

**O PROBLEMA DA BANALIDADE DO MAL E A AUSÊNCIA DA ATIVIDADE DO
PENSAR EM HANNAH ARENDT**

Renata de Lourdes Azevedo Saul

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COGNIÇÃO E LINGUAGEM

CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ

JUNHO-2012

Renata de Lourdes Azevedo Saul

**O PROBLEMA DA BANALIDADE DO MAL E A AUSÊNCIA DA ATIVIDADE DO
PENSAR EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentado ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das requisitos para obtenção do título de mestre em Cognição e Linguagem, orientado pela Prof.^a Dr.^a Márcia Regina Viana.

Aprovado em _____ de _____ 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Márcia Regina Viana (Orientadora)

Prof. PROF. Dr. Edson Andrade (FIOCRUZ-RJ- Convidado)

Prof. Giovane do Nascimento (PPGCL/UENF)

Prof.^a. Dr.^a. Rosalee Santo Crespo Istoe (PPGCL/UENF)

CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ

JUNHO-2012

Agradecimentos

Agradeço e dedico este trabalho Aquele que tem tornado os meus sonhos realidade, embora de maneira muitíssimo maior do que eu seria capaz de imaginar.

À Maria de Lourdes Azevedo Soares (*in memoriam*), fonte de inspiração de que a atividade do pensar não se limita a letrados e intelectuais. Agradeço por sonhar meus sonhos comigo, acreditar em mim e ter me possibilitado ser educada por ela. Saudades. A minha mãe pela paciência e doçura constantes.

Aos amigos “*mais chegados que um irmão*”, que estiveram de mãos dadas comigo em uma das fases mais difíceis da minha vida: Valquíria Saul, Adriana V. Figueira e família, Diogo Ramos de Oliveira, Luciana Longo, Aparecida Tavares e Giselle Lazzarotto.

Aos amigos distantes, mas sempre incentivadores, preocupados, presentes quando possível e sempre virtualmente: Alan Vasconcelos Marins e sua esposa, Rodrigo Salles Pereira dos Santos, Luiz Fernando Vieira Vasconcelos de Miranda.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Cognição e Linguagem, em especial ao Professor Doutor Sérgio Arruda, por ter acreditado no meu pré-projeto. Ao Professor Doutor Carlos Henrique Medeiros.

Com admiração e afeto, agradeço ao Professor Doutor Frederico Schwerin Secco por acompanhar minha trajetória nestes dois anos.

A Professora Doutora Adélia Miglievich por ser um referencial.

A minha orientadora pela paciência e trabalho incansáveis. Por acreditar neste trabalho e por ser firme sem perder a ternura. Muito obrigada.

Encontrei duas preciosidades neste programa e que são pessoas que permanecem: Pollyana Louzada e Luciana Tavares.

Agradeço a Raphael Barbosa Castro Souza pelas discussões, tardes de estudo auxílio com a formatação e amizade constante.

A todos aqueles que não foram citados, mas que me acompanharam , torceram por mim e acreditaram que seria possível. Muito obrigada.

Não clama porventura a sabedoria, e a inteligência não faz ouvir a sua voz?

No cume das alturas, junto ao caminho, nas encruzilhadas das veredas se posta.

Do lado das portas da cidade, à entrada da cidade, e à entrada das portas está gritando:

A vós, ó homens, clamo; e a minha voz se dirige aos filhos dos homens.

Entendei, ó simples, a prudência; e vós, insensatos, entendei de coração.

Ouvi, porque falarei coisas excelentes; os meus lábios se abrirão para a eqüidade.

Porque a minha boca proferirá a verdade, e os meus lábios abominam a impiedade.

São justas todas as palavras da minha boca: não há nelas nenhuma coisa tortuosa nem pervertida.

Todas elas são retas para aquele que as entende bem, e justas para os que acham o conhecimento.

Aceitai a minha correção, e não a prata; e o conhecimento, mais do que o ouro fino escolhido.

Porque melhor é a sabedoria do que os rubis; e tudo o que mais se deseja não se pode comparar com ela.

Eu, a sabedoria, habito com a prudência, e acho o conhecimento dos conselhos.

Provérbios 8:1-12

Abreviações dos livros de Hannah Arendt

CH – A condição humana

VE – A vida do espírito

EJ – Eichmann em Jerusalém

EP – Entre o passado e o futuro

RJ – Responsabilidade e julgamento

SV – Sobre a violência

RESUMO

Esta dissertação constitui-se numa revisão conceitual que tem com foco a problemática do mal e sua relação com a ausência de pensamento estudada por Hannah Arendt e alguns estudiosos de sua obra. Os conceitos de espanto e do alheamento bem como a importância da metáfora foram fundamentais para a compreensão da relação entre a banalidade do mal e a ausência do pensamento.

Palavras-chave: Pensamento, mal, atividade do pensar, filosofia, sociologia compreensiva.

ABSTRACT

This work constitutes a conceptual review which has focused the problem of evil and its relation to the absence of thought Hannah Arendt studied by scholars and some of his work. The concepts of alienation and terror and the importance of metaphor are fundamental to understanding the relationship between the banality of evil and the absence of thought.

Keywords: Thought, evil activity of thinking, philosophy, sociology comprehensive.

Sumário

| | |
|---|----|
| Introdução | 9 |
| Capítulo I - O problema do mal e a ausência do pensar | 12 |
| Capítulo II - Espanto e o alheamento | 28 |
| Capítulo III – Metáfora | 43 |
| Capítulo IV - O Mal | 49 |
| Considerações finais | 61 |
| Referências Bibliográficas | 64 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de uma revisão bibliográfica sobre os temas: a atividade do pensar, o conhecimento e a banalidade do mal na obra de Hannah Arendt, tendo como objetivo maior a relação que tais conceitos têm com a ética e a moral estabelecida.

Para a realização desta investigação foram utilizadas como fundamentação teórica as obras de Hannah Arendt, filósofa política, alemã e judia, que dedicou grande parte de seus estudos ao objetivo de ampliar o entendimento da ação política.

Suas reflexões acerca do totalitarismo e da violência tratam do caráter político da ação e da responsabilidade do indivíduo. Para Arendt, a atividade humana está dividida em três aspectos fundamentais: labor, que corresponde aos processos biológicos do corpo; trabalho ou fabricação, que se refere à mundanidade ou à própria vida, aos objetos e coisas “artificiais” que os homens fabricam; e a ação, que estabelece a condição de pluralidade e mundanidade entre os homens e que mantém a relação direta entre eles sem a mediação das coisas artificiais. Todos esses aspectos da condição humana têm seu caráter político e, embora não sejam amplamente trabalhados nesta dissertação, nos dão indícios gerais do pensamento acerca da obra de Hannah Arendt.

A obra de Hannah Arendt que configura a base sólida deste trabalho é *A vida do espírito*, cujo texto se divide em três partes: o pensar; o querer e o julgar. A relação entre a atividade do pensar e a atividade do conhecimento foi amplamente trabalhada pela filósofa e suscita a inquietação desta dissertação sobre a relação dos conceitos citados com a ausência de sentido, própria da inatividade do pensamento. O conceito arendtiano de *banalidade do mal* se refere à ausência de pensamento. Segundo a autora, nem tudo que é possível pensar seria passível de ser conhecido, embora a atividade do pensamento contribua para gerar conhecimento: há cem anos seria possível pensar em clonagem humana, mas não seria possível experimentar tal evento dadas as condições da ciência da época.

Hoje, sabemos que é possível que tal fato seja experimentado, conhecido. O pensar nem sempre produzirá conhecimento imediato, mas poderá criar condições para que ele se promova. A atividade do pensar, em *A vida do espírito*, se configura também como possibilidade de se evitar o mal em sua banalidade e indiferença na medida em que toma o indivíduo a partir de um diálogo interno, isto é, de algo que nele suscita perplexidade. Tomado por esta perplexidade, este indivíduo afasta-se momentaneamente de suas relações mundanas para travar um diálogo interno consigo mesmo, o que constitui o alheamento. Este alheamento estabelecerá sua relação com a problemática que o envolve e o retorno deste afastamento que se configura como condição da atividade do pensar. Este aspecto do pensar será trabalhado no segundo capítulo.

O termo “banalidade do mal” aparece na obra de Arendt no livro *Eichmann em Jerusalém*, cujo conteúdo trata da cobertura do julgamento do funcionário de alto escalão da SS - organização paramilitar, considerada um grupo de elite, ligada ao partido nazista, sob o comando de Heinrich Himmler -, para exterminar judeus e grupos minoritários na Alemanha governada por Hitler. Arendt observou que o réu, Adolf Eichmann, trazia em sua defesa sobre as atividades exercidas, argumentos que não demonstravam de forma alguma ser produto de alguma monstruosidade ou mesmo apego a qualquer ideologia. O mal provocado por aquele homem, segundo seus relatos, fora fruto de ausência de reflexão sobre os seus próprios atos. Ele alegava estar sendo julgado por ter sido um bom funcionário do Estado e apenas ter obedecido a ordens superiores. Arendt conclui, então, a partir das declarações de Eichmann, que o mal é banal, é ausência de reflexão. Adriano Correia, estudioso da obra de Hannah Arendt, filósofo, chama atenção para o modo pelo qual Arendt trata a questão do mal no caso Eichmann:

...o mal com o qual estava lidando não possuía qualquer profundidade ou dimensão demoníaca. A banalidade desse mal concretizado na figura de Eichmann se assentaria no fato de que ele não tem raízes, é sem motivo e sem utilidade. Isso não quer dizer, como fez pensar vários de seus críticos, que todo mal seja banal. Hannah Arendt fez questão de ressaltar várias vezes, como na sua correspondência com Scholem, que não estava fazendo um tratado sobre a natureza do mal e que tanto quanto no julgamento estava em questão o indivíduo Eichmann, no seu relato ela diz ter lidado

apenas com questões que vieram a tona no próprio julgamento.
(CORREIA, 2002:106)

Eichmann causou perplexidade em Hannah Arendt devido a sua inaptidão de autorreflexão, pela sua adesão cega a uma ordem de valores invertida, assassina a qual ele estava apegado pura e simplesmente pela obediência cega, entendida como dever.

Questionáramos: seria então a atividade do pensar capaz de evitar o mal? Para Hannah Arendt creditar tal responsabilidade somente à atividade do pensar seria uma “crença ingênua”, mas a aposta na atividade do pensar traz à tona a possibilidade de uma de ação mais responsável, menos automática, que exigiria do indivíduo moderno o desafio de estar num constante diálogo do “eu comigo mesmo”, ou seja, de repensar os valores morais e a conduta moral sempre que se fizer necessário.

Neste desafio de compreensão da atividade do pensar, da atividade do conhecer e de sua relação com o mal, foram trabalhados alguns aspectos relevantes para a compreensão do tema: o uso da metáfora e a noção de alheamento, pensada como afastamento momentâneo das atividades cotidianas para se dedicar à atividade do pensar. O retorno se faz necessário, pois o indivíduo se constitui no mundo. Estudamos também outras obras da autora, entre elas *A condição humana*, trabalho que estabelece alguns limites entre o pensamento e a ação. A obra *Entre o passado e o futuro* nos auxiliou no entendimento da importância da utilização da metáfora para comunicação do pensamento, na medida em que a linguagem esbarra em seus limites naturais e necessita do auxílio da imaginação e da linguagem para ampliar o entendimento do que a atividade do pensar produziu, concluiu e deseja comunicar. *Sobre a violência*, nos fornece outros entendimentos importantes sobre alguns aspectos da visão de Hannah Arendt sobre a questão do mal e a obra *Responsabilidade e Julgamento*, contribui para a compreensão sobre o que a autora entende por reflexividade.

Nesta dissertação, utilizamos também alguns autores que foram decisivos para a compreensão da proposta de Hannah Arendt. Entre eles, Paul Ricoeur, Erich Newmann, psicólogo e discípulo de Carl Jung, Pedro Demo, sociólogo, trabalha a teoria crítica e Adriano Correia, filósofo e estudioso da obra de Hannah Arendt.

Capítulo 1

O PROBLEMA DO MAL E A AUSÊNCIA DO PENSAR

Na introdução de seu livro *A vida do espírito* (1971/2009: 17) Hannah Arendt demonstra grande preocupação com o que ela chamou de *banalidade do mal*. A partir da observação do julgamento de Adolf Eichmann aponta a atitude do réu como ausência de pensamento. A obra *A vida do espírito* trata basicamente das atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar. Tais atividades são invisíveis e lidam com o espaço das aparências na medida em que a fala e a ação necessitam de um espaço para acontecer. As atividades do pensar e do julgar estariam intimamente ligadas.

No livro *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal* (1963/2009), a autora menciona pela primeira vez esse conceito. O presente estudo debruça-se sobre a obra *A vida do espírito* para investigar o que Arendt pretende formular com a noção de banalidade do mal, enquanto atividade do pensar. O pensar ergue-se como a atitude fundamental na arquitetura deste conceito, representando o elemento crucial para a possibilidade do mal ser evitado, o que leva à prévia suposição de que o mal se relaciona diretamente com a ausência do pensar. Assim, em uma primeira leitura, a manifestação do mal entendida enquanto ação humana causadora de prejuízo a terceiros seria decorrente da ausência de pensamento.

O “caso Eichmann”, enquanto recorte de uma realidade maior – o nazismo ou mesmo as frequentes atrocidades cotidianas – e referência da produção do mal, aponta para o fato de que a ausência de pensamento não está, de modo algum, intimamente associada à falta de conhecimento ou mesmo a alguma capacidade cognitiva, distinção feita por Arendt, uma vez que é conhecido o avanço científico e tecnológico alcançados pela ciência à época do regime nazista.

Sendo o pensar uma possibilidade de atribuir significação e ressignificação, ou seja, compreender, atribuir significado a partir da reflexão, ao ato, à tomada de decisão, a postura de Eichmann é identificada por Arendt como ausência de pensamento, pois a justificativa do réu em questão para as suas ações no holocausto era a de que ele cumpria ordens e estava sendo julgado por obedecer e ser um bom funcionário. Ele se exime da necessidade de refletir e ser responsabilizado sobre as consequências de suas ações. Arendt e nós mesmos sabemos dos riscos a que estão expostos aqueles que em um regime totalitário optam pela desobediência civil, mas a resposta de Eichmann nem ao menos

possibilita essa alternativa. A ausência de reflexão em suas respostas faz Hannah Arendt chegar à conclusão de que o mal é banal, não sendo fruto da monstrosidade humana, mas da ausência de reflexão. Não se trata de pura e simplesmente crer que a capacidade reflexiva seria vista como um pilar seguro para a produção do bem, pois é igualmente conhecida a contribuição de pensadores e filósofos que dispuseram da faculdade do pensar a serviço da produção de mal no holocausto, tais como Alfred Rosenberg, que difundiu a teoria nazista da superioridade alemã a partir da teoria darwinista e dos estudos sobre raça de Arthur Gobineau e Joseph Goebbels. Alfred Rosenberg estudou literatura e filosofia, dispondo seus conhecimentos e aptidões para o discurso em prol do regime nazista.

No livro *Éticas multiculturais*, do sociólogo Pedro Demo, o conhecimento não é dissociado da atividade do pensar, mas integra-se aos aspectos do questionamento, da criatividade e dos possíveis perigos que constituem ambas as atividades:

A saga humana é marcada pelos estardalhaços da violência e dos massacres que se tornaram tanto mais virulentos, quanto mais o conhecimento científico progrediu. O tema mais debatido neste quadro é o da colonização efetivada pelo conhecimento eurocêntrico (Harding, 1998; Smith, 1999), por conta de suas pretensões universalistas exclusivistas, tipicamente fundamentalistas. Não reconhece outros saberes e culturas, tendo não só subordinado, mas destruído a grande maioria deles. Como costuma dizer Feyerabend (1977), a ciência moderna seria a religião mais fundamentalista de nossos tempos (Pracontal, 2002), porque incorreu na contradição performativa de rebater as religiões para se fazer uma delas, em situação ainda pior, ao vender-se como proposta neutra e objetiva. Assim, de um lado, o conhecimento é troféu monumental da história humana, porque desvelou horizontes de criatividade incontida, deixando para trás fases históricas que consideramos ultrapassadas, além de oferecer alternativas de bem-estar pela via das tecnologias agrícolas, industriais, informáticas. De outro, porém, é história manchada de sangue por todos os lados. Conhecimento convive sempre com censura, inquisição, exalando outra face paradoxal: enquanto exige liberdade para poder ser disruptivo, facilmente nega aos outros essa mesma liberdade (Burke, 2003). Tema permanente da sociedade é “conhecimento proibido” (Rescher, 1987; Shattuck, 1996), aquele que o sistema teme e manda coagir, já que o sistema não teme um pobre com fome, mas um pobre que sabe pensar (Demo, 2003), porque este, sabendo pensar, faz-se indomável... (DEMO, 2005:43)

Hannah Arendt propõe que pensar e agir deve ser o resultado da reflexão sobre a ação. Segundo ela, o ideal seria que todos se sentissem convocados a repensar constantemente suas ações e as relações destas com os valores estabelecidos. Afirma ainda que isto exigiria um posicionamento moral do sujeito. Pensar conscientemente equivale a “saber comigo e por mim mesmo” (VE, 2009:20). O desafio arendtiano consiste em sua proposta implícita de que cada ser humano deveria questionar, sempre que necessário a moral e a ética estabelecida. Somente dessa forma estaria garantida a possibilidade de o mal ser evitado e a atividade do pensamento representaria uma condição fundamental para um agir moral e ético.

Hannah Arendt ressalta que o objeto do nosso pensar é a experiência, e nada mais. Para ela, não pode haver qualquer pensamento sem experiência pessoal. O pensar está enraizado na experiência e só tem algo a dizer sobre este mundo se permanece nessa condição. Ou se dá desse modo, ou se presta a quaisquer fantasias. Isto porque embora se possa firmar que o pensar é “aproximar-se da distância” (Heidegger), o distanciar-se da percepção imediata, só faz sentido no mundo na medida em que não se desvincula das experiências que o desencadearam. O pensamento é sempre “re-pensado”...(CORREIA, 2002: 169)

Nos tempos atuais poder-se-ia delinear a analogia desse mal como a ausência de pensamento na constatação das diversas atitudes de indiferença frente às mazelas sociais, as quais não mais sensibilizam e nem ferem a dignidade das pessoas que ficam passivas às consequências destas atitudes. Tais mazelas vão desde a miséria e a violência cotidiana, até a corrupção e maus tratos aos menos favorecidos. Haveria limites para a atividade do pensar? Quais seriam tais limites? Em que medida a atividade do pensamento poderia contribuir para o desenvolvimento das faculdades cognitivas e para a ausência do mal?

Pensar, em Arendt, é revisitar o visto (VE, 2009:96). Explorá-lo, lembrá-lo, revivê-lo. A atividade de ver e a atividade do pensar estão em íntima ligação, pois na atividade de pensar, trazemos a coisa pensada para um rever, um examinar. A noção de visão exige certo distanciamento do expectador, pois para que se veja bem, há de existir certo distanciamento. Ao olharmos, não somos capturados pelo objeto, ao passo que na apreensão do significado pela audição, segundo a autora, o ouvinte é invadido. (VE, 2009:132) Quem ouve é diretamente afetado. Na visão, tem-se a sensação de que o expectador e o objeto mantêm-se intactos. Tanto na atividade de ver como na de ouvir, o esperado é que resultem em atividade de

pensamento porque é nesta atividade que há uma aposta na possibilidade de compreensão e transcendência daquilo que já se tem por conhecido. Como então se provocaria o pensamento para que este se manifeste no mundo? A partir da perplexidade ou do espanto frente a algum fato que perturbe o indivíduo, este necessitaria de uma retirada momentânea, do afastamento ou alheamento, que se define no diálogo interno “de mim comigo mesmo” (VE, 2009:207), na captura do visto para o debruçar solitário e que também se dá como pura atividade, como investigação intermitente. Embora haja aparente desconexão com o mundo, seu real objetivo é agir no mundo - sendo necessário para a reflexão e entendimento de conceitos que temos entendido como fechados em si, cristalizados. A visão tem papel crucial na atividade do pensar. Muitas das metáforas utilizadas para descrever tal atividade estão associadas à visão, tais como “ver da razão/coração” “preciso pensar, para ver melhor, enxergar tal situação” ou ainda “preciso olhar para dentro de mim mesma” e tantas outras. Neste sentido, uma das características do pensamento é lidar com a imaginação. Aproximar o que está distante, tanto no tempo quanto no espaço, daquele que está envolto pela atividade do pensar:

O pensamento distancia o que está próximo e aproxima o que está distante, ao mesmo tempo em que retira aquele que pensa do convívio sensorial com as coisas do mundo e o conduz a uma “terra imaginária, terra dos invisíveis”, onde de fato não estou nem no mundo, nem em companhia de outras pessoas, mas me faço companhia a mim mesmo enquanto lido com imagens invisíveis. (Correia, 2002:146)

Na história da atividade do pensar, Arendt evoca a tradição grega em que a verdade é trazida enquanto visão, e a tradição hebraica na qual a verdade se revela de forma audível. Na percepção grega, o expectador e a coisa vista mantêm-se intactos. Na tradição hebraica, aquele que ouve sempre será afetado pelo que ouviu, é passivo ao que lhe é revelado, pois sofre a revelação. A associação de ambas, visão e audição, contribuirá para a “maior perfeição da cognição humana”, e para a construção de conceitos, uma vez que os conceitos são estabelecidos na medida em que se possa conhecer (VE, 2009:131). Neste sentido, podemos afirmar que o pensamento pode propiciar seja um novo conhecimento, seja a formação de novos conceitos, mas esta não é sua principal característica, nem finalidade. A principal finalidade do pensar é trazer significado, sentido.

“... a ‘necessidade’ urgente de razão não só é diferente, ‘mas é mais que mera busca e desejo de conhecimento’. Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com as duas atividades espirituais, completamente diferentes: pensar e conhecer e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo...” (VE, 2009:29).

Ao diferenciar conceitualmente pensar e conhecer, Hannah Arendt atribui tal feito a Kant. Ela define a palavra *conceito* como o resultado de “abreviaturas” que possibilitam a rapidez do pensamento e que a atividade do pensar pode expandir esses conceitos tornando-os *reflexões ponderativas*, ou saídas que não necessariamente resultam em um novo conhecimento, mas que nos permitem a abrangência de significado, pois, na medida em que a linguagem encerra os conceitos, ela mesma possibilita à atividade do pensar um novo entendimento dos significados da vida daquele que se debruça sobre o entendimento de quaisquer que sejam os conceitos (VE, 2009:193). Sócrates aparece com exemplo maior, na obra *Vida do espírito*, quando trouxe à discussão valores estabelecidos e temas do cotidiano, incitando seus interlocutores para que pensassem sobre tais questões. Porém Sócrates torna-se exemplo, na medida em que ficava perplexo e causava essa perplexidade em seu entorno, diante dos fatos ou conceitos que apareciam no dia a dia. A atividade de pensar é vida.

Infelizmente, parece ser muito mais fácil condicionar o comportamento humano e fazer as pessoas se portarem da maneira mais inesperada e abominável do que convencer alguém a aprender com a experiência, como diz o ditado; isto é, começar a pensar e julgar em vez de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja base de experiência foi esquecida há muito tempo, e cuja plausibilidade reside na coerência intelectual do que na adequação dos acontecimentos reais. (RJ, 2004:100)

A atividade do pensar nasce da experiência da *vita activa* - conceito em que a filósofa exprime a ideia de que a vida ativa é labor, é ação e se dá no espaço público e não na quietude contemplativa - e se expande na capacidade sem limites de si mesma. Hannah Arendt critica o modo pelo qual, na Era Moderna, o pensamento “tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado” (CH, 2009: 21) tendo como princípio a exaltação da racionalidade e como modelo de

tratamento científico a matemática. Arendt estabelece uma distinção entre as duas atividades espirituais, a saber, a atividade do pensar e a atividade do conhecer: a primeira busca significados; a segunda é atividade cognitiva e necessita da experiência, de comprovações, certezas e busca a verdade. Para Hannah Arendt, pensamento e experiência têm uma relação dialética:

Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento. Antes de provocarmos questões tais como ‘o que é a felicidade’, ‘o que é a justiça’, ‘o que é o conhecimento’, e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de conhecer, sua boa realização ou sua frustração. Além do mais, temos de repetir a experiência direta em nossos espíritos depois de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é um re-pensar. Ao repetirmos na imaginação, nós *dessensorializamos* qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nessa forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a ocupar-se com esses dados. Essa operação precede todos os processos de pensamento, tanto o pensamento cognitivo quanto o pensamento sobre significados... (VE, 2009:105)

Ao relacionar a questão da atividade do pensar com a atividade cognitiva, na obra *A Condição Humana* (1958/2009), Hannah Arendt formula uma crítica a certo racionalismo fechado, ou seja, uma lógica da exacerbação da utilidade ligada a meios e fins, e na fabricação intermitente onde tudo deve ser justificado pela serventia, demonstrando que essa racionalidade exacerbada ou fechada retira o caráter reflexivo que fornece significação ao mundo e à vida, privilegiando a utilidade e gerando ausência de sentido, pois até mesmo o produto final, na fabricação, se torna meio pelo qual se obtém outro fim. Sendo assim, a utilidade esvazia o sentido do objeto final tornando-o meio (CH, 2009:167). Na atividade do pensar, encontra-se a possibilidade de pensar além do que se pode conhecer, pois o que está em jogo é a coerência do pensamento, da reflexão e da concordância do diálogo interno. Para Hannah Arendt, a consciência de si é condição necessária para que haja atividade do pensamento (RJ, 2004:252) e esta só aparece quando se está na companhia de si mesmo, ou seja, manifesta-se no diálogo interno do *dois-em-um*. A autora diferencia *consciência* (*conscience*) de *consciência de si* (*consciousness*). A principal diferença entre elas é que a *consciência* (*conscience*) tem respostas

prescritas no que se refere à moral, e a consciência de si (*consciousness*) estabelece um diálogo interno e solitário:

O pensar no seu sentido não cognitivo, não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência de si mesmo, não é prerrogativa de alguns poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; por isso mesmo, a incapacidade de pensar não é “prerrogativa” daqueles que carecem de poder cerebral, mas a possibilidade sempre presente de que todos – sem excluir os cientistas, os eruditos e outros especialistas em empreendimentos intelectuais – evitem aquele diálogo consigo mesmos, cuja possibilidade e importância Sócrates foi o primeiro a descobrir... (RJ, 2004:255)

Evitar tal diálogo para Arendt é produzir o mal em larga escala uma vez que é permiti-lo por indiferença e omissão:

Não estávamos interessados aqui na maldade, que a religião e a literatura têm tentado entender, mas no mal; não estávamos interessados no pecado e nos grandes vilões, que se tornaram os heróis negativos na literatura e que, geralmente, agiam por inveja e ressentimento, mas em todos os que não são maldosos, que não têm motivos especiais e, por essa razão, são capazes de um mal infinito; ao contrário do vilão, eles nunca encontram sua mortal meia-noite (RJ: 2004:256).

Adriano Correia Silva (2002) apresenta de forma clara e sucinta a relação do pensamento com o conhecimento em sua tese de doutorado intitulada “*Sentir-se em casa no mundo*”: *a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt*, que muito contribui para a compreensão dos conceitos neste trabalho. Correia atenta para a questão levantada por Hannah Arendt do perigo que cometemos ao tratar o conhecimento produzido pela ciência de forma dogmática apoiados na autoridade da mesma e excluindo a capacidade reflexiva que traz significado ao objeto. Essa possibilidade reflexiva traz consigo ainda uma postura questionadora e judicativa do pensamento:

A questão de fundo é justamente a de qual é o propósito do conhecimento. A conhecida “querela entre os antigos e os modernos” suscitaria a questão, para Hannah Arendt, nestes termos: “trata-se de ‘salvar os fenômenos’, como acreditavam

os antigos, ou de descobrir o aparelho funcional oculto que os faz aparecer”. A ênfase moderna nesta última direção teria lançado os fenômenos na completa ausência de sentido, só remediado então com a compreensão da história como uma progressiva realização de algum desígnio. Para Hannah Arendt esta preocupação moderna com a força que esta oculta, por trás dos fenômenos e dos nossos processos de conhecer, foi uma infeliz maneira de “salvar” os fenômenos: “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que o martelo e pregos em relação à mesa concluída”. Salvar o campo dos assuntos humanos da sua própria contingência redundante na diluição de seu significado próprio. Esta falta de jeito para lidar com o particular teria consequências políticas desastrosas, principalmente no que se refere à pré-condição fundamental da ação política, no pensamento de Hannah Arendt: a capacidade de compreender. (CORREIA, 2002:30)

Nesta análise da cisão entre conhecimento e pensamento, Correia revela que Arendt credita ao ideário do progresso ilimitado a outorga à ciência da tarefa e da missão da construção de uma trajetória para a humanidade. O conhecimento seria concebido como ilimitado, como um percurso irreversível para o progresso; uma marcha ininterrupta em prol do crescimento qualitativo da humanidade e que inevitavelmente produziria o bem em larga escala. Ao cientista caberia não impedir este avanço, mas proporcionar as condições ideais para sua realização. O distanciamento do homem comum com a linguagem técnica do cientista faz surgir um abismo entre a reflexão e a produção do conhecimento em várias ramificações, pois é praticamente impossível ser especialista em tudo. O que Arendt chama atenção é que todos devem ser capazes de reflexão, sendo que Adriano Correia nos auxilia na compreensão de como se dá esse rompimento entre pensar e conhecer para Hannah Arendt:

O processo mudo do progresso na ciência e na técnica teria gerado a condição que se estabelece um divórcio entre conhecimento e pensamento, ou entre verdade e significado. A direção do progresso não é dada pelos desejos dos homens comuns, que sequer compreendem o que está se passando, na medida em que não podem falar sobre. O que a ciência fornece são antecipações em forma de simulações, animações diante das quais não cabe decidir, não cabe assentir ou dissentir. A questão principal, diz Arendt, é pensar sobre o que estamos fazendo, nestas condições de transformação da condição humana pelos acontecimentos mais recentes – tendo em conta que a irreflexão é uma das

principais características de nosso tempo. A questão, em suma, é a de retomar o poder de decidir sobre em que direção dever ser usado o novo conhecimento científico e técnico. (CORREIA, 2002:38-9)

Ao encerrarmos o movimento da atividade do pensar (para Arendt todo pensar é um *pare e pense*), produzimos um movimento que parece circular na eterna relação entre meios e fins. A solução encontrada pelo *homo faber* - aquele que fabrica os utensílios, fabrica o próprio mundo -, foi afastar-se momentaneamente do mundo objetivo para estar em contato com sua subjetividade, ou seja, aquilo que Arendt chama do encontro do eu comigo mesmo, o diálogo interno que produz reflexão, ou objeto da significação: o objeto direto dessa atividade pela qual a atividade do pensar está envolto, o próprio pensamento (CH, 2009:167). Arendt demonstrou que o homem produzia para tornar possível sua existência material e que na modernidade estes polos se invertem cada vez mais, pois, instigado pelo consumo, o homem passa a fazer desta atividade a meta de sua existência. Esta atividade do espírito, isto é, o pensar, não tendo como fim último um para quê, uma relação com o consumo, mas sim com a fabricação de significados, seria destituída de relevância nesta perspectiva consumista. Arendt critica esse tipo de pensar utilitário generalizado que cristaliza sempre a relação entre meios e fins. A crítica se faz no sentido de estabelecer uma utilidade para a atividade do pensar que não seja a de trazer significado para aquele que a exerce.

O que está em jogo não é, naturalmente, o conceito de instrumento em si, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Essa generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência de meios e fins, tal como existe na fabricação, não desaparece com o produto acabado: prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso. A “instrumentalização” de todo mundo e de toda a terra, esta ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim se torna um meio e que só pode terminar quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não decorre diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de experiência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia política de Kant. Somente na medida em que a fabricação se concentra em produzir objetos de uso é que o

produto acabado novamente se torna um meio; e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a “instrumentalidade” da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na “instrumentalização” ilimitada de tudo o que existe. (CH, 2009:170)

Temos nesse caso uma crítica dirigida ao modo de pensar e não a capacidade ou habilidade de pensar. A exigência é feita a “toda pessoa sã”, não se colocando em questão o grau de conhecimento ou ignorância que ela traz consigo. Encerrar a atividade do pensar em termos utilitários, cheios de respostas prontas também seria uma possibilidade de espaço para a banalidade do mal.

Neste sentido, a ausência de pensamento (ainda que pareça recomendável em certas circunstâncias específicas) apresenta perigos¹. No que diz respeito à necessidade de adaptação social, existirá sempre uma tendência “natural” à aceitação de regras de conduta das sociedades, ainda que diferentes entre si. Em tempos sombrios, em que uma população abatida psicológica e financeiramente, precisa de “saídas” urgentes para os seus infortúnios, aí é que se tornam mais perigosas as mudanças de valores propostas pelos arrivistas de qualquer ideologia.

Hannah Arendt não discorda do fato de que as ações que acarretam alguma espécie de mal voluntário não são apenas produto do século XX. Neste sentido, a banalidade do mal não é algo historicamente recente, produzido por algum acontecimento pontual: “o mal, como diríamos nós, não tem estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é” (VE, 2009:201). Desde Santo Agostinho o mal é tratado como ausência. Para ela, o mal seria ausência de pensamento:

A ausência de pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta riscos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade. Se aparecer alguém, não importa com que

¹ – Assuntos políticos e morais, segundo Hannah Arendt em *A vida do espírito*, 2009:199

propósitos, que queira abolir os velhos “valores” ou virtudes, esse alguém encontrará um caminho aberto, desde que ofereça um novo código. Precisar-se-á de relativamente pouca força e nenhuma persuasão – isto é, de provas de que os novos valores são melhores do que os velhos - para impor o novo código. Quanto maior é a firmeza com que os homens aderem ao velho código, maior a facilidade que assimilarão o novo. Na prática, isso significa que os mais dispostos a obedecer serão os que foram os mais respeitáveis pilares da sociedade, os menos dispostos a se abandonarem ao pensamento – perigosos ou de qualquer tipo - ao passo que aqueles que aparentemente eram os elementos menos confiáveis da velha ordem serão os menos dóceis. (VE, 2009:199)

A autora utiliza como ilustração o caso da Alemanha nazista, colocando em questão o fato de que aqueles indivíduos mais apegados aos seus valores morais enquanto normas e sem refletir sobre elas, foram os primeiros a aderir à política do holocausto. Ao fim da guerra, por ocasião dos julgamentos das ações nazistas, Arendt mostra que com a mesma facilidade que se estabeleceu o regime nazista, este teve o seu fim. Com a mesma irreflexão com que se impôs, foi deposto. Quais seriam as bases em que temos estabelecido nossos valores de modo a não serem questionados à luz das atividades políticas e cotidianas? Qual é o papel da atividade do pensamento frente a tais situações, uma vez que seria uma “crença ingênua” apostar nele para o estabelecimento do bem. A atividade do pensar tem como objetivo um despertar. Causar perplexidade diante do estabelecido e nisto está seu perigo constante: não se sabe ao certo a dimensão de um pensamento e as conclusões que se poderia chegar sobre as indagações que a nós mesmos submetemos, contudo, a aposta na reflexividade é a aposta na autonomia e na responsabilidade individual compromissada com o todo.

Desta forma, o que impediria o questionamento das situações cotidianas, aceitas passivamente, como se houvesse um impedimento à ação? Crê-se no homem como ser pensante, mas em certas ocasiões é possível se defrontar com a mesma passividade observada em Eichmann². Arendt também traz em sua fala os

² Hannah Arendt escreveu o livro chamado *Eichmann em Jerusalém*, em que retrata o julgamento de Adolf Eichmann, tenente coronel da SS, e suas ações no Holocausto. Eichmann foi responsável pelo transporte e identificação de milhares de pessoas que deveriam ser executadas nos campos de concentração. Arendt chega à conclusão de que os atos de Eichmann não correspondem aos atos de um monstro, mas de sua passividade e não reflexão frente aos terrores cometidos na Segunda

perigos da atividade do pensar: esta pode resultar, muitas vezes, na dissolução dos valores estabelecidos. No entanto, também poderá propiciar o estabelecimento de novos valores ou mesmo a reflexão profunda dos valores que vigoram. Interessa que tal atividade seja exigida sempre que se fizer necessário tendo em vista um julgamento realizado por um indivíduo cômico de suas ações no mundo e responsável por elas.

Em sua obra *Entre o passado e o futuro* (1954/2009: 206), a autora afirma que o conhecimento, a razão, não resiste ao desejo³ de agir. No pensamento, diferentemente, estabelece-se o diálogo do *eu consigo mesmo*, também chamado por ela de “o dois- em- um” (VE, 2009:207), ou seja, na atividade do pensar, o indivíduo poderia transformar tais desejos de ação em questões e ao refletir sobre elas, optar por uma escolha não automática e pouco refletida. No diálogo do *dois-em-um*, estaria uma das possibilidades de se evitar o mal, pois nesse diálogo interno não me omito de estar em acordo comigo mesmo e onde sou confrontado por questões que outrora não me inquietavam, posso crer que a atividade do pensar possibilitaria uma resposta inovadora, ou uma resolução mais refletida e autônoma: “Essa submissão ao eu distingue o quero do penso, que também se dá de mim para mim, mas em cujo diálogo o eu não é objeto da atividade do pensamento” (EPF2009:211). A atividade do pensar não se dá em alguma coisa, mas sobre alguma coisa. A unidade subjetiva se dará na presença do outro, no mundo exterior, onde cessa o diálogo interior e me torno um e não entro em desacordo comigo mesmo. A importância do conceito *dois-em-um* deste diálogo interno é possibilitar também o exercício de outra faculdade do espírito: o julgar. Arendt retoma o pensamento kantiano na construção do entendimento desta faculdade do espírito.

Na introdução do livro de Hannah Arendt *Responsabilidade e Julgamento* (2003/2004), Jerome Kohn nos auxilia na compreensão dos conceitos arendtianos aqui trabalhados: atividade do pensar, julgar, banalidade do mal. Ele evidencia o fato de que a banalidade do mal, identificada em Eichmann, de modo algum se deu de forma inconsciente ou irracional. O exemplo de Adolf Eichmann, ao alegar que suas ações eram pautadas nos “preceitos morais de Kant” e tendo visto na figura do

Guerra Mundial. Hannah Arendt atribui tais ações à ausência de pensamento e cria o conceito da “banalidade do mal” como resultante deste não pensar.

³ Cf. nota de rodapé, número 14, *Entre o passado e o futuro*, 6ª edição, São Paulo, 2009, p.206.

führer o “imperativo categórico” ou o “princípio por trás da lei” (RJ, 2004:16), (re) afirma que a distância entre a capacidade cognitiva e acúmulo de conhecimento e a reflexão não são pequenas.

A capacidade de julgar aliada à capacidade de pensar tende a minorar essa distância. O julgar se dá após a atividade de pensar e muitas vezes, na esfera da ação, ou seja, na presença de outros. Se em um primeiro momento Eichmann retira de si a responsabilidade reflexiva de seus atos, alegando ser um bom funcionário e cumpridor de ordens, por outro lado, ao assumir conscientemente e justificar suas ações com os pressupostos kantianos, sua capacidade cognitiva “torna-se” inquestionável, embora não demonstre uma capacidade reflexiva autônoma para julgar seus atos que, para Arendt, foram criminosos não apenas perante os judeus, mas também contra a humanidade, uma vez que a humanidade não é composta pelas particularidades dos grupos, mas sim por homens que existem no plural, pelo somatório dessas diferenças que reafirmam a existência humana.

A história mostra que fanatismos, dogmas e toda sorte de unilateralidade forçada, acabam apresentando os mesmos prejuízos que tinham se proposto a reprimir, suprimir ou ignorar. A inflação do ego em vista de sua identificação com valores éticos coletivos não é tão fatal pelo fato de que esses valores são perigosos em si mesmos, mas sim pelo fato de que o indivíduo, limitado enquanto ego pessoal, identifica-se com o supra pessoal na figura dos valores coletivos, e daí perder seus limites e se torna desumano (NEUMANN 1991:25). Neumann demonstra como o poder que o sentimento exacerbado de coletividade, pautado em um pensamento fechado em extremo pode levar a consequências extremas. O indivíduo, ao anular sua capacidade autônoma de reflexão responderá às questões que se impõem ao seu grupo com um roteiro pré-estabelecido. Os valores e normas seriam formados por segmentos compartilhados em uma dada coletividade, excluindo, discriminando negativamente outros segmentos e ignorando o que Arendt chama de “pluralidade” do homem.

Assim como Arendt, poderíamos ficar perplexos diante da ausência de pensamento que permite à banalização do mal. A violência, a corrupção, a permissividade para com a injustiça, o abuso dos mais carentes, a indiferença frente às mazelas sociais e ecológicas são exemplos de atitudes as quais os olhos se

mostram cerrados. Quando Hannah Arendt diz que o mal é banal, ou seja, provocado pelo não pensamento, poderíamos perguntar se a indiferença se apoderou dos homens do nosso tempo.

A questão que se coloca com a crise de nossos padrões tradicionais de valor não é da fragilidade dos códigos até então vigentes, mas os riscos de um modo de se conduzir segundo regras prévias e externas que retira daquele que age da prerrogativa de pensar para decidir o que fazer em cada situação que se apresenta. (CORREIA, 2002:169)

A possibilidade de um mal radical tornou-se visível para Hannah Arendt na forma de regimes totalitários em que o indivíduo é aniquilado pelas palavras de ordem sustentadas pelas massas. Fórmulas estas que visam anular qualquer posição discordante. Ainda no prefácio de *Responsabilidade e Julgamento* (2004), Jerome Kohn aponta para outro aspecto também presente na radicalidade e banalidade do mal na obra de Arendt a partir do caso Eichmann; o fato de que essa banalidade pode ser ilimitada ainda que não fundamentada em nenhum tipo de ideologia: “O mal humano é ilimitado quando não gera nenhum remorso, quando os atos são esquecidos assim que são cometidos.” (RJ: 2004:19). A banalidade do mal surge da indiferença, pautada também na irreflexão, na ausência da capacidade judicativa do exame sobre as ações.

Numa perspectiva muito semelhante, traz-se aqui a abordagem de Erich Neumann, discípulo e colaborador de Carl Gustav Jung. Em seu livro *Psicologia profunda e nova ética* (1991), o estudioso aborda a questão do mal. Neumann trabalha com o mal enquanto omissão. Assim como Arendt, fez alusão ao período do regime totalitário nazista em sua análise sobre mal. Porém, diferentemente de Arendt, este pensador entende que o mal, enquanto problema para a modernidade surge a partir de aproximadamente 1789, em várias partes do mundo em forma de questionamento ao que ele chama *velha ética*, ou seja, o legado da ética *judeu-cristã* (terminologia do autor) e ao legado da ética grega. Segundo essa interpretação, Erich Neumann define como “absolutização dos valores que são postos como ‘devidos’” (NEUMANN 1991:16), a forma pela qual se estabeleceu o modo de vida coletivo, ou seja, a eleição de valores e condutas socialmente estabelecidos. O problema do homem moderno é que ele se vê diante de uma ética

que não mais dá conta das situações que perpassam o cotidiano moderno e que tratou o mal desde a antiguidade como *negação do negativo*, seja em forma de *supressão* ou *repressão*, exteriorizando a questão do mal e conseqüentemente, retirando a responsabilidade do indivíduo sobre seus atos, se omitindo. Arendt e Neumann apostam em ações conscientes e responsáveis:

Vincula-se com o mal todo aquele que viu e não fez, todo aquele que deixou de ver porque não queria ver, todo aquele que não viu se bem que poderia ver, mas também todo aquele cujos olhos não podiam ver. Culpados somos todos nós, culpados são todos os povos, todas as nações, todas as religiões, todas as classes – culpada é toda a humanidade (NEUMANN 1991:10).

Erich Neumann demonstra onde se instaura o problema da não reflexividade: A *idéie fixe*, ou seja, foca-se apenas em uma perspectiva e estando de tal modo apegado a ela, perder-se-ia a visão de aspectos importantes de determinado fato, tema e/ou circunstância (a realidade), limitando a reflexão a um ponto de vista ou a uma *idéie fixe*. Ao evocar aqui a reflexividade arendtiana como aposta na possibilidade de não banalização do mal, e ao questionar sempre que necessário a ética e a moral estabelecida, não estamos concluindo que na moral e na ética estabelecida estariam as condições propícias para a banalidade do mal, mas sim na ausência de reflexão.

Hannah Arendt ao relacionar o mal com a ausência de pensamento diagnosticou que a ausência de pensamento muitas vezes se dá na escolha do indivíduo ao optar por um mal menor. Por exemplo, ao esquivar-nos da responsabilidade de julgar ações tendo como justificativa a expressão “dos males, o menor”; mas ela adverte que ainda assim a opção foi pelo o mal, e exemplifica que antes de ser chegar aos horrores do holocausto, várias pequenas ações racistas foram adotadas na Alemanha nazista culminado no assassinato em massa de judeus (RJ, 2004: 99).

Neste capítulo o foco foi a problemática do mal e sua relação com a ausência de pensamento estudada por Hannah Arendt e alguns estudiosos de sua obra, afins do seu pensamento político filosófico. A seguir, abordaremos os fenômenos do espanto e do alheamento que, segundo Arendt, são condições favoráveis ao pensar.

Capítulo II

Espanto e alheamento

Hannah Arendt, em *A vida do espírito*, apresenta a noção de espanto enquanto instigadora do pensamento desde a tradição da filosofia grega. Este espanto surge na tradição grega na forma de *admiração*. Algo que sempre esteve presente, mas que ao homem grego revelou-se repentinamente e causou admiração:

... o que deixa os homens espantados é algo familiar, e ainda assim normalmente invisível que eles são forçados a admirar. “Aquele espanto que é o ponto de partida do pensamento não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade, é um espanto de admiração” (ARENDR 2009: 163).

A experiência do espanto para Arendt trouxe ao pensamento a necessidade de se comunicar através de palavras. Nas palavras de Adriano Correia: “O espanto... não é capaz de reconciliar pensamento e realidade, algo que somente o diálogo que se dá no estar junto de si mesmo pode realizar” (CORREIA: 2002:156) O pensamento por sua vez, permitiu que a fala, a visão e a audição contassem com a observação reflexiva, propiciando a busca da compreensão do fenômeno observado (ARENDR 2009:164). Esse movimento de busca e de retirada é entendido como *alheamento*, ou um movimento de afastar-se momentaneamente para ficar em companhia de si mesmo com a finalidade de dedicar-se ao pensamento, isto é, à atividade de pensar.

Hannah Arendt nos mostra que, historicamente, a filosofia passa a ser encarada como uma retirada do mundo. Pensar iguala-se a estar alheio ao seu entorno. Credita tal postura à filosofia romana:

Apenas nos séculos de declínio e queda, primeiro da República, depois do Império, essas atividades tornaram-se “sérias”, e a filosofia, por sua vez e apesar do legado grego, tornou-se uma “ciência”, a *animi medicina*, de Cícero – o oposto do que tinha sido na Grécia. Sua utilidade era ensinar aos homens como curar seus espíritos desesperados, escapando do mundo através do pensamento. Sua famosa divisa que quase parece ter sido formulada em oposição ao espanto admirativo platônico – tornou-se *nihil admirari*, não surpreender-se com nada, nada admirar (ARENDR 2009:173).

Por outro lado, Hannah Arendt mostra também que é na raiz romana que a necessidade do pensamento não se pauta na admiração, mas no sofrimento. O pensamento não surgiria então de uma necessidade da razão, mas de uma raiz existencial na infelicidade e que tal característica também é encontrada no pensamento hegeliano.

De qualquer modo, é patente a profunda influência romana mesmo sobre um filósofo tão metafísico como Hegel, no primeiro livro que publicou em que discute a relação entre filosofia e realidade: “A necessidade da filosofia surge quando o poder unificador desapareceu da vida dos homens, quando os opostos perderam a tensão viva de sua relação e sua dependência mútua para serem autônomos. É da desunião, da desavença que nasce o pensamento”, ou seja, a necessidade de reconciliação (“Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie”). O que há de romano na noção hegeliana de filosofia é que o pensamento não surge de uma necessidade da razão, mas tem raiz existencial na infelicidade. Hegel, com seu grande sentido histórico, reconheceu muito claramente o caráter tipicamente romano dessa raiz no seu tratamento “mundo romano”, em suas conferências tardias publicadas sob o título de Filosofia da História (VE, 2009: 174).

De alguma forma, espanto, perplexidade, admiração, infelicidade, desconforto estão ligados à atividade do pensar. Desse modo não seria absurdo dizer que o pensamento grego e o pensamento romano convergem para o estranhamento e o alheamento, o que pode resultar tanto em admiração como desconforto.

Para Hannah Arendt a contemplação ou alheamento seria a condição indispensável para o ato do pensar. Este afastamento é requerido pela ação, já que para agir é necessário conhecer e pensar. No processo do conhecer “o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo” (VE, 2009:111). Assim o papel do alheamento é importante na medida em que estabelece um distanciamento em busca de uma melhor visão ou apreensão da realidade. A visão e a contemplação são de grande importância para o pensamento, razão pela qual reafirma:

O termo filosófico ‘teoria’ deriva da palavra grega que designa espectadores, *theatai*; a palavra ‘teórico’, até a alguns séculos significava ‘contemplando’, observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte no espetáculo e o realizam. É óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como

espectador, pode se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo, mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo (ARENDR 2009:112).

Arendt também destaca certo caráter negativo no alheamento quando o descreve da seguinte maneira: “Uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo inteiramente negativo que nem sequer chega a sugerir o que está de fato se passando interiormente” (VE 2009:91). Mas em que medida o alheamento não seria a absorção provocada por alguma situação cotidiana que tomou o indivíduo tão plenamente e lhe exigiu o afastamento necessário para promover, através do pensamento, a compreensão do fato?

Hannah Arendt pondera que o alheamento é a manifestação externa própria do indivíduo pensante e endossa essa ideia com a afirmação de que “nenhum ato do espírito – muito menos o ato de pensar – contenta-se com seu objeto tal como lhe é dado” (VE, 2009:92). Isto nos permite acreditar que o alheamento condiciona a possibilidade investigativa e reflexiva favoráveis também ao conhecer. Outra habilidade do pensamento que também está associada ao alheamento é a imaginação, atividade que será de grande importância para o pensamento, na medida em que este possa implicar num ponto de partida para um agir. Alheamento difere radicalmente de alienação. Esse movimento de ausência e retorno seria indispensável para um pensar reflexivo e comprometido com o agir. O alheamento, sem o movimento do retorno, do contato com o mundo, extrai o sentido do pensar, esvaziando-o. A relação pensamento e sentido se dá no mundo tendo em vista um modo de ser/estar no mundo. Alienação, enquanto irreflexão pode ser traduzida como um movimento de obediência cega. Em *A condição humana* (2009), Arendt define irreflexão (alienação), da seguinte maneira: “... e a irreflexão - imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias” (CH, 2009:13). O alheamento é um movimento de retirada para a ação do pensamento e tem em vista um retorno ao mundo da realidade. A noção ou ideia sobre o conceito de contemplação é retomado por Hannah Arendt a partir da antiguidade clássica, em que os filósofos estabelecem um distanciamento com o conhecimento usual e não refletido das atividades e fenômenos cotidianos. A contemplação faz parte das atividades do espírito e era a forma mais confiável para os filósofos gregos de se alcançar a Verdade ocultada

pela aparência das coisas. Arendt recorre à alegoria da caverna, de Platão, para ilustrar o entendimento da vida contemplativa. Ao contrário da *vita activa* (CH, 2009:20), a vida contemplativa está inserida no contexto da privacidade da atividade do pensar. Em *A condição humana*, Arendt demonstra como no decorrer de muito tempo, a *vida contemplativa* foi preterida em relação à *vita activa* e à fabricação:

...a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre contemplação e ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos através da “ação”, e não da contemplação. Foi um instrumento, o telescópio, obra da mão do homem, que finalmente forçou a natureza ou, melhor, o universo a revelar os seus segredos. As razões para que se confiasse no fazer e se desconfiasse do contemplar ou observar tornaram-se ainda mais fortes após os resultados das primeiras pesquisas ativas. Desde que o ser e aparência se divorciaram, quando já não esperavam que a verdade se apresentasse, se revelasse e se mostrasse ao olho mental do observador, surgiu uma verdadeira necessidade de buscar a verdade atrás da aparência enganosa. Realmente, nada merecia menos fé para quem quisesse adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou mera contemplação. Para que tivesse certeza, o homem tinha que verificar e, para conhecer, tinha que agir. (CH, 2009:303)

O alheamento seria um afastamento provisório e necessário para que a atividade do pensar possa ser intensificada, um afastamento necessário a fim de que o diálogo do eu-comigo-mesmo possa gerar julgamentos cada vez mais conscientes e autônomos.

Acerca do alheamento, poderia surgir a seguinte questão: por que a atividade do pensar é percebida como ausência de vida? Esse breve alheamento da realidade é visto por Arendt como uma espécie de separação da vida. Ela compara tal momento com a morte, pois aquele que está alheio, envolto pelo pensamento, encontra-se numa situação tal que se poderia fazer analogia com “... a antecipação de nossa partida final, ou seja, de nossa morte” (VE, 2009:102). Mas aos olhos do filósofo profissional, na verdade, o alheamento não é condição de morte, ou de ausência da realidade, mas se trata da condição necessária para alcançar as coisas tais como elas realmente são. Através da memória e da imaginação, o passado e o

futuro são examinados não mais recorrendo ao que é sensorialmente dado, mas através da própria possibilidade de investigação do pensamento.

O filósofo atraído pelo “céu das ideias”⁴, estendido acima e à saída da caverna, não estava buscando um ideal de sabedoria, mas sim contemplá-lo. No movimento de retorno à caverna, após o período de contemplação, aí sim o filósofo teria como medida a realidade contemplada e poderá compará-la à escuridão da caverna. Contemplação e alheamento, embora na perspectiva tomada aqui difiram, têm em comum, este afastamento. Na contemplação, ele se dá porque possivelmente sua meta seria alcançar a essência das coisas. O alheamento, por ser necessidade de retirada momentânea a fim de que a atividade do pensar possa estar voltada para uma questão que tome o indivíduo e para ser possibilidade reflexiva, necessita do movimento de retorno; desta forma, não se privilegia aqui a atividade do pensar em detrimento do agir, mas ambas estão entrelaçadas: este afastamento também se configura como ação. Uma ação que mobilizará um segundo momento de participação no mundo de forma mais reflexiva que aposta na responsabilidade do indivíduo, diferentemente do afastamento do filósofo,

O que está “fora de ordem” no *bios theorétikos* é o próprio pertencimento inescapável dos filósofos ao mundo dos mortais. Isso teria determinado, na compreensão de Hannah Arendt, este pendor para o tirânico na compreensão que os filósofos têm do domínio dos assuntos humanos. Não sabendo lidar com o caráter provisório e volátil de tudo que se dá no mundo comum – essencialmente plural e em última instância imprevisível -, e seguros de estar a possuir uma verdade além de toda opinião, tendem a tentar submeter o mundo dos assuntos humanos de tal modo que possa deixar de ser um impedimento à contemplação pura. Se a retirada do mundo das aparências para pensar a experiência, embora fora de ordem, é necessária para que se compreenda o curso dos eventos e se seja capaz de agir, a retirada dos filósofos, a sua tentativa de estabelecer morada em outro lugar, é sempre traumática em seu inescapável pertencimento ao mundo e ele é ao mesmo tempo desorientado nos assuntos comuns e objeto de riso. (CORREIA. 2002:156)

O alheamento ocorre em qualquer pessoa que esteja tomada por um pensamento, e dessa forma escolhe afastar-se das atividades cotidianas para se debruçar sobre tal questão. O alheamento, neste sentido, não é marca característica

⁴ Referência a *A República*, de Platão, quando o filósofo sai da caverna e pode contemplar o céu das ideias.

apenas dos profissionais da ciência mas, segundo Arendt, “fenômeno muito comum (...) que se observa nas pessoas absorvidas por qualquer tipo de pensamento” (VE, 2009:70). Este movimento parece ser a condição de possibilidade para todo ser pensante questionar ações políticas, filosóficas e científicas. Mas, principalmente, nas questões que nos são impostas cotidianamente e são relativas aos conteúdos morais e éticos. Ainda que tal forma de questionamento do que é dado aos sentidos não seja levado às últimas consequências, tal como na forma científica de questionamento que submeteria tais questões ao rigor do método, o que se leva em conta aqui e se reafirma é a capacidade que o homem tem de tratar qualquer assunto através do pensamento. Isto quer dizer que o envolvimento proporcionado pela reflexão causada pelo “pensar”, retira ou afasta o indivíduo das necessidades cotidianas. O pensar é um estar alheio não do mundo que nos cerca, mas da emergência imediata do cotidiano, o que permite “estar consigo mesmo”. Arendt nos provoca: “... o que estamos ‘fazendo’ quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia?” (VE, 2009:22).

Tanto o espanto quanto o alheamento numa perspectiva arendtiana, seriam como um estopim ou uma provocação que ao causar perplexidade, remete o indivíduo para a pura atividade do pensar. Hannah Arendt critica os filósofos por estancarem este movimento de perplexidade, tornando-o somente contemplação e por afastarem ou evitarem de alguma forma a atividade do pensamento da pluralidade humana:

...tenderam os filósofos a querer prolongar indefinidamente o espanto, começo e fim da filosofia, e buscaram convertê-lo, não apenas no caso de Platão, em um modo de vida (bios theorétikos). Assim, explicita Arendt, emudecem mesmo aquele estar-só que se segue ao espanto, caracterizado pelo diálogo sem som do pensamento no viver junto a si mesmo, indispensável na formação de opiniões e no viver junto a outros; ao diluir a identidade entre fala e pensamento e, por conseguinte, ao generalizar a singularidade daquele que se entrega ao puro pensamento, “o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana”. (CORREIA, 2002:141)

Inumeráveis são as situações que nos interpelam e que não mais resistem às nossas respostas, pois estão pautadas em valores morais cristalizados ou princípios éticos esfacelados. Isto não se trata de forma alguma da crença ingênua de que o

pensamento será sempre capaz de produzir o bem, mas sim de acreditar na possibilidade de que por meio do pensar, nos aproximamos, ainda que com cautela, do que cremos ser o Bem. Bem este que não corresponde apenas ao bem estar próprio, mas, sobretudo, ao do outro.

Na obra *A condição humana* (2009), Arendt ressalta outro aspecto peculiar do alheamento: este é individual e singular. Trazendo a Alegoria da Caverna, de Platão, para indicar que o filósofo ao se libertar dos grilhões da escuridão que o prendiam, deixa a caverna não como seguidor ou com seguidores, mas traça o seu percurso sozinho e não em companhia de outros, embora esse movimento jamais possa ser feito, em vida, de maneira radical, pois necessita do movimento de retorno (CH, 2009:29). O homem é plural em si, portanto, esse afastamento tem um caráter momentâneo e o alheamento necessita da realidade enquanto objeto de reflexão e ação para diferir da alienação. A filósofa destaca, nesta obra, a peculiaridade da *vita activa*, e as características do *homo laborans* e do *homo faber* (CH, 2009:31).

O *homo faber*, enquanto ser que produz objetos para a existência no mundo se isolaria para produzir e neste processo de produção se iguala ao produto, uma vez que a meta final é a de estabelecer meios que produzam melhor e assim sucessivamente. O homem passa a ser meio e também fim último neste processo de fabricação, uma vez que é o meio pelo qual se fabricam objetos e o objetivo final da produção seria voltado para melhor servi-lo. O operário e a fabricação apontam para o consumo. Arendt demonstra como o homem político foi preterido neste processo, no início da modernidade: “a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age...” (CH, 2009:172). Os antigos gregos sabiam que a exaltação do *homo faber* acabaria por configurar uma esfera pública voltada para a exaltação do consumo e uma mudança da percepção do valor humano. O cidadão grego resistia ao *homo faber*, ao contrário do tirano, que queria ver o espaço público da *polis* transformada em local de comércio e não num espaço para o cidadão que fala e age (CH, 2009:173-4). Neste aspecto, Hannah Arendt concorda com Marx ao entender que este isolamento característico do *homo faber* que é interrompido para atividades de troca e comércio, rebaixa os homens a mercadorias, produzindo alienação, pois tal atividade só daria espaço para uma crítica que julgue o produto ou os produtores, não os homens e as

ideias. A esfera pública então seria caracterizada como mercado e os homens estariam reduzidos à sua fabricação material. Nesta conjuntura, o *homo faber*, na esfera pública, é transformado em negociante. A esfera pública se torna o grande palco do consumo e dele se ocupa de maneira ilimitada. Valores são pautados pela troca e estão diretamente ligados pelo produto e suas mudanças:

Em outras palavras, ao contrário das coisas, dos atos ou das idéias, os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a relatividade da troca, em constante mutação, entre os membros da sociedade. Ninguém, como insistia Marx, visto 'em seu isolamento produz valores'; e poderia ter acrescentado: ninguém, em seu isolamento, se preocupa com eles. As coisas, as idéias ou os ideais morais 'só se tornam valores em sua relação social.' (CH, 2009:178)

Numa perspectiva arendtiana, o descompromisso com os projetos coletivos revelam uma profunda indiferença que se apoia na irreflexão daquele que se ausenta- em um sentido alienado e permanente, característico da indiferença - inclusive de suas responsabilidades com as questões de ordem coletiva. As demandas da vida prática e material são tratadas isoladamente e acima das questões existenciais numa sociedade capitalista que encara a esfera pública somente como local de consumo e não como arena de debates, questionamentos e atividades políticas. Nestes termos, justifica-se aqui a importância de aliar a questão do conhecer e do pensar, de modo que a ação do indivíduo seja significativa e dotada de sentido para a decisão de suas atitudes. O pensamento de Arendt se mostra ainda mais ousado: ela aposta num pensar de caráter não instrumental, onde o exercício do pensamento, sua atividade, seja estimulada em si mesma e diferenciada da capacidade cognitiva. O pensar arendtiano é atividade própria do espírito em busca de significado, podendo se ocupar do que é conhecido, bem como de coisas que hoje julgamos impossível conhecer. Essa possibilidade e característica da atividade do pensar, a de não estar sempre atrelada ao conhecimento, ela credita a Kant:

...a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre as duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses completamente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. Embora houvesse insistido nessa distinção, Kant estava ainda tão

fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica que não pode afastar-se de seu tema tradicional, ou seja, daqueles tópicos que podiam *provar* incognoscíveis; e embora justificasse a necessidade de a razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente ao fato de a necessidade humana de reflexão acompanhar quase tudo que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer. Por tê-la justificado unicamente em termos dessas questões últimas, Kant não se deu conta inteiramente da medida que havia libertado a razão, a habilidade de pensar. Afirmava, defensivamente, que havia ‘achado necessário negar o conhecimento (...) para abrir espaço para a fé’. Mas não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim como não ‘negou o conhecimento’, mas separou conhecimento de pensamento (VE, 2009:29).

Sendo distintos, pensamento e cognição, pressupõe-se que o conhecer vincula-se ao saber científico, ao irrefutável – não era esse o objetivo de René Descartes, com o *Cogito*? O vínculo entre pensar e conhecer se faz necessário porque embora o pensar não necessite radicalmente do conhecer, por não depender de comprovação, sendo como já foi indicado, uma atribuição de sentido, a aposta no pensamento não traz de forma alguma, a exaltação da atividade do pensar em detrimento da atividade do conhecer. Entende-se sim que o pensar seria a possibilidade de se ampliar o conhecer – acrescentando aos conteúdos estabelecidos, dúvidas e novas significações. A própria indagação sobre os limites da capacidade reflexiva - existe um limite, qual seria? – apresenta-se como uma possibilidade de que as dúvidas que permeiam o conhecimento acerca do pensamento propiciem novos questionamentos sobre a própria relação entre conhecimento e pensamento.

Quando distingo verdade e significado, conhecimento e pensamento, e quando insisto na importância dessa distinção, não quero negar a conexão entre busca de significado e pensamento e a busca de verdade do conhecimento. Ao formularem as irrespondíveis questões de significado, os homens se afirmam como seres que interrogam. Por trás de todas as questões cognitivas para as quais os homens encontram respostas escondem-se as questões irrespondíveis que parecem inteiramente vãs e que, desse modo, sempre foram denunciadas. É bem provável que os homens, se viessem a perder o apetite pelo significado que chamamos de 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. (VE, 2009:80)

Tendo a capacidade cognitiva um caráter tão pragmático, empírico e utilitarista, o pensamento poderia nos auxiliar no que se refere às ações éticas e morais uma vez que não só se indagaria da utilidade - no “para quê” do conhecimento produzido -, mas também no “em nome do quê”, ou seja, o que representa, a quem ou o quê atinge:

Tudo isso é bem verdade, desde que admitamos que as convenções, as regras e padrões pelos quais vivemos em geral não causam uma impressão muito boa se examinadas, e que seria imprudente depositar qualquer confiança neles em tempos de emergência. E isso implica que a invocação de princípios supostamente morais para questões da conduta cotidiana é em geral uma fraude; que não precisamos de experiência para saber que os moralistas estreitos, que apelam constantemente para os elevados princípios morais e padrões estabelecidos, são em geral os primeiros a aderir a quaisquer outros padrões que lhes sejam oferecidos... (RJ, 2004:169-70)

Aproximamos aqui Hannah Arendt do sociólogo Pedro Demo que ao propor um pensamento que considera uma postura reflexiva diante das peculiaridades que possam surgir, não está evocando uma moral relativista. Pedro Demo (2005) aborda as questões éticas multiculturais a partir de uma perspectiva que considera os consensos como relativos e não sob a perspectiva do relativismo. Para ele, o relativismo também seria um sistema fechado, um paradigma para assuntos que estariam sendo alvos de reflexão: “Éticas relativas que combatem fundamentalismos podem fazê-lo de maneira fundamentalista, quando não se aceitam como contestáveis, imaginando-se, a revelia, como unicamente válidas.” (DEMO 2005:11). Entende-se então que a possibilidade da relatividade em regras gerais dá espaço para a atividade do pensar, como uma saída para lidar com o inesperado. Achar um caminho quando as antigas respostas não mais nos contentam.

Outro ponto de proximidade entre Pedro Demo e Hannah Arendt seria o tratamento da questão da pluralidade. Para Hannah Arendt o homem se constitui em meio a outros homens: “Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio a natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.” (CH, 2009:31). Tratar de ética numa perspectiva em que se considere a pluralidade humana não necessariamente

descarta aspectos comuns de convivência em sociedades e culturas diversas; tampouco autoriza a absolutos universais extremistas.

Depois do fim da tradição, tornou-se difícil tratar de Verdades. Hannah Arendt afirma que o fim da tradição aponta para uma nova forma de pensar e atribuir significados. A atividade do pensamento coloca à prova os absolutos exigindo reflexão. Adriano Correia traduz a proposta arendtiana que articula significado e ação com precisão:

A tarefa de reconciliar pensamento e realidade é agora permanente; e, para Hannah Arendt, está no próprio pensamento a capacidade de reconciliar, através da compreensão. Também ela pensa na possibilidade de um novo começo. Com o descrédito que caíram a metafísica e a filosofia, a ruptura do fio da tradição trouxe a tona, por um lado, o fato de que embora as questões respondidas pela tradição não tenham se esvaziado, as respostas até então dadas carecem agora de sentido, por outro lado, a eliminação do supra-sensível e mesmo a dualidade do mundo verdadeiro/mundo aparente, tal como a explicitou Nietzsche, apresenta, dentre outras dificuldades, a de saber como fazer com que os eventos, os princípios e as coisas tenham um significado minimamente estável, uma vez que o nosso pensamento estava acostumado a um quadro de referências assentado nessa dualidade – e como enfim salvar os fenômenos da tradição. Hannah Arendt considera que embora acometa efetivamente nossos modos de pensar, esta crise da razão e do pensamento deixa intacta nossa habilidade para pensar. Tendo isto em consideração, Arendt julga que a nova situação nos apresenta uma possível vantagem que pode ser vista em duas faces: de um lado, podemos lidar com o passado de outro modo, para além da seleção e avaliação do filtro da tradição, tratando os eventos como experiências brutas, sem manual de instruções – na medida em que “a ruptura da tradição libera o olhar”; de outro, o fim da metafísica dilui a diferença entre os filósofos entendidos como “pensadores profissionais” e as pessoas em geral... (CORREIA, 2002:4-5)

De igual modo, Pedro Demo atenta para a importância de que deveríamos “reavaliar constantemente as posições, para que se recoloque sempre de novo sua relatividade...” (DEMO, 2005:12). Não se trata de exaltar relativismos, mas de permitir o diálogo (interno ou dois-em-um, bem como o diálogo com o outro) com as questões que possam surgir e nos colocar no limite da intolerância, da falta de respeito ou em flagrante fundamentalismo. Embora a ciência em sua constituição seja uma verdade provisória e tenha um papel precursor em desmitificar fundamentalismos e dogmas, algumas vezes cai na armadilha que combate, adotando posturas fundamentalistas.

Exatamente para evitar ser dogma, toda teoria científica precisa poder ser refutada (Demo, 1995; 2000). Entretanto... a ciência, mais que ser tentativa de superação da ética única, detém a tendência “religiosa” de tornar-se único saber aceitável, universal, sem se aperceber que está entronizando o conhecimento científico segundo o evangelho eurocêntrico. A dificuldade extrema que a ciência tem de aceitar sua multiculturalidade (Harding, 1998) é a mesma que as religiões têm de se aceitar-se plurais (DEMO, 2005:19).

A pluralidade nos constitui, pois somos formados por processos de socialização, e embora estes tenham um caráter nivelador, é diante do outro que se constitui o eu: “Os indivíduos são, ao mesmo tempo iguais e diferentes. São iguais porque possuem características comuns e que tendem a se repetir no tempo, além do equipamento fisiológico... mas somos diferentes porque não há um ser humano que seja cópia linear do outro” (DEMO, 2005:19). Demo enuncia o princípio do igualitarismo, no qual a igualdade contempla também a diferença, mas não como sinônimo de desigualdade. A diferença pressupõe afirmação constitutiva e possibilidade de princípios de igualdade sem que deponham valores com a intenção de desqualificar ou superestimar tais diferenças.

A aposta na atividade do pensar relacionado com a ética inserida numa perspectiva sociológica se constituiria da seguinte maneira, para Pedro Demo:

Em termos do olhar científico, a ética não brota no ser humano por algum aceno divino ou por imposição externa, mas está incrustada na dinâmica cerebral em termos evolucionários e na dinâmica histórica em termos sociais. Assim como o cérebro produz pensamento, também produz ética, não havendo necessidade de hipótese estranha à imanência para dar conta dela... Sociologicamente falando, ética é o contexto natural de toda sociedade, tanto no sentido negativo (conflitos sociais), quanto positivos (boa convivência)... (DEMO, 2005:21)

Outro aspecto importante na perspectiva de Pedro Demo é que a partir do auto exame, entendo que “meu comportamento impacta o comportamento do outro” (DEMO, 2005:22), estabelece-se uma relação de responsabilidade, em prol da convivência humana, ao se combater a indiferença.

Ao atentar para a pluralidade constitutiva do ser humano, nem Hannah Arendt, nem Pedro Demo estão privilegiando o relativismo, mas sim apelando para o bom senso, ao lembrar que regras gerais contemplam exceções e que aceitar a

relatividade não pressupõe tornar as exceções regras e nisto consiste a incoerência relativista:

Sociologicamente falando, trata-se de considerar a validade sempre relativa das normas sociais. Toda sociedade desenvolve preferências por comportamentos regulados, coibindo os desviados. Faz parte do processo de socialização, através do qual, cada membro é adaptado, por vezes, domesticado, aos padrões dominantes. Claramente, este tipo de validade é relativo, porque é inviável supor e praticar relacionamentos absolutos entre seres históricos. Por ser relativa esta validade, não quer dizer que seja relativista. Em nenhuma sociedade existe o vale-tudo total, como se todos fizessem o que bem entendem. Alguns tentam, mas a própria sociedade se encarrega de pressionar os libertinos para que retornem ao comportamento esperado. Educação, em grande parte, tem este efeito reprodutivo (Demo, 2004), à medida que cada geração impõe à nova geração a mesma expectativa comportamental. Mas não se trata de um esquema rígido, inapelável, porque sempre existiu alguma renovação geracional, já que os novos indivíduos, ao lado de serem iguais, também são diferentes. Hoje, a distância geracional é cada vez maior. A nova geração pode ter pouco haver com a anterior, em termos, por exemplo, de como ganhar a vida ou preparar-se para ela. Assim, as normas, valores e sanções valem sim, mas valem relativamente. Não cabe ver nisto relativismo. O relativismo é impraticável por pelo menos duas razões. Uma é lógica: não é coerente afirmar que tudo é relativo, porque esta afirmação já não é relativa... Outra é social: em sociedade, nada vale absolutamente, bem como é impraticável o vale-tudo. (DEMO, 2005:25)

Neste capítulo trabalhamos a importância do alheamento e sua relação com a atividade do pensar na perspectiva de Hannah Arendt. Contamos também com a contribuição de Pedro Demo sobre o relativismo. A seguir, abordaremos a importância da metáfora para a comunicação do pensamento.

Capítulo III

Metáfora

A linguagem tem papel de suma importância na obra arendtiana. No livro *Sobre a violência*, Hannah Arendt afirma que o que nos diferencia radicalmente dos demais animais seria a linguagem e não a razão ou a consciência (SV, 2009:102). A importância da metáfora enquanto recurso que aproxima o pensamento e a faculdade cognitiva expressa na linguagem falada ou escrita e mesmo nas suas demais manifestações, meio pelo qual o pensamento pode se comunicar, justifica a importância de uma reflexão, ainda que breve, sobre este recurso linguístico. Adriano Correia (2002), em sua tese de doutoramento, apresenta a percepção conceitual de Arendt acerca da linguagem:

Com efeito, ela afirma em uma discussão, dirigindo-se a C.B. Macpherson: “em minha opinião, uma palavra tem uma relação com aquilo que denota, ou com o que é, muito mais forte que o mero uso que dela fazemos. Quer dizer, você considera somente o valor comunicativo da palavra; eu me ocupo de sua qualidade de abertura (revelação). E esta qualidade, é claro, tem sempre naturalmente um fundo histórico.” (CORREIA, 2002:7)

Hannah Arendt utiliza também o conceito de alheamento a partir do filósofo Epicteto, no qual a imaginação tem caráter fundamental e que aqui será utilizado também como conceito necessário ao entendimento da importância da linguagem para a atividade do pensamento:

[...] para obter a retirada radical da realidade exigida por Epicteto, a ênfase na habilidade que o pensamento tem de tornar presente o que está ausente desloca-se da reflexão para a imaginação; e isso não para imaginar, utopicamente, um mundo diferente, ou melhor: o objetivo é muito mais reforçar o alheamento original que caracteriza o pensamento... (ARENDR 2009:176).

Neste estado reflexivo proporcionado pelo alheamento e pela imaginação, em que o indivíduo encontra-se tomado pelo pensamento temos também, aliado à atividade do pensar, o uso das metáforas que permitem comunicar o pensamento aos que nos cercam, uma vez que estas auxiliam a diminuir as distâncias existentes entre o pensamento e a sua comunicação. Adriano Correia nos diz que há uma reconciliação entre pensamento e palavra que desfaz a alienação no mundo quando a linguagem e o pensamento estão afastados, pois estando afastados não há compreensão, significado. A atividade do pensar não requer plateia, mas sua

comunicação sim. Na comunicação, reside também o fato da pluralidade existente entre os homens:

Para Hannah Arendt, é a própria afinidade entre linguagem e pensamento que impulsiona aqueles que pensam a trazer o pensamento ao mundo pela linguagem: “uma vez que palavras – portadoras de significado – e pensamentos assemelham-se, *seres pensantes têm ímpeto de falar, seres falantes têm ímpeto de pensar.*” (CORREIA, 2002:144)

Tenta-se aqui, de alguma forma, percorrer este movimento do pensar em Arendt. O discurso desempenharia então um aspecto fundamental na teoria arendtiana, pois concebe o homem enquanto ser político. Discurso, ação e atividade do pensar estão interligados. Não é de forma coincidente que em regimes totalitários, a palavra, o discurso, seria uma das primeiras liberdades individuais a serem restringidas e até mesmo cassadas. O discurso individual é substituído pelo discurso coletivo.

Nestes termos, podemos perguntar sobre o papel da metáfora no esclarecimento da atividade do pensar: a metáfora esclarece ou amplia as possibilidades de comunicação do pensamento e da cognição?

Na obra *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt utiliza a linguagem como exemplo para analisar como o tempo e espaço contribuíram para o esfacelamento da tradição e seu legado. Haveria uma lacuna cultural verificada. Hannah Arendt observa que a despeito do crescente avanço científico e tecnológico, não vemos o mesmo desenvolvimento em termos de autonomia do pensar, pois o homem depende cada vez mais daqueles avanços técnicos e cada vez menos consegue dar conta, através do discurso, da explicação deste mundo no qual está inserido.

A especialização da ciência e da tecnologia auxiliam as mais simples atividades da vida cotidiana, mas o indivíduo contemporâneo não pode mais dar conta da explicação de tais mecanismos. Para cada mecanismo usado diariamente há um especialista capaz de explicar, habilitar ou consertar, se necessário, tais mecanismos utilizados. O homem pode até conhecer certos instrumentos superficialmente, mas não consegue explicá-los ou entendê-los. Poderíamos perguntar se acaso esta cisão entre o conhecimento e a atividade de pensar, que se dá de forma simples e gradual nas atividades cotidianas, estaria se estendendo nas demais relações entre a atividade do pensar, afetando na linguagem, seja oral, seja

escrita, a capacidade de exprimir o que o pensamento deseja comunicar? Deste modo, a impossibilidade de por em palavras o pensamento e aproximá-lo da realidade, legitimaria o uso das metáforas em várias circunstâncias da vida. Quando a linguagem usual não dá conta do que a atividade do pensar quer comunicar, faz-se o uso das metáforas articulando reflexão, comunicação e interpretação.

Historicamente, a metáfora pode ser encontrada desde a época clássica grega. Sófocles, na obra *Antígona*, apresenta a comparação entre o vento e o pensamento: “o pensamento é rápido como o vento”, querendo indicar as coisas “assombrosas com que os homens são abençoados ou amaldiçoados” (APUD VE; 2009:196).

Sócrates também, quando queria se referir ao pensamento abstrato ou aos “invisíveis” que permeavam a sua investigação, utilizou-se da metáfora entre vento e pensamento “os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam” (IDEM).

Segundo Hannah Arendt (VE,2009:196) este vento - do pensamento – sempre que surge, varre para longe todas as suas manifestações anteriores: “É da natureza deste elemento invisível desfazer-se e, por assim dizer, degelar o que a linguagem, o veículo do pensamento congelou como pensamento-palavras (conceitos, frases, definições, doutrinas)...”, este movimento de desfazer ou de degelo tem como consequência o efeito destrutivo do pensamento quanto aos valores, critérios e padrões relativos ao bem e ao mal, “em conduta com que lidamos em moral e ética”. (VE, 2009:197)

Ainda na pista seguida por Hannah Arendt, teríamos um efeito paralisador duplo do pensamento: ele exige que “paremos para pensar”, isto é, exige uma pausa ou interrupção de todas as nossas atividades cotidianas com o objetivo de concentrarmo-nos e, em segundo lugar, tem um efeito paralisante ao nos atordoar quando suspende todas as nossas certezas e, conseqüentemente, nossos juízos: “Se o que estamos fazendo é aplicar regras gerais de conduta a casos particulares, tal como eles ocorrem na vida cotidiana, encontramos-nos paralisados porque este tipo de regra não resiste ao vento do pensamento.” (IDEM).

Neste sentido a metáfora, (não toda metáfora) é uma figura de linguagem que permite ou incentiva o “voo dos pensamentos”. Se o pensamento se faz através da linguagem e se a metáfora é um dos instrumentos da linguagem poderíamos aceitar sem dificuldade que a metáfora pode induzir pensamentos. Não é a toa que os

exemplos apresentados por Hannah Arendt, de Sófocles e de Sócrates/Platão, sejam de pensadores no pleno sentido do termo.

Segundo George Steiner (1990:72), a própria humanização do homem é possibilitada pelo estágio linguístico. Mesmo na sua fala consigo mesmo ou, segundo as palavras do autor, a fala voltada para dentro, permitiria o desenvolvimento do intercâmbio verbal. Neste sentido, a “fala” humana é contemporânea da própria auto- percepção humana: “quando perguntamos quando ou como a linguagem começou, estamos de fato perguntando ‘Quais são as origens da humanidade do homem?’ ” (1990:72).

Se a linguagem, segundo vemos, é a condição de possibilidade da emancipação humana, emancipação aqui no sentido psicológico e não biológico, temos o direito de perguntar: como a metáfora pode ter participado desta emancipação humana, na medida em que ela pertence à linguagem?

Segundo George Steiner, a metáfora possibilita o incremento da percepção humana ao relacionar áreas da experiência antes desconectadas: “Essa nova relação pode ter uma contrapartida orgânica direta na medida em que centros de memória e exploração do córtex até então separados são postos em ‘circuito’ ” (1990:74).

Segundo nossa interpretação, a partir da perspectiva apresentada por Hannah Arendt, o pensamento pode ser entendido também como o desafio de estabelecer novos intercâmbios entre nossas percepções do mundo ou da realidade, de forma a criar novas metáforas ou ligações com o que estava até agora desconectado ou congelado.

A metáfora, assim entendida seria um instrumento evolutivo valioso para o homem, no sentido de abrir novas trilhas para o seu crescimento. Seria mesmo possível pensar que as diferentes línguas possibilitariam diferentes metáforas e, seguindo esta lógica, admitir que povos diferentes, por possuírem línguas diferentes, teriam a potencialidade de apresentar caminhos diferentes para evolução humana!

Mas, segundo Arendt, não podemos em hipótese nenhuma, esquecer os efeitos deletérios do pensamento. O próprio pensamento, ao virar de cabeça para baixo a significação das coisas do mundo pode, inadvertidamente, incentivar o próprio processo de congelamento do pensamento. Isto quer dizer: o pensamento não é necessariamente libertário ou libertador. O pensar abre trilhas, mas não garante “clareza”. É neste sentido que o pensamento possui responsabilidades,

pois inverter o caminho de uma moral ou de costumes estabelecidos não significa encontrar novos valores absolutamente defensáveis.

Na esfera política, teríamos o exemplo de povos que se libertaram de determinados totalitarismos para desaguar em outros, como por exemplo, a Rússia czarista e Rússia bolchevique.

Mesmo assim, Hannah Arendt faz questão de afirmar que não “há pensamentos perigosos”, mas que o próprio pensamento é perigoso. (VE, 2009:197-8). Mas o maior perigo do pensamento seria desejar encontrar resultados que dispensam o próprio pensar: “Seu aspecto mais perigoso do ponto de vista do senso comum é que o que era mais significativo durante a vida do pensamento dissolve-se no momento em que se tenta aplicá-los à vida de todos os dias.” (VE, 2009:199).

Seguindo, portanto os caminhos abertos pela metáfora, pensar, na prática, “significa que tens que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (IDEM).

Neste capítulo o foco foi a importância da linguagem na comunicação do pensamento e o papel da metáfora. A seguir trataremos da questão do mal numa perspectiva arendtiana.

Capítulo IV

O Mal

Não é uma empreitada fácil “falar” sobre o mal, seja numa perspectiva da filosofia moral, seja com base na narrativa histórico-sociológica e política. Não se pretende aqui cair em maniqueísmos ou apontamentos de uma ética moral pessoal. Pretende-se investigar o que seja o mal em uma perspectiva arendtiana.

O mal para Hannah Arendt instaura-se na ausência da atividade do pensar e na medida em que a ação do indivíduo se cristaliza em atitudes que são automáticas. Ora, para Arendt, é necessário, muitas vezes, que o conhecimento seja questionado, refletido. A atividade do pensar traria consigo o discernimento e julgamentos individuais, ligados à responsabilidade e à ação. Não qualquer atitude, mas aquelas que se impõem no cotidiano e que nos exigem posicionamento moral e antes de tudo, reflexão. O mal, para Arendt, pode ser banalizado, na medida em que o homem se ausenta da responsabilidade de discernir e julgar, uma vez que se encontra apegado aos valores que toma por certo não por meios reflexivos, mas por eximir o indivíduo da capacidade de julgar. Como foi mencionado anteriormente, o conceito de Arendt que se refere à *banalidade do mal* se encontra pela primeira vez no livro *Eichmann em Jerusalém*. Adriano Correia explicita a abrangência dessa noção de mal da seguinte maneira:

Neste (...) livro ela passará a utilizar o conceito de “banalidade do mal” – termo que aparece já no subtítulo – não apenas porque julgue que o conceito de “mal radical” possa dar a entender que o mal extremo possa ter profundidade ou só possa ser perpetrado por indivíduos profundamente diabólicos ou demoníacos, mas também porque pretende focar sua atenção sobre a dificuldade de compreensão da originalidade do movimento totalitário quanto sobre a superficialidade, e não a radicalidade, do mal infinito perpetrado por pessoas que em grande parte sequer decidiram ser más (a lição do julgamento de Eichmann teria sido a de que “essa distancia da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem)”. (CORREIA, 2002:43)

Correia demonstra como a questão do mal enquanto ausência de pensamento está presente na obra de Arendt e de que forma o argumento de racionalidade e coerência subverteram a moral e a ética em tempos do nazismo, sem causar maiores incômodos a muitos indivíduos alemães:

... em Eichmann em Jerusalém ela trata os líderes nazistas e os membros das organizações criminosas como a SS como indivíduos sádicos, treinados para obedecer acima de tudo , para dissolver em si qualquer traço de solidariedade e compaixão para com as suas vítimas e desenvolver a crueldade e outros vícios, não obstante os campos de concentração fossem progressivamente a tal ponto “racionalizados” que mesmo esses traços passaram a ser camuflados na impessoalidade da maquinaria de destruição. Do outro lado, estariam às vítimas, lenta e progressivamente destruídas com a desconstrução da sua personalidade jurídica e moral e mesmo de seu caráter individual, a ponto de serem convertidas em meros feixes de relações... Como nota Hannah Arendt, contribuía para o auto-engano de Eichmann na dissimulação do seu crime, tanto legal, como moralmente o fato de que “ele e o mundo em que viveu marcharam em perfeita harmonia”. (CORREIA, 2002:70)

A perplexidade de Hannah Arendt diante da *banalidade do mal* se evidencia frente à indiferença pela qual indivíduos com o perfil de pessoas comuns, cordatas, respeitáveis e nada monstruosas, exemplificada no caso Eichmann, aderem a condutas violentas e assassinas como a vigente no e regime nazista. Esta perplexidade se dá tanto na adesão quanto na dissolução de tais posturas que destituem valores, morais, regimes políticos sem ao menos examinarem profundamente e julgarem seus atos:

O que as pessoas fizeram foi horrível e o modo como organizaram primeiro a Alemanha e depois a Europa ocupada é de grande interesse para a ciência política e o estudo das formas de governo; mas nem um nem outro colocam quaisquer problemas morais. A moralidade se desintegrou em um mero conjunto de mores – condutas, costumes, convenções a serem trocados à vontade – não por meio dos criminosos, mas das pessoas comuns que, enquanto os padrões morais eram socialmente aceitos, nunca sonharam em duvidar do que tinham sido ensinadas a acreditar. E esta questão, isto é, o problema que ela levanta, não é resolvido se admitirmos, como o temos de fazer, que a doutrina nazista não permaneceu com o povo alemão, que a moralidade criminosa de Hitler foi trocada de novo, quase sem aviso prévio, no momento em que a ‘história’ deu aviso da derrota. Por isso, temos de dizer que testemunhamos o colapso total de uma ordem ‘moral’ não uma vez, mas duas, e esse repentino retorno à ‘normalidade’, contrariamente ao que é muitas vezes complacientemente admitido, pode simplesmente reforçar nossas dúvidas. (ARENDT apud CORREIA, 2002:74)

Encontra-se inscrita, na expressão “o mal é banal” a ideia de que causar prejuízos a si e aos outros se tornou corriqueiro, comum, tratado como natural e geralmente pouco questionado e não refletido. Arendt relata que desde Agostinho, o

mal é tratado como ausência (VE, 2009:201). Adriano Correia esclarece que o termo banal, na concepção arendtiana “não se refere à magnitude dos crimes perpetrados, mas ao conteúdo da motivação das ações criminosas e ao próprio caráter dos criminosos”. O conceito de banalidade consiste no entendimento de que a irreflexão não é inofensiva. (CORREIA, 2002:114)

Ao evocar a atividade do pensar, Arendt traz à tona questionamentos sobre a liberdade, ação, omissão, responsabilidade, política, ética e moral. O mal enquanto produto da ausência de não pensamento pode, cada vez mais, propiciar a violência. Na modernidade, a incapacidade para responder às questões que a tradição parecia não dar conta – chamadas *mortes modernas*: Deus, a metafísica, a filosofia, positivismo – e que ao longo dos tempos, foram respondidas por teorias científicas e que não mais encontraram espaço de questionamento é chamado por Hannah Arendt de “pressuposto comum irrefletido” (VE, 2009:26), ao minimizar ou não criando espaço de debate sobre tais questões e recorrendo mecanicamente às respostas referentes a este tema. Por vezes, a incapacidade em transitar nos assuntos tratados como “mortes modernas”, a falta de espaço para o debate sobre tais temas no espaço público, acaba gerando violência, seja verbal, seja física. Temos visto tais exemplos ante os fundamentalismos em nossos dias.

Para Arendt a violência se constitui na dominação e coerção que se caracteriza no “um contra todos”, no uso da ameaça. Ao contrário do que muitos acreditam, para ela, desde Hobbes, o poder se legitima na ação conjunta, no reconhecimento, no consenso e na autoridade reconhecida. Quando o poder inicia um processo de desgaste e não reconhecimento, algumas vezes inicia-se um processo de extrema violência, caracterizando a perda de legitimidade não de todos, mas de alguns. Mesmo no uso da violência imposta, há a adesão de alguns. O poder necessita da adesão abrangente.

Um dos aspectos no qual o mal pode ser caracterizado é na forma da violência. *Sobre a violência* (1970/2009), livro da filósofa em questão, aborda os aspectos racionais da violência, contrariando a maneira corrente de pensar, de que o uso da violência sempre se apresenta de maneira emocional e não racional.

Uma vez que na modernidade não há a necessidade do uso da violência individual ou o instinto de autopreservação para manter a vida e ao tratar a violência humana como componente biológico, próprio do ser humano, Arendt aponta uma falha neste argumento, uma vez que ao usar a razão para justificar tanto a

agressividade, como a violência humana, sem ter como justificativa a autopreservação e sim o fato de que esta agressividade aparece como componente biológico estabelece-se o uso 'irracional' da razão, tornando os homens "mais 'bestiais' que outros animais (SV 2009:79)", pois sua capacidade racional cognitiva convive e está inserida também em sua forma constitutiva de agressividade, de forma que o homem seria desta maneira um animal ainda mais perigoso.

Arendt diz que a Ciência, enquanto produto do conhecimento – conhecer e comprovar, atestar - tomou para si a responsabilidade de salvaguardar o homem de suas necessidades vitais que o afastam da razão, ou o fazem discordar da Ciência, logo, o diferencial do homem não seria mais a capacidade reflexiva, e sim a capacidade de cognição. Outro paralelo que a autora faz é entre a manifestação da raiva e da violência. Arendt não critica essa relação. Usa como exemplo os campos de concentração que tendo desumanizado os homens e provocado raiva em muitos, não desencadeou uma onda de violência e sim um sentimento de indignação: "quando há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são (SV, 2009:81)". Para Hannah Arendt, os atos impensados motivados pela raiva se manifestam, muitas vezes, na explosão emocional diante da ausência de justiça, mas não necessariamente comprovam ausência de razão.

Hannah Arendt, filósofa política, acreditou na atividade do pensar como possibilidade de evitar o mal. Essa relação tem em vista uma ação resultante do diálogo profundo do "eu comigo mesmo". A ação seria consequentemente pautada na responsabilidade. A reflexão sobre a banalidade do mal acarretará na reflexão sobre a liberdade de ação e sobre a responsabilidade que temos sobre nossos atos. Para ela, o *eros* socrático inspira o Bem; no entanto, o mal é possibilitado através da indiferença e/ ou omissão (VE, 2009:202). Ao analisar a fala de Sócrates, "é melhor sofrer o dano que o cometer", ela ressalta a relação do *eros socrático* com o dois- em- um – ou diálogo de mim comigo mesmo - na possibilidade de se evitar o mal.

Para nos auxiliar neste processo de entendimento sobre as questões acerca do mal, trazemos aqui a contribuição do filósofo Paul Ricoeur que, assim como Arendt, trata a questão do mal enquanto desafio à atividade do pensar. Hannah Arendt identificou que certos temas são tratados como "mortes modernas" – como citado anteriormente, Deus, a metafísica... - e como não relevantes por não ser possível investigá-los com o rigor do método científico, da experimentação e

comprovação. Para o filósofo, assim como para Arendt, este desafio cabe à atividade do pensar e o temos ignorado:

(...) Não se leva em conta também que a tarefa de pensar - sim, de pensar Deus e de pensar o mal perante Deus – pode não estar esgotada através dos nossos raciocínios de acordo com a não-contradição e a nossa inclinação para a totalização sistemática.(RICOUER, 1986:22)

Assim como Arendt, o filósofo deixa claro que se há algo que está “morto” sobre tais questões é a forma como elas vêm sendo conduzidas e as respostas que não atendem mais aos questionamentos que surgem. Isto se configura como um novo desafio ao pensar. Ricouer acrescenta que esse desafio é feito a atividade de pensar e que se faz necessário um pensar diferente do modo como temos encarado a questão.

Paul Ricouer distingue o mal cometido, (moral), do mal sofrido. O mal moral refere-se à ação humana, “objeto de imputação, de acusação e de repreensão...”. O mal moral transgredir o código ético vigente. Já no mal sofrido a imputação não tem uma causa tal como acontece no mal moral. O mal sofrido caracteriza-se por “adversidades de natureza física, doenças e enfermidades do corpo e do espírito, aflição produzida pela morte de entes queridos...”. (RICOUER, 1986:23-24).

Podemos dizer que para este estudioso, “fazer o mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar outrem, logo, é fazê-lo sofrer... o mal cometido por um encontra sua réplica sofrida no mal experimentado pelo outro.” Moral e teologia se fundem tendo como possível elo o sentimento de que o mal sofrido é merecido.

O efeito mais visível dessa estranha experiência de passividade, no cerne mesmo do agir mal, é que o homem se sente vítima ao mesmo tempo em que ele é culpado. A mesma confusão se processa na fronteira entre culpado e vítima, observada a partir de outro polo. Se a punição é um sofrimento reputado e merecido, quem sabe se todo sofrimento não é de um modo ou de outro a punição de uma falta pessoal ou coletiva conhecida ou desconhecida? (RICOEUR, 1986:25)

Segundo ele, a perspectiva judaico-cristã parte da premissa de que o mal é a *retribuição* de um pecado ou falha cometida individual ou coletivamente; neste sentido, o aspecto que diz respeito a origem do mal é novamente relegado e não se obtém explicações para o mal sofrido. Por outro lado, a ideia de pecado, segundo

Paul Ricouer, nos permite que a questão do mal seja tratada na esfera da vontade, da ação, da ética e do livre arbítrio.

Arendt, em *A vida do espírito* afirma que as reflexões encontradas no Górgias (diálogos socráticos transcritos por Platão) são produtos de experiências cotidianas sobre a ação. O indivíduo que se entrega à reflexão de suas ações quando se encontra só, de modo algum estará solitário, pois este começará a travar um diálogo consigo mesmo – o *dois-em-um* - e, ao travar tal diálogo, não poderá aderir a qualquer *vento do pensamento* – capacidade judicativa – mas somente ao seu próprio. Ainda que este diálogo interno resulte em um desacordo com as convicções estabelecidas, tal situação é preferível a um desacordo com o próprio eu. Nas palavras da autora: “Chegamos à conclusão de que apenas as pessoas inspiradas pelo *eros* socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignas de confiança.” (VE, 2009:202). Sócrates também aposta na atividade do pensar, na investigação e não meramente no ato permissivo de aceitar o sofrimento imposto. Está apostando na capacidade humana de pensar e, conseqüentemente, escolher não produzir o mal; neste sentido, faz-se necessário que a unidade deste diálogo interno aconteça quando o indivíduo se torna “Um” diante da multidão:

...não é a atividade do pensar que constitui a unidade, que unifica o dois em um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento (ARENDRT 2009:207 - VE)

Ao evocar o diálogo interno do dois-em-um, Hannah Arendt demonstra que Sócrates alertou para o fato de que esses parceiros do diálogo não estivessem em desacordo, uma vez que só deixamos de dialogar internamente quando paramos de pensar. Este acordo que faço no diálogo de mim comigo mesmo, para a filósofa política, é o mesmo acordo que fundamenta o Imperativo Categórico kantiano, pautado no entendimento: “aja apenas segundo uma máxima tal que você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”.

Para ilustrar o dilema que ocorre quando estamos em desacordo conosco mesmo, relembro aqui a ilustração da fuga de Moisés, personagem histórico na tradição dos judeus, para o deserto.

Indignado com a situação de injustiça e martírio, Moisés mata um egípcio que está castigando um escravo hebreu. Algum tempo depois, tenta apaziguar uma briga entre dois hebreus e ao ser confrontado por eles pelo homicídio que cometera, emerge o desacordo dele consigo mesmo. Moisés, na tentativa de apartar uma briga e promover o consenso, fora lembrado de que não tinha sido capaz de resolver da mesma forma com o egípcio. Diante da acusação do assassinato, Moisés entra em um desacordo interno e foge para o deserto, onde pode travar o diálogo interno; onde pode estar só, mas também se encontra na companhia de si mesmo. Após entrar em acordo consigo, Moisés retorna como libertador dos hebreus, tirando-os da escravidão e do jugo tirano do Faraó.

Supõe-se aqui que Adolf Eichmann não se permitiu esse encontro. Não travou este diálogo. Esteve na companhia de subalternos, teve família, mas viveu solitário ao não se permitir - ao menos no que se refere às respostas dadas em seu julgamento – o diálogo do dois-em-um e poder responder reflexivamente ao seu julgamento. Eichmann aqui configura um exemplo do quanto de mal a irreflexão e a omissão são capazes de propiciar. Ele é um exemplo, mas não é o exemplo e sim um dentre muitos que podemos extrair na história e nos dias atuais. Arendt nos proporciona a reflexão de que a ausência do diálogo interno não é produto apenas das pessoas não letradas, ignorantes, mas de todos, inclusive letrados, cientistas e todo aquele que foge a este encontro para estar só, porém jamais solitário, porque em sua própria companhia, travando o diálogo do *dois-em-um*, sem que necessariamente se produza algo que não seja o próprio pensamento ou reflexão. Tal capacidade é comum a toda pessoa sã e esquivar-se dela também. Hannah Arendt diz que ausentar-se de tal atividade é esquivar-se de uma vida plena: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (VE, 2009:214). Aqui é enfatizado o caráter existencial do pensamento. Arendt, enquanto filósofa política está também interessada neste aspecto da atividade do pensar. As implicações políticas dessa atividade se manifestarão em situações emergenciais e na esfera pública, onde os homens se constituem na pluralidade, na diferença e na alteridade:

O ponto é que sempre que transcendo os limites do próprio tempo de vida e começo a refletir sobre esse passado julgando-o, e sobre

esse futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal. E tais reflexões surgem inevitavelmente em emergências políticas. Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. (ARENDDT, 2009: 215)

A partir deste fragmento, Arendt começa a tratar da faculdade do espírito mais próxima à ação política e à da faculdade do pensar: a faculdade do juízo. Esta permite que o indivíduo reflexivo julgue condutas morais, a luz de sua capacidade reflexiva e judicativa, aderindo ou repelindo as situações que são a ele apresentadas. Aqui, o *vento do pensamento* se manifesta na capacidade judicativa de distinguir certo e errado, bom e mau, belo e feio... A atividade do pensar poderá propiciar que a adesão seja refletida e responsável.

Mas, poderíamos perguntar, onde se encontra uma luz que poderia nos iluminar, mesmo que de forma rarefeita, na questão entre ausência de pensamento e o mal? Reforçando o que dissemos a pouco, segundo Arendt, talvez se possa afirmar que “apenas as pessoas inspiradas pelo *eros* socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça são capazes de pensamento e dignas de confiança” (VE, 2009:202).

Poderíamos encontrar, numa primeira leitura, uma chave para o que a autora quer demonstrar: não bastaria apenas a vontade de pensar. É necessário, sobretudo, amar a sabedoria. Esse amor, esse *eros* socrático, seria, em última análise, a garantia do pensamento .

O homem nobre ou virtuoso (no sentido clássico grego do termo) é aquele que tem os requisitos necessários para pensar. Mas, assim colocada a questão, todo pensamento exigiria uma “nobreza” de caráter prévio. Sendo assim, os valores prévios que condicionam qualquer nobreza são condições prévias para o pensar e, seguindo esta linha de raciocínio, nunca poderiam chegar a conclusões antagônicas a esse valores de base. A não ser, entretanto, que essa nobreza não esteja fundamentada em valores, ou seja, não seja de caráter moral: “Se há algo no pensamento que possa impedir os homens de fazer o mal, esse algo deve ser alguma propriedade inerente a própria atividade, independente de seus objetos.” (VE, 2009:202)

Por isso, à afirmação socrática “é preferível sofrer o mal que o cometer”, Hannah Arendt interpõe uma questão antecedente: ao invés de pensar o mal já realizado, é preciso antes pensar como evitar o mal! E, ao trazer o exemplo de Demócrito, a autora parece estar tentando nos convencer que antes de qualquer noção moral, o pensamento tem a possibilidade de pensar por si mesmo. (IDEM: 205)

Como dissemos anteriormente, o espanto, a perplexidade diante de alguns fenômenos cumpre uma etapa ou fase no início do diálogo interno. Sobre o mal radical e sua permissibilidade em regimes totalitários, ergue um das perplexidades arendtianas:

O mal provou ser mais radical que o esperado. Em termos objetivos, os crimes modernos não estão estipulados nos Dez Mandamentos. Ou: a tradição Ocidental está padecendo do preconceito de que as piores coisas que os seres humanos são capazes de fazer provêm do vício do egoísmo. Nós sabemos, todavia, que os maiores males ou o mal radical não tem mais coisa alguma a ver com tais motivos pecaminosos, humanamente compreensíveis. O que o mal radical realmente é, eu não sei, mas parece-me que ele de algum modo tem a ver com o seguinte fenômeno: tomar os seres humanos, enquanto seres humanos, supérfluos, (não os usando como meios para um fim, o que deixaria intocada sua essência enquanto humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos enquanto seres humanos) (ARENDR, apud CORREIA, 2002:95).

Ao deslocar o conceito de *mal radical*⁵ para *mal absoluto*, Hannah Arendt viu surgir um novo tipo de ser humano: homens supérfluos em que, nas palavras de Adriano Correia, este mal seria identificado pela “cristalização dos males extremos e mesmo impensáveis” (CORREIA, 2002:96). O totalitarismo seria a maior expressão de formação deste tipo de mal que desumaniza suas vítimas e potencializa a crueldade humana com argumentos racionais, transformando tanto vítimas quanto algozes em seres não humanos; com isso, o sistema legal perde o sentido de existência, pois foi criado para seres humanos individuais, que convivem e estão inseridos numa pluralidade. Quando os alemães nazistas reivindicaram para si uma

⁵ “Realmente, é isto que caracteriza aquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de ‘mal radical’ cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que sofremos uma de suas raras irrupções na esfera pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensa e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder...” (CH, 2009:253)

superioridade racial, imaginando-se super-humanos e caracterizando os judeus e outras etnias como menos-que-humanos, dissolveram a esfera pública e o sistema legal e criaram monstros. (CORREIA, 2002:09).

O nazismo inverte toda uma estrutura ética e moral. O mal, antes visto como tentação agora é normatizado, transformando “todos em criminosos” (E.J, 2009:165):

No Terceiro Reich, o mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece – a qualidade de tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles deve ter sido tentada a não matar, a não roubar, a não deixar seus vizinhos partirem para destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis) e a não se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação. (EJ, 2009:167)

A perplexidade de Hannah Arendt diante de Adolf Eichmann devia-se, como já vimos, à sua obediência cega e irreflexiva que apelava aos princípios da moral kantiana do dever sem passar pelo crivo da reflexão e do julgamento. Naquele momento, inverte-se completamente a ordem dos valores e cabia a Eichmann obedecer ao comando de exterminar milhões de judeus. Quando levado a julgamento por seus atos, ele não exprime qualquer adesão a qualquer ideologia ou ódio pelos judeus; alega apenas obediência a um conjunto de regras que lhe foi apresentado de forma coerente.

O problema que Arendt identifica neste tipo de regime que usa a expressão “obediência” para adesão aos absurdos que podem ser impostos por uma ordem totalitária é que esta ordem retira a responsabilidade individual e enfraquece a possibilidade de punição. Politicamente falando, Arendt identifica que o termo mais correto a ser usado seria consentimento político e não obediência, pois o consentimento implica em adesão, em reconhecimento de autoridade. Herdeira da filosofia moral de Kant, que emancipa a moral dos mandamentos religiosos, Arendt diz que a filosofia moral kantiana foi além e libertou a razão da atividade de pensar e tornou possível associar a questão da produção do mal com argumentos racionais válidos:

... o mal radical consistiria no fato de que o homem é levado a agir erroneamente por seguir suas inclinações e não os ditames **de sua própria razão** (negritos meus) – embora possamos lembrar que o mal radical em Kant tem mais propriamente a ver com a decisão acerca de que princípio rege a máxima que governa a ação do que simplesmente com o caráter das inclinações. (CORREIA, 2002:98)

Neste capítulo o foco foi à problemática do mal e as dificuldades contidas no entendimento do que seja o mal, uma vez que ele é tratado como ausência. Não tínhamos como objetivo uma exposição extensa acerca do tema, mas sim externar algumas inquietações e reflexões sobre sua relação com a ausência de pensamento estudada por Hannah.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação moral do homem não deve começar pelo melhoramento dos costumes, mas pela transformação da maneira de pensar ...

Kant

Hannah Arendt ao tratar da questão da banalidade do mal como ausência de pensamento elaborou uma análise profunda sobre o papel da ação na perspectiva da filosofia política. Enxergou na atividade do pensar uma possibilidade de se evitar o mal e cabe ressaltar que tal aposta se pauta justamente em não caracterizar a atividade do pensar de uma vez por todas, mas reiterando a faculdade reflexiva. Arendt rompeu com a ideia de que o pensamento é pura contemplação. Para ela o pensamento é uma atividade de tal modo singular que exige sim retirar-se do convívio com as demais pessoas, mas tal retirada não se traduz em completa solidão. É uma aposta na consciência reflexiva, em que se está na companhia de si mesmo.

Arendt afirma que o pensar não deveria estar condicionado a nada além de si mesmo, sendo uma atividade reflexiva e comum a toda pessoa sã; o pensamento é movimento e prerrogativa de toda pessoa que se pretende livre. Não nos caberia, portanto, demitirmo-nos de nossa responsabilidade reflexiva e judicativa. Pensar, comunicar-se e julgar são, para Arendt condições vitais. A faculdade judicativa na obra de Hannah Arendt está intimamente ligada ao pensamento e se manifesta através da ação e do discurso. Neste sentido, agir bem, de forma moralmente autônoma seria possível, entre outras coisas, através de uma vida cultivada pelo autoexame. Não deveríamos ficar apegados a obediências cegas, mas refletir sempre que se fizer necessário, sempre que se sente perplexidade diante de algo. Cabe a cada um de nós a reflexão sobre nossos atos. Hannah Arendt propõe que pensar e agir devem ser o resultado da reflexão sobre a ação. Ela não nos fornece uma fórmula de como acabar com o mal, sua contribuição se pauta em indicar o

pensamento autônomo, reflexivo e constante. A faculdade judicativa também auxilia neste processo de se evitar o mal ao impedir a cristalização das convicções, mas submetê-las a constantes questionamentos e à faculdade judicativa. Cada experiência é única e, portanto haveria a necessidade de se recorrer a tais faculdades.

Arendt apresenta a atividade do pensamento como uma atividade de tal modo peculiar e distinta da fabricação, pois como vimos, a fabricação resulta em um produto, já a ação revela um *quem*, um alguém, pois é pura espontaneidade. A ação preocupa-se, portanto mais com o presente do que com o futuro. Enxergar a atividade do pensar desta maneira e não cristaliza-la, como fazemos com os saberes estabelecidos, exige o caráter constantemente reflexivo do pensamento. O pensamento visto como ação, neste sentido, contribui para a dignidade humana. Daí que, para a filósofa política, o pensamento é de tal modo uma atividade singular que requer sim a retirada da presença dos outros, mas que de modo algum se dá em completa solidão. Exige-se a presença de si mesmo: conclama ao diálogo interno. Sendo o pensar uma atividade invisível, este alheamento, por outro lado, pode ser interpretado como uma característica visível daquele que está tomado por uma questão. O pensamento se dá através de palavras e ainda que a linguagem por possuir alguma limitação, não dê conta de tudo que este deseja comunicar, pode contar com auxílio da metáfora.

A dignidade do pensamento se manifestaria na esfera pública, espaço no qual cada ser humano pode se expressar, assumindo suas particularidades e diferenças. Neste caso, alia-se a atividade do pensar com a atividade judicativa ao comunicar aos demais o pensamento sobre algo. A capacidade judicativa aliada à capacidade de pensar tende a minorar a distância entre as diferenças ou divergências. A esfera pública é o espaço do reconhecimento, do somatório das diferenças culturais, políticas e ideológicas, característica da pluralidade humana.

As demandas da vida prática e material têm sido tratadas isoladamente e acima das questões existenciais numa sociedade capitalista que encara a esfera pública somente como local de consumo e não como arena de debates, questionamentos e atividades políticas; crê-se aqui na capacidade reflexiva dos indivíduos que compõem a esfera pública, capaz de atribuir sentido às suas ações e não agirem com meros repetidores.

A aposta na reflexividade é a aposta em um mundo menos indiferente, narcísico, mais livre e responsável, no qual cada indivíduo, acompanhado de si mesmo, possa agir de forma responsável no mundo, ainda que tenhamos em mente os limites sociais, históricos, políticos e econômicos, de modo algum podemos demitir o indivíduo da responsabilidade de suas ações.

Hannah Arendt investigou o totalitarismo em sua origem e o quanto esta forma de governo torna os indivíduos desumanizados, descartáveis e que ao contrário do que se pode pensar, a desumanização destes não se dá de forma irracional, ou seja, sem argumentos lógicos ou coerentes.

Penso que muitas vezes o totalitarismo, as imposições e desumanização estão não somente restritos às formas de governo, mas nas relações mais diretas em sociedade nas quais tornamos o próximo invisível, desumanizando-o, agredindo intelectual, física e verbalmente. Hannah Arendt caracteriza a humanidade como plural e pergunto-me o que nos tornaria capazes de conviver em meio tantas diferenças tendo como princípio universal o respeito máximo à vida? O que nos tornaria capazes de ouvir, respeitar, conviver. Seria o pensamento uma aposta viável para tal? Há garantias? O que tem nos permitido conviver silenciosamente com corrupção, assassinato, descaso ao menos favorecido e toda sorte de injustiça? O que na verdade entendemos como progresso e avanço na humanidade? Essas são inquietações de muitos estudiosos de todas as áreas, pessoas comuns, políticos e cientistas que de algum modo podem possuir uma resposta definitiva e solucionadora para todos os dilemas de ordem política e moral da convivência humana; mas acredito que perguntar e refletir sobre tais questões se faz necessário, assim como Arendt acreditou na capacidade reflexiva do homem como possibilidade de se evitar o mal.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah: *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer – 10ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto de R. Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. – 6ªed. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Edição Jerome Kohn; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte; trad. Rosaura Einchenberg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Macedo Duarte. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.

_____. *Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito e o domínio dos assuntos humanos na obra de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

DEMO, Pedro. *Éticas multiculturais – Sobre convivência humana possível*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.

NEUMANN, Erich: *Psicologia Profunda e Nova Ética*. Trad. João Rezende Costa; revisão Ivo Storniolo. – São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

RICOUER, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. – Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. – Campinas, SP: Papirus, 1998.

STEINER, George. *Extraterritorial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.