

O PENSAR: HANNAH ARENDT E PAUL RICOEUR.

Newton Aquiles von Zuben*

Resumo: “O símbolo nos dá a pensar”. Eis o aforisma que orienta Paul Ricoeur no início de sua reflexão filosófica. “O que nos faz pensar?”, tal é uma das inúmeras questões que apresenta Hannah Arendt em sua última obra “*A vida do espírito.*” Pretendo neste texto seguir, por breves momentos, as reflexões desses mestres de pensamento na filosofia contemporânea. Ambos em suas obras indicam caminhos para a reflexão filosófica: Arendt, retomando o exemplo de Sócrates, e Ricoeur, conduzindo-nos para a hermenêutica dos símbolos. O ponto de convergência: a relevância do “pensar o sentido” no itinerário do filosofar.

Palavras-chave: Pensar, conhecer, símbolo, interpretação, sentido, compreensão.

Abstract: “The symbol causes us to think”. This is the aphorism that Paul Ricoeur places at the start of his philosophical reflection. “What makes us think?”, is one of the many questions that Hannah Arendt raises in her last work, *The Life of the Spirit*. The article aims to follow the reflections of these two masters of thought in contemporary philosophy, inasmuch as they indicate possible paths for philosophical reflection: Arendt, following the example of Sócrates and Ricoeur, leading us to the hermeneutics of symbols. The point of convergence is the relevance of “thinking the meaning” of the philosophical itinerary.

Keywords: Thinking, knowing, Meaning, Understanding, Symbol, Interpretation.

Apresso-me em esclarecer ao leitor a aparente pretensão do título. Não se trata de apresentar as investigações desses dois eminentes “mestres de pensamento” de nosso século. Isso seria, no âmbito deste trabalho, uma incomensurável ousadia. No entanto, um projeto dessa natureza pode-se revestir de singular relevância dado o inegável poder de sedução, cada qual a seu modo, que as obras em seu conjunto e suas penetrantes análises e reflexões vêm exercendo nas últimas décadas no âmbito da filosofia e do pensamento político. Ambos são herdeiros de uma tradição filosófica, cujos mestres são alguns dos maiores filósofos de nosso século, como Husserl, Heidegger, Jaspers. Não tenciono estabelecer qualquer comparação ou paralelismo.

Muito menos enfrentar o desafio de ponderar, tendo como objeto de análise a obra ou alguma obra em particular de uma ou de outras influências mútuas ou alguma polêmica. Ricoeur é um leitor especial de H. Arendt, tendo publicado diversos textos preciosos sobre o pensamento político deste, assim como um belo prefácio à edição francesa de *Human condition (La condition de l'homme moderne)*. De qualquer modo, este meu trabalho é modesto. Seguir, por breve momento, algumas reflexões de ambos sobre o *pensar*.

A leitura dos grandes mestres da filosofia mostra-nos que é importante, antes de tudo,

*, Professor Titular na Faculdade de Educação, Unicamp

estar aberto e atento à problemática significada pelo filósofo e como ele nos convida a seguir seu caminhar. Trata-se, a meu ver, de um movimento de deslocamento de si próprio para estar atento ao outro, à sua palavra. E, então, julgar se o “desvio” pela obra, a “desapropriação de si”, ao ouvir o outro, revelou algum sentido para o desafio que cada qual de nós enfrenta em seu existir. Assim, meu propósito, por ora, é entender a interpelação que essa pensadora e esse filósofo, duas admiráveis figuras de nossa época, nos endereçam como um convite a seguir as trilhas de suas meditações. Cada qual a seu modo está profundamente engolfado na problemática da condição humana, na busca de sentido como tarefa primordial do filosofar. E como notou Merleau-Ponty, no seu *Eloge de la philosophie*, “se filosofar é descobrir o sentido primeiro do ser, não se filosofa abandonando a situação humana; deve-se, ao contrário, nela entranhar-se” (Merleau-Ponty, 1965). E ambos têm como ponto central de suas meditações a condição humana, cuja decifração de sentido é a tarefa imperiosa da reflexão filosófica.

Paul Ricoeur cunhou, já há algum tempo, uma expressão tão breve quanto densa e emblemática: “Le symbole donne à penser” ([1960] - *Finitude et culpabilité vol. II La symbolique du mal*, p. 26). Nesse mesmo volume, a conclusão recebeu como título essa mesma expressão. Este aforismo, tomado da *Crítica do juízo* de Kant, ocupou por bom tempo suas investigações filosóficas.

A frase inaugural da obra expressa-se numa interrogação: “como passar da possibilidade do mal humano à sua realidade, da falibilidade à falta”(faute) (p. 11). E Ricoeur, imediatamente mostra sua intenção:

Tal passagem nós tentaremos surpreendê-la no ato, “repetindo” em nós mesmos a confissão “que a consciência religiosa faz” (idem). Inicia, então, rigorosa e magistral investigação voltando-se para o mito naquela dimensão em que revela seu alcance

de compreensão, que é a “função simbólica”, vale dizer, seu poder de revelar, de descobrir o vínculo do homem a seu sagrado (p. 13).

Tendo passado pelo processo que Ricoeur denomina “desmitologização”, processo pelo qual se exclui a intenção etiológica, isto é, seu intento primordial de explicar a origem das coisas, e uma vez desmitologizado no contato com a história científica e elevado à dignidade de símbolo, o mito é uma dimensão do pensamento moderno (cf. idem, p. 13). Desde o início desse seu itinerário, deixa claro seu vínculo com duas culturas que constituem, segundo ele, o primeiro estrato de nossa memória filosófica: a cultura grega e a judaica.

Mais precisamente, afirma ele, o encontro da fonte judaica com a origem grega é a intercessão fundamental e fundadora de nossa cultura; a fonte judaica é o primeiro “outro” da filosofia, seu outro o mais “próximo”; o fato abstratamente contingente deste encontro é o destino mesmo de nossa existência ocidental (idem, p. 27).

Ricoeur situa-se claramente na tradição da filosofia ocidental.

Hannah Arendt, em sua última obra *A vida do espírito* (vol. I “O Pensar”, 1975, ed. original) apresenta o terceiro capítulo com uma indagação também emblemática: *O que nos faz pensar ?*

Logo na Introdução, Arendt afirma:

Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato [Arendt refere-se à obra publicada sob o título “Eichmann em Jerusalém”, 1963], mencionei a “banalidade do mal”. Por trás desta expressão não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora estivesse vagamente consciente de que ela se opunha à nossa tradição de pensamento – literário, teológico, filosófico – sobre o fenômeno do mal (idem, p.5).

Mais adiante Arendt afirma:

o que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retraçar o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco e monstruoso (idem, p. 6).

Arendt refere-se à “irreflexão” como característica notada do comportamento do acusado. Foi a ausência de pensamento que provocou sua atenção; “uma experiência, afirma ela, tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo, e muito menos, desejo de parar para pensar (idem).

1- Ricoeur: o símbolo e a reflexão

“O símbolo dá a pensar.” Ricoeur vê aí desvelaram-se duas coisas: *o símbolo dá*. O que ele dá? o sentido nele, de certo modo, enclausurado. Isso quer dizer que eu não constituo o sentido, não dou o sentido. O símbolo carrega em seu seio o sentido que irá interpelar. “A partir da doação, a posição” (Ricoeur, 1960, p. 325). E mais, o símbolo dá *a pensar, do que pensar* (idem, p. 324). E o filósofo pode empreender o pensar na tarefa de interpretação criadora de sentido, fiel à impulsão do símbolo que dá a pensar, e fiel ao juramento do filósofo que é de compreender (cf. 324). O que pode sugerir esse aforisma? Ricoeur responde: “o aforisma sugere, ao mesmo tempo, que tudo está já dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar” (p. 325). É essa articulação do pensamento entregue a ele mesmo no reino dos símbolos e do pensamento poente e pensante que constitui o ponto crítico de todo o empreendimento. Tudo já está *dito* em enigma. Estamos desde sempre no reino da linguagem. É mister, portanto, uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos (p.325) deixando-se instruir por eles e, a partir daí promova o sentido, forme o senti-

do na responsabilidade plena de um pensamento autônomo (cf. p. 325). Para a filosofia, a tarefa não é impossível, uma vez que o símbolo situa-se no elemento da palavra.

Mas como entender a noção de símbolo?

O símbolo, é antes de mais nada, um signo. Não qualquer signo, pois nem todo signo é símbolo. É símbolo aquele signo que encerra, em sua visada, uma dupla intencionalidade: os símbolos visam a um sentido primeiro, literal e, através deste, um segundo sentido que só é acessível pelo primeiro (cf. Ricoeur, 1978, p. 244).

Denomino símbolo (diz Ricoeur) toda estrutura de significação em que um sentido direto, primeiro, literal designa, por acréscimo, um outro sentido indireto, secundário, figurado que só pode ser aprendido através do primeiro (Ricoeur, 1978, p. 15).

Diversamente daquilo que se passa numa comparação ou em uma alegoria, em que cada um dos termos é inteligível por si mesmo, o símbolo não dá o seu segundo sentido senão através da transparência do primeiro. Nessa mesma obra, nosso autor esclarece:

Diferentemente de uma comparação que consideramos de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude (Ricoeur, 1978, p.244).

É nesse sentido que o símbolo é *doador*. É doador porque é uma intencionalidade primária que dá o sentido segundo (Ricoeur, 1978, pp.244-245). A intenção originante é pensar, atividade do filósofo. É, no entender de Ricoeur, a atividade por excelência que anima a filosofia desde os gregos de cuja tradição de racionalidade somos herdeiros. Ricoeur distingue tal atividade, para melhor aprendê-la, da mera “intuição imaginativa”. O pensamento situa-se, de pronto, desde sua origem (*arché*) na linguagem que inaugura, no ocidente, o originário desvelamento de uma realidade já aí dada que precedeu qualquer elaboração racional. “Pois tal é a situação, de uma parte, tudo foi dito antes da filosofia, por

signo e por enigma”. Tal é um dos sentidos da palavra de Heráclito: “o mestre, cujo oráculo está em Delfos, não fala, não dissimula: ele “significa” (*alla semainei*); de outra parte, temos a missão de falar claramente, talvez assumindo também o risco de dissimular ao interpretar o oráculo” (idem, p.250).

No entanto, admitindo-se que a filosofia é reflexão ou que a atividade que caracteriza o filosofar é a reflexão, o que leva, indaga Ricoeur, a reflexão a apelar para o símbolo, para a linguagem simbólica? Isso leva o autor a direcionar sua investigação para o conceito de reflexão. O símbolo provoca a reflexão. E esta é uma atividade específica do homem. Mas como entender esta atividade já que foi o próprio homem, através dela, quem determinou ser uma característica sua específica? “Quando dizemos que a filosofia é reflexão”, afirma Ricoeur “queremos dizer reflexão sobre si mesmo” (1978, p. 275). A densidade ontológica como verdade inicial da filosofia esse “si mesmo” recebeu da tradição inaugurada por Descartes e que passa por Kant e Fichte (idem). Para essa maneira de ver, a afirmação do si é apresentada como verdade que se auto-proclama. “Ela não pode ser nem verificada, nem deduzida” (idem). O ego do *ego cogito* afirma uma existência e um ato ou uma operação do pensamento. O ego existe na exata medida em que pensa. E a reflexão vem a ser a auto-posição deste *ego cogito*. Entendemos, assim, que a reflexão se identifica com a volta imediata sobre si operada pela consciência, o que levaria a uma aproximação indevida entre reflexão e intuição. A posição de Descartes nos apresenta o ego como inteiramente subjugado no seio do *Cogito*. Ricoeur propõe, então, o resgate desse mesmo ego:

A posição do ego deve ser retomada através de seus atos, pois ela não é dada nem numa evidência psicológica, nem em uma intuição intelectual, ou numa visão mística (1978, p. 275).

Tal é a via de acesso proposta por Ricoeur para a retomada do ego. É uma via que se efetiva por um desvio; de fato, “a primeira verdade – existo, penso – permanece tão abstrata e vazia quanto inacessível” (p. 275). Atingimos o ego

através de uma volta, um desvio, até onde esse ego se cristalizou, se objetivou: suas obras, ações, representações e instituições. A decifragem dessa objetivação é que me dará a compreensão do si. Ricoeur entende que uma filosofia da reflexão não se identifica com uma filosofia da consciência “se por consciência entendemos a consciência imediata de si mesmo” (p. 275). Daí a necessidade de mediação, âmbito onde se situam os símbolos. A consciência não seria, então, um dado, mas uma tarefa. Um passo adiante: é justamente no intervalo entre a reflexão e a intuição que se situa a tarefa da hermenêutica, da interpretação no conhecimento de si mesmo.

Como Ricoeur afirma, há uma perda do ego nos “objetos” ou objetivações. Se há perda, o processo de reflexão, de interpretação opera uma recuperação. “Devo recuperar algo que primeiro foi perdido” (Ricoeur, 1978, p.276). Há que se recuperar “o ato de existir, a posição do si em toda a densidade de suas obras” (idem). Se me compete recuperar o eu, de certo modo “extra-aviado” nas suas obras e representações, apropriar-me dele significa que a “situação inicial donde procede a reflexão é o ‘esquecimento’” (Ricoeur, 1978, p. 272). Sou como que cindido, separado do centro de meu existir. Se há cisão, significa que *eu* não possuo, no início, o que sou. “A posição do si não é um dado, é uma tarefa” (idem, p. 277).

Para Ricoeur, não se deve permanecer na dimensão reveladora do símbolo, o que levaria a entendê-lo como mero aumento da consciência de si; na verdade, “uma filosofia instruída pelos símbolos tem por tarefa uma transformação qualitativa da consciência reflexiva” (*Finitude et culpabilité*, p. 331). Entendido simplesmente em sua função reveladora o símbolo perderia a sua função ontológica. E, para o nosso autor, nessa perspectiva fingiríamos crer que o “conhece-te a ti mesmo” é puramente reflexivo, quando, na verdade, é antes de mais nada um apelo endereçado pelos deuses a cada um no sentido de melhor situar-se no ser, ou em termos gregos a “ser sábio” (cf. Ricoeur, 1978, p. 331). E Ricoeur nos relembra a passagem do diálogo platônico “Cármide” quando Sócrates diz a Crítias:

O que o deus (em Delfos) diz a cada um quando adentra em seu santuário, é: seja sábio ! Porém na qualidade de adivinho, ele o diz sob forma enigmática: “conhece-te a ti mesmo”, que é equivalente a “seja sábio” assim como diz a inscrição e que eu confirmo” (Platão, “Cármide”, 165 a.).

A tarefa de que está incumbido o filósofo é romper o recinto encantado da consciência de si, desfazendo o privilégio da reflexão. Para Ricoeur, o símbolo nos fala como uma espécie de indicador da situação do homem no ser no qual ele existe e quer (cf. *Finitude*, p. 331). “O símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser e não o inverso” (idem). Os símbolos *dizem* a situação do ser do homem no ser do mundo. A reflexão do filósofo terá, então, a tarefa de, a partir dos símbolos, elaborar não só estruturas de reflexão, mas também estruturas de existência, na medida em que existência é o ser do homem” (idem, pp. 331-332).

Ricoeur denuncia a redução da reflexão à simples crítica quando na reflexão se tenta hipostasiar as operações do pensamento que fundem a objetividade das nossas representações, em outros termos, a atenção toda volta-se para a epistemologia. Com essa ressalva, ele marca sua preferência pela posição de Jean Nabert que, na linha de Fichte, concebe a reflexão como verdadeira reapropriação de nosso esforço para existir (idem, p. 276). “A epistemologia, afirma ele, é apenas uma parte dessa tarefa mais vasta: temos que recuperar o ato de existir, a posição do si em toda a densidade de suas obras” (idem, p. 276). Recuperação como apropriação já referida antes. “Torno próprio ‘meu próprio’, aquilo que deixou de ser meu”. Percebe-se bem indicada a preferência da escolha de Ricoeur pela dimensão ética da reflexão, quando se refere a Spinoza, que entende ética no seu sentido amplo, vale dizer: “quando chama ética o processo completo da filosofia” (idem, p. 277). Que não se confunda, então, ética com moral. Seguindo Spinoza, podemos defender que a reflexão é ética antes de se apresentar como crítica da moralidade. “Sua meta é, afirma Ricoeur, apreender o ego no seu esforço para existir, em seu desejo de ser”

(idem, p. 277). Aí, então, Ricoeur prossegue sua argumentação articulando de modo admirável a idéia platônica do *Eros* como desejo, amor e a idéia spinozista de *conatus* (esforço, empenho). O *conatus* como esforço é desejo na medida em que nunca se satisfaz; e o desejo como *Eros* é um esforço uma vez que é a afirmação de um ser e não uma carência de ser (cf. *O conflito*, p. 277). “Esforço e desejo são as duas faces dessa posição de si na primeira verdade: sou, existo” (idem, p. 277). Ricoeur arremata sua argumentação com as palavras simples, porém densas e de singular propriedade semântica, conceituando reflexão como “a apropriação de nosso esforço para existir e de nosso desejo de ser, através das obras que atestam esse esforço e esse desejo” (idem, p. 277).

O símbolo dá a pensar. A filosofia está apta a buscar uma interpretação instituidora de sentido sendo fiel tanto ao impulso do símbolo que dá a pensar quanto fiel ao compromisso ao juramento do filósofo que é de compreender (cf. *Finitude et culpabilité*, p. 326). Pensar a partir do símbolo. Como ? O que é necessário é uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixa instruir e ensinar por eles mas que, a partir daí, promova o sentido, forme o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo. E aqui mostra-se, segundo Ricoeur, a aporia: o pensamento ao mesmo tempo livre e vinculado. E como é possível, indaga ele, vincular a imediatez do símbolo e a mediação do pensamento? (cf. p. 325).

2 - Arendt e as falácias da metafísica

Nem todos os pensadores ou filósofos têm a preocupação em tematizar explicitamente a atividade de pensamento. Poucos a tomaram como objeto de análise e investigação. Hannah Arendt, em sua última obra “A vida do espírito”, consagra o primeiro volume ao *Pensar*. Concebida originariamente para ser publicada em três volumes *Pensar, Querer e Julgar*.

O ponto de partida foi um “incidente” – o fato de ter assistido, em Jerusalém, o processo de Eichmann. Em seu “Entre o passado e o futuro”, Arendt afirmou:

Meu pressuposto é que o pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos pelos quais pode obter orientação (1979, p. 41).

Na introdução do volume *Pensar* Arendt afirma: tendo sido aturdida por um fato, que queira eu ou não, “me pôs na posse de um conceito” (a banalidade do mal),... ela denominou “irreflexão”, ou “ausência de pensamento” que despertou seu interesse durante as seções do julgamento de Eichmann. O acusado não era demônio ou monstruoso segundo o entendimento de Arendt, o que chocou muita gente. Não. Ele era simplesmente banal, comum. “A conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos...” (idem, p. 5). Foi a ausência de pensamento que despertou seu interesse. E isso levou-a à seguinte questão:

Será que a maldade – como quer que se defina este estar “determinado a ser vilão” – não é uma condição necessária para fazer o mal? Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado esteja conectado com nossa faculdade de pensar? (idem, p.6).

Para Arendt, a resposta é não. Pelo menos se se concebe o pensar como a capacidade de produzir, de conceber como resultado o bem. No fundo a questão que se impunha era:

Seria possível que a atividade de pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentro das condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (idem, pp. 6-7).

Podemos observar que o problema do mal despertou o interesse de reflexão de ambos os autores. Ambos relacionam, de algum modo, o pensamento e o mal. Ricoeur retoma os mitos e inicia sua marcha investigativa através do estudo da “confissão” do mal e dos mitos da culpa e da mancha, numa dimensão do sagrado no humano. Seu horizonte de significação

é o entrecruzamento da tradição grega e a fonte judaica. Para Ricoeur, o pensamento é instado a decifrar o sentido encoberto nos símbolos – é realçada sua função interpretativa, hermenêutica na busca de sentido.

A questão do *pensar* já estivera presente, antes, nas reflexões de H. Arendt em sua monumental *A condição humana*, título sugerido pelo editor. Ela própria havia cunhado o título “Vita activa”. Sua atenção voltava-se para o conceito de *ação* “a mais antiga preocupação da teoria política”. Arendt se autodenominava como alguém interessada em teoria e ciência política. Não aceitava quando alguém a considerava um filósofo.

Não pretendo nem ambiciono ser ‘um filósofo’, ou estar incluída entre aqueles que Kant não sem ironia chamou de *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais) (idem, p. 6).

O que a incomodou pode parecer, foi a posição privilegiada em que a Filosofia, em sua origem, sempre colocou a contemplação, ou a *vita contemplativa* ou *bios theoretikós*. O termo por ela adotado – *vita activa* – foi cunhado por “homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida” (idem, p. 7). Segundo Arendt, a atividade de pensamento para Platão serve apenas para abrir os olhos do espírito e o *nous* de Aristóteles é um órgão para ver e contemplar a verdade (cf. idem, p.7). O pensamento visa, portanto, à contemplação e esta não é atividade mas passividade”, o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso (idem). Desde então as duas “vidas”, a contemplativa e a ativa, cindiram-se. E a história da filosofia mostra na seqüência, é o que despertou o interesse de Arendt, que

a noção de completa quietude da *Vita contemplativa* era tão avassaladora que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da *Vita activa* desapareciam (idem, p. 8).

Arendt estava convencida da possibilidade de se investigar as questões da ação e

do pensar de uma perspectiva diferente daquela herdada da filosofia. Ela questionou fortemente a posição dos filósofos, de Platão e Aristóteles, passando por Descartes e Kant. É emblemática sua lembrança, no final de *A condição humana*, da sentença atribuída, por Cícero, a Catão: nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando está a sós consigo mesmo” (idem, p. 8 – a obra citada de Cícero é *De Republica*, I, 17). Na Introdução a *A vida do espírito*, confessa ter-se afastado do “âmbito seguro da ciência e da teoria políticas para “aventurar-se nesses temas espantosos”.

Mesmo que Arendt tenha insistido nessa sua posição de assim denominado distanciamento do âmbito da filosofia, dificilmente pode-se aceitar não entendê-la como singular herdeira da tradição filosófica desde o mundo grego (incontestável modelo para ela) até o pensamento filosófico alemão. A marcante expressão de René Char, tão salientado por Arendt em seus estudos, quase que à maneira de lema: *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* (nossa herança não vem precedida de testamento algum) esclarece de modo inequívoco qual será a sua posição na filosofia contemporânea.

Juntei-me [diz ela ao final do volume] claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo na Grécia, até hoje (idem, p. 159).

E acrescenta que tal desmontagem “só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo” (idem). No entanto, apressa-se em admitir que as “falácias metafísicas” são o único registro sobre o que representou o pensamento como atividade para aqueles – os filósofos – que o escolheram como modo de vida. Tanto a metafísica como a filosofia, após esse “desmonte” (note-se que Heidegger é o conhecido artífice de tal operação), talvez não tenham mais relevância ou nem sejam convincentes para os leitores modernos. Nem por isso, no entanto, devem ser rotuladas como puro absurdo e, em consequência, descartadas.

Ao contrário, diz Arendt, as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam – algo extremamente importante neste momento e sobre o que, estranhamente, existem poucos depoimentos diretos (idem, p. 12).

No meu entender, é singular, em nossa época, a posição de Arendt em relação à herança comum a todos na qual vem sendo tecida nossa cultura ocidental. Ela se orgulha, fica patente, de poder considerar-se herdeira de um tesouro. Podemos “olhar o passado, diz ela, com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições e, assim, dispor de uma enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira de lidar com estes tesouros. Em outros termos, não somos amordaçados e enclausurados em uma espécie de “manual de instruções de como usar...” Nossa criatividade não terá amarras a ceifar-lhe as forças. É justamente essa a vantagem de nossa atual situação subsequente à morte da metafísica: podermos olhar o passado com olhos livres das prescrições que ofuscam nossa visão. E Arendt volta a insistir na sua posição de distanciamento dos filósofos, pois esses pensadores profissionais retiram-se do mundo das aparências que, desde Platão, é chamada a região de poucos.

Quando Arendt se refere às falácias metafísicas (os obstáculos ou argumentos ardilosos sob os quais a metafísica simula atividade de pensamento) não quer dizer que denuncia o paradoxo da pertença ao mundo e da retirada do mundo. Ao contrário, essa posição consiste em reafirmar reconhecendo esse paradoxo como tal e em fazê-lo valer.

Há falácia quando o paradoxo, longe de ser reconhecido como tal, é encoberto. E esse paradoxo é aquele da condição humana que, por um lado, pertence ao mundo das aparências e que, por outro lado, dele se retira para pensar, querer, julgar (Taminiaux, 1989, p. 94).

Arendt afirma como essencial para o empreendimento todo a distinção estabelecida por Kant entre duas faculdades espirituais: *Vernunft e Verstand – razão e intelecto*. Essa

distinção, para Arendt, entre as duas faculdades coincide com a distinção entre duas atividades espirituais diferentes: *pensar e conhecer*. Ambas têm interesses ou finalidades distintas: o significado no primeiro caso, e a cognição no segundo. Segundo Arendt, Kant não deu atenção à especificidade da atividade de pensar, pois exigiu dela um resultado, aplicando-lhe o “tipo de critério” para a certeza e a evidência, que são os resultados e os critérios da cognição. O grande obstáculo que a razão (*Vernunft*) põe em seu próprio caminho, afirma ela, origina-se no intelecto (*Verstand*) e nos critérios, de resto inteiramente justificados, que ele estabeleceu para os seus propósitos, ou seja, para saciar nossa sede e fazer face à nossa necessidade de conhecimento e de cognição (Arendt, *A vida do espírito*, p. 12).

Hannah Arendt resume sua crítica afirmando que “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa” (idem). A falácia subjacente a isso é a interpretação do significado no modelo da verdade. Pensar, insiste ela, não é conhecer. O conhecer tem por objetivo a verdade, enquanto que o pensar visa ao sentido.

O desmantelamento da metafísica, da filosofia e suas categorias como as conhecemos desde o seu início na Grécia tal como o entende Arendt, leva-a a operar na *A vida do espírito* um deslocamento da questão do Ser para a questão da aparência ao trazer a atividade de pensar à sua condição fenomenal. Assim, deve-se pensar o pensamento a partir do mundo e não pensar o ser a partir do pensamento. A filosofia poderá, então, voltar-se novamente para a política, o que é fundamental para a pensadora. O pensar só terá sentido se relacionado com a aparência de um mundo fenomenal. Porém, as atividades mentais são invisíveis em relação ao mundo. Arendt fala de um processo de “desensorialização” pelo qual passa o pensamento, apresentando, desse modo, o traço singular de realizar-se sem atos visíveis e manifestos. O pensamento situa-se, por assim dizer, “fora do mundo”; ao contrário, “somente a ação e a fala

necessitam de um espaço da aparência – bem como de pessoas que vejam e ouçam – para se realizar efetivamente” (Arendt, 1992, p. 57).

Pensar aparece como um retirar-se, evadir-se da companhia de outros, impedindo, assim, a ação, atividade que é exercida entre os homens. Pensar seria uma morte viva.

Assim, [diz Arendt] o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimo as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*) (1981, p. 15).

Situação inquietante, pois o pensamento estaria, por isso, condenado a alienar-se do mundo. Como seria possível uma “vida do espírito” se pensar é entendido como morte ao mundo? Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação – único modo de vida em que há sincera renúncia de toda vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra – está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (Arendt, 1981, p. 189).

3. Sócrates como modelo

As diversas respostas, “historicamente representativas” apresentadas por filósofos profissionais, Arendt as qualifica de dúbias, pois, quando levantada por esses filósofos, a questão – O que nos faz pensar? – “não surge das suas próprias experiências enquanto estão pensando” (Arendt, 1992, p. 125). É formulada de fora. E irônica, Arendt afirma: “é essa impotência do ego pensante para explicar-se que faz dos filósofos, dos pensadores profissionais, uma tribo tão difícil de lidar” (idem, p. 126).

O filósofo retira-se do mundo das aparências para pensar; não tem qualquer impulso em aparecer nesse mundo. Visto a partir da perspectiva desse mundo, o eu pensante do filósofo vive escondido. E Arendt insiste que a pergunta tal como formulada: “o que nos faz pensar?” tem a intenção de provocá-lo a

manifestar-se, trazê-lo para o mundo das aparências (no sentido de manifesto, do aparecer abertamente). Arendt busca, então, um modelo de “pensador não-profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir.” (idem, p. 126). Alguém capaz de estar à vontade nas duas esferas e de passar de uma para outra e não alguém que saiba unicamente estabelecer padrões teóricos para ação. Ela enumera os diversos requisitos, resumindo-os na seguinte expressão: “um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça.” (idem, p. 126) E, sobretudo, “caso esse homem possa representar para nós a real atividade de pensar, então não terá deixado atrás de si nenhum corpo doutrinário” (idem, p. 126).

Tal modelo só pode ser Sócrates. Note-se bem que Arendt deixa claro que pretende explorar uma outra maneira de se *pensar* além daquela apresentada pelo filósofo, um pensador profissional, aquele da vida escondida “*lathe biosas*” (idem, p. 126) identificado com o metafísico. Ela procura a resposta do “não-profissional” ou aquele que unifica duas paixões contraditórias: a de pensar e a de agir, como já foi dito acima. A *vita activa*, vida de ação, é para Arendt, a vida da “condição humana”: ação – atividade que se passa entre os homens. Sócrates foi notado não por ter dado a vida por

um credo ou doutrina – ele não tinha nenhum dos dois – mas simplesmente pelo direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo (idem, p. 127).

Sócrates praticou um tipo de reflexão ponderativa que não visava produzir algum resultado. Em outros termos, o que chamou a atenção no “pensar” de Sócrates foi sua convicção, entre outras, de que a virtude pudesse ser ensinada, ou, que “falar e pensar sobre a piedade, a justiça, a coragem poderia tornar os homens mais piedosos, justos e corajosos” (idem, p. 129).

Para ilustrar as convicções de Sócrates, Arendt explora as comparações que o próprio filósofo estabeleceu a seu respeito. Ele se com-

parava a um moscardo, a uma arraia-elétrica e a uma parteira. Como moscardo ele sabe ferrosar os cidadãos e despertá-los para o pensamento, atividade sem a qual a vida sequer vale a pena ser vivida. Como uma parteira, ele sabe como dar à luz os pensamentos dos outros. A parteira é estéril, mas sabe quando lida com uma gravidez ilusória ou real. E nos diálogos, os interlocutores do mestre de Platão raramente produziram um pensamento que não fosse um falso feto. Ele, então, os “aliviava” de seus preconceitos e opiniões não examinados e que impediam o pensamento. E, finalmente, tal como uma arraia-elétrica, que com um choque paralisa quem a toca, ele provocava também uma paralisação naqueles com os quais entrava em contato. Para Arendt, no caso de Sócrates, a paralisa induzida pelo pensamento é dupla: ela é inerente ao parar para pensar, à interrupção de todas as atividades.... e, pode ter também um efeito atordoante, depois que a deixamos, nos sentindo inseguros sobre o que parecia acima de qualquer dúvida enquanto estávamos impensadamente engajados em fazer alguma coisa (idem, p. 132).

O que se aprende com o exemplo socrático? Que essa atividade do pensar é uma atividade que visa à busca de sentido da vida; pensamento inquieto que recusa identificar-se com qualquer tipo de conhecimento à busca de certezas e verdades.

Os atenienses disseram a Sócrates que o pensamento era subversivo, que o vento do pensamento era um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos (idem, p. 134).

Mas para ele, Sócrates, o pensar apenas desperta (como a ferroada do moscardo) e isso representa um bem para a cidade. Sócrates não tinha a pretensão de apresentar-se como um grande benfeitor da *polis*. Insistia, sim, que a vida sem pensamento seria uma vida sem sentido “ embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta” (idem, p. 134).

Conclusão

O pensamento é a atividade particular do homem ao empreender a busca de sentido (hermenêutica) de seus atos de existência que são objetivados no mundo social e cultural. No pensar articulam-se em convergência e em complexidade a compreensão ética e a interpretação (dimensão simbólica) das obras, das instituições e representações do sujeito humano.

Para Ricoeur, o símbolo nos dá a pensar; a exegese dos símbolos do mal propicia a entrada dos mitos no conhecimento que o homem tem de si mesmo, levando-os, desse modo, ao âmbito do discurso filosófico. O símbolo, nas suas palavras, fala como um índice da situação do homem. Toma corpo, assim, a tarefa do filósofo orientado pelo símbolo que é justamente a de provocar a ruptura na consciência de si e subverter o privilégio da reflexão. A partir dos símbolos, para Ricoeur, poderá ser elaborado um quadro de conceitos existenciais ou estruturas de reflexão e estruturas de existência. A terceira parte projetada da Filosofia da vontade, a Poética, será elaborada e precisada em suas últimas obras "*Temps et récit*" e "Metáfora viva". Ricoeur será, após os primeiros trabalhos da década de 1960, um dos mais notáveis representantes da "hermenêutica semiológica" na linha de pensamento herdada de Husserl. O interesse estará voltado, dizendo de modo bem sucinto, para a interpretação do sentido do mundo dado, e a fenomenologia é entendida como a filosofia da experiência a partir da qual o mundo recebe um sentido. Herdeiro, por outro lado, de Descartes, Ricoeur estará interessado pela compreensão do eu. E, desde o início de seu itinerário filosófico, segue o caminho da análise dos símbolos produzidos pelo homem: os mitos, os sonhos, as metáforas. As análises semiológicas da linguagem multívoca dos símbolos poderão propiciar a compreensão de nós mesmos.

Para Ricoeur, a filosofia tem a vocação de esclarecer, através de noções, a existência mesma. A filosofia é a tentativa de expressar, de dizer o sentido não dito porém dizível, do existir, da vida. Desse modo, ela é primordialmente

hermenêutica, interpretação dos sentidos que realizam na história a sedimentação de uma vida.

A lembrança de Sócrates por Arendt é particularmente interessante pois que sua posição

é fundada numa experiência própria do pensamento que não é aquela do eu pensante oposto à cidade, nem a do cidadão, mas a que revela a surpreendente convergência entre a experiência do pensamento e a exigência da *polis*, porquanto ela revela um modo de pensar que nos ensina como a pluralidade mundana se inscreve no coração mesmo da atividade de pensar (Abensour, 1989, p. 73).

Ricoeur ocupou-se com essa questão no início de sua jornada de meditação e investigações filosóficas. Arendt ocupou-se com o pensar pela última vez em sua *A vida do espírito*. Podemos alcançar um ponto interessante ao qual ambos convergem, que é a busca pelo sentido. Na esteira desses pensadores podemos encontrar tarefas do filosofar. Filosofar é engajar-se numa reflexão a propósito da condição humana, sem um mapa nem um destino preciso, talvez até sem saída "prevista". Filosofar é decidir lançar um olhar "*outro*" sobre as coisas e sobre a vida. Ambos relembram Sócrates ao notar que "não vale a pena viver uma vida sem reflexão". Filosofar é, então, mirar de frente sua própria finitude, apreender o sentido ambíguo do existir e penetrar no mistério do mundo. Se "pensar acompanha o viver..." (Arendt) filosofar é, então, antes de mais nada, aceitar que a vida é um paradoxo, um enigma, um símbolo a ser interpretado sem cessar. Filosofar seria, ainda, interpretar o mundo sem fim; busca incansável de um sentido que desde que é anunciado aparece já na nudez de sua insignificância. Afinal Sócrates nos deixou a chave para a sabedoria que é o reconhecimento da própria ignorância: eu sei que nada sei de essencial.

Referências Bibliográficas

- Arendt, H. (1992) *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
_____. (1993) *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- _____. (1981) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense.
- _____. (1979) *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- Abensour, M. e al. (ed.) (1989) "Actes du Colloque Hannah Arendt": *Ontologie et politique*. Paris: Editions Tierce.
- Dumas, A. (1975) "Savoir objectif, croyance projective, foi interpellée." In *Sens et Existence*, org. por Madison G.B. Paris: Du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1965) *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. (1978) *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1960) "Philosophie de la volonté". In *Livre II La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- Taminiaux, J. Le paradoxe de l'apparence et du retrait, In Abensour, M. Actes du Colloque Hannah Arendt. Paris: Tierce.