialmente falando, a pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra ‘consciência’ ou *syneidenai* – conhecer comigo mesmo. Chamo esse estado existencial no qual faço companhia a mim mesmo de ‘estar só’, para distingui-lo da ‘solidão’, na qual também me encontro sozinho, mas abandonado não apenas de companhia humana, mas também de minha própria companhia. (ARENDT, 2000, p.58-59)

No pensamento, eu apareço a mim mesmo como um parceiro com o qual dialogo. Quando reflito, ajo como sujeito reflexivo e, ao mesmo tempo, como testemunha da reflexão. E é somente por isso que é possível corrigir-se: posso censurar a mim mesmo quando percebo que me equivoco. O pensamento, desse modo, pressupõe uma dualidade na qual ele interroga e ele mesmo responde. Pensar é dialogar consigo mesmo. Este diálogo, contudo, requer um afastamento do fluxo contínuo do mundo exterior, do imparável correr do tempo. É este trato ou diálogo interno do eu consigo mesmo que caracteriza a atividade de pensar. Nela, o espírito

traz diante de si fatos que já não se dão no presente cronológico, aqueles que passaram por ele e deixaram impressões.⁸ Estas impressões presentes referem coisas que já não são. O espírito as presentifica e, neste processo, ausentifica o presente. Mesmo que o objeto do pensamento seja algo que esteja imediatamente presente, não é possível que ele - o pensamento - se efetive senão por um ato de abandono do presente em troca das impressões do que já é passado. Não é possível pensar senão após ter tido alguma experiência que forneça a matéria prima sobre a qual a mente pode se deter. A matéria prima do pensamento é o passado, isto é, aquilo que passou pelos órgãos dos sentidos, mas que já não está diante deles. Arendt dirá que “Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos. A re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito.” (2000, p.60)

Esta intimidade requerida pelo espírito é incapaz de ser vista por outros, e é incapaz igualmente de ser comunicada. Ela faz parte de outra “lógica”, pois não visa aparecer. Neste sentido, ela parece estranha à natureza humana, que é ordenada a este mundo de aparências. Contudo, embora haja no homem uma tal capacidade, e esta seja mesmo aquilo que mais o caracteriza – de modo que abster-se do pensamento seja o mesmo que abster-se da humanidade –, ela contudo não é capaz de retirar do homem esta “essência” fenomênica. Logo, ela se mantém como um “corpo” estranho na medida em que é ato não fenomênico de um ser fenomênico. O que mais caracteriza o homem é precisamente aquilo que é estranho à sua natureza de aparência.

O caráter fora de ordem do pensamento está explicado e é natural que a partir da constatação dessa estranheza o ser humano pense intuir a existência de uma dimensão superior, alheia a esta sensível. Isto gera uma inversão de prioridades e aquele mecanismo da causa oculta como ontologicamente superior ao fenômeno causado entra em jogo. O ser humano o percebe, num nível pessoal, quando experimenta internamente que o fluxo dos seus pensamentos não produz uma mudança de fundo na sua personalidade. Os pensamentos passam por ele, mas ele permanece o mesmo, isto é, o seu fundo não se altera. Posso ter pensamentos muito diversos ao longo do dia, do mês ou do ano, sem, contudo, perder o que eu entendo como sendo a minha identidade pessoal. É natural, então, pensar que há em mim algo mais fluido que, porém, se movimenta sobre uma base fixa e que é esta base fixa que determina, no fim das contas, quem eu sou. Isto – a distinção entre a superfície e um fundo mais real – é o que Arendt chamaria de *semblância autêntica*, que é “a aparência ilusória que não posso corrigir” (ARENDT, 2000, p.31), uma ilusão que não está em nossa decisão fazer desaparecer.

⁸ Sto Agostinho afirma, a este respeito, que a memória das coisas passadas é impressão presente das coisas passadas. (Cf. Confissões, Livro XI, 20, 1)

O invisível, desse modo, alcança prioridade sobre o visível, assim como é a base que dá as condições para o fluxo da superfície. O alheamento produzido pelo pensamento passa a ser visto então como uma espécie de atividade superior, pois o recuo que o caracteriza indicaria um movimento centrípeto, de concentração naquilo que é mais sólido e fundamental. Esta retirada da aparência – que é o mundo aqui e agora – faz com que o pensamento de algum modo se assemelhe à morte, pois ambos, pensamento e morte, se dão enquanto saída do mundo. Arendt, quanto a isso, escreve:

Em função da necessidade que o pensamento tem de transcender o mundo, dele nos afastamos. Metaforicamente desaparecemos deste mundo; e isso pode ser compreendido – do ponto de vista do que é natural e do nosso raciocínio de senso comum – como a antecipação de nossa partida final, ou seja, de nossa morte. (2000, p.65)

O pensamento seria antes uma preparação para a morte, como uma espécie de ensaio, onde o sujeito se ausenta, mas volta. Para os homens, morrer é desaparecer. E algo dessa desapareição ocorre em toda atividade de pensamento. Arendt nota, quanto a isso, a associação que Platão estabelece entre a Filosofia e a morte: Sócrates, no Fédon, aparece como a figura do filósofo que, antes de temer, deseja a morte, que é entendida aí como libertação ou consumação do pensamento. Em virtude de sua oposição fundamental ao mundo da aparência, que é ocupado pelo corpo, o pensamento deseja desvencilhar-se desta sua “prisão”. A respeito desta oposição entre corpo e pensamento, Arendt cita uma descoberta, que julga importante, sobre o fato de que o excesso de consciência é capaz de interferir no funcionamento espontâneo das atividades orgânicas. Atividades como a da respiração, que devem ocorrer abaixo do limiar da atenção consciente, podem ser dificultadas quando alguém insistentemente lhe põe atenção exagerada. Ora, se o excesso de consciência prejudica assim o corpo, é natural supor – e perceber – que são os processos do corpo que, por sua vez, prejudicam a claridade do pensamento. A morte, a cessação do corpo, surge assim como a libertação do pensamento. Escreve Arendt:

Se o senso comum e a opinião comum afirmam que a ‘morte é o maior dentre todos os males’, o filósofo (da época de Platão, quando a morte era compreendida como a separação entre alma e corpo) é tentado a dizer: pelo contrário, ‘a morte é uma divindade, uma benfeitora para o filósofo precisamente porque ela dissolve a união entre alma e corpo’. Desse modo, ele [o filósofo, através da morte] parece libertar o espírito da dor e do prazer corporais que impedem nossos órgãos espirituais de desenvolver suas atividades, da mesma forma que a consciência impede nossos órgãos corporais de funcionar apropriadamente”. (2000, p.63)

Um oposto atrapalha o seu oposto. Isto é muito fácil de constatar: afecções como a fome, a dor e o amor tornam nublado o pensar humano. Assim, alguém que viva para esta atividade invisível não pode esperar senão o desvencilhamento daquilo que a impede ou atrapalha, isto é, do corpo, o que ocorre precisamente na morte. Esta suposição é, igualmente, segundo Arendt, a origem da crença na imortalidade da alma. E este dar às costas ao “estar aí” das coisas é o que torna o pensamento uma faculdade fora de ordem, pois, a fim de saber o significado do que se dá, o pensamento afasta-se do que se dá.

1.4. O Sentido Comum e a Dessensorialização

Por que este “estar fora de ordem” seria necessário para o pensamento? Quais os mecanismos internos que o exigem e o possibilitam? Uma vez que a nossa autora recusa as explicações metafísicas, tomando-as por falácias ou semblâncias, ainda que autênticas ou inevitáveis – como a ideia de que o sol nasce e se põe –, é necessário que haja uma explicação digamos imanente deste processo. Neste quesito, o que Arendt faz é basicamente seguir a linha aristotélico-tomista, despiando-a, obviamente, de suas conotações espirituais. Portanto, ainda que não acompanhe certas conclusões, Arendt permanece no campo da metafísica, como dissemos acima, na medida em que ela deduz o estranhamento das faculdades espirituais a partir de uma visão geral de mundo.

Uma vez que presenciamos os eventos que se dão no mundo, a notícia deles nos chega através dos nossos cinco sentidos. Estes são como janelas que nos informam sobre o que ocorre fora de nós. O que dá realidade às nossas experiências é não só o fato de outros perceberem o mesmo que nós, mas também o de nossos sentidos captarem, por vias diferentes e cada um ao seu modo, a realidade de um mesmo objeto. É, portanto, sempre a multiplicidade que é a garantia da veracidade. O fato de o mundo ser basicamente aparência significa que ele está naturalmente orientado a estes órgãos de percepção, como já dissemos diversas vezes. Contudo, se cada sentido percebe ao seu modo, segundo o princípio metafísico que diz que o recebido está no recipiente ao modo do recipiente (*nam receptum est in recipiente per modum recipientis*)⁹, o que nós teríamos, a princípio, seriam informações desencontradas e sem uma óbvia conexão entre elas. Com efeito, as cores que percebemos ao olhar uma pessoa são inteiramente diferentes dos sons que ouvimos na sua fala, assim como igualmente distintos das sensações táteis que temos ao lhe apertarmos a mão. Esta variedade de sensações, todas

⁹ Sto Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 3, 11, 5.

irredutíveis entre si – pois o olho não pode analisar o que corresponde ao ouvido, e assim com relação aos demais sentidos, sabendo cada sentido somente de si – são unificadas e como que ordenadas por um “sentido comum”, que é interno. Este sentido comum, além de dar à consciência a versão unificada das informações sensíveis de um objeto, traz consigo o “senso de realidade”, a convicção de que o que se vê, se ouve, se toca, se cheira e o de que se sente o gosto é real.

Por um lado, a realidade do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos. O que, desde São Tomás de Aquino, chamamos de senso-comum, *sensus-communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é a 'mesma faculdade [que] se estende a todos os objetos dos cinco sentidos'. Esse mesmo sentido, um 'sexto sentido' misterioso, porque não pode ser localizado como um órgão corporal, adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado pelos outros. (ARENDT, 2000, p.39)

É, portanto, o sentido comum que converte o privado das sensações para o coletivo do comunicável. O processo pelo qual isso é feito é chamado, por Arendt, de “raciocínio do senso comum”. Quanto aos julgamentos morais, que fogem à constatação inequívoca dos sentidos, só podem ser ditos verdadeiros por analogia, já que são de outra ordem. Não há um correspondente a um senso comum para o âmbito moral, que não é percebido pelos sentidos, motivo pelo qual não há uma adequação da moral à comunicabilidade. Isto, obviamente, não deve implicar em relativismo ético, mas na necessidade de uma contínua revisão, por parte dos sujeitos, dessas questões. Uma tradição não dá conta de transmitir isso que caracteriza o juízo ético. Se, contudo, a verdade provém do campo dos sentidos, o reclame metafísico, sobretudo dos inatistas, como Descartes, que buscam a verdade fixa em um ponto arquimédico puramente lógico resguardado do engano sensível, não tem sentido, pois o modelo de evidência perseguido por ele já é retirado do *modus operandi* sensitivo.

Depois de contatado pelos sentidos, e dotado do senso de realidade pelo senso comum, o objeto, ou, antes, a sua sensação ou aparência, é retida na memória. Isto permite que esta sensação, impressa que foi na psique, possa ser reevocada mesmo na ausência do objeto que lhe foi causa. Não apenas isso, mas é possível adquirir, a partir desta retenção, dados sobre o objeto que não foram percebidos no momento inicial da intuição sensível, isto é, da percepção. Esta percepção mais demorada, sob os olhos do espírito, já pressupõe aquele recuo que

caracteriza o pensamento, o que significa que a mera categorização dos entes em gêneros e espécies, isto é, a mera cognição, não seria possível sem a faculdade do pensamento¹⁰.

Em seguida, a imaginação entra em cena separando mentalmente aqueles caracteres, e permitindo uma investigação em separado, seja das relações de causa e efeito, contiguidade, etc., seja de tamanho e quantidade, seja ainda dos traços essenciais de um dado ente. O processo que separa estes últimos dos demais, isto é, dos acidentais, recebeu na tradição aristotélica o nome de “abstração” e geralmente é o que tende a ser referido pelos conceitos e definições, o que no medievo originará a espinhosa querela dos universais. Isto tudo faz com que a imagem geral, a dita essência, esteja disponível ao sujeito mesmo antes de ele ver um objeto daquela classe específica. Há, assim, todo um “mundo das ideias” disponível à mente humana, acessível mesmo na ausência de entes singulares que particularizam aquelas ideias, mas sem que isto implique de nenhum modo a existência factual dessas essências universais.

Neste processo, ocorre a inversão que faz Arendt repetir com outros autores que o pensamento é, por natureza, fora de ordem. Na verdade, conforme já o dissemos, ao tornar o ausente presente, ele torna o presente ausente, isto é, afasta-se do que acontece *atualmente*, do jogo imediato das aparências que ocorre no mundo, e entra numa dimensão afastada onde, à distância, a consciência pode analisar, fora do apelo sensível, mas disponibilizados por ele, os objetos que outrora apareceram. A categorização de qualquer ser pressupõe este alheamento. Dar a um ente uma natureza específica, identificá-lo como pertencente a esta natureza, e não a outra, só é possível porque a consciência revisita, no arcabouço da memória, as suas experiências prévias e identifica aquelas que possuem alguma semelhança com o objeto que então se apresenta. Esta volta ao já vivido diminui a qualidade da experiência do presente, ou o senso da sua particularidade, já que a consciência foge em direção a esquemas prévios e a eles se agarra a despeito da singularidade do que está aí. Isto instaura qualquer inadequação na linguagem, pois esta trabalha com universais, embora seja motivada pelo que é particular. Conceituar um ente específico como “árvore” ilumina algo a seu respeito, mas esconde ou corta o fato da total peculiaridade deste ente em relação a todos os outros que são referidos pelo mesmo nome, a despeito das suas diferenças. Este recuo, que é próprio da atividade do pensamento, portanto, está pressuposto no próprio ato de cognição, o que indica que o pensamento, embora se distinga do intelecto, é condição para a sua operação.

¹⁰ A célebre divisão aristotélica do ser em dez categorias, que podem ser divididas em substância e acidentes, pressupõe esta percepção mais apurada do ente, o que não seria possível sem esta capacidade do espírito humano de analisá-lo como que à parte da sua própria aparição. Sendo a substância o substrato que sustenta os acidentes, readentramos naquela lógica segundo a qual o que aparece repousa sobre um fundo ontologicamente superior.

Arendt dirá que embora o pensamento não se ordene à aparição, e daí estar “fora de ordem”, da ordem fenomênica que distingue o mundo, há um arranjo pelo qual o pensamento *como que* aparece, que é a metáfora. A metáfora torna visível – em algum grau – a invisibilidade do pensamento, mas o invisível tornado visível não é, obviamente, o invisível, mas alguma que se lhe corresponda de algum modo, analogamente. Deste modo, algo da lacuna é preenchido, mas este algo é apenas um arranjo que permite a coexistência de algo não aparente em algo aparente.

O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha, necessita – à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências – de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir. (ARENDT, 2000, p.27)

A metáfora é, assim, o modo pelo qual o pensamento pode ser expresso, mas isso não se faz com a inequivocidade que se tornou o modelo buscado pelas atividades cognitivas. É esta uma empresa antes poética que científica. Isto faz recordar Nietzsche que definia toda a atividade cognitiva humana como uma soma de metonímias: do objeto para a sensação, da sensação para a ideia, e desta para a linguagem. O caráter metonímico se deve ao fato de não haver continuidade entre uma coisa e outra, de modo que a tradução é sempre saltada e nunca inequivocamente correspondente, sendo que a pretensão de uma *adequatio* entre uma coisa e outra não é possível pela própria natureza da percepção. Esta inadequação deve seguir necessariamente a linguagem na sua tentativa de reordenar algo fora de ordem, isto é, de tornar aparente o que não o é. O pensamento, esta atividade espiritual não destinada à aparência, se dá sempre, contudo, por meio da linguagem. Esta, embora possa ser comunicada, quase num processo de transmutação alquímica do invisível para o que é visível, ou melhor, do inaudível para o que é audível, não tem uma necessidade intrínseca de o ser, pois o pensamento, embora a utilize de um modo tão essencial que não seja possível afirmar quem vem primeiro, pode permanecer no escopo da própria consciência sem, por isso, dela prescindir. A linguagem, portanto, podendo ser comunicada, não necessita sê-lo. Arendt escreve que “mesmo essa atividade muda [do pensamento], que não aparece, já constitui uma espécie de discurso, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo”. (2000, p.26) E este diálogo só pode se dar, obviamente, por meio da linguagem.

(...) um homem vê um objeto à distância e, já que, por acaso, está sozinho, pergunta a si mesmo: O que é isso que aparece lá? Responde à sua própria pergunta: É um homem. Se ele estivesse com alguém, teria de fato falado aquilo que disse a si mesmo, teria se dirigido a seu companheiro, teria pronunciado de forma audível os mesmos pensamentos... enquanto que,

sozinho, continua a pensar o mesmo consigo próprio. (ARENDT, 2000, p.90-91)

Como o pensamento reduz a pluralidade intrínseca dos atos humanos a uma dualidade, ainda assim ele permanece se exprimindo enquanto diálogo, *logos* entre duas partes: de um lado, a consciência que pergunta, e, de outro, a que responde. Deste modo, a linguagem se revela essencial ao pensamento, o que talvez nos permitisse levantar a seguinte questão: sendo a linguagem capaz de comunicar-se, e sendo o pensamento já expresso por meio dela, no que exatamente consistiria a inefabilidade desta faculdade do significado que Arendt tanto enfatiza? Se a linguagem, por sua natureza metonímica, é, já, um esforço de tradução, há que se remontar forçosamente a algum tipo de pensamento que seja prévio ao discurso, e, por isso mesmo, anterior ao próprio diálogo interior do eu consigo mesmo. Este é um ponto que, a nosso ver, mereceria maior investigação.

Desta acima referida dessensorialização operada pela imaginação, surge a semblância do *mundo das formas* platônico, pois a essência, devendo constar em todos os entes de uma dada classe, aparece como categoria imutável em contraste com o fluxo daquilo que é diretamente dado aos sentidos. Eis a oposição fundamental entre aparente e não aparente originando o dualismo corpo e alma, sendo esta imortal e aquele perecível. É, pois, a imaginação que dispõe a mente humana para a concepção de uma ordem de coisas atemporal. Arendt aqui esclarece que este processo favoreceu o surgimento de um *non sequitur* segundo o qual a faculdade de abstração, que permite ao sujeito ter ideias universais não sujeitas às susceptibilidades dos entes, implicaria a própria eternidade da alma humana.

Parece muito apropriado que esta falácia, como a maioria das outras que afligiram a tradição filosófica, tenha tido origem nas experiências do ego pensante. Em todo caso, ela apresenta uma semelhança óbvia com outra falácia muito mais simples e mais comum, mencionada por P.F. Strawson em um ensaio sobre Kant: ‘Uma antiga crença é a de que a razão é algo essencialmente fora do tempo, e, mesmo assim, em nós. Sem dúvida ela tem seu fundamento no fato de que... podemos apreender verdades [lógicas e matemáticas]. Mas... [uma pessoa] que apreende verdades intemporais [não precisa] ela mesma ser intemporal.’ É típico da escola crítica de Oxford compreender essas falácias como *non sequiturs* lógicos – como se os filósofos, ao longo dos séculos e por razões desconhecidas, tivessem sido estúpidos demais para perceber as falhas elementares de seus argumentos. A verdade é que erros lógicos elementares são muito raros na história da filosofia; o que (...) parece ser erro de lógica, é geralmente provocado por semblâncias inevitáveis em seres cuja existência é determinada pelas aparências. (ARENDT, 2000, p.36)

Contrastar a perenidade dos conceitos de que a mente é capaz com o devir das próprias experiências sensíveis é algo que parece inevitável para quem atenta para esses dados internos. O semelhante se conhece pelo semelhante, diz o adágio metafísico¹¹. Assim, o corpo, que é mutável, conhece outros corpos, que são igualmente mutáveis, enquanto que a alma, por conhecer essências imutáveis, participaria igualmente da imutabilidade. O erro está em atribuir realidade ao conceito genérico chamado universal e a atribuir à mente, que possui processos próprios para chegar a ele, uma igual substancialidade perene. A operação segue o ser (*operatio sequitur esse*), diziam os medievais. Contudo, como vimos, os processos para a aquisição do geral se dão por meios imanes, sem que seja necessária nenhuma espécie de contato extrínseco com realidades espirituais. Tudo se dá por meio da imaginação e desta capacidade inata do pensamento de recuar-se e considerar as coisas na sua ausência. O princípio metafísico continua válido já que a natureza recuada do pensamento opera precisamente recuando elementos do real, vendo-os à distância do seu aparecimento presente.

Outra diferença fundamental do pensamento em relação aos sentidos corporais é que estes últimos apresentam sempre um caráter referencialista que informa o sujeito daquilo que há fora de si, enquanto que o pensamento é autorreferente, é fim de si mesmo, e não um meio para o que está no exterior, ainda que o pensamento possa tomar por objeto os fatos objetivos. Traduzindo-o de um modo metafórico geométrico, dir-se-ia que os sentidos e a cognição em geral podem ser representados por uma reta, pois há uma ligação que se constrói entre órgãos dos sentidos, cognição e objeto. Já o pensamento é geralmente simbolizado por um círculo, cuja circunferência se encontra sempre numa mesma distância do centro, de modo que não há movimento centrífugo, isto é, em direção ao objeto. O pensamento não visa a nada além de si mesmo, e por isso fica gravitando sempre ao redor de si. Isto faz com que ele também não descubra objetos fixos, supostamente correspondentes à realidade, seja num nível contingente ou mesmo metafísico, e por isso é necessário que o pensamento volte sempre a ser exercido, sendo, todas as vezes, uma atividade eminentemente pessoal. Também não é possível, por este motivo, pensar tomando por base as intuições de outros, já que não há nenhuma espécie de fixidez no pensamento que possa ser transmitida. É como se o pensamento, uma vez que se voltou para algum conteúdo em busca do seu sentido e tendo-o encontrado, tende a abandoná-lo em seguida e a destruir as próprias conclusões no ato deste abandono. A este respeito, escreve nossa autora:

¹¹ Aristóteles, no *Sobre a Alma* I, 5, 409 b 25.

A busca de significado não só está ausente e é inteiramente inútil no curso rotineiro dos negócios humanos como, ao mesmo tempo, seus resultados permanecem incertos e não verificáveis. O pensamento é, de alguma forma, autodestrutivo. Na privacidade das notas postumamente publicadas, Kant escreveu: ‘Não concordo com a regra segundo a qual algo que ficou provado pelo uso da razão pura não está mais sujeito à dúvida, como se isso fosse um sólido axioma’; ou ainda: ‘não compartilho da opinião segundo a qual..., depois que se está convencido de alguma coisa, não se pode duvidar dela. Na filosofia pura isto é impossível. Nosso espírito tem uma aversão natural a isto.’ Daí se depreende que o pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior. Pois a necessidade de pensar jamais pode ser satisfeita por *insights* supostamente precisos de ‘homens sábios’. Essa necessidade só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento, e os pensamentos que ontem tive irão satisfazer essa necessidade, hoje, apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente. (ARENDT, 2000, p.68-69)

Assim, uma tradição, cujo critério se assenta sobre a credibilidade do passado e faz o sujeito tomar as suas asserções como um *a priori*, como se outro tivesse pensado por ele, significaria ao mesmo tempo uma espécie de dispensa do pensamento que então se recusa a se exercer. Isto rendeu ao pensamento o apodo que vimos de destruidor de si mesmo, pois ele não constrói tradição. Suas descobertas devem sempre ser refeitas individualmente sempre que o tema sobre o qual versa for revisitado.

1.5. Verdade e Liberdade – O papel do espectador

Arendt observa que a ideia de Verdade que resistiu na tradição, entendida como adequação entre o intelecto e a coisa (*adequatio intellectus et rei*) (ARENDT, 2000, p.92)¹² é tirada do sentido da visão.

A metafísica, a ‘ciência assombrosa’ que ‘contempla aquilo que é enquanto é’ (*episteme he theorei to on he on*), poderia descobrir uma verdade ‘que constrangesse os homens pela força da necessidade’ (*hyp’ autes tes aletheias anagkazomenoi*), porque ela apóia-se na mesma impermeabilidade à contradição que conhecemos tão bem pelas experiências visuais. (ARENDT, 2000, p.91)

A Verdade coage porque não permite o espaço da alternativa, assim como a visão de um objeto retira do sujeito a dúvida sobre se ele está lá ou não. A visão, ao dar-se conta de uma presença, é levada inexoravelmente a considerá-la como existente. Dissemos acima que o

¹² Definição dada pela primeira vez pelo filósofo judeu Isaac Israeli (832-932), mas tornada popular por Sto Tomás de Aquino (1225-1274).

critério da adesão da mente a uma proposição é a sua evidência. Sendo que evidência significa literalmente ver, percebe-se como a visão, o principal dos sentidos, foi então tomado como um símbolo da própria atividade superior da cognição já que esta visa excluir os espaços de contradição e impor a inequivocidade da verdade. Arendt aqui contrasta inclusive a herança grega, da evidência como critério de verdade, com a tradição hebraica, que privilegiava antes o sentido da audição, e, neste sentido, a obediência¹³. Contudo, obedecer possui um tipo de qualidade mental bastante inferior à visão. A obediência implica uma violência exercida de fora, à qual a pessoa se submete voluntariamente, enquanto que a visão é uma violência produzida pelo próprio sentido e que é, na prática, irresistível. Neste sentido, Arendt afirma que “(...) enquanto a verdade, entendida em termos de audição, exige obediência, a verdade em termos de visão apóia-se no mesmo tipo de auto-evidência poderosa que nos força a admitir a identidade de um objeto no momento em que está diante de nossos olhos.” (2000, p.91)

Além disso, a voz se dá de modo sucessivo, o que corresponde melhor ao mundo de aparências, enquanto que a visão é simultânea, o que corresponde melhor ao domínio da eternidade, característico da cognição, que contempla os universais. Esta capacidade de obter evidência sobretudo pela visão vai ser transportada para a atividade do espírito, que sairá em busca de evidências mentais, as quais serão igualmente percebidas por intuição, uma espécie de visão interna. A mente humana, na sua busca pela verdade, teria então como objetivo fornecer, a partir de uma intuição primeira sensível, outra intuição mental que, assim como a primeira, coagisse o sujeito a aceitá-la tão logo aparecesse. Os processos mentais, bem como a transmutação dos pensamentos em linguagem sonora, seriam instrumentos para a aparição de uma aparência que por ora está oculta. Uma vez que ela aparece, não há como resistir.

A verdade aqui é a evidência vista; e falar, bem como pensar, será autêntico se acompanhado pela evidência vista, que se aproprie da verdade, traduzindo-a em palavras; no momento em que essa fala se afasta da evidência vista – como por exemplo quando se repetem as opiniões ou pensamentos de outras pessoas – ela ganha a mesma inautenticidade que era, para Platão, característica da imagem quando comparada ao original. (ARENDT, 2000, p.91)

A verdade, desse modo, é conhecida pela sua capacidade de forçar a mente, uma violência que consiste na sua irresistibilidade, assim como a visão nos obriga a considerar a

¹³ A palavra “obediência” vem do latim “ob audire”, que significa “ouvir a”.

identidade do que se vê. A faculdade discursiva, o *logos*, estaria a serviço da intuição, um tipo de visão interna, própria do espírito ou *nous*.¹⁴

Este processo quase automático, próprio da cognição, que permitirá aos homens até mesmo adivinharem os comportamentos naturais do mundo muito antes de estes se darem, já que os efeitos estão nas causas, será igualmente aplicado ao pensamento, mas equivocadamente. O pensamento não obedece esta mesma regra. Arendt dirá que a capacidade de distanciamento que é própria do espírito humano é igualmente um garantidor de liberdade, e esta liberdade se traduz, em termos metafísicos, como contingência. O que se dá não precisava se dar e não está necessariamente no campo do previsível. O pensamento permite a iniciativa radical por parte do sujeito, onde o ato não é um elo num encadeamento sem fim de ações prévias e posteriores. Assim, de um lado, temos as categorias, tiradas da Filosofia helênica, da necessidade e contingência. Mas, em termos de vida espiritual, esta dualidade se traduz como tensão entre a necessidade e a liberdade. Este é um ponto que Arendt não desenvolve na sua obra, mas penso que talvez se pudesse dizer que, assim como o Pensamento guarda sua semelhança com a morte, ele também possui alguma semelhança com o nascimento, na medida em que permite a iniciativa, que é uma espécie de assunção do ato de aparição no mundo, como ela o dirá em outro lugar, quando tratar da ação. Contudo, a semelhança alegada não desfaz a maior dessemelhança na medida em que o pensamento, não sendo aparição, não pode ser dito um assumir da aparição.

Estar no mundo é agir. A ação possui naturalmente uma dimensão coletiva, pois os gestos humanos traduzem significados que são vinculados a eles por convenção. Aristóteles dizia que ser para os outros faz parte da própria natureza humana.¹⁵ Isto é, desvincular-se de ser para os outros é o mesmo que desnaturalizar-se ou desumanizar-se. Porém, mesmo na convivência que é intrínseca à vida neste mundo, há basicamente dois níveis de existência: o daqueles que se envolvem totalmente no curso dos fatos e cujas ações como que continuam os eventos exteriores, e o daqueles que realizam este recuo de que viemos falando, o pensamento. Arendt, assim, enfatiza, seguindo a tradição helênica, que parte dos que vivem são atores e outra parte são espectadores. Desde a antiguidade grega, esclarece nossa autora, o papel do espectador foi visto como superior ao papel dos que tomavam parte nas ações. Estar dentro do correr dos eventos implica em não ter a noção do conjunto. A pessoa se vê enredada em mil e uma partes

¹⁴ Hannah Arendt distingue aqui entre o “Logos”, que seria a capacidade discursiva, e o “Nous”, o espírito que permite a intuição imediata da verdade.

¹⁵ “Mas aquele que é incapaz de viver em sociedade, ou que não tem necessidades porque é suficiente a si próprio, deve ser um bruto ou um deus: ele não faz parte de um estado. Um instinto social está implantado em todo homem por natureza.” (ARISTÓTELES, Política. Cap. I, §11, tradução nossa)

fragmentadas sem ter a visão do seu todo, assim como Eichmann, que se desculpava dizendo que não havia causado a morte dos judeus, já que o seu trabalho era antes o de organizar os transportes deles aos campos de concentração. Arendt dirá que

(...) somente o *espectador*, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo. Essa descoberta contribuiu muito para a convicção que os filósofos gregos tinham da superioridade do modo de vida contemplativo, que meramente assiste e presencia, e cuja condição mais elementar (...) era a *Schole*. (2000, p.72)

Por *Schole*, os gregos não pretendem referir o descanso necessário depois do trabalho, pois este descanso tem por objetivo o retomar das forças que serão novamente dedicadas à labuta. Trata-se, ao contrário, de um descanso que não visa outra coisa que não a si mesmo.

Schole não é o tempo para o lazer, tal como o entendemos hoje, o tempo de inatividade que sobra depois do trabalho diário ‘usado para cumprir as exigências da existência’; mas o ato deliberado de se abster, de se conter (*schein*) e de não participar das atividades comuns determinadas pelas nossas necessidades cotidianas (*he ton anagkaion schole*) com a finalidade de ativar o lazer (*scholen agein*), que era, por sua vez, o verdadeiro objetivo de todas as outras atividades, assim como a paz era o verdadeiro objetivo da guerra, para Aristóteles. (Id., Ibid., p.72)

Os filósofos eram conhecidos como aqueles que se afastavam, que não participavam das atividades comuns. Uma antiga alegoria os punha no papel dos que assistem aos jogos olímpicos. Arendt cita, a este propósito, Diógenes Laércio:

A Vida ... é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*]; assim também na vida os homens servem saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade. (Apud Id., Ibid., p.72)

A “verdade”, neste caso, indica a compreensão do todo, do sentido do mundo e dos acontecimentos, o que só se torna disponível a quem se afasta. O envolvimento encurta a visão e impede a compreensão. O *negócio*, cujo oposto era o ócio, é visto como um estado inadequado ou inferior justamente porque não permite a visão, a intuição que caracteriza a verdade. Ter um negócio é mergulhar no devir e deixar-se levar por ele. Assim como o devir é sucessivo, isto é, é composto de parte a parte, a pessoa que nele está imersa só tem consciência da parte na qual se envolve, faltando-lhe a visão unificada da totalidade. Arendt notará que esta visão digamos clássica vai aos poucos sendo abandonada desde que os romanos se apossam da Filosofia.

Antes, o próprio sentido do que acontecia vinha do fato de que acontecia para espectadores. Extremamente significativo é o caso, contado por Arendt, em que a história de Ulisses é cantada por um bardo muito tempo depois que os eventos correspondentes tinham ocorrido. Digno de nota é fato de o bardo ser cego. A sua ausência da percepção visual, contudo, não impede – mas antes parece possibilitar – a sua visão do significado do que acontece. Ulisses escuta sua história pela narração do bardo e só então chora, pois, só aí, à distância do calor dos fatos, era possível compreender o sentido dos seus feitos.

O afastamento de que viemos falando pode aparentar ser algo puramente passivo. Hannah Arendt utiliza o termo “contemplativo” que sugere uma atitude de inércia, embora pura atenção, a um objeto externo, uma presença. O pensamento, ao invés, é dito por Aristóteles, e pelos que a ele se referiram, como uma pura atividade, o que, diz Arendt, faz parecer contraditório. Afinal, escreve ela, a visão clássica afirma que

(...) o modo ativo de vida é ‘laborioso’, o modo contemplativo é pura quietude.
(...) O pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso.” (ARENDT, 2000, p.7)

Mas em contrário, Arendt cita Catão sob a pena de Cícero: “Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo.” (*Apud* Id., *Ibid.*, p.8) E a seguir, referindo Bergson e Aristóteles, nossa autora escreve:

Bergson, ainda tão firmemente preso à metáfora da intuição, falando sobre o ideal de verdade, refere-se ao “caráter essencialmente ativo, eu quase diria, violento, da intuição metafísica.”, *sem ter consciência da contradição entre a quietude da contemplação e qualquer tipo de atividade, muito menos violenta.*) E Aristóteles fala de “*energeia* filosófica” como a *atividade “perfeita e desembaraçada* que, [justamente por essa razão], abriga em si o mais doce dos prazeres”. (Id., *Ibid.*, p.94, grifos nossos)

A mesma faculdade que era caracterizada como quietude é agora identificada à atividade no sentido mais pleno. Temos então novamente uma “falta de ordem” no pensamento, pois envolver-se, isto é, agir, é na verdade estar passivo, seguir o fluxo impessoal, enquanto que parar, sendo condição para o pensamento, é condição para a atividade. Ação é inação, e inação é ação.

O ativismo solicitado pelos regimes totalitários, ao exigir um envolvimento total da pessoa, ao ponto de ela ser comparada a uma engrenagem num mecanismo, peça isenta de consciência e sem espaço para desenvolver qualquer espécie de autonomia, priva a pessoa de

sua personalidade. É uma ação privativa, portanto. O extremo da ação envolvida se harmoniza assim com a pura passividade, enquanto que o afastamento requisitado pelo pensamento é de uma ordem ativa totalmente superior e permite que a pessoa inicie uma ação que não estava já pressuposta nos eventos anteriores. É um início radical. É uma ação por antonomásia, e não uma reação ditada por fatores extrínsecos ao sujeito. Ser espectador é, portanto, condição de autonomia, e sê-lo só é possível pela criação de um espaço no qual seja possível ancorar-se do ritmo frenético da ordem das ações exteriores. Agir, neste sentido, pressupõe parar. Saber o significado do mundo só é possível a quem o olha como que à distância.

2. O JUÍZO

2.1. *O juízo, o recuo e os particulares*

O que caracteriza a faculdade do juízo, a princípio, é ele lidar com particulares, pois se pronuncia a respeito de fatos e objetos singulares. O problema inicial que se coloca em respeito a esta faculdade é o de como é possível pronunciar-se sobre um determinado ente, afirmando-lhe a beleza ou a fealdade, ou a moralidade ou imoralidade, sem que antes se faça um silogismo pelo qual é aplicada uma categoria geral a um individual representante de uma classe. Arendt se refere a “um objeto que dizemos ser ‘belo’ sem que sejamos capazes de subsumi-lo em uma categoria geral. (Quando dizemos ‘Que rosa bela!’, não chegamos a este juízo dizendo, antes, ‘todas as rosas são belas, esta flor é uma rosa; logo, ela é bela’)”. (ARENDT, 2000, p.370) Outra dificuldade diz respeito à impossibilidade de “derivar qualquer produto particular da natureza de causas gerais.” (Id., Ibid., p.370)

Há que se distinguir entre o juízo digamos estético e o juízo moral. Arendt investiga, aqui, a filosofia kantiana. A razão prática chega a uma posição sobre como deve agir através do raciocínio. Ela alcança uma espécie de ideal genérico que deverá ser aplicado. É o processo natural do raciocínio: aplicar padrões e esquemas a situações particulares. Coisa muito diversa diz respeito ao juízo estético ou à afirmação de que algo é belo ou não. Este tipo de juízo não é raciocinado; é imediato. Trata-se de uma reação espontânea do espírito diante da exposição de algo, que, segundo Arendt, Kant define como um “prazer meramente contemplativo ou deleite inativo”. (Apud Id., Ibid., p.370) Por isso, diz a autora, Kant relaciona-o com o gosto. Inclusive, segundo ela, a sua obra “Crítica do juízo” se intitulou, primeiramente, “Crítica do gosto” (Cf., Ibid., p.85). Este prazer contemplativo relaciona-se intimamente com a função dos espectadores, de que Arendt fala mais acima, e escapa à dimensão do envolvimento direto, que em geral obedece uma lei de causação mais rígida, e não permite ao ator contemplar o sentido do todo que executa, já que ele está enredado em atos sucessivos e separados uns dos outros. O prazer contemplativo e, portanto, o juízo estético lida com a liberdade e com o significado. O problema é que enquanto esta liberdade era mais própria do pensamento, que tende à generalização, o juízo estético lida com o particular, como dissemos, o que parece exigir um envolvimento mais direto e, portanto, menor liberdade. De fato, no juízo também ocorre o ausentar-se, mas este é feito com vistas a um retorno ulterior. O geral que é visado pelo pensamento não é, além disso, o geral que é visado pela cognição. Este não se livra da estrutura de causação que é intuída do mundo exterior, enquanto que o pensamento é uma retirada dessa

ordem. O caso do juízo estético igualmente é um modo de reação imediata, mas que pressupõe uma espécie de visão do todo antes que à das partes e é esta visão do todo, que pressupõe um recuo interno, que dá ao ato judicativo a liberdade que o acompanha.

2.2. *O alargamento do espírito*

O ato do juízo, embora lide com particulares, exige igualmente um distanciamento, um não envolvimento, uma espécie de desinteresse prático para que então o espírito possa lidar com a dimensão do belo e da moral, que fogem à instrumentalização e não são meios para um fim. Porém, diferentemente do pensamento, que se dá sempre de modo solitário, este afastamento, que serve, no caso do juízo, para se pronunciar a respeito de algo particular, deve, antes de asserir qualquer coisa, considerar o juízo de outros. É o que, segundo Arendt, Kant chama de “alargamento do espírito”:

Assim, o veredito do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses do lucro ou da fama, não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma ‘mentalidade alargada’ tem que os levar em conta. Os espectadores, embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários. (ARENDT, 2000, p.73)

Através da imaginação, consideramos o modo como os outros se posicionam a respeito daquilo diante do qual estamos prestes a nos posicionar. Daí que a faculdade do juízo é naturalmente pública, pois deve levar em conta as demais posições. Para Arendt, o que caracteriza a insanidade não é a perda da capacidade lógica, que age por si mesma através de um encadeamento de ideias, mas a perda da faculdade de considerar a posição dos outros, de alargar o espírito, o que faz perder a objetividade. É o juízo, na medida em que nos torna partícipes de um mesmo ambiente de ideias, que nos permite ser sãos. “Por meio da imaginação, ele [o juízo] torna os outros presentes, movendo-se, assim potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; (...) Pensar com a mentalidade alargada – isto significa treinar a nossa imaginação a visitar...” (ARENDT, 2000, p.371)

Um paradoxo surge aqui. Kant defendia o que ele chamava de autonomia, oposta à heteronomia, que consistia em pensar por si mesmo (*Selbstdenken*). A razão, neste sentido, tem de ser ativa, agir por si mesma, e não se submeter passivamente às opiniões de outros, o que seria, diz Kant, preconceito. (ARENDT, 2000, p.371) Quanto a isso, diz Arendt que “o esclarecimento é, antes de mais nada, liberar-se do preconceito”. (Ibid., p.371) Abrir-se

passivamente às opiniões de outras pessoas seria apenas trocar de preconceitos. Obviamente, não é isso o que Kant propõe. Do que se trata, então? A própria Arendt explica:

O ‘pensamento alargado’ resulta, primeiramente, de uma abstração das limitações que se juntam contingentemente a nosso próprio juízo, da ‘desconsideração de suas condições subjetivas privadas...’, que a tantos impõem limites; isto é, da desconsideração daquilo que normalmente chamamos de interesse próprio, e que, segundo Kant, não é esclarecido ou capaz de esclarecer, mas é, na verdade, limitador... [Quanto] maior a região em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se, de ponto de vista a ponto de vista, mais ‘geral’ será seu pensamento... (2000, p.371)

O segredo está, portanto, na abstração das limitações do nosso próprio ponto de vista. E, em particular, isto se dá pela desconsideração dos próprios interesses. É a condição da imparcialidade. Fisgados no ato imediato em que uma percepção nos solicita, estamos situados num contexto que sem dúvida não é imparcial. Aquela retirada própria do pensamento é, assim, necessária para esta abstração aqui referida e é ela que abre espaço para que a imaginação possa considerar esses outros possíveis pontos de vista, sempre fazendo a abstração dos caracteres limitadores dos diferentes contextos e dos diferentes sujeitos. Como dissemos, isto dá ao juízo um caráter público em função desta abertura aos outros. Arendt esclarece que esta generalidade, produto da abstração das limitações, não é a mesma do conceito pelo qual identificamos um ente particular a partir de uma essência, ou gênero, ou espécie. Ela se dá, ao invés, pela retirada dos aspectos limitadores do nosso próprio ponto de vista e igualmente em relação aos pontos de vistas alheios a fim de que o que sobra não seja determinado por nenhuma circunstância ou interesse particular. Este estado a que se chega é o mais adequado para o exame dos assuntos humanos, que são sempre do domínio do particular. Mas, enfatizará Arendt, este estado ainda “não nos diz como agir”. (2000, p.371) Isto pode causar estranheza, pois em geral se poderia dizer que o que se julga visa naturalmente tornar a ação adequada ao que se observou. Contudo, lembremos que, para Kant, conforme Arendt o dá a conhecer, o juízo de que aqui se trata não é o que dita regras sobre como agir. Isto cabe à razão prática. Aqui se trata, como dissemos, de algo mais imediato e que é decidido internamente, sem uma necessária repercussão no campo das ações exteriores, sobre a, digamos, natureza estética e moral do que se vê.

Há, portanto, uma distância, ou uma descontinuidade, entre o que se julga, a atitude do espírito humano diante de algo, e o modo como se age. Esta distinção aparece, conforme nos mostra Hannah Arendt, na própria vida de Kant que, embora fosse um entusiasta da Revolução Francesa, se opunha, de modo igualmente entusiástico, às ações dos revolucionários aos quais se devia aquilo que ele admirava. É basicamente a posição do espectador, que assiste,

contemplando o sentido geral do que acontece, mas ainda assim desaprovando os atos considerados sucessiva e separadamente. Esta posição aparentemente contraditória de Kant é expressa de modo perfeito numa citação que Arendt faz do filósofo prussiano:

Se uma revolução violenta, causada por uma constituição ruim, introduz por meios ilegais uma constituição mais legal, não seria permitido que as pessoas voltassem à constituição anterior; mas enquanto durasse a revolução, toda pessoa que aberta ou secretamente dela tomasse parte, incorreria, com justiça, na punição que cabe aos que se rebelam. (*Apud* ARENDT, 2000, p.372)

Vê-se que a percepção de um sentido geral das ações não leva à legitimação das ações tomadas isoladamente.

Ainda segundo Arendt, Kant utiliza o exemplo da guerra, na qual o juízo estético divisa a figura admirável do soldado e na qual reconhece uma oportunidade de “desenvolver ao extremo todos os talentos úteis à cultura.” (*Apud* Id., *Ibid.*, p.373) Não obstante, segundo ele absolutamente não se deve desejar que haja guerra, sendo esta sempre reprovável. A admiração estética permitida pelo ato do juízo não tem pretensões de efetivar nenhum tipo de iniciativa prática neste sentido.

Este jogo dual, esta dialética interior entre regra moral e juízo estético é descrita em termos brilhantes por Arendt no seguinte trecho:

Mas essas máximas para a ação não anulam o juízo estético e reflexionante. Em outras palavras: muito embora Kant sempre agisse pela paz, conhecia e tinha em mente o seu juízo. Se tivesse agido com base no conhecimento adquirido como espectador, teria sido, no interior do próprio espírito, um criminoso. Se tivesse esquecido, por causa deste ‘dever moral’, seus *insights* como espectador, teria se transformado naquilo que tantos homens bons, envolvidos e engajados nos assuntos públicos, tendem a ser – um tolo idealista. (2000, p.373)

Segundo Arendt, Kant via, enquanto espectador a beleza da figura do soldado e os benefícios trazidos pela guerra, mas isso não lhe permitia agir como um defensor da guerra em si mesma, o que o tornaria, a seus próprios olhos, um criminoso. Por outro lado, a crítica efusiva da guerra não deveria impedi-lo de ver a beleza proporcionada por ela e os contributos que daí poderiam vir.

No ato do juízo estético, é necessário que haja obviamente o algo que será julgado, o objeto. Contudo, este algo, ainda que seja temporalmente anterior na relação objeto e ato de juízo, não é anterior à própria existência da faculdade judicativa, e a aparição deste algo digno

de contemplação só tem sentido pela presença já prévia de contempladores. Há, portanto, uma relação dialética entre ação e especiação.

A distinção que Arendt julga conveniente fazer aqui é a das capacidades requeridas em cada uma das funções. Como o juízo estético é avaliado como uma faculdade associada ao gosto, parece que todas as pessoas – ou pelo menos uma grande maioria, com exceção, talvez, das pessoas sem bom senso – estão naturalmente capacitadas para o juízo estético, enquanto que só o gênio o está para a produção do Belo, ou melhor, daquilo que o comunica.

2.3. *A genialidade e o juízo*

O que caracteriza o gênio é a imaginação e a originalidade necessárias para a produção da obra de arte. Já a apreciação é uma questão de gosto, isto é, é um ato do juízo estético. Arendt cita Kant:

A abundância e a originalidade das ideias são menos necessárias à beleza do que o acordo entre a imaginação, em sua liberdade, e a conformidade à lei do entendimento [que se chama gosto]. Pois toda a abundância das primeiras só produz... na liberdade sem lei, absurdos; por outro lado, o juízo é a faculdade pela qual elas são ajustadas ao entendimento. O gosto, assim como o juízo em geral, é a disciplina (ou treinamento) do gênio, torna as ideias sucessíveis de assentimento permanente e geral, tornando-as capazes de ser seguidas por outros e capazes também de uma cultura sempre progressiva. (*Apud ARENDT, 2000, p.374*)

O gosto, portanto, é o que adequa a originalidade à apreciação geral. Ordena-se segundo normas reconhecidas inclusive por quem não possui a mesma originalidade. O gosto é, portanto, comum e garante a comunicabilidade da obra. Na verdade, o que produz esta adaptação pela qual a arte do gênio se torna comunicável é uma faculdade que, segundo Arendt, Kant chama de “espírito” e à qual distingue do próprio juízo, bem como da imaginação, do intelecto e da razão. O espírito

(...) consiste em expressar ‘o elemento inefável no estado de espírito [*Gemütszustand*] que certas representações despertam em todos nós, mas para o qual não temos palavras e não poderíamos, portanto, comunicar sem a ajuda do gênio, não poderíamos comunicá-las uns para os outros; é uma tarefa que cabe ao gênio tornar este estado de espírito ‘comunicável em geral’. (*Id., Ibid., p.374*)

A comunicabilidade, por sua vez, pressupõe os juízos estéticos daqueles aos quais será comunicada a obra do gênio. E é precisamente a faculdade do gosto que o orienta. Isto indica que a própria atuação do gênio pressupõe a especiação, que permite o gosto. Em cada obra, para que não seja vista como algo incompreensível, o próprio autor necessita exercitar sua “consciência alargada” a fim de que o que produziu comunique a sua intuição do belo a outras pessoas que não têm acesso ao dado original, mas que podem ter com ele um tipo de intuição de segundo grau através justamente do juízo estético, faculdade por natureza comum. A originalidade não seria identificada como originalidade ou como genialidade se não tivesse por invólucro o gosto comum. Arendt dirá, assim, que o gênio pode ser individual, mas nunca os espectadores que “existem somente no plural”. (2000, p.375) Esta diferença entre ator e espectador quanto à produção do belo, ao mesmo tempo em que há semelhança no caso do juízo estético ou da apreciação, é bem expressa numa citação que Arendt faz de Cícero: “como é pequena a diferença entre o instruído e o ignorante no julgar, enquanto há a maior das diferenças no fazer.” (*Apud ARENDT*, 2000, p.375)

A insanidade, dirá Arendt na esteira de Kant, consiste justamente na perda dessa comunicação oculta com as outras pessoas que se dá pelo ato do juízo. Talvez haja na famosa expressão popular “fulano perdeu o juízo” algum tipo de intuição desta ideia. Sem esta tendência à comunicabilidade, à saída do cárcere da individualidade autista, o processo lógico poderia seguir naturalmente, embora só produzisse aberrações. A faculdade do juízo é, portanto, o que mantém o sujeito com os pés no chão, fixando-o num chão comum de verdades compartilhadas e pressupostas através da inspeção imaginativa dos juízos estéticos dos outros.

2.4. Gosto e objetividade

O fato de a faculdade do gosto ser a garantia da objetividade soa, contudo, estranho. Arendt analisa os nossos cinco sentidos, e conclui que os sentidos mais objetivos, que pretendem dizer o que o mundo é para além da sensibilidade do sujeito, são a visão, a audição e o tato. Segundo ela, é possível comunicar aos outros aquilo que nos chega por meio destes três sentidos. Os outros dois, o gosto e o cheiro, são totalmente subjetivos, privados e incomunicáveis. Os três sentidos objetivos podem ser representados, trazidos à mente depois que o objeto que lhes causou impressão se ausentou. Contudo, o gosto e o cheiro não podem ser representados deste modo, podendo tão somente ser *reconhecidos* quando se apresentam novamente. Estes sentidos não objetivos são igualmente, em virtude de sua impossibilidade de representação, imediatamente suscitadores de uma posição subjetiva. “(...) em questões de

gosto e cheiro, o apraz-me ou o não me apraz é imediato e avassalador. E o prazer ou o desprazer são por sua vez inteiramente privados.” (ARENDT, 2000, p.375) Se são privados, por que justamente o gosto torna-se o critério para a comunicabilidade das questões estéticas? Como o privado torna-se o meio para o objetivo? Sendo que por “estética”, Arendt não entende somente a distinção entre belo e feio, mas também a intuição entre certo e errado, porém uma intuição que é imediata e distinta daquela outra atividade que consiste em subsumir um evento particular a uma regra prévia geral e que é, portanto, produto de um processo de racionalização.

Os sentidos subjetivos são igualmente os que nos fornecem as informações mais particulares, enquanto que os objetivos nos dão sempre características universais. Estas informações particulares, como que mais sensações que as outras, são imediatas e pedem uma tomada de posição igualmente imediata quanto ao gosto ou desgosto. Neste sentido, escreve Arendt:

(...) afeta-me diretamente. Justamente por esta razão, não se pode discutir aqui o certo e o errado. Nenhum argumento pode me persuadir a gostar de outras se eu não gosto delas. Em outras palavras, o elemento perturbador em assuntos de gosto é que eles não são comunicáveis. (2000, p.376)

É em virtude desta afetação não mediada pela reflexão que o gosto se torna, aí, veículo do juízo estético, pois ninguém decide se algo é belo ou não depois de pensar. A intuição estética prescinde da reflexão. Mas um problema permanece: de que modo esta faculdade estritamente particular pode se tornar o veículo do juízo estético que é necessariamente plural? A resposta a isso, dirá Arendt, está nas faculdades da imaginação e do senso comum. A imaginação possui grande semelhança com a memória, pois, segundo Arendt, Kant atribui a ela a capacidade de representar – trazer de novo ao presente – os objetos que uma vez estiveram sob os órgãos dos sentidos e já não o estão mais. Esta volta à visão da mente permite uma percepção de segunda ordem, uma espécie de re-experiência, pela qual torna-se possível uma tomada de posição estética a seu respeito. Distinguem-se, assim, a mera percepção e o juízo. A percepção, que é a apreensão direta de um objeto pelos órgãos dos sentidos, exige um envolvimento tal que tende a anular a objetividade; não há imparcialidade. O juízo, que é o gosto produzido pelo objeto revisitado na imaginação, é como uma percepção mais objetiva, afastadas as circunstâncias que poderiam distorcer a posição. A este respeito, escreve Arendt:

(...) não é importante se apraz ou não na percepção; aquilo que apraz simplesmente na percepção é gratificante, e não belo. Apraz na representação: a imaginação preparou-o de modo que agora possa refletir sobre ele: ‘a

operação da reflexão'. Só aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não se pode mais ser afetado pela presença imediata (...) pode então ser julgado como certo ou errado, importante ou irrelevante, feio ou belo, ou algo intermediário. Passamos, então, a chamá-lo de juízo, e não mais de gosto, porque embora nos afete ainda como uma questão de gosto, estabelecemos agora, através da representação, a distância adequada, o afastamento, ou o não envolvimento, ou o desinteresse, requisito para a aprovação ou desaprovação, ou para avaliar algo em seu valor apropriado. Removendo o objeto, estabelecemos a condição para a imparcialidade. (ARENDT, 2000, p.376)

Eis, portanto, a diferença fundamental entre o gosto e o juízo (uma espécie de gosto): o primeiro se dá na percepção; o segundo, na representação, enquanto esta pressupõe aquele afastamento, permitido pela faculdade da imaginação, e que é próprio da atividade do pensamento. Vamos então já identificando o ponto de convergência entre pensamento e juízo, ainda que um seja irredutível ao outro.

O caráter público do gosto na representação se dá porque, a despeito do fato de parecer incomunicável, possui uma natural consideração pelo gosto dos outros. Segundo Arendt, Kant afirma que um homem que vivesse só, numa ilha deserta, não enfeitaria a própria casa, já que não haveria outras pessoas para a verem. Assim, o gosto possui, como já o dissemos, uma dimensão pública, pois leva sempre o homem àquele estado de consciência alargada pelo qual ele se coloca diante da perspectiva dos outros. O gosto, portanto, implica uma espécie de sacrifício: nos importamos com ele porque nos importamos com o modo como os outros veem um determinado objeto. A perspectiva alheia se imiscui naturalmente no juízo estético que fazemos das coisas. Arendt dirá que “o elemento não subjetivo nos sentidos não objetivos é a intersubjetividade.” (Ibid., p.377)

Uma aparente contradição parece surgir daqui, segundo a nossa perspectiva. Se o juízo é o gosto secundário permitido pela faculdade da imaginação que representa as experiências passadas, Arendt também havia dito que os sentidos subjetivos, o olfato e o gosto, não são passíveis de representação. Ora, se não são passíveis de representação, isto é, se estão vedados à atividade da imaginação, não poderiam, então, ser o suporte do juízo estético. Isto se resolve em dizer que não é a experiência do gosto que é representada, mas a experiência dos objetos de contemplação pelos sentidos objetivos, pelos quais se veicula, então, a experiência estética. O que o gosto faz é somente vincular-se a estas representações. Assim, o juízo se daria com relação àquilo que cai sob os sentidos objetivos, sendo que as experiências dos sentidos subjetivos estariam expostas somente à percepção, e não à representação.

2.5. Percepção e Reflexão

O afastamento do juízo estético tangencia o afastamento que vimos no pensamento, pelo qual o ausente se torna presente e o presente, ausente. Ou melhor, o afastamento parece ser a intersecção entre as duas faculdades. É verdade que Arendt chega a dizer que ambos os afastamentos são bastante diferentes:

Evidentemente a retirada do juízo é muito diferente da retirada do filósofo. Este não abandona o mundo das aparências, mas se retira do envolvimento ativo neste mundo para uma posição privilegiada que tem como finalidade contemplar o todo. Além disso, e talvez mais significativamente, os espectadores de Pitágoras são membros de uma audiência, e, portanto, são bem diferentes do filósofo que inicia o seu *bios theoretikos* deixando a companhia dos seus semelhantes e as opiniões incertas, as suas *doxai*, que só podem expressar um ‘parece-me...’. Assim, o veredito do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses do lucro ou da fama, não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma ‘mentalidade alargada’ tem que os levar em conta. Os espectadores, embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários. (ARENDT, 2000, p.73)

Mas esta diferença se dá em função do objetivo do afastamento ou do que nele acontece. O afastamento do pensamento busca o significado e reduz a pluralidade à dualidade interior, o diálogo silencioso do eu consigo mesmo; o do juízo, considera a opinião dos outros e visa um retorno sobre os dados particulares. Mas o afastamento do juízo é possibilitado pelo do pensamento, pois, conforme vimos, toda a atividade cognitiva é disponibilizada por ele.

Parece errado tentar estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito; mas também parece-me inegável que existe uma ordem de prioridades. Se o poder da representação e o esforço para dirigir a atenção do espírito para o que escapa da atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem o espírito para julgar, seria impossível pensar como exerceríamos o querer e o julgar, isto é, como poderíamos lidar com coisas que ainda não são, ou que já não são mais. Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de ‘pensar’, embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência. (Id., Ibid., p.60)

O afastamento do pensamento, portanto, torna-se o pressuposto de toda a atividade cognitiva ulterior. Assim, quanto ao pensar, dizíamos que os poetas cegos são mais capazes de ver o sentido das coisas. Aqui também, quanto ao juízo, o segredo estético dos eventos só se torna possível pela retirada do imediatamente visível e pela representação do já ausente. Esta

visão posterior permite uma apreciação mais completa e, como dissemos, imparcial. Certos dados ocultos no momento da percepção se permitem notar agora no momento da reflexão, do dobrar-se da mente sobre si mesma:

(...) fazendo daquilo que os sentidos externos perceberam um objeto para o sentido interior, comprimimos e condensamos a multiplicidade do que é dado sensualmente, estamos em posição de ‘ver’ com os olhos do espírito, isto é, de ver o todo que dá sentido aos particulares... (ARENDT, 2000, p. 377)

É a imaginação que, necessitando representar o todo do objeto, permite uma posterior visão sua em separado. Assim como no pensamento, quando vimos que é a atitude da contemplação que supera a visão fragmentada dos atores, aqui também é a visão geral que permite uma ulterior tomada de posição a respeito da beleza ou da moralidade de um dado fato.

O ato do juízo, sendo um tipo de gosto interno, evoca, por sua vez, outro gosto a respeito de si mesmo. É possível satisfazer-se pela satisfação ou insatisfação, bem como insatisfazer-se por elas. Diante do prazer ou do desprazer que surgem dos nossos “re-pensamentos” (ARENDT, 2000, p.378) o critério que Arendt encontra para decidir-se entre um e outro é o da comunicabilidade sob o padrão do senso comum.

2.6. *Senso comum e Sensus Communis*

Uma distinção importante se dá quanto às noções de senso comum e *sensus communis*. O primeiro diz respeito, conforme vimos, a um sentido interno que unifica os dados provenientes dos vários sentidos. Quanto ao *Sensus Communis*, embora seja somente a tradução latina de *Senso Comum*, é o modo como Kant se refere a esta espécie de sentido que adequa a posição estética e moral de um homem a uma comunidade. Arendt o cita:

No *sensus communis* devemos incluir a ideia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com o juízo possível dos outros, e não com o real, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem, abstraindo-nos das limitações que contingentemente se juntam a nosso próprio juízo...” (KANT *Apud* ARENDT, 2000, p.379)

Deste *sensus communis* procedem dois princípios: a autonomia ou o pensar por si mesmo, o que, conforme vimos, não se identifica a um modo de pensamento isolado dos outros, mas, ao invés, se refere a um tipo de autonomia pessoal que capacita, através da consciência

alargada, a considerar os pontos de vista de outros, abstraídas as circunstâncias específicas que os limitam; e o estar de acordo consigo mesmo, pelo qual uma ação pode se erigir em norma universal. Esta regra universal não é, contudo, um fruto da cognição, isto é, de um raciocínio silogístico. E nem mesmo a percepção dos sentidos é um juízo. Em ambos os casos – cognição e juízo –, não há espontaneidade, e o sujeito se vê impelido, pela violência da evidência, a asserir à única alternativa que lhe sobra. Esta violência não existe em termos de juízos estéticos, pois não é possível ditar como devem reagir diante de algo as diferentes sensibilidades. Ainda que o juízo seja distinto da percepção, ainda assim ele é uma espécie de gosto que prescinde do raciocínio. Ele não é um processo cognitivo.

A objetividade de algo, como vimos no começo, corresponde assim ao seu grau de comunicabilidade. Esta será a grande pedra de toque. Quanto mais algo se destina a – ou inclui – um público maior, tanto maior é a sua objetividade e o seu valor. Isto converge para a ideia da “paz perpétua”, (KANT *Apud* ARENDT, 2000, p.373) onde a humanidade viverá sem graves dissensos já que todos se moverão dentro de uma zona comum, de modo que aquela consciência alargada de alguma forma abranja todos os homens. É isto o que garante a humanidade aos homens; se o homem perde essa sociabilidade, esta tensão para os outros que lhe é intrínseca, ele perderá igualmente a sua humanidade. Esta publicidade requerida na ação e no juízo fará com que se efetive a unidade de ação e contemplação, pois o agir pressupõe a consideração dos outros.

2.7. O critério para o juízo dos particulares

Como último problema relacionado ao juízo, Arendt aborda a questão de que, ainda assim, a existência de um critério implica numa consideração geral sobre um elemento particular. Quando já há uma lei e tudo o que se tem de fazer é identificar um particular como um conteúdo que se aplica àquela espécie de coisas, o que se tem é um juízo que é refletido. Isso se identifica com a razão prática, como já o dissemos. A dificuldade surge quando somente o particular é o que se tem. Um particular não fornece legitimidade o suficiente para um padrão. E mesmo que se queira induzir uma regra geral a partir de várias situações comuns, um particular não pode fornecer o critério para julgar outro particular, justamente em virtude da sua particularidade, isto é, da sua inaplicabilidade a qualquer outro evento. Para resolver isso, Arendt afirma a necessidade de um terceiro elemento (*tertium quid* ou *tertium comparationis*) (ARENDT, 2000, 381) que possa ter algo em comum com os dois particulares em questão e, ainda assim, ser diferente de ambos.

Segundo Arendt, Kant vê dois elementos que podem servir a esta função de unir os diversos: “trata-se (...) da ideia da unidade original da humanidade como um todo e, derivada desta, a noção de natureza humana, aquilo que constitui o humano nos seres humanos” (ARENDT, 2000, p. 381), e também da ideia de finalidade, pois “todo objeto, diz Kant, como um particular, precisando do fundamento de sua realidade e contendo-o em si, tem uma finalidade.” (Id., Ibid., p. 381) Contudo, logo em seguida, ela afirma que há dois objetos sem finalidade: os homens e os objetos estéticos. Eles, como vimos, não ocupam a dimensão do útil, e por isso podem se furtar à lei da causação que impede a liberdade. Neste caso, eles são livres porque não estão ordenados a algo além de si mesmos. Como homens e objetos estéticos não possuem finalidade, não participam do útil, um existe em íntima relação com o outro de forma que o belo se torna critério para os atos de juízo. Há, portanto, *uma como finalidade*, mas que não segue a coação da finalidade do domínio da utilidade. É uma suprafinalidade que aponta para uma suprautilidade.

Há, contudo, um “quê” que precisa ser esclarecido. O “me apraz” ou “não me apraz” não é produto da pura espontaneidade, já que ele é pré-reflexivo, e, portanto, pré-deliberativo. Logo, há uma resposta automática interna em relação ao que se vê e o ajuste à comunicabilidade se dá somente num segundo momento. Parece-nos haver, então, também um tipo de violência pelo qual o sujeito é premido pelo objeto que lhe aparece – ou reaparece – e pela sensibilidade de que é dotado. A comunicabilidade, por sua vez, exige um processo reflexionante, que já se distancia aí até do ato mesmo do juízo. Os exemplos de Kant citados por Arendt o exprimem (ARENDT, 2000, p.378): se uma mulher se alegra pelo falecimento do marido, ou se se compraz pela dor que sente ao vê-lo morrer, a repressão ou expressão que ela faz disso é um movimento segundo que se deve à consideração reflexionada.

Todas essas aprovações e desaprovações são re-pensamentos; enquanto estamos fazendo pesquisa científica, podemos estar vagamente conscientes de estarmos felizes nesta atividade – mas só quando refletirmos sobre isso mais tarde é que seremos capazes de ter esse ‘prazer’ adicional; o prazer de aprovar. Neste prazer adicional, não é mais o objeto o que apraz, mas o fato de que o julgamos prazeroso: se relacionamos isso ao todo da natureza ou ao mundo, podemos dizer: nos apraz o fato de o mundo da natureza nos aprazer. (ARENDT, 2000, p.378)

O juízo, assim, se identificado com o sentido do gosto, fica problematizado – já que o gosto é imediato e o juízo, não –, bem como é verdade que o fato de eu enfeitar ou não a minha casa se deve não tanto ao meu gosto, mas à consciência alargada que é, contudo, um processo mesmo reflexionante imaginativo, mas que não anula o gosto nem se identifica com ele. Isso,

o fato de uma verificação das outras consciências, se assemelha antes ao papel atribuído ao espírito por Arendt e Kant que ao juízo propriamente dito.

A outra ideia kantiana a que Arendt se refere é o conceito de “validade exemplar”. Diferentemente do conceito formal ou abstrato, um objeto é exemplar quando ele é o melhor dentro da sua classe. Assim, ele se erige como critério para a valoração de outros similares. Arendt aqui esclarece que o termo “exemplo vem de *eximere*, escolher um particular”. (ARENDT, 2000, p.381) Assim, não é que o particular forneça uma qualidade essencial pela qual outros entes serão julgados, mas que, em virtude de sua função, ele é escolhido para ser o máximo representante de outros objetos com a mesma função. Há, portanto, qualquer coisa de arbitrário nisso. Perde-se, desse modo, a pretensão de uma adequação inequívoca do juízo à realidade e opta-se por uma perspectiva mais consensual, que estabelece o valor do juízo a partir do juízo dos outros.

3. AS RELAÇÕES ENTRE PENSAMENTO E JUÍZO

Arendt diz explicitamente que “ (...) aquilo que geralmente chamamos ‘pensar’ (...) [é] incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais.” (ARENDT, 2000, p.60) Não há, assim, uma atividade anterior da qual a próxima provenha, uma hierarquia. (cf. Id., Ibid, p.60) Uma não se orienta para a outra, pois, conforme vimos, tanto pensamento quanto juízo não estão dentro da dimensão do útil e da finalidade. Elas existem sem implicações práticas, ao contrário da cognição, que sempre visa, pelo encadeamento lógico, a uma conclusão ulterior. Há, assim, não apenas uma, mas três faculdades “fora de ordem”, se considerarmos ainda a Vontade, da qual não tratamos neste trabalho, mas que Arendt aborda na sua última obra “A vida do espírito”, base desta nossa monografia.

Embora uma não conduza à outra por nenhuma espécie de necessidade, isto não significa que elas não possuam relações. Há uma relação na sua irredutibilidade. De fato, pelo mero fato de serem faculdades humanas e atuarem como modos de operação natural da mente, elas tendem a uma certa unidade. Os atos humanos, embora possam provir de diferentes faculdades, possuem aquela aparência de unidade que permite a identificação de seu autor como um sujeito uno. Há uma variedade de funções, mas o diferente lugar que ocupam uma em relação às outras permite que sejam vistas como que completando umas às outras. Embora isto seja verdade, devemos manter aqui o cuidado de não implicar daí a necessidade que uma faculdade supostamente teria das demais, pois recairíamos no campo da necessidade, e a iniciativa radical, que é possibilitada justamente por estas faculdades espirituais, se perderia.

3.1. *A liberdade*

A primeira relação que poderíamos aqui considerar entre as faculdades é justamente a da liberdade. Tanto pensamento quanto juízo produzem, quando são exercitados, um desvinculamento humano da ordem dos fatos que impede o sujeito de tomar posse irrefletidamente naquilo que lhe ocorre de fora. Reagir aos eventos que se passam no ambiente onde se está é a atitude mais óbvia possível, e uma pessoa não se pode dizer livre por fazê-lo. Os animais também o fazem. Mesmo pessoas em estado vegetativo apresentam reflexos que manifestam, num nível infrapessoal, o ordenamento fisiológico à autopreservação, isto é, que reagem. Uma pessoa que esteja inadvertida e seja espetada por uma agulha, recuará o braço mesmo antes de tomar consciência da situação. Não é absolutamente necessário, portanto, qualquer envolvimento voluntário – isto é, livre – do sujeito humano na ordem das reações.

Reagir é continuar um movimento que começou fora de mim. É pôr-me num lugar determinado de fora. É basicamente obedecer. A liberdade implica em tomar a alma na sua definição conceitual clássica: como princípio interno de movimento¹⁶. A ação deve começar radicalmente na própria alma. Estas duas faculdades garantem e atualizam, desse modo, o exercício da liberdade.

Todo o ocidente de algum modo adotou, como ideal de conhecimento, o conceito de verdade que foi popularizado pela tradição tomista e que afirma a adequação entre o intelecto e a coisa.¹⁷ O ideal da vida humana estaria vinculado a esta verdade que, ainda segundo a tradição cristã, é a causa da liberdade¹⁸. A ideia pressuposta indica que não é possível ser livre sem o conhecimento correto da realidade. Entendida deste modo, Arendt talvez discordasse desta visão pelo fato de sempre ter visto na Verdade, ou naquilo que pretende sê-la, aquele elemento de violência que, antes de tornar livre, aprisiona a vontade, retirando-lhe a possibilidade de agir a partir de si mesma. A verdade é una e tende à destruição da alteridade, isto é, das liberdades. Ela implica no sacrifício do contingente, que caracteriza o mundo real, em função do domínio da Ideia. Reduzir o múltiplo ao uno não se faz a não ser com grande dose de arbitrariedade. Fazê-lo é transformar um elemento em parte do todo. Com isso, ele deixa de ter razão de ser em si mesmo, e se reduz a colaborador de uma ordem que lhe é extrínseca. A verdade, *neste sentido*, é colaboradora da imposição.

Para Arendt, o homem pode ser livre e pode não sê-lo. Se decidir não sê-lo, ainda assim o será pelo fato de *voluntariamente* querer abster-se da faculdade. Será uma abstenção fruto de uma escolha. Mas é possível, também, isentar-se totalmente da liberdade sem que sequer esta isenção seja notada. Isto aconteceu com Eichmann e com todos os participantes dos regimes totalitários. “Não somos obrigados a ser livres”, diria talvez Arendt, já que esta liberdade, entendida aqui como liberdade de dentro para fora, e não apenas reação a estímulos extrínsecos, pode ser-nos tirada.

O pensamento e o juízo são os verdadeiros garantidores da liberdade. O sujeito humano consegue, a partir de ambos, não responder à solicitação imediata do devir exterior. Tanto pensamento quanto juízo abrem um espaço interior onde ocorre aquele fenômeno de ausentificação do presente e de presentificação do ausente. Este alheamento é a condição *sine qua non* para a operação destas faculdades espirituais pois é ele precisamente quem libera as

¹⁶ Em Aristóteles, é a natureza quem aparece como princípio interno de movimento (Sobre a alma, Livro II, Parte I). Nos seres vivos, esta natureza se identifica com a alma (do latim “anima”; aquilo que anima), já que os entes não vivos não possuem movimento por si mesmos.

¹⁷ Confira a nota 12

¹⁸ “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”. João 8,32.

energias interiores que se manifestam enquanto contemplação, juízo e iniciativa radical. É a condição do bardo cego que, na sua cegueira, vê, e, por esta visão póstuma, julga. Aqui distinguimos entre percepção e pensamento bem como entre afecção e juízo. Explicamos: tanto o pensamento quanto o juízo são faculdades que ficam disponíveis depois que o estímulo dos sentidos foi enfraquecido. Retomamos o que Arendt afirma sobre a relação entre corpo e mente: as afecções físicas dificultam o exercício do pensamento e do juízo, bem como a ênfase nestes últimos faz afastar a consciência física. Isso ocorre, por exemplo, quando, imersos em pensamentos, perdemos contato com aquilo que está à nossa frente. De algum modo, corpo e mente são antagônicos. Nada mais natural, portanto, que, para que as atividades espirituais possam se dar, a atividade exterior deva cessar ou enfraquecer. Contudo, um primeiro contato com as realidades de fora é requerido, e isto se faz pelos sentidos. Este primeiro contato fornece os dados que, internalizados e ordenados pelo senso comum, ficarão disponíveis ao sujeito.

A percepção dos sentidos é, ainda, uma atividade passiva. Nós sentimos os estímulos externos não porque queiramos, mas porque estamos naturalmente capacitados, a despeito do nosso consentimento ou não, pela nossa estrutura sensorial. Já as atividades do espírito requerem um ato de decisão, ou pelo menos o pressupõem. Nisto há uma aparente diferença importante quanto ao pensamento e ao juízo: o pensamento não busca a verdade – do contrário, seguiria a mesma ordem passiva dos órgãos dos sentidos -, mas o sentido ou o significado dos acontecimentos. Nisto ele é ativo. É quase um ato de extração, mas não o é de todo, visto que isto recairia na ideia de um pensamento adequado a algo objetivamente existente e faria com que o significado percebido por uma pessoa servisse sempre a outras. Esta atividade possui algo de criação. Mas, conforme vimos, o pensamento é “autodestrutivo” na medida em que as questões de significados precisam sempre ser revisitadas e as reflexões feitas por uma pessoa não podem servir a outra, não havendo, portanto, conclusões cabais e definitivas quanto ao sentido das coisas. Isto, contudo, pode, a nosso ver, dar a impressão de que alguém, ao analisar os eventos relacionados à dominação nazista, ou a qualquer outro fato obviamente imoral, poderia chegar a outras conclusões, igualmente legítimas, sobre o significado do que ali se deu, uma espécie de relativismo ético. Contudo, Arendt, ao falar daqueles fatos resultantes da falta de pensamento, fenômeno que ela chamou de “banalidade do mal”, parece pressupor que o ato desta faculdade, por mais idiossincrático que fosse, chegaria a uma mesma conclusão geral: a da maldade intrínseca daqueles eventos. Portanto, talvez se possa dizer de um padrão ou um dado objetivo mesmo no ato do pensamento. Quanto ao Juízo, ele também pressupõe uma atividade espiritual, que é a do afastamento e a da rememoração, condição da imparcialidade, conforme vimos. Contudo, e chegamos a tocar neste ponto, o juízo, associado ao sentido do

gosto, também não possui tanta liberdade no ato mesmo de se dar. Como a resposta interna é visceral e imediata, o mais que se pode fazer é ter-se aquele juízo segundo que consiste em aprazer ou não o fato de ter aprazido ou não os dados apresentados pela imaginação. Mas mesmo este segundo juízo será igualmente algo mais afectivo (referente a *afecção*) do que reflexivo. A liberdade do juízo, portanto, consiste em considerar o juízo alheio, naquela consciência alargada, e em adaptar a manifestação desta reação interna *pática*¹⁹ de acordo com a consideração ao juízo dos outros. A liberdade está, assim, na apresentação. Caberia a pergunta: a consciência alargada é capaz de mudar fundamentalmente a própria sensibilidade nessas questões de gosto, ainda que se trate de um gosto interno? Arendt diz que não é possível discutir sobre essas questões. Como, então, seria possível editar a resposta da sensibilidade aos dados da imaginação apenas através de uma espécie de consideração interna das posições estéticas ou morais de outras pessoas? Deste modo, o juízo arendtiano parece estar cindido entre resposta imediata da sensibilidade (gosto interno) e reflexão (consciência alargada), sendo que este segundo aspecto parece não ser capaz de alterar fundamentalmente o primeiro. Portanto, talvez se devesse falar de duas faculdades, e não de uma só.

3.2. O Universal e o Particular

As relações entre Pensamento e Juízo tornam-se mais complicadas quando consideramos a relação entre o universal, próprio das atividades da mente, e o particular, sobre o qual o juízo age. Arendt já notava a dificuldade de relacionar ou derivar um do outro: o particular não fornece o suficiente para um critério universal que sirva para julgar os elementos de uma dada classe. Uma ideia universal também não é capaz de aplicar-se sem mais a um particular que, justamente em função de sua particularidade, não é totalmente subsumível por esquemas gerais. A primeira coisa que talvez devêssemos fazer seria investigar de que modo podemos ter ideias universais. Os modos de se chegar a isso são basicamente dois: abstração ou indução. Pela abstração, captamos, do modo como Arendt demonstra seguindo de perto da tradição aristotélica e agostiniana (Cf. ARENDT, 2000, p.60-61), os caracteres essenciais dos entes particulares e os separamos, por meio da imaginação, adquirindo uma espécie de *fôrma* à qual se devem adequar os entes daquela essência. A indução, por sua vez, consiste em ver vários particulares, notar as semelhanças entre eles e induzir uma regra geral segundo a qual todos os entes com a mesma função devem possuir aquelas características. A indução sempre foi mais

¹⁹ Referente ao grego *Pathos* – Paixão, afecção.

fraca que a abstração, mas parece mais realista se partimos de uma perspectiva empirista. Porém, recordemos que Arendt, seguindo Kant, fala de uma terceira forma: a da validade exemplar, que consiste em observar vários particulares com a mesma função e eleger o melhor deles, aquele que desempenha melhor aquilo para que serve, e tomar este máximo como o critério segundo o qual serão julgados os demais, o que permanece sendo uma espécie de indução. Seja como for, o trânsito do particular ao geral, como vimos, é possível, desde que não se suponha que a tradução resultante seja exata. Uma vez que possuímos ideias universais, é preciso admiti-lo (a este trânsito) ou então recorrer ao essencialismo platônico que concebe as ideias ou formas arquetípicas como existentes em si mesmas. Arendt, como crítica da tradição metafísica, obviamente não é desta posição. O ponto está em considerar se esta passagem – do particular ao universal – é inteiramente arbitrária, como no caso da validade exemplar, ou se ela corresponde a uma distinção real dos entes, donde seria necessário recair numa concepção metafísica. Considerando, porém, que a distinção entre essência e acidentes, isto é, entre aspectos principais de um ente e aspectos secundários, ou ainda, entre a base fundamental e o acessório da superfície, é uma operação natural do espírito humano, é possível perguntar-se se aquilo que parece ser a própria função primordial de uma faculdade poderia recair assim no domínio do arbitrário. O processo de abstração, que é possível ao espírito humano e que qualquer um pode flagrar, não seria algo tão natural quanto a percepção dos órgãos dos sentidos? Se sim, não há arbitrariedade. Mas mesmo que não seja arbitrário, resta-nos dizer se corresponde a um dado objetivo, ou se seria uma espécie de *semblância autêntica*.

O juízo, por sua vez, dirá nossa autora, localiza-se como no meio entre o universal e o particular. Ele julga os particulares, e permanece sempre no seu escopo, mas possui um movimento, digamos, centrífugo, a princípio, – se tomarmos o particular como referencial –, pelo qual se afasta dos objetos a fim de julgar com imparcialidade. Em função daquele alargamento do espírito pelo qual são considerados outros juízos, o que o torna uma faculdade pública, o espírito se despe de suas limitações, bem como das limitações que consegue vislumbrar das posições dos outros, a fim de que, sem sair do domínio do particular, sua posição seja o mais geral possível.

3.3. Juízos ético e estético

O julgamento estético é mais pessoal, e nele a relação com o gosto é mais visível. Assim como o pensamento, o ato do juízo também não produz afirmações absolutas e estáveis, devendo sempre voltar a ser refeito. Contudo, o juízo também lida com questões éticas. Como

vimos, há basicamente duas faculdades humanas que lidam com isso: o juízo e a razão prática. Esta última o faz por meio do raciocínio aplicando a particulares categorias universais, ao modo de um silogismo. O juízo não recorre ao raciocínio, pois toma posição de um modo mais imediato, assim como os sentidos mais subjetivos, o gosto e o paladar. Talvez fosse possível distinguir o juízo quanto ao exame dessas duas suas capacidades: os juízos estéticos e os juízos morais. É possível que, como Kant o fez quanto à guerra, conforme vimos sob a pena de Arendt, alguém rejeite uma ação como imoral, ainda que a aprecie quanto à sua beleza. Juízo estético e juízo moral poderiam discordar, portanto. Contudo, é mais provável que haja discordância entre juízo moral e razão prática. Parece-nos que uma situação esteticamente bonita e comovedora só poderia produzir repúdio moral num segundo momento, quando ela fosse melhor analisada, como acontece na razão prática. Talvez não seja possível que num mesmo momento indignação moral e apreciação estética se apresentem. Esta melhor análise, contudo, não necessariamente precisa recair sob a razão prática. O juízo moral mais imediato pode, na medida em que é informado sobre o sentido do evento pelo pensamento, reformular sua posição e passar legitimamente a uma resposta diferente da que teve inicialmente. Isto, contudo, só se faz num segundo instante, de modo que aquela dissonância estético-moral de que falamos talvez não se dê, mesmo, ao menos num mesmo tempo. Uma vez que o juízo assume uma posição de despreço por algo, a apreciação estética daquele algo parece igualmente ficar prejudicada, donde os juízos estético e moral parecerem – ou ao menos tenderem a – se dar sempre em uníssono.

Há, assim, uma comunicação entre Pensamento e Juízo, embora, frisamos, eles não sejam redutíveis um ao outro. Se há comunicação, há ambiente comum, e este ambiente consiste naquele afastamento que cria a condição do exercício dessas faculdades. Este afastamento imprime um caráter negativo – no sentido de fuga – às duas faculdades, o que faz com que, ainda que elas não possuam implicações práticas positivas, ao menos as possuam negativamente, pois o pensamento, buscando um sentido, faz recusar o imediato da ação, e o ato do juízo, vendo o todo de um objeto por meio da imaginação e afirmando a beleza ou licitude de um ato específico, também só o faz pelo distanciamento que é pedido pelo ato contemplativo. Envolver-se é renunciar à contemplação. Assim, tornar-se espectador é aquietar-se, no sentido exterior, e ativar-se, no interior. Desse modo, ganha um sentido mais claro a afirmação de Heidegger, que vemos no início da obra de Arendt, de que “o pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir” (*Apud ARENDT*, 2000, p.3), isto é, não é a sua pretensão primeira, embora, pela sua própria condição, ele interfira, ao menos negativamente, no campo das ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No nosso trabalho, tentamos abordar a análise que Hannah Arendt faz dessas duas faculdades fundamentais humanas: o Pensamento e o Juízo. Eles possuem conotações muito específicas neste contexto. O pensamento não é exatamente a faculdade discursiva ou lógico-matemática humana, mas a capacidade de buscar o sentido ou o significado do que acontece. Arendt considerou essencial estudar esta faculdade porque, ao se defrontar com Adolph Eichmann, sentiu-se diante de alguém que, não obstante vivo e humano, não realizava, em algum grau, esta mesma humanidade. Alguma coisa lhe faltava, e esta falta criava justamente a condição para que o fenômeno da “banalidade do mal”, como ela o chamou, ocorresse. O mal, neste sentido, não era ocasionado por uma vontade perversa, conscientemente inclinada para a destruição, nem tampouco o produto direto de uma orquestração demoníaca. Ele era, simplesmente, o “ato de ninguém”, como ela o definirá quanto à burocracia ideológica, uma espécie de avalanche automática de ações que, embora mobilizem as faculdades cognitivas humanas, impedem o exercício daquilo que é mais pessoal e individual, a análise do significado e o senso moral do que se está a fazer. Tem-se uma sorte de ação inconsciente ou impessoal. A pessoalidade é instrumentalizada.

O pensamento, quando há, sendo uma faculdade “fora de ordem”, é capaz de dar uma visão que vai além da aparência, e que aborta o correr automático dos fatos. Ele impede que o ser humano se torne objeto inerte de movimentos externos a si, e, portanto, é um grande garantidor de liberdade. Arendt sempre enfatiza que ele não nos dota com os critérios da ação, mas, conforme vimos, ele parece ter repercussões ao menos negativas no campo dos atos humanos, pois impede o circuito e provoca o afastamento interior que, em termos práticos, resulta em não envolvimento. É a liberdade que, metafisicamente, significa “contingência”, o espaço da não necessidade. Se Eichmann houvesse pensado, ele não teria talvez feito nenhuma ação positiva, mas não teria feito o que fez.

Este afastamento é pressuposto igualmente de uma tomada de posição interior, um gosto íntimo, análogo ao gosto causado pelos sentidos subjetivos do paladar e do olfato. Não se trata de um cálculo silogístico, como por diversas vezes frisamos, mas de uma resposta imediata e visceral a algo sobre o que a visão interna se detém. Esta visão interna é dada pela faculdade da imaginação, num momento posterior à percepção. Se esta afecção interior ocorresse diretamente na apreensão, por meio dos sentidos, de um fato, não haveria qualquer liberdade, visto que aqueles sentidos subjetivos geram automaticamente e sem reflexão uma resposta. Os

sentidos são basicamente passivos quando estão diante de um objeto que, então, toma as vezes do polo ativo do ato cognoscitivo. Aqui, contudo, uma vez que o objeto é lembrado e recolocado à visão da mente pela faculdade da imaginação, pressupõe-se um ato de deliberação, de iniciativa da parte do sujeito, e este afastamento, que é o ambiente da rememoração, permite a consideração do objeto num contexto de maior imparcialidade, o que garante a objetividade. Neste contexto, torna-se possível ao sujeito do ato judicativo considerar, no exercício da consciência alargada, a posição das outras pessoas, tendo, contudo, o cuidado de não as assumir inadvertidamente, mas de considerar aquilo que, nelas, tende à objetividade e está abstraído das limitações particulares. Esta faculdade chama-se juízo, e ele pode se referir tanto à dimensão do belo quanto à dimensão do bem. É, portanto, estético-ético.

Uma ideologia, segundo Arendt, possui sempre uma apresentação lógica que tende à evidência, e que, portanto, pode forçar os sujeitos à sua adesão. Em todo discurso, há um conjunto de verdades primeiras, não refletidas, sobre as quais ele se assenta. Se estas verdades, que servem de premissas, são aceitas sem reflexão, elas iniciam todo o processo lógico-dedutivo que levará às consequências que de algum modo já estão nelas. É assim que os sistemas totalitários, afirmando o valor de certas premissas específicas, tendem à imobilização da vontade livre dos sujeitos e à vedação de suas consciências ao contato da realidade. Eles pretendem ser a própria transcrição das leis do movimento da natureza ao domínio da lógica. A ideologia serve de substituto do real, e justamente por isso ela toma o lugar daquilo que deveria ser uma resposta espontânea dos sujeitos ao que ocorre. O resultado são autômatos que agem numa aparência de consciência, mas que é quase inconsciência de fato. Neste sentido, as faculdades que acabamos de abordar como que devolvem ao sujeito o exercício do que o caracteriza como ser livre, e servem de impedimento à instrumentalização que estava em vista pela dedução ideológica. O fenômeno da banalidade do mal, então, não pode respirar no mesmo ambiente em que acontecem com desimpedimento as faculdades do Pensamento e do Juízo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **As confissões**. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 1964.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p. 853-865, dez. 2010. ISSN 1678-4634. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ep/article/view/28267/30106>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2017.

ALVAREZ, Maria Ximèna. Responsabilidade e julgamento. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v.46, n.1, p. 205-209, jun. 2007. ISSN 2447-8261. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/11329>>. Acesso em: 12 de abril de 2017.

AQUINAS, St. Thomas. **The Summa Theologiae**, 3, 11, 5. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/summa/4011.htm>> Acesso em: 03 de Abril de 2017.

ARENDT, Arendt. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A vida do espírito**. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Entre passado e futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

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

_____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

YEATMAN, Anna. et al. (Ed.) **Action and Appearance: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt**. United States of America: Continuum, 2011.

ARISTOTLE. **Politics**. Trad. Benjamin Jowett. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.1.one.html>>. Acesso em: 13 de abril de 2017.

ARISTÓTELES, **Sobre a alma**. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2010. Disponível em: <<http://www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000031.pdf>> Acesso em: 05 de fevereiro de 2017.

ASSY, Bethânia. Hannah Arendt and the faculty of thinking: a partner to think, a witness to act. **Revista ética & filosofia política**. v. 9, n. 1, jun. 2006.

BACH, Augusto. Julgar é preciso... (considerações sobre o pensamento de Hannah Arendt). **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, n. 9, 2/2006, p. 17-40. Disponível em: <<http://bib.praxis.ufsc.br:8080/xmlui/bitstream/handle/praxis/371/Hannah%20Arendt.pdf?sequence=1>> Acesso em 15 de abril de 2017.

BAHER, Peter. (Org.) **The portable Hannah Arendt**. United States of America: Penguin Group, 2000.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Ave-Maria**, 141 ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1959.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. **O que nos faz pensar**, v. 20, n. 29, mai. 2011, p. 41-58. ISSN: 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_29_04_newton_bignotto.pdf> Acesso em: 13 de abril de 2017.

BUSK, Larry. Sleepwalker: Arendt, thoughtlessness and the question of little Eichmanns. **Social Philosophy Today**, v. 31, jul. 2015. p. 53-69. ISSN: 1543-4044. Disponível em: <http://philosophy.uoregon.edu/files/2014/05/Busk_PHILmatters_2014-1k7bbxr.pdf>. Acesso em: 10 de abril de 2017.

CANTISTA, Maria José. O juízo político de Hannah Arendt, segundo Paul Ricoeur. **Revista da faculdade de letras**, v. 23-24, 2006-2007. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5613.pdf>>. Acesso em: 10 de abril de 2017.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia**. Trad. Almiro Pisetta. São Paulo-Lisboa: Mundo Cristão, 2012.

DELA-SÁVIA, Sérgio. O tempo e o agir: considerações sobre as relações entre o pensar e o problema do mal em Hannah Arendt. **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 19, p. 157-179, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55743>>. Acesso em: 12 de abril de 2017.

HELFENSTEIN, Mara J. Wolclechoski. **Juízo político em Hannah Arendt**. 2007. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

JONAS, Hans. Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work. **Social Research**, New York, v. 44, n. 1, p. 25-43, 1977.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KELLER, Mauro de Medeiros. **Notas para a compreensão do conceito de sindérese no pensamento aristotélico-tomista e suas principais implicações práticas**. 2015. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand11/mauro.htm>> Acesso em: 02 de maio de 2017.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação e pensamento em Hannah Arendt. In: BELMONTE, Alexandre Agra. et al. **Filosofia do Direito e o Tempo**: estudos em homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Juiz de Fora: Editar, 2011. p. 25-30.

NIETZSCHE. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. **Revista Comum**, Rio de Janeiro, v.6, n. 17. p. 05-23, jul./dez. 2001. Disponível em: < http://imediata.org/asav/nietzsche_verdade_mentira.pdf> Acesso em: 05 de abril de 2017.

PAZ, Jaqueline Alves. **A fratura no tempo**: o pensamento sem amparos, o juízo e os fragmentos do passado em Hannah Arendt. 2002. 71 f. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2002.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. Política e mediação: o estatuto de apropriação arendtiana do juízo estético kantiano. **Revista estudos filosóficos**, Minas Gerais, n. 6, p. 41-64, 2011. ISSN 2177-2967.

WHY beauty matters (por que a beleza importa). Produzido pela BBC. Direção de Roger Scruton. 28 de novembro de 2009. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=bHw4MMEnmpc>> Acesso em: 03 de maio de 2017.

SCHIO, Sônia Maria. O mal banal e o julgar. **Veritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 127-135, jan/abr. 2011.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SOUZA, Marcelo Gustavo. Educar para o pensamento: uma reflexão a partir de Hannah Arendt. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 17, n. 32, p. 83-98, jan. 1999.

VOGEL, Lawrence. The responsibility of thinking in dark times: Hannah Arendt versus Hans Jonas. **Graduate Faculty Philosophy Journal**. New York, v. 29, n. 1, p.253-273, 2008.