

Hannah Arendt

A vida do espírito

Tradução de
Cesar Augusto de Almeida
Antônio Abranches
Helena Martins

11^a edição



Rio de Janeiro | 2022

*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam
minus solum esse quam cum solus esset.*

Catão

*Cada um de nós é como um homem que vê as coisas em um
sonho e acredita conhecê-las perfeitamente, e então desperta
para descobrir que não sabe nada.*

Platão, *Político*

Sumário

Nota de tradução 00

Nota da editora americana 00

Prefácio por Adriana Novaes 00

Volume 1: O pensar

Introdução 00

Capítulo 1: Aparência

1. A natureza fenomênica do mundo 00

2. (verdadeiro) ser e (mera) aparência: a teoria dos dois mundos 00

3. A inversão da hierarquia metafísica: o valor da superfície 00

4. Corpo e alma; alma e espírito 00

5. Aparência e semblância 00

6. O ego pensante e o eu: Kant 00

7. A realidade e o ego pensante: a dúvida cartesiana
e o *sensus communis* 00

8. Ciência e senso comum; a distinção de Kant entre
intelecto e razão, verdade e significado 00

Capítulo 2: As atividades espirituais em um mundo de aparências

- 9. Invisibilidade e retirada do mundo 00
- 10. A luta interna entre pensamento e senso comum 00
- 11. O pensar e o agir: o espectador 00
- 12. Linguagem e metáfora 00
- 13. A metáfora e o inefável 00

Capítulo 3: O que nos faz pensar?

- 14. Os pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega 00
- 15. A resposta de Platão e seus ecos 00
- 16. A resposta romana 00
- 17. A resposta de Sócrates 00
- 18. O dois-em-um 00

Capítulo 4: Onde estamos quando pensamos?

- 19. *"Tantôt je pense et tantôt je suis"* (Valéry): o lugar nenhum 00
- 20. A lacuna entre passado e futuro: o *nunc stans* 00
- 21. *Postscriptum* 00

Notas 00

Volume 2: O querer

Introdução

Capítulo 1: Os filósofos e o querer

- 1. Tempo e atividades do espírito 00
- 2. A vontade e a era moderna 00
- 3. As principais objeções à vontade na filosofia pós-medieval 00
- 4. O problema do novo 00

5. O conflito entre pensar e querer: a tonalidade das atividades do espírito 00
6. A solução de hegel: a filosofia da história 00

Capítulo 2: *Quaestio mihi factus sum*: A descoberta do homem interior

7. A faculdade da escolha: *proairesis*, a precursora da vontade 00
8. O apóstolo Paulo e a impotência da vontade 00
9. Epiteto e a onipotência da vontade 00
10. Agostinho, o primeiro filósofo da vontade 00

Capítulo 3: O Querer e o Intelecto

11. Tomás de aquino e a primazia do intelecto 00
12. Duns scotus e a primazia da vontade 00

Capítulo 4: Conclusões

13. O idealismo alemão e a “ponte arco-íris de conceitos” 00
14. O repúdio nietzschiano da vontade 00
15. O querer-não-querer de Heidegger 00
16. O abismo da liberdade e a *novus ordo seclorum* 00

Notas

Apêndice: O Julgar

- Excertos das conferências sobre a filosofia política de Kant 00

Posfácio da edição norte-americana 00

VOLUME 1 O Pensar

*O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
O pensamento não resolve os enigmas do Universo.
O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.*

Martin Heidegger

Introdução

Capítulo 1 Aparência

*Deus sempre nos julga pelas aparências?
Suspeito que sim.*

W. H. Auden

1. A NATUREZA FENOMÊNICA DO MUNDO

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer — a palavra “aparência” não faria sentido — se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir — em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer — não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção. Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha

um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.

Já que os seres sensíveis — homens e animais, para os quais as coisas aparecem e que, como receptores, garantem sua realidade — são eles mesmos também aparências, próprias para e capazes tanto de ver como de ser vistas, de ouvir e de ser ouvidas, de tocar e de ser tocadas, eles nunca são apenas sujeitos e nunca devem ser compreendidos como tal; não são menos “objetivos” do que uma pedra ou uma ponte. A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta sua realidade “objetiva”. O que usualmente chamamos “consciência”, o fato de que estou cômico de mim mesmo, e que, portanto, em algum sentido, posso aparecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade (*o Cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que esta *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *cogitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores). Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce nele chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas à existência mundana. Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos — percebendo e sendo percebidos — ao mesmo tempo.

Talvez nada surpreenda mais neste nosso mundo, no entanto, do que a infinita diversidade de suas aparências, o simples valor de entretenimento de suas visões, seus sons e seus odores, algo que quase nunca é mencionado por pensadores e filósofos. (Somente Aristóteles, pelo menos incidentalmente, incluía a vida de fruição passiva dos prazeres

que nossos órgãos corporais proporcionam entre os três modos de vida a ser escolhidos por aqueles que, não estando sujeitos à necessidade, podem dedicar-se ao *kalon*, ao que é belo, em contraposição ao que é necessário e útil.)¹ Essa diversidade é correspondida por uma igualmente estonteante diversidade de órgãos sensoriais entre as espécies animais, de tal modo que o que realmente aparece às criaturas vivas assume enorme variedade de forma e figura: cada espécie animal vive em um mundo próprio. Ainda assim, todas as criaturas sensorialmente dotadas têm em comum a aparência como tal. Em primeiro lugar, um mundo que lhes aparece; em segundo lugar, e talvez ainda mais importante, o fato de que elas próprias são criaturas que aparecem e desaparecem, o fato de que sempre houve um mundo antes de sua chegada e sempre haverá um mundo depois de sua partida.

Estar vivo significa viver em um mundo que precedeu à própria chegada e que sobreviverá à partida. Nesse nível do estar meramente vivo, o aparecer e o desaparecer — uma vez que um segue o outro — são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo temporal entre o nascimento e a morte. O finito intervalo vital de cada criatura determina não só sua expectativa de vida, mas também sua experiência do tempo; ele fornece o protótipo secreto de todas as medidas temporais, não importa quanto essas mensurações transcendam o intervalo em direção ao passado ou ao futuro. Assim, a experiência vivida da duração de um ano muda radicalmente ao longo de nossa vida. Um ano que consiste em todo um quinto da existência para uma criança de cinco anos deve parecer muito maior do que quando chegar a constituir um vigésimo ou um trigésimo do tempo dessa criatura na Terra. Todos sabemos como os anos passam cada vez mais rapidamente à proporção que envelhecemos, até que, com a proximidade da velhice, a velocidade volta a diminuir, porque começamos a medi-los com referência à data psicológica e somaticamente anteci-

pada de nossa partida. Contra esse relógio inerente a seres vivos que nascem e morrem está o tempo “objetivo”, segundo o qual a duração de um ano não muda nunca. Esse é o tempo do mundo, e seu pressuposto subjacente — independente de quaisquer crenças científicas ou religiosas — é que o mundo não tem princípio nem fim, um pressuposto que só parece natural a seres que sempre chegam a um mundo que os precedeu e que a eles sobreviverá.

Ao contrário do estar-aí inorgânico da matéria morta, os seres vivos são meras aparências. Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas ele *parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer — o parece-me, *dokei moi* — é o modo — talvez o único possível — pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua qualidade de aparecer, uma espécie de disfarce que pode de fato — embora não necessariamente — ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores.

O impulso de autoexposição — responder, apresentando-se ao efeito esmagador de ser apresentado — parece ser comum a homens e animais. E assim como o ator depende do palco, dos outros atores e dos espectadores para fazer sua entrada em cena, cada coisa viva depende de um mundo que solidamente aparece como a locação de sua própria aparição, da aparição de outras criaturas com as quais contracena e de espectadores que reconhecem e certificam sua existência. Vista da perspectiva dos espectadores para quem ela aparece e

de cuja presença ela finalmente desaparece, cada vida individual, seu crescimento e declínio, é um processo de desenvolvimento no qual uma entidade desdobra-se em um movimento ascendente, até que todas as suas propriedades estejam plenamente expostas; essa fase é seguida por um período de permanência — florescência ou epifania, por assim dizer — que, por sua vez, é sucedido pelo movimento descendente de desintegração, que termina com o completo desaparecimento. São muitas as perspectivas segundo as quais esse processo pode ser visto, examinado e compreendido; mas o critério pelo qual uma coisa viva essencialmente é permanece o mesmo: na vida cotidiana, assim como na pesquisa científica, ela é determinada pelo intervalo de tempo relativamente curto de sua plena aparição, de sua epifania. A escolha guiada pelo critério único da completude e da perfeição na aparição seria inteiramente arbitrária se a realidade não fosse, antes de tudo, de uma natureza fenomênica.

A primazia da aparência, para todas as criaturas vivas perante as quais o mundo aparece sob a forma de um parece-me, é de grande relevância para o tópico com o qual vamos lidar — as atividades espirituais que nos distinguem das outras espécies animais. Pois, embora haja grandes diferenças entre essas atividades, todas elas têm em comum uma *retirada* do mundo tal como ele nos aparece, e um movimento para trás em direção ao eu. Isso não causaria maiores problemas se fôssemos meros espectadores, criaturas divinas lançadas no mundo para cuidar dele, dele tirar proveito e com ele nos entreter, mas tendo ainda alguma outra região como hábitat natural. Contudo, *somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em

atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito. A teoria dos dois mundos é uma das falácias metafísicas, mas ela não seria capaz de sobreviver durante tantos séculos se não houvesse correspondido de maneira tão razoável a algumas experiências fundamentais. Como certa vez Merleau-Ponty formulou, “só posso escapar do ser para o ser”,² e já que Ser e Aparecer coincidem para os homens, isso quer dizer que só posso escapar da aparência para a aparência. Mas o problema não está resolvido, pois ele se refere à aptidão que o pensamento tem para aparecer; e a questão é se o pensamento e outras atividades espirituais invisíveis e sem som estão destinados a aparecer, ou se, de fato, eles não podem jamais encontrar um lar adequado neste mundo.

2. (VERDADEIRO) SER E (MERA) APARÊNCIA: A TEORIA DOS DOIS MUNDOS

Podemos encontrar uma primeira pista relacionada com esse assunto recorrendo à velha dicotomia metafísica entre (verdadeiro) Ser e (mera) Aparência, pois ela também na verdade se fundamenta na primazia, ou pelo menos na prioridade da aparência. Para descobrir o que realmente é, o filósofo deve *deixar* o mundo das aparências entre as quais ele natural e originalmente se encontra em casa — como fez Parmênides quando foi transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a estrada divina, “muito distante dos usuais caminhos humanos”,³ e como também fez Platão na alegoria da Caverna.⁴ O mundo das aparências é *anterior* a qualquer região que o filósofo possa *escolher* como sua “verdadeira” morada, mas que, no entanto, não é o local onde ele nasceu. O que sugeriu ao filósofo, ou seja, ao espírito humano, a noção de que deve haver algo que não seja mera aparência sempre foi a qualidade que o mundo tem de aparecer. Nas palavras de Kant: “*Nehmen wir die*

Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist.” (“Se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de algo que não é aparência.”)⁵ Em outras palavras, quando o filósofo se retira do mundo dado aos nossos sentidos e faz meia-volta (a *periagoge* de Platão) em direção à vida do espírito, ele se orienta por este em busca de algo que lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente. Essa verdade — *a-letheia*, o que é revelado (Heidegger) — pode ser concebida unicamente como outra “aparência”, outro fenômeno originalmente oculto, mas de ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência. Embora nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências *presentes*, ele permanece atrelado à Aparência. Em sua busca — o *Anstrengung des Begriffs* (o esforço do conceito) de Hegel —, o espírito, não menos do que os sentidos, espera que algo lhe apareça.

Coisa bastante semelhante parece ser verdade para a ciência, especialmente para a ciência moderna que — de acordo com uma antiga observação de Marx — está de tal modo fundada na cisão entre Ser e Aparência, que não é mais necessário o esforço individual e particular do filósofo para chegar a alguma “verdade” por sob as aparências. O cientista também está sujeito às aparências, já que para descobrir o que está por trás da superfície deve abrir o corpo visível e espreitar o seu interior, ou surpreender objetos ocultos com a ajuda de todo tipo de equipamento sofisticado que os possa desnudar das propriedades exteriores pelas quais eles se apresentam aos nossos sentidos naturais. A noção que orienta esses esforços científicos e filosóficos é sempre a mesma: as Aparências, como disse Kant, “devem ter um fundamento que não seja ele próprio uma aparência”.⁶ Essa seria realmente uma generalização óbvia da maneira como as coisas naturais crescem e “aparecem” à luz do dia, vindas de um fundo de escuridão, caso agora não se estivesse pressupondo que esse fundo tem um grau mais alto de

realidade do que aquilo que simplesmente aparece e logo depois volta a desaparecer. E assim como os “esforços conceituais” dos filósofos para encontrar algo além das aparências sempre terminaram com violentas invectivas contra as “meras aparências”, também as notáveis conquistas práticas dos cientistas para pôr a nu o que as aparências por si mesmas jamais revelam sem que haja alguma interferência foram realizadas à custa das aparências.

A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual têm sempre que voltar em seus laboratórios e em seus estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram. “Assim as ‘estranhas’ noções da nova física (...) (surpreendem) o senso comum (...) sem mudar nada em suas categorias.”⁷ Contra essa inabalável convicção do senso comum há a antiga supremacia teórica do Ser e da Verdade sobre a mera aparência, ou seja, a supremacia do *fundamento* que não aparece sob a superfície que aparece. Esse fundamento supostamente responde à mais antiga questão tanto da filosofia quanto da ciência: como pode alguma coisa ou alguém, inclusive eu mesmo, simplesmente aparecer, e o que faz com que apareça dessa e não de outra forma? A pergunta refere-se mais a uma *causa* do que a uma base ou a um fundamento; mas a questão é que a nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta a nossos olhos. A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito (de tal modo que o efeito pode ser facilmente diminuído quando se remonta à sua causa) encontra-se entre as mais antigas e obstinadas falácias metafísicas. Também aqui não lidamos com um erro simples-

mente arbitrário; a verdade é que não só as aparências nunca revelam espontaneamente o que se encontra por trás delas, mas também que, genericamente falando, elas nunca revelam apenas; elas também ocultam — “nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa se mostra sem que ativamente oculte os demais”.⁸ As aparências expõem e também protegem da exposição, e, exatamente porque se trata do que está por trás delas, a proteção pode ser sua mais importante função. Em todo caso, isso é verdade para as criaturas vivas, cuja superfície protege e oculta os órgãos internos que são sua fonte de vida.

A falácia lógica elementar de todas essas teorias que se apoiam em uma dicotomia entre o Ser e a Aparência é óbvia e foi logo descoberta e resumida pelo sofista Górgias, em um fragmento que se conservou de seu desaparecido tratado *Sobre o Não-Ser ou Sobre a Natureza* — provavelmente uma refutação da filosofia eleática: “O Ser não é manifesto, já que não aparece [para nós: *dokein*]; o aparecer (para nós) é fraco, já que não consegue ser.”⁹

A incessante busca, empreendida pela ciência moderna, da base subjacente às meras aparências, deu força nova ao velho argumento. Ela obrigou o fundamento das aparências a se mostrar de tal modo que o homem, uma criatura adequada às aparências e delas dependente, possa se apoderar desse fundamento. Mas, ao contrário, os resultados foram surpreendentes. Ficou evidente que nenhum homem pode viver entre “causas”, ou dar conta de — em modo integral e em linguagem humana ordinária — um Ser cuja verdade pode ser cientificamente demonstrada em laboratório e testada praticamente no mundo real pela tecnologia. É como se o Ser, uma vez manifesto, sujeitasse as aparências — mas ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espontaneamente.

3. A INVERSÃO DA HIERARQUIA METAFÍSICA: O VALOR DA SUPERFÍCIE

O mundo cotidiano do senso comum, do qual não se podem furtar nem o filósofo nem o cientista, conhece tanto o erro quanto a ilusão. E, no entanto, nem a eliminação de erros, nem a dissipação de ilusões podem levar a uma região que esteja além da aparência.

Pois quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma, por sua própria conta, a função ontológica da primeira [...] A des-ilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de *outra evidência* [...] não há *Schein* sem uma *Erscheinung*, toda *Schein* tem por contrapartida uma *Erscheinung*.¹⁰

Para dizer o mínimo, é altamente duvidoso que a ciência moderna, em sua incansável busca de *uma* verdade por trás das *meras* aparências, venha a ser capaz de resolver esse impasse; quanto mais não seja porque o próprio cientista pertence ao mundo das aparências, embora sua perspectiva com relação a esse mundo possa diferir da perspectiva do senso comum.

Historicamente falando, parece que há, desde os primórdios da ciência moderna, uma dúvida irremovível inerente a todo o processo. A primeira noção inteiramente nova trazida pela Era Moderna — a ideia seiscentista de um *progresso* ilimitado, que depois de alguns séculos transformou-se no mais precioso dogma de *todos* os homens que vivem em um mundo cientificamente orientado — destina-se aparentemente a lidar com o impasse: embora se espere um progresso cada vez maior, ninguém parece ter acreditado que se pudesse atingir um estágio final e absoluto de verdade.

É óbvio que a consciência desse impasse deveria ser muito mais aguda nas ciências que lidam diretamente com os homens; e a resposta — reduzida ao mínimo denominador comum — dos vários ramos da biologia, da sociologia e da psicologia foi no sentido de interpretar todas as aparências como funções no processo vital. A grande vantagem do funcionalismo é que ele nos apresenta novamente uma visão unitária do mundo e mantém intacta, embora de modo diferente, a velha dicotomia metafísica entre o (verdadeiro) Ser e a (mera) Aparência, junto com o velho preconceito da supremacia do Ser sobre a aparência. O argumento deslocou-se; as aparências não são mais depreciadas como “qualidades secundárias”, mas compreendidas como condições necessárias dos processos essenciais internos ao organismo vivo.

Essa hierarquia foi recentemente desafiada de um modo que me parece altamente significativo. Em vez das aparências serem funções do processo vital, não seria o processo vital função das aparências? Já que vivemos em um mundo *que aparece*, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície?

Em uma série de publicações sobre as várias formas e figuras da vida animal, o zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann mostrou que os fatos falam uma linguagem bastante diferente da simplista hipótese funcional segundo a qual as aparências, em seres vivos, servem puramente ao duplo propósito da autopreservação e da conservação da espécie. De um ponto de vista diferente, e, por assim dizer, mais inocente, parece mais que, ao contrário, os órgãos internos, que não aparecem, existem unicamente para produzir, sustentar as aparências. “Antes de todas as funções destinadas à preservação do indivíduo e da espécie [...] está o simples fato de aparecer, como uma autoexposição *que torna estas funções significativas*” (grifos nossos).¹¹

Além do mais, Portmann demonstra com enorme riqueza de exemplos fascinantes o que deveria ser óbvio a olho nu — que a enorme variedade da vida animal e vegetal, a própria riqueza de exposição em sua pura *superfluidade* funcional não testemunham a favor das habituais teorias que compreendem a vida em termos de funcionalidade. Assim, a plumagem dos pássaros, “em um primeiro momento considerada pela função de proteção e aquecimento, é, além disso, formada de modo a que suas partes visíveis — e apenas estas — constituam uma roupagem colorida cujo valor intrínseco reside unicamente em sua aparência visível”.¹² De modo geral, “a pura e simples forma funcional, tão louvada por alguns como adequada aos fins da natureza, é um caso raro e especial”.¹³ É um erro, portanto, levar em conta unicamente o processo funcional que se passa no interior do organismo vivo e olhar tudo o que está do lado de fora e “se oferece aos sentidos como uma consequência mais ou menos subordinada dos processos ‘reais’ e ‘centrais’, estes muito mais essenciais”.¹⁴ De acordo com o equívoco corrente, “a figura exterior dos animais serve para conservar o essencial: o aparato interno, através do movimento e da ingestão de alimentos, do afastamento dos inimigos e da procura de parceiros sexuais”.¹⁵ Contra essa abordagem Portmann propõe sua “morfologia”, uma ciência nova que inverteria as prioridades: “O *problema da pesquisa não é o que uma coisa é, mas como ela ‘aparece’*” (grifos nossos).¹⁶

Isso significa que a própria forma de um animal “deve ser vista como um órgão especial de referência em relação ao olho que a observa [...]. O olho e o que é para ser visto formam uma unidade funcional e vão se adequar reciprocamente segundo regras tão rígidas quanto as que determinam as relações entre os alimentos e os órgãos digestivos”.¹⁷ E, de acordo com essa inversão, Portmann distingue “aparências autênticas”, que surgem espontaneamente, e “aparências não autênticas”, tais como as raízes de uma planta ou os órgãos internos

de um animal, que passam a ser visíveis unicamente por meio da interferência e da violação da aparência “autêntica”.

Dois fatos da mesma importância dão maior razoabilidade a essa inversão. Em primeiro lugar, a impressionante diferença fenomênica entre aparências “autênticas” e “não autênticas”, entre formas externas e aparatos internos. As formas externas são infinitamente diversas e altamente diferenciadas; entre os animais mais desenvolvidos podemos em geral distinguir um indivíduo do outro. Além do mais, as características exteriores das coisas vivas são organizadas de acordo com uma lei de simetria, de tal modo que aparecem numa ordem sempre definida e agradável. Os órgãos internos, ao contrário, nunca constituem visão agradável; uma vez forçados a aparecer, dão a impressão de terem sido construídos por partes e, a não ser quando deformados por um doença ou anormalidade particular, parecem indiferenciados; nem mesmo as várias espécies animais — quanto mais os indivíduos — são facilmente distinguidas pela simples inspeção das vísceras. Quando Portmann define a vida como a “aparição externa de um interior”,¹⁸ ele parece estar sendo vítima das opiniões que critica; pois o fundamento de suas descobertas é que o que aparece externamente é tão inevitavelmente *diferente* do interior que dificilmente se pode dizer que o interior de fato apareça. O interior, o aparato funcional do processo vital, é recoberto por um exterior que — porque diz respeito àquele processo vital — tem uma única função, a saber, ocultá-lo e protegê-lo, impedir sua exposição à luz de um mundo que aparece. Se esse interior tivesse que aparecer, todos nós pareceríamos iguais.

Há, em segundo lugar, a evidência igualmente impressionante da existência de um impulso inato — não menos coercitivo do que o mero instinto funcional da preservação — a que Portmann chama “impulso de autoexposição” (*Selbstdarstellung*). Tal instinto é inteiramente gratuito em termos de preservação da vida; ele supera em muito tudo

o que se possa julgar necessário para efeito de atração sexual. Tais descobertas sugerem que a predominância da aparência externa implica, além da pura receptividade de nossos sentidos, uma atividade espontânea; *tudo o que pode ver quer ser visto, tudo o que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo o que pode tocar se apresenta para ser tocado*. De fato, é como se tudo o que está vivo — para além do fato de que sua superfície é feita para aparecer, é própria para ser vista e destinada a aparecer para os outros — possuísse um impulso para aparecer, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu “eu interno”, mas a si próprio como indivíduo. (O termo “autoexposição”, como o alemão, *Selbstdarstellung*, é equívoco: pode significar que eu ativamente faço minha presença sentida, vista e ouvida, ou que apresento meu *eu* [*self*], alguma coisa dentro de mim que de outra forma jamais apareceria — ou seja, na terminologia de Portmann, uma aparência “não autêntica”. Daqui em diante usaremos o termo na primeira acepção.) É precisamente essa autoexposição, tão realçada já nas formas superiores da vida animal, que atinge seu clímax na espécie humana.

A inversão morfológica que Portmann faz das antigas prioridades habituais tem consequências de amplo alcance, que ele, contudo — talvez por boas razões —, não elaborou. Ela aponta para o que chamamos “valor da superfície”, ou seja, para o fato de que “a aparência revela um poder máximo de expressão comparado com o que é interno, cujas funções são de uma ordem mais primitiva”.¹⁹ O uso da palavra “expressão” mostra claramente as dificuldades terminológicas que uma abordagem com tais consequências está destinada a enfrentar. Pois uma “expressão” só pode expressar algo; e a inevitável questão: “o que expressa a expressão?” (ou seja, o que a pressiona) encontrará sempre a resposta: algo interior — uma ideia, um pensamento, uma emoção. A expressividade de uma aparência, entretanto, é

de uma ordem distinta; ela não “expressa” nada a não ser a si mesma, ou seja, ela exhibe ou apresenta. Das descobertas de Portmann podemos concluir que nossos padrões comuns de julgamento, tão firmemente enraizados em pressupostos e preconceitos metafísicos — segundo os quais o essencial encontra-se sob a superfície e a superfície é o “superficial” —, estão errados; e a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa “vida interior”, é mais relevante para o que nós “somos” do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão; mas, quando tentamos consertar essas falácias, verificamos que nossa linguagem, ou ao menos nossa terminologia, é falha.

4. CORPO E ALMA; ALMA E ESPÍRITO

As dificuldades são, contudo, muito mais do que meramente terminológicas. Elas estão intimamente ligadas às crenças problemáticas que mantemos com referência à nossa vida psíquica e à relação entre corpo e alma. De fato, inclinamo-nos a concordar em que nenhuma parte do interior de nosso corpo jamais aparece autenticamente, por si mesma; mas, se falamos de uma vida interior que se expressa em aparências exteriores, referimo-nos à vida da alma; a relação interior-exterior, verdadeira para nossos corpos, não é verdadeira para nossas almas, mesmo que falemos de nossa *vida* psíquica e de sua localização “interna” a nós por meio de metáforas obviamente retiradas de informações e experiências corporais. Além do mais, o mesmo emprego de metáforas caracteriza nossa linguagem conceitual, própria para tornar manifesta a vida do espírito. As palavras que usamos em linguagem estritamente filosófica também são invariavelmente derivadas de expressões originalmente relacionadas com o mundo tal como ele é dado aos nossos cinco sentidos, de cuja experiência elas são, então, como registrou Locke,

“transferidas” — *metapherein*, transportadas — “para significações mais abstrusas, passando a representar ideias que não chegam ao conhecimento de nossos sentidos”. Só por meio de tal transferência poderiam os homens “conceber aquelas operações que experimentaram em si mesmos e que não aparecem externamente aos sentidos”.²⁰ Locke apoia-se aqui no velho pressuposto tácito da identidade entre alma e espírito segundo o qual ambos opõem-se ao corpo em virtude da invisibilidade que os caracteriza.

Se olharmos mais de perto, entretanto, verificamos que o que é verdadeiro para o espírito, a saber, que a linguagem metafórica é a única maneira que ele tem de “aparecer externamente para os sentidos” — mesmo essa atividade muda, que não aparece, já constitui uma espécie de discurso, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo —, não é verdadeiro para a vida da alma. O discurso metafórico conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito; mas a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso. O que fica manifesto quando falamos de experiências psíquicas nunca é a própria experiência, mas o que quer que *pensemos* dela quando sobre ela refletimos. Diversamente dos pensamentos e das ideias, os sentimentos, as paixões e as emoções têm a mesma dificuldade dos nossos órgãos interiores para se tornar parte essencial do mundo das aparências. O que aparece no mundo externo além dos sinais físicos é apenas o que deles fazemos por meio do pensamento. Toda *demonstração* de raiva distinta da raiva que sinto já contém uma reflexão que dá à emoção a forma altamente individualizada, significativa para todos os fenômenos de superfície. Demonstrar raiva é uma forma de autoapresentação: eu decido o que deve aparecer. Em outras palavras, as emoções que sinto não são mais *apropriadas* para ser exibidas, em seu estado não adulterado, do que os órgãos interio-

res pelos quais vivemos. É verdade que eu jamais poderei transformar as emoções em aparências se elas não me impelisses a isso e se eu não as sentisse como sinto outras sensações que me mantêm cômico do processo vital interior. Mas o modo como elas se manifestam sem a intervenção da reflexão e a transferência para a linguagem — pelo olhar, pelo gesto, pelo som inarticulado — não é diferente da maneira pela qual as espécies animais superiores comunicam emoções similares entre si ou para nós.

Nossas atividades espirituais, ao contrário, são concebidas em palavras antes mesmo de ser comunicadas, mas a fala é própria para ser ouvida e as palavras são próprias para ser compreendidas por outros que também têm a habilidade de falar, assim como uma criatura dotada do sentido da visão é própria para ver e ser vista. É inconcebível pensamento sem discurso, “pensamento e discurso antecipam um ao outro. Continuamente um toma o lugar do outro”;²¹ realmente contam um com o outro. E embora a capacidade discursiva possa ser fisicamente localizada com melhor precisão do que muitas emoções — amor e ódio, vergonha e inveja —, seu *locus* não é um “órgão” e ela não tem nenhuma das propriedades estritamente funcionais tão características de todo o processo orgânico da vida. É verdade que todas as atividades espirituais retiram-se do mundo das aparências, mas essa retirada não se dá em direção a um interior, seja ele do eu, seja da alma. O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha, necessita — à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências — de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio em que tais apreensões imediatas de evidência não podem existir. Mas as nossas experiências de alma são de tal modo corporalmente limitadas, que falar de uma “vida interna” da alma é tão pouco metafórico quanto falar de um sentido interno graças ao qual temos claras sen-

sações sobre o funcionamento ou o não funcionamento dos órgãos interiores. É óbvio que uma criatura privada de espírito não pode viver nada semelhante a uma experiência de identidade pessoal; ela está completamente à mercê de seu processo vital interno, de seus humores e emoções, cuja mudança contínua não é de modo algum diferente das contínuas transformações de nossos órgãos corporais. Toda emoção é uma experiência somática; meu coração dói quando estou magoado, aquece quando sinto simpatia, abre-se nos raros momentos em que o amor e a alegria me dominam, e sensações físicas similares apoderam-se de mim junto com a raiva, o ódio, a inveja e outros afetos. A linguagem da alma em seu estágio meramente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela não se afasta dos sentidos, nem usa analogias quando fala em termos de sensações físicas. Merleau-Ponty, que eu saiba, o único filósofo que não só tentou dar conta da estrutura orgânica da existência humana, mas que tentou firmemente dar início a uma “filosofia da carne”, confundiu-se ainda com a antiga identificação entre espírito e alma quando definiu “o espírito como o *outro lado* do corpo”, já que “há um corpo do espírito e um espírito do corpo e um quiasma entre eles”.²² Precisamente a ausência de tais quiasmas ou conexões é o enigma principal dos fenômenos espirituais, e o próprio Merleau-Ponty, em outro contexto, reconheceu essa ausência com bastante clareza. O pensamento, escreve ele, “é ‘fundamental’ porque não está fundado em nada, mas não fundamental porque com ele não chegamos a um fundamento no qual devemos nos basear e ali permanecer. Por princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. Ele é, se se quiser, um abismo”.²³ Mas o que é verdadeiro para o espírito não é verdadeiro para a alma, e vice-versa. A alma, embora talvez mais obscura do que qualquer coisa que o espírito possa sonhar ser, não é desprovida de fundo; ela realmente “transborda” do corpo; “ultrapassa seus limites,

esconde-se nele — e ao mesmo tempo precisa dele, termina nele, está ancorada nele”.²⁴

A propósito, essas ideias sobre o sempre difícil problema das relações corpo-alma são muito antigas. O *De Anima* de Aristóteles está repleto de tantalizadoras referências a fenômenos psíquicos e às suas estritas interconexões com o corpo, em contraste com a relação, ou melhor, a não-relação entre corpo e espírito. Discutindo tais temas de um modo incerto e peculiar, Aristóteles declara: “[...] parece que não há caso em que a alma possa atuar ou ser atuada sem o corpo; verifiquem-se os exemplos de cólera, coragem, apetite e sensação em geral. [Estar ativo sem envolver o corpo] parece ser antes uma propriedade do espírito [*noein*]. Mas se o espírito [*noein*] é também uma espécie de imaginação [*phantasia*], ou não é possível sem a imaginação, ele [*noein*] também não poderá ser sem o corpo.”²⁵ E, mais adiante, resumindo: “Nada é evidente sobre o espírito [*nous*] e a faculdade teórica, mas ele parece ser um tipo diferente de alma, e só esse tipo pode ser separado [do corpo], como o eterno é separável do perecível.”²⁶ E em um dos tratados biológicos, sugere que a alma — sua parte vegetativa, bem como suas partes nutritiva e sensitiva — “veio a ser no embrião, não existindo previamente fora dele, mas o *nous* entrou na alma vindo de fora, garantindo assim ao homem um tipo de atividade sem conexão com as atividades do corpo”.²⁷ Em outras palavras, não há sensações que correspondam às atividades espirituais; e as sensações da psique, da alma, são realmente sentimentos que experimentamos como nossos órgãos corporais.

Além do impulso de autoexposição, pelo qual as coisas vivas se acomodam a um mundo de aparências, os homens também *apresentam-se* por feitos e palavras, e, assim, indicam como *querem* aparecer, o que, em sua opinião, deve ser e não deve ser visto. Esse elemento de escolha deliberada sobre o que mostrar e o que ocultar parece

ser especificamente humano. *Até certo ponto* podemos escolher como aparecer para os outros; e essa aparência não é de forma alguma a manifestação exterior de uma disposição interna; se fosse, todos nós provavelmente agiríamos e falaríamos do mesmo modo. Também aqui devemos a Aristóteles as distinções cruciais. “O que é proferido”, diz ele, “são símbolos de afecções da alma, e o que é escrito são símbolos de palavras faladas. Como a escrita, também a fala não é a mesma para todos. *Entretanto aquilo de que estas [a escrita e a fala] são símbolos, as afecções [pathé/mata] da alma, são as mesmas para todos.*” Essas afecções são “naturalmente” expressas por “sons inarticulados [que] também revelam algo, como, por exemplo, o que é produzido pelos animais”. Distinção e individuação ocorrem no discurso, no uso de verbos e substantivos, e esses não são produtos ou “símbolos” da alma, mas do espírito: “Os substantivos e os verbos assemelham-se [*eoiken*] [...] aos pensamentos [*noémasin*]” (grifos nossos).²⁸

Se o fundamento psíquico interno de nossa aparência individual não fosse sempre o mesmo, não poderia haver ciência psicológica, que, enquanto ciência, se apoiasse em um “por dentro todos nos parecemos”²⁹ de ordem psíquica, assim como a fisiologia e a medicina apoiam-se na “mesmidade” de nossos órgãos internos. A psicologia, a psicologia profunda ou a psicanálise revelam apenas os humores cambiantes, os altos e baixos de nossa vida psíquica e seus resultados e descobertas não são particularmente interessantes nem significativos em si mesmos. A “psicologia individual”, por outro lado, uma prerrogativa da ficção, do romance e do drama, jamais torna-se uma ciência; como ciência, ela é uma contradição. Quando a ciência moderna finalmente começou a iluminar a bíblica “escuridão do coração humano” — sobre a qual disse Agostinho: “*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo*” (“Oculto está o bom coração, oculto está o mau coração, há um abismo no bom coração e no

mau coração”)³⁰ —, ela revelou-se “um doloroso depósito multicolorido e tesouro de perversidades”, como já suspeitara Demócrito.³¹ Ou, para expressá-lo de uma forma mais positiva: “*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will*” [“As emoções são gloriosas quando permanecem nas profundezas, mas não quando vêm à luz e pretendem tornar-se essência e governar”].³²

A monótona mesmice e a feiura penetrante altamente características das descobertas da moderna psicologia — em contraste tão óbvio com a enorme variedade e riqueza da conduta humana pública — dão testemunho da diferença radical entre o interior e o exterior do corpo humano. As paixões e emoções de nossa alma não estão apenas restritas ao corpo, mas parecem ter as mesmas funções de sustentação da vida e da preservação de nossos órgãos internos, com os quais compartilham a circunstância de que apenas a desordem e a anormalidade podem individualizá-los. Sem o impulso sexual, que se origina em nossos órgãos reprodutivos, o amor não seria possível; mas enquanto o impulso é sempre o mesmo, como é grande a variedade das aparências reais do amor! Decerto é possível compreender o amor como a sublimação do sexo; mas isso apenas quando se pensa que não há nada a ser compreendido como sexo sem amor; e que nem mesmo a seleção de um parceiro sexual seria possível sem a intervenção do espírito, ou seja, sem uma escolha deliberada entre o que apraz e o que não apraz. De forma similar, o medo é uma emoção indispensável à sobrevivência; ele indica perigo e sem esse sentido de advertência nenhuma coisa viva poderia durar muito tempo. O homem corajoso não é aquele cuja alma carece dessa emoção, ou que a pode superar de uma vez por todas; mas aquele que decidiu que não a quer demonstrar. A coragem pode tornar-se então uma segunda natureza ou um hábito, mas não no sentido do destemor substituir o medo, como se também ela pudesse tornar-se

uma emoção. Tais escolhas são determinadas por vários fatores; muitas delas são determinadas pela cultura em que nascemos — são feitas porque queremos agradar aos outros. Mas há também escolhas que não estão inspiradas em nosso ambiente; podemos fazê-las porque queremos agradar a nós mesmos ou porque queremos estabelecer um exemplo, isto é, persuadir os demais a ter prazer com o que nos dá prazer. Quaisquer que sejam os motivos, o sucesso e o fracasso da iniciativa de autoapresentação dependem da consistência e da duração da imagem assim apresentada ao mundo.

Uma vez que as aparências sempre se apresentaram na forma do parecer, a fraude, presumida ou premeditada, da parte do ator, o erro e a ilusão se encontram inevitavelmente entre as potencialidades inerentes, da parte do espectador. A autoapresentação se distingue da autoexposição pela escolha ativa e consciente da imagem exibida; a autoexposição não tem outra escolha senão exibir quaisquer características que um ser vivo já tenha. A autoapresentação não seria possível sem certo grau de autoconsciência — uma capacidade inerente ao caráter reflexivo das atividades espirituais e que transcende visivelmente a simples consciência que provavelmente compartilhamos com os animais superiores. Propriamente falando, somente a autoapresentação está aberta à hipocrisia e ao fingimento, e a única forma de diferenciar fingimento e simulação de realidade e verdade é a incapacidade que os primeiros desses elementos têm para perdurar guardando consistência. Já foi dito que a hipocrisia é o elogio que o vício faz à virtude, mas isso não é bem verdade. Toda virtude começa com um elogio feito a ela, pelo qual expresse minha satisfação com relação a ela. O elogio implica uma promessa feita ao mundo, feita àqueles aos quais agradeço, uma promessa de agir de acordo com minha satisfação; a quebra dessa promessa implícita é que caracteriza o hipócrita. Em outras palavras, o hipócrita não é um vilão que se satisfaz com o vício e esconde, daque-

les que o rodeiam, a satisfação. O teste que se aplica ao hipócrita é, de fato, a velha máxima socrática: “*Seja* como quer aparecer” — o que significa apareça *sempre* como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo. Quando tomo uma decisão desse tipo, não apenas reajo a quaisquer qualidades que me possam ter sido dadas; realizo um ato de escolha deliberada entre as várias potencialidades de conduta com as quais o mundo se apresentou a mim. De tais atos surge finalmente o que chamamos caráter ou personalidade, o conglomerado de um número de qualidades identificáveis, reunidas em um identificável todo compreensível e confiável, e que estão, por assim dizer, impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal. Por causa da relevância inegável dessas características escolhidas para nossa aparência e para nosso papel no mundo, a filosofia moderna, a começar por Hegel, sucumbiu à estranha ilusão de que o homem, ao contrário das outras coisas, criou-se a si mesmo. Obviamente a autoapresentação e o simples estar-aí da existência não são o mesmo.

5. APARÊNCIA E SEMBLÂNCIA

Uma vez que a escolha, como fator decisivo da autoapresentação, tem que ver com as aparências, e uma vez que as aparências têm a dupla função de ocultar algum interior e revelar alguma “superfície” — por exemplo, ocultar o medo e revelar coragem, ou seja, esconder o medo mostrando coragem —, há sempre a possibilidade de que o que aparece possa, desaparecendo, resultar em mera semblância. Em função da lacuna entre interno e externo, entre base da aparência e aparência — ou, para pôr as coisas de outro modo, por mais diferenciados e individualizados que nós apareçamos e por mais deliberadamente que