

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

OTÁVIO CAMARGO LOBO NETO

SÓCRATES COMO TIPO IDEAL EM HANNAH ARENDT

CURITIBA

2014

OTÁVIO CAMARGO LOBO NETO

SÓCRATES COMO TIPO IDEAL EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Ramos

CURITIBA

2014

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

L799s Lobo Neto, Otávio Camargo
2014 Sócrates como tipo ideal em Hannah Arendt / Otávio Camargo Lobo Neto ;
orientador, César Augusto Ramos.-- 2014.
113. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2014.
Bibliografia: f. 108-113

1. Filosofia. 2. Arendt, Hannah. 3. Política. 4. Condições morais. 5. Tradição
(Filosofia). 6. Sócrates. 7. Pensamento. I. Ramos, César Augusto. II. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

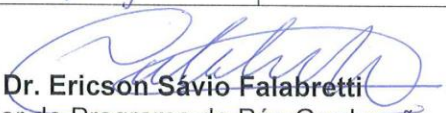
CDD 20. ed. – 100

ATA Nº. 126/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezessete dias do mês de outubro de dois mil e catorze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Otávio Camargo Lobo Neto** intitulada: SÓCRATES COMO TIPO IDEAL EM HANNAH ARENDT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Augusto Ramos, Dr. Ericson Sávio Falabretti e Dr. Paulo Vieira Neto. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Augusto Ramos, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca conferiu ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h06 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos			9.0
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti			9.0
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto			9.0
MÉDIA FINAL	9.0 (mpe)	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho à memória do homem que forjou meu caráter:
Otávio Camargo Lobo Júnior (1942-2013)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, pelo amor incondicional, correções e estímulos que me deram durante toda a vida.

Ao meu tio, Sérgio Pereira Lobo, pelo apoio e amizade.

À Marília Elizabeth Moreira Blume pelo inestimável apoio.

Ao meu orientador César Augusto Ramos pelo suporte, pelos seus incentivos e correções sempre certeiras. O que me permite afirmar de forma inequívoca: sem sua visão estratégica e experiência esta dissertação pouco ou nada seria.

Aos amigos Augusto Bach, Carol Coraça, Claudio Sehnem, Fábio Schier Guerra, Joel Alves de Souza, Rafael Athayde e tantos outros que me mostraram que filosofar não é uma atividade de alcova.

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná, mais propriamente ao corpo docente deste programa de pós-graduação, cujo brilhantismo espero que este trabalho possa honrar. Em especial à Antonia Poletini, secretária do programa, sempre solícita e amável.

À toda equipe pedagógica do C.E. Papa João Paulo I por sua infinita paciência. Em especial à Cristiane Roberta Alzão por sua amizade.

À Fernanda Lopes por seu amor bandido, mas também por sua celeridade e competência na revisão deste trabalho.

À CAPES pelo apoio financeiro.

Mãos dadas

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros
Estão taciturnos, mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considere a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

Não serei o cantor de uma mulher, de uma história.
Não direi suspiros ao anoitecer, a paisagem vista na janela.
Não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida.
Não fugirei para ilhas nem serei raptado por serafins.

O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,
a vida presente.

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

Arendt percebe que o início de nossa tradição teve como acorde fundamental o distanciamento entre pensamento e ação – cujas modulações que ali se originaram não só privilegiariam os aspectos da *vita contemplativa* aos da *vita activa*, bem como estabeleceram o quadro categórico aonde se alicerçaram os valores e julgamentos que as doutrinas filosóficas impuseram à compreensão do mundo. Percebe Arendt que esse distanciamento origina-se no momento decisivo na história do pensamento político ocidental: o julgamento, condenação e posterior morte de Sócrates. Assim, para se reestabelecer o fio rompido da tradição há a necessidade de olhar esse evento e ressignificá-lo, libertando a compreensão para os aspectos não tematizados pela tradição. O que permitiria visualizar a singularidade de Sócrates no pensamento arendtiano: o modo como ele relacionou filosofia e *doxa*, e é claro, os conceitos que gravitam a seu redor. A importância que a autora atribui à esfera pública como o vetor da pluralidade encontra no julgamento e condenação de Sócrates o fio condutor do conflito bidimensional da gênese de nossa tradição: a tensão *polis*-filosofia e a tensão filosofia-*polis*. A primeira dimensão trata de como a *polis* ateniense compreendeu a Sócrates, já a segunda mostra como o início de nossa tradição compreendeu a política após Sócrates. Conforme pensa Arendt, para empreendermos a superação de tais conflitos – e superando o colapso da tradição – trata-se de compreender a novidade trazida por Sócrates à *polis*. A partir da noção do “dois-em-um” socrático encontrar a articulação com a multiplicidade. Isto é, na relação privada da busca da coerência no diálogo de mim para comigo, encontrar como isso garantiria a multiplicidade, característica *par excellence* da esfera pública.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Moral. Política. Crise da Tradição. Opinião. Pensamento. Sócrates.

ABSTRACT

Arendt realizes that the beginning of our tradition was to deal with the fundamental gap between thought and action - which modulations originated not only give priority to aspects of the *vita contemplativa* about the *vita active*, but also established the categorical framework where values and judgments were erected and philosophical doctrines were imposed to the world's understanding - Arendt realizes that the distance originates at the decisive moment in the history of Western political thought: the trial, conviction and subsequent death of Socrates. Thus, to restore the broken thread of the tradition, there is a necessity of looking at this event and offer new meaning to it, letting free the understanding for the aspects not mentioned by the tradition. It allows a closer look to the uniqueness of Socrates' arendtian thought: the way he related philosophy and *doxa* - and of course, the concepts that are around them. The importance the author gives to the public sphere as the vector of plurality, it finds in Socrates' judgment and punishment the link between the bidimensional conflict of the origin of our tradition: the tension *polis*-philosophy and the tension philosophy-*polis*. The first dimension deals with how the Athenian *polis* understood Socrates, while the second shows how the beginning of our tradition understood the politics after Socrates. According to Arendt's thoughts, it is necessary to overcome such conflicts - and therefore overcome the collapse of tradition - that is, to understand the news brought by Socrates to the *polis*. Up to the notion of a socratic "two-in-one", it finds articulation with 'multiplicity', which means, the private relationship to seek coherence in the dialogue between me and myself, to find out how it would ensure multiplicity, characteristic *par excellence* of the public sphere.

Keywords: Hannah Arendt. Moral. Politics. Crisis of Tradition. Opinion. Thought. Socrates.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 O OBJETO DA POLÍTICA.....	18
2.1 A CONDIÇÃO HUMANA	20
2.1.1 Das Condições.....	23
2.1.1.1 Natalidade, Vida e Mortalidade	23
2.1.1.2 Pluralidade.....	27
2.1.2 Das Atividades	28
2.1.2.1 O labor	29
2.1.2.2 O trabalho	30
2.1.2.3 A ação.....	31
2.1.3 Esferas Pública e Privada.....	33
2.2 O SENTIDO DISCURSIVO DA POLÍTICA: A CONTRIBUIÇÃO DE ARISTÓTELES	38
3 HOMENS DE PENSAMENTO E HOMENS DE AÇÃO.....	46
3.1 MENTALIDADE ALARGADA	49
3.2 PREOCUPAÇÕES DIFERENTES, CAMINHOS DIFERENTES	52
3.3 O CAMINHO PLATÔNICO	58
3.3.1 A Alegoria da Caverna	58
3.3.2 As implicações políticas da alegoria da caverna	60
3.3.3 Da substituição do agir pela coerção	64
4 SÓCRATES COMO TIPO IDEAL	68
4.1 A CATEGORIA TIPO IDEAL.....	69
4.2 CONFLITO ENTRE A <i>POLIS</i> E O FILÓSOFO	75
4.2.1 A maiêutica e o <i>daimon</i>	76
4.2.2 Dois-em-um	89
4.2.3 O moscardo, a parteira e a arraia elétrica	94
4.2.4 A lição socrática da consciência.....	97
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERENCIAS	108

1 INTRODUÇÃO

No início dessa pesquisa a intenção era compreender o significado de Eichmann enquanto manifestação do fenômeno da irreflexão, percebendo-o como contraponto argumentativo ao Sócrates de Arendt. A prioridade investigativa se pautava em revelar Eichmann como representante do “não pensar” de acordo com a novidade totalitária. Para além do matiz histórico, Eichmann representaria um problema moral cuja manifestação a nossa tradição de pensamento não previra: qual seria a relação entre a faculdade de pensar com as condições que levariam os homens a se negarem a fazer o mal? Portanto, o tema passaria pela relação conturbada entre pensar e agir. A partir daí, o uso da categoria “tipo ideal” sinalizaria a saída deste impasse porque, neste particular, Sócrates, cujo método depurador do discurso revela um vínculo entre pensamento e ação que permaneceu oculto à tradição.

No decorrer da pesquisa ficou evidente que Arendt utiliza o tipo ideal socrático para operar certo resgate da *doxa* e do agir enquanto forma válida de relacionamento com o pensar. Tal resgate atua precisamente no início de nossa tradição de pensamento, no qual a *vita contemplativa* se sobrepõe à *vita activa*. Mas, por força da importância que o resgate da opinião como forma humana de relacionamento tem para Arendt, optou-se por uma mudança no rumo da pesquisa. Ela ficou circunscrita nos termos de como o tipo ideal socrático proposto por Arendt articula moral e política sob o termo médio *doxa* em sua estrutura dialógica.

Para Arendt, a tradição de pensamento ocidental originou-se com as obras de Platão e Aristóteles e encontrou seu fim nos pensadores rebeldes do século XIX: Marx, Kierkegaard e Nietzsche¹. Seu início ocorreu quando Platão, na *República*, descreveu a esfera dos assuntos humanos em termos de “trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias

1 ARENDT, 2002a, p. 43.

perfeitas.” (ARENDT, 2002a, p. 43) Estabeleceu não apenas uma divisa, mas formulou uma hierarquia entre filosofia e política, entre aquilo que é próprio à verdade da *epistémé* em detrimento à mera *doxa*. O pano de fundo em que se encenou essa formulação foi o julgamento e a condenação de Sócrates. A consequência mais grave a ser notada em tal subordinação é que a política foi excluída como experiência filosófica válida.

A tradição começou quando Platão descobriu que é inerente à experiência filosófica afastar-se da esfera dos assuntos humanos. O fim sobreveio quando o que restou dessa experiência foi apenas a oposição entre pensar e agir que, “privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado.” (ARENDT, 2002a, p. 52) Para ela, portanto, falar em início da tradição é ter em mente a articulação fundamental: entre as experiências passadas propriamente ditas que nos foram transmitidas como um legado, mas também a decisão de reconhecer a legitimidade deste passado em seu elo com o presente. Concomitantemente, a noção de crise é percebida pela autora como o abismo entre nossas categorias de pensamento que datam desde Platão e a factualidade do mundo hodierno.

A tradição de pensamento político teve seu início com o abandono da política por parte do filósofo que, se acaso a ela retorna, é com vistas a impor o resultado de suas reflexões. Seu fim sobreveio quando Marx, Kierkegaard e Nietzsche perceberam que os problemas de sua época extrapolavam os limites de sua compreensão, porque foram percebidos e enfrentados de dentro e com o próprio quadro categórico forjado na tradição. Assim, estes autores trataram dos problemas e desenvolveram suas teorias ainda sob sua influência e tutela.

O esgotamento da tradição percebido por esses pensadores alcançou o ponto de ruptura com o advento do totalitarismo. Para Arendt, a novidade inerente a essa forma de dominação não é passível de ser compreendida dentro do quadro categórico tradicional. Como exemplo, temos a industrialização da morte nos campos de concentração. Tradicionalmente, mortes em massa eram previstas em guerras ou conflitos, mas não como parte de um programa extremamente intrincado na construção de um Estado.

Estado, cuja natureza é a ideologia, que é literalmente o que seu nome indica: “é a lógica de uma ideia.” (ARENDT, 1989, p. 521) Em termos da coerência

do movimento de dedução, porque se trata de um processo e lida apenas com suas premissas nunca as confrontando com a factualidade, com os acontecimentos ou ainda com a experiência. Daí a valorização da coerência lógica dos líderes destes movimentos totalitários. Para os partidários do Nacional Socialismo alemão, Hitler era glorificado graças a seu “raciocínio frio como gelo”; ou para os Bolcheviques, Stalin e a “ímpiedade de sua dialética”. Ao aplicar a lógica de uma ideia na política as alternativas tradicionais entre legalidade e ilegalidade; legitimidade e ilegitimidade são destruídas. Tal destruição é operada não pela eliminação das leis ou aplicação arbitrária delas, mas pela sua flexibilização, relativizando a vigência delas a princípios transcendentais, absolutos e, portanto, inquestionáveis. A “legitimidade” destes princípios absolutos é retirada, não de um consenso entre homens, mas do significado transmundo que tais ideias absolutas têm em si mesmas. A Natureza, no caso do nazismo, ou a História no stalinismo tornam-se leis porque é delas que se retira o sentido e o significado das ações. Desse modo, “a noção de lei muda de sentido e não mais manifesta a estrutura que tornava estável as ações humanas, mas visa ser a expressão do próprio movimento.” (ARENDT, 1989, p. 516)

Que movimento? O movimento para se alcançar o que prediz a Natureza ou a História. O movimento da história ou da natureza são muito parecidos entre si, uma vez que a ideia de natureza, conforme pensava o darwinismo, e a história, conforme Marx², eram concebidas como processo³. O terror torna-se a realização da lei do movimento, exatamente porque seu principal objetivo é “liberar” a força da Natureza ou da História sem qualquer interferência. Julga-se a

2 Sobre a identificação entre Marx e Darwin, Arendt comenta: “É notável que a filosofia do trabalho de Marx tenha coincidido com as teorias da evolução e do desenvolvimento que floresceram no século XIX – a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares de vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento histórico de um processo vital da humanidade como um todo. Engels logo percebeu esta coincidência, e chamava Marx de ‘o Darwin da história’. O que têm em comum todas essas teorias, nos vários ramos da ciência [...] é o conceito de processo.” (ARENDT, 2002a, p. 128-9)

3 Arendt entende que o moderno conceito de processo perpassa igualmente a história e a natureza. No modo moderno de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, a história e a natureza são tomadas cada uma como um todo, desprezando as ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos. Arendt observa: “Há uma fatídica monstruosidade nesse estado de coisas. Processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de um processo global.” (ARENDT, 2002a, p. 95) Esta moderna noção de processo implica na dissociação do concreto e do geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal. O processo assim adquire o monopólio de universalidade e significação, pois destitui qualquer dignidade que o evento ou fato singular possa ter.

partir desses absolutos quem é amigo ou inimigo, sobre os quais despejará todo o terror. Culpa ou inocência perdem todo e qualquer sentido, uma vez que “culpado” é todo grupo ou indivíduo que atrapalha o movimento. Essa situação *nonsense* se verifica já que estes grupos foram previamente julgados de acordo com as leis do movimento, sejam elas as “raças inferiores” ou, ainda, os “povos agonizantes e classes decadentes.” (ARENDT, 1989, p. 517) O terror torna-se a legalidade no regime totalitário exatamente porque se orienta ideologicamente sob alguma força sobre-humana, seja a História ou a Natureza, e todos se tornavam subjetivamente inocentes: “os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior.” (ARENDT, 1989, p. 517)

Pelo exposto, delineia-se o porquê de as teorias políticas tradicionais não darem conta de compreender o totalitarismo, “não somente porque este difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos⁴, mas também porque seus crimes não puderam ser julgados ou punidos dentro do quadro de referência legal da tradição.” (ARENDT, 1989, p. 512)

Contudo, ainda que a tradição (Marx, Kierkegaard e Nietzsche) pudesse ter prenunciado o surgimento do totalitarismo, culpá-los é não somente perigoso, mas injusto. Para Arendt, sua grandeza “repousa no fato de terem percebido o seu mundo invadido por problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar.” (ARENDT, 2002a, p. 54) No início de nossa tradição de pensamento está não apenas a rejeição do espaço da *doxa* como ambiente adequado para a luz da verdade, mas a absoluta recusa de qualquer dignidade deste espaço. O evento catalisador de tal rejeição foi o julgamento e posterior condenação de Sócrates, evento cujo trauma fez Platão almejar substituir as opiniões irresponsáveis dos atenienses na *ágora* pela verdade absoluta acessível somente pela retirada do mundo comum. Com a água, foi-se a criança. Ao rejeitar a *doxa*, perdeu-se parte de experiências

4 Sobre as diferenças marcantes na utilização do terror totalitário a outras formas tradicionais de dominação, afirma Arendt que: “A distinção decisiva entre o domínio totalitário, baseado no terror, e as tiranias e ditaduras, impostas pela violência, é que o primeiro volta-se não apenas contra os seus inimigos, mas também contra os amigos e correligionários, pois teme todo poder, até mesmo o poder dos inimigos. O clímax do terror é alcançado quando o estado policial começa a devorar os seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem torna-se a vítima de hoje.” (ARENDT, 2009a, 73)

políticas originárias e originais que abordavam a política de outra forma. Abriu-se a Caixa de Pandora: toda sorte de filosofias – com poucas exceções, dirá Arendt – somente rearranjaram o quadro categórico que data da época clássica, insuflando certo vigor à política, mas dando pouca atenção às experiências subjacentes ao próprio estabelecimento do quadro categórico.

Arendt busca exatamente essas experiências políticas originárias que passaram ao largo do torvelinho de olhares de pensadores e filósofos. Não é simplesmente ignorar a tradição e voltar-se exclusivamente a essas experiências – gregas na maior parte – ou por outro lado, cair na ilusão de meramente resgatar e colar seus cacos restantes. Mas na tentativa de reatar o fio rompido, é premente recuperar aquilo que não foi legado por nossa tradição e que ainda se encontra sob os escombros do presente. Trata-se, portanto, de partir do que não nos foi legado adequadamente, mas de olho nas respostas e expectativas que a tradição ofereceu, reconstruindo uma outra tradição.

A proposta de trabalho que apresentamos encaixa-se no início de nossa tradição conforme pensa Arendt. Compreender não apenas as escolhas que formularam o quadro categórico da tradição, aonde se teria em mais alta estima a filosofia e julgou-se a política como seu subproduto incidental, mas também a própria cisão que se estabeleceu entre os homens de pensamento e os homens de ação que gerou tal estado de coisas. Contudo, não se trata apenas de apontar as escolhas teóricas realizadas, ou do porquê elas terem sido feitas, mas compreender o vínculo entre pensamento e ação; filosofia e política; verdade e *doxa*. Assim, ao abordar o tema da crise na tradição e significá-lo conforme pensa Arendt, compreende-se que nestas experiências originárias já pulsava certo conflito entre homens de pensamento e homens de ação. Mas um personagem absolutamente singular, e que se encontrava no instante anterior ao início da tradição, tentou a seu modo resolvê-lo – Sócrates - o exemplo mais “puro de pensador” (ARENDT, 2002c, p. 131) porque pensa filosoficamente, sem deixar de agir politicamente.

Posto isso, não trataremos do Sócrates histórico, mas sim de um personagem utilizado por Arendt enquanto tipo ideal, cuja função no interior de sua obra cumpre dois objetivos: primeiro, a relação consigo mesmo, uma relação basicamente moral. Mas que, em segundo lugar, ultrapassa o liame da relação do

indivíduo consigo mesmo e alcança o âmago daquilo que a autora compreende como política – onde se perceberá o conflito entre o filósofo e *polis*. Embora seja analiticamente viável tomar estes objetivos individualmente – lidar com o Sócrates e a política, e Sócrates e a moral – existe certo paralelismo entre o “pensar socrático” enquanto diálogo de mim para comigo e o âmbito dialógico com outrem. Assim, se desejamos compreender Sócrates como tipo ideal, conforme pensa Arendt, seria contraproducente pensar o “diálogo consigo mesmo” em detrimento do “diálogo realizado entre outros cidadãos”. Embora certo fracionamento metodológico seja necessário, valorizar essas partes em detrimento do todo se mostraria inconsistente porque admitimos a hipótese de que talvez haja uma unidade de sentido e significação no Sócrates arendtiano, que mesmo em suas limitações mediará o conflito entre o indivíduo que pensa e a *polis*; ou dito de outro modo, entre moral e política, ou ainda, entre o pensar e o agir.

Ao nos servirmos dessa hipótese, uma série de problemas se avizinham como se verá a seguir. Mas o que desejamos tornar claro é que a questão da relação entre moral e política, entre o homem bom e o bom cidadão, será admitida como premissa da própria utilização de Sócrates como tipo ideal. Ou seja, moral e política não serão tratadas como disciplinas excludentes, mas interdependentes. Estamos cientes, porém, dos limites tradicionais existentes na distinção teórica entre moral e política que pertencem, de certa forma, a esferas diferentes da *práxis* humana. Como bem sintetiza Bobbio:

[...] em política, o que vale é a máxima de que “o fim justifica os meios”, máxima que encontrou em Maquiavel uma das suas mais fortes expressões: ‘... e nas ações de todos os homens, e máxime dos príncipes, quando não há indicação à qual apelar, se olha ao fim. Faça, pois, o príncipe por vencer e defender o Estado: os meios serão sempre considerados honrosos e por todos louvados’ (Príncipe, XVIII). Mas, em moral, a máxima maquiavélica não vale, já que uma ação para ser julgada moralmente boa, há de ser praticada não com outro fim senão o de cumprir o próprio dever. (BOBBIO, 1981, p. 324)

Por outra via, concordamos com a tese de Duarte que entende que:

Arendt soube como repensar o ético e o político para além da subordinação hierárquica do político ao ético e para além da tradicional subordinação da ética e da política à metafísica. Em outros termos, penso que as reflexões de Arendt constituem um perspicaz questionamento sobre as possibilidades e impossibilidades da ética, da política e da própria filosofia no mundo contemporâneo. (DUARTE, 2007, 30)

Essa aceitação, todavia, não implica que chegaremos a formular os elementos de uma ética fundada na noção de “exemplaridade subversiva” como pretende Duarte ou ainda, no potencial ético político da análise da autora sobre Sócrates. Para o comentador, Arendt estaria buscando fugir de amarras teleológicas e prescritivas que norteariam a ação política e o comportamento ético; e a noção de “exemplaridade subversiva” seria a capacidade aparentemente paradoxal de resistir à violência e aparecer publicamente, ainda que esta aparição seja passiva e silenciosa, cujo potencial ético e político mostraria uma “ética negativa” que não determinaria o *como* agir, mas o que *não fazer*, ou ainda, *quando* interromper o curso da ação. (cf. DUARTE, 2007)

O objetivo, modesto, decerto, é compreender a função que o tipo ideal Sócrates representa no resgate da *doxa* em sua dignidade não elaborada pela tradição, sem tematizar os usos que poderiam ser-lhes atribuídos. E, se acaso abordarmos o segundo caso, será muito mais com vistas a uma indicação indireta de tais usos que propriamente a sua análise.

Seguiremos o seguinte percurso investigativo em três momentos. Num primeiro se discutirá como Arendt pretende abordar a política, isto é, que bases teóricas a fazem operar o resgate da tradição. Para isso, a autora se utiliza da noção de *condição humana*, que não é apenas um conjunto aleatório de categorias no pensamento de Arendt, mas um quadro categórico que já opera certo resgate da tradição; pois, ele remete tanto às condições que permitem a vida do homem tal como ela se dá, quanto às atividades que correspondem a essas condições. Num segundo momento se examinarão quais experiências de vida que iniciaram nossa tradição de pensamento, aonde se discute a interpretação platônica do julgamento e posterior condenação de Sócrates. Num terceiro momento apresenta-se uma explicação da noção de tipo ideal para mostrar a maiêutica socrática em sua função política, e, em seguida, examinar

como Arendt se vale da categoria *philia* de Aristóteles. E, por fim, pretende-se mostrar a maiêutica em sua função moral.⁵

5 Como recurso bibliográfico para a investigação tentou-se ao máximo ir às fontes – principalmente às gregas de que Arendt se serve – não apenas com o objetivo de trazer mais elementos para discussão, mas com o fito de esclarecer alguns pontos. Sobre as obras da autora, o foco é o *A Vida do espírito* e *A condição humana*. Como apoio, utilizamos: *A promessa da política*; *Filosofia e política*; *Pensamento e considerações morais*, cujos argumentos referem-se a Sócrates em algum grau e são como que recuperados em a *Vida do espírito*.

2 O OBJETO DA POLÍTICA

Falar sobre uma noção geral do que significa política para Arendt implica inúmeras questões que nos fariam perder o foco. Por outro lado, ignorar essa discussão poderia desfigurar de tal modo os objetivos propostos que a sua mera supressão seria impensável. Assim, a proposta deste capítulo é lidar com as questões políticas que se referem diretamente ao tema em pauta – Sócrates na visão da autora.

O capítulo terá a seguinte estrutura: de início, partimos da noção arendtiana de tradição de pensamento. Em seguida, com a diferenciação entre as atividades fundamentais ao homem – o labor, o trabalho – será possível distinguir esfera privada e pública. Aqui fazemos um parêntesis para discutir como Arendt recupera de Aristóteles a noção de discursividade para a realização humana. Consoante a Arendt, o conjunto destas discussões implica falar da relação de temporalidade das atividades humanas e a relação entre o perecível e o imortal. A partir daí, é preciso compreender o sentido de pluralidade para a autora, cujo conceito não foi adequadamente analisado por nossa tradição de pensamento. Depois, mostraremos como se abriu o abismo entre os homens de pensamento e os homens de ação. O que determinou uma relação problemática entre verdade e opinião. Para então, justificar a noção de mentalidade alargada, que seria a tentativa arendtiana de resgatar a *doxa* dos preconceitos tradicionais.

A tradição de pensamento para Arendt trata do elo que conduz ao passado, explica o presente e fornece expectativas para o futuro. Não se trata, porém, de um fio simples, uno, que se apresenta sem empecilhos, mas sim de um cordame com uma fita mestra que o guiava e no galgar do tempo iam se afixando mais fitas a ela. Esta fita mestra é proposta por Platão (como se verá no decorrer dos capítulos) quando estabelece conceitos em pares dicotômicos para a explicação do real a partir de uma hierarquização entre *thaumadzein* e o *doxadzein*. Com raras exceções, esta hierarquia é relativamente bem-aceita por todos os que se ocuparam do pensamento, seja em qual variante for – metafísico, político, religioso, etc – até chegar aos pensadores rebeldes do século XIX (cf. ARENDT,

2002a, p. 43 e ss.) e usurpado pelos regimes totalitários. (cf. ARENDT, 1989, p. 339 e ss.) Assim, tradição para Arendt não é a identificação pura e simples com o passado, mas a aceitação de categorias e hierarquias que o perpassa.

O pressuposto seguido por nossa tradição de pensamento impediu “a compreensão da profundidade da política, e se ocupou do homem no singular.” (ARENDT, 2009b, p. 144) Ao lidar com o problema da interação humana a tradição se encarregou de buscar algo essencial na natureza do homem que o habilita a se ocupar da política. No entanto, Arendt é cética não apenas quanto à possibilidade de encontrar uma essência humana, mas principalmente de encontrar nessa natureza qualquer determinação do ser político.

A questão antropológica como abordada por Agostinho – a *quaestio mihi factus sum*, “a questão que me tornei para mim” – é insolúvel. Pois, tentar definir a essência ou natureza humana entra no contrassenso de falar sobre um “quem” como se fosse um “quê”. Para Arendt existe uma diferença de abordagem entre o “quem sou” e “o que sou”, a primeira é dirigida do homem a si mesmo, a segunda é feita do homem a Deus:

a resposta à pergunta ‘Quem sou?’ é simplesmente: ‘És um homem – seja isso o que for’; e a resposta à pergunta ‘O que sou?’ só pode ser dada por Deus que fez o homem. A questão da natureza do homem é tanto uma questão teológica quanto uma questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada. (ARENDT, 2005a, p. 19)

A pergunta “quem sou” invariavelmente recai numa lista de qualidades compartilhadas com outros homens, que acabam por não capturar a identidade do homem que faz a pergunta. Igualmente, nem a mais meticulosa enumeração das capacidades humanas corresponderia à natureza humana. Nem mesmo as condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na terra (ARENDT, 2005a, p. 15) e que constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana, chegariam perto de definir a natureza humana. (cf. ARENDT, 2005a, p. 18) A pergunta “que é o homem” só poderia ser respondida por um Deus, visto que é improvável que o homem defina sua própria natureza, como determina a essência

das coisas que o cercam. Ademais, as respostas dadas à pergunta levam à construção de alguma deidade que não passa de algo como uma ideia hipostasiada ou platônica de homem. Uma vez que “definir a natureza do homem leva tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente ‘sobre-humana’ e é, portanto, identificada com a divindade.” (ARENDT, 2005a, p. 19)

Mesmo que passemos ao largo das demonstrações filosóficas sobre o *quid* último do homem, as afirmações da teologia também se ocuparam do homem no singular e sofreram da mesma inviabilidade de se compreender a política. A partir da noção monoteísta ocidental de Deus, nos termos do mito da criação, em cuja imagem e semelhança o homem foi criado, o que existe é só o homem, e os outros homens são apenas uma repetição mais ou menos bem-sucedida do original. Isso significa que ao homem, enquanto imagem e semelhança de Deus, foi concedida a energia procriadora necessária para organizar os indivíduos à imagem dessa criação divina. Nesta perspectiva, a multiplicidade humana é apenas a repetição interminável de um mesmo modelo, dotados de uma mesma essência e natureza, e assim, tão previsíveis quanto a essência de qualquer outra coisa. Portanto, fazer política seria “construir um mundo tão transparente no que toca à verdade quanto é a criação de Deus” (ARENDT, 2009b, p. 147), ou ainda, “um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis mais gerais do comportamento.” (ARENDT, 2005a, p. 156)

2.1 A CONDIÇÃO HUMANA

Para Arendt, quando tratamos de política, a grande falácia a ser desmascarada é que não há algo de político no homem, algo como um caractere impresso em sua alma ou espírito. “O homem” universal buscado filosófica e teologicamente só existe na política quando os seres humanos, os mais diferentes entre si, exigem a construção de um quadro de leis para garantir a igualdade jurídica. Só a partir da constatação de que os homens são diferentes entre si é que se impõe *entre* eles a necessidade de construir um acordo mútuo que garanta

*isonomia*⁶ aos atores políticos – só assim é que se poderia dar existência política ao “homem” – a saída encontrada pela autora para se apreender o sentido da política é, destarte, assumir que “a política surge entre os homens; absolutamente fora do homem.” (ARENDT, 2009b, p. 146) Vedado o inquérito sobre relação entre a política e a essência humana, Arendt busca compreender as condições que tornam possível a política aos homens – de onde se retira a expressão *condição humana*.

Lidar com a noção de *condição humana* é tomar como existente certas atividades humanas sem as quais a própria vida na Terra não seria possível e que tais capacidades são respostas às condições dadas ao homem, que permitem a existência humana tal como a conhecemos. A autora entende que sua análise se desenvolve a partir “daquelas capacidades humanas mais gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não se mude a própria condição humana” (ARENDT, 2005a, p.14), Pareck argumenta que a condição humana provê uma fenomenologia das atividades humanas mais relevantes à política (*apud* CANOVAN, 1992, p. 102). Ao que Canovan delimita sob o argumento de que não se trata de conjecturar sobre posturas e propostas da política enquanto tal, mas antes de encontrar aquelas atividades que lhes dão suporte (CANOVAN, 1992, p. 102). Já Ricoeur percebe em Arendt a filósofa que entende que a função da filosofia política, após os regimes totalitários ou concentracionistas, é pensar qual hipótese se sobreporia à posição da plasticidade do homem-massa situado em alguma classe nesses regimes. O pensador político, assim, seria convocado à uma antropologia filosófica “isto é, a uma investigação visando identificar os traços mais duráveis da condição humana, os que são menos vulneráveis às vicissitudes do homem moderno” (RICOEUR, 1995, p. 16). Ecoando a afirmação de Ricoeur, Duarte entende que ao isolar estes traços duráveis da condição humana, Arendt constrói a sua caracterização fenomenológica em seu caráter meramente analítico, seja pela relação de complementaridade entre elas, seja pelas implicações heurísticas. (DUARTE, 2000, *passim* 91-2) Independente da filiação interpretativa, o fato é que, para ela, a condição humana foi dada ao homem, mas também é criada por ele, pois tudo que entra em contato com ele

6 Para uma melhor visualização do sentido arendtiano de isonomia veja-se a nota 39 mais a frente (página 65).

passa a fazer parte dela. Assim, a condição humana é certa articulação entre estas condições mais gerais da existência humana e as atividades ou capacidades – ainda que em estado potencial – que dão conta delas.

Em termos das capacidades humanas no mundo da *práxis*, ou *vita activa*, Arendt entende que elas já eram previstas no todo da tradição filosófica. Ela apresenta um pequeno rol dessas autointerpretações:

a antiguidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e em que a suprema capacidade humana era a fala – *dzôon politikón* e *dzôon lógon ekhon*, na famosa definição dupla de Aristóteles; a filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios finais da idade moderna, o homem era primariamente concebido como *homo faber* até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. (ARENDT, 2002a, p. 95)

Talvez essas autointerpretações sejam irrelevantes para o *quid* último da natureza humana (ARENDT, 2002a, p. 94). Sua importância reside em conseguir apresentar as capacidades humanas mais gerais: agir; produzir objetos artificiais duráveis, ou trabalhar; lidar com o próprio metabolismo, ou laborar.

Essas capacidades surgem, não obstante, graças às condições nas quais a vida humana percorre. Seja em que grau for, os homens são seres condicionados por elas. Este condicionamento, longe de ser a limitação do ser humano, retrata suas possibilidades (CANOVAN, 1992, p. 103). Em seu sentido mais fundamental, o planeta Terra é a própria quintessência do condicionamento humano, pois oferece um *habitat* “no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício” (ARENDT, 2005a, p. 10). A partir deste substrato, temos as condições da *natalidade*, da *vida* e da *mortalidade*, que se referem à manutenção do metabolismo tão logo nascemos, ou seja, proveem as necessidades fisiológicas visando à sobrevivência do indivíduo e também da próxima geração. A *mundanidade*, cujo traço mais relevante é que todos os homens são introduzidos em um mundo cercado de coisas produzidas pelo artifício humano. Também, a *Pluralidade* que, em síntese, significa que não o homem, mas os homens estão

na Terra e habitam o mundo. Mas, mesmo essas condições não podem nos explicar satisfatoriamente o que somos, pois, como adverte Arendt, mesmo que meticulosamente enumerássemos todas elas, constituiriam as características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, “essa existência deixaria de ser humana”. (ARENDT, 2005a, p. 18).

A propósito da diferença entre Terra e Mundo que aludimos, é necessário ainda fazer algumas considerações. O condicionamento humano tem dois *fronts*: somos parte da natureza, mas nos apartamos dela. No primeiro, somos uma dentre tantas espécies de animais que estão sujeitos às necessidades biológicas. Assim, estamos presos em seu ciclo interminável de crescimento e decadência, onde uma geração sucede à outra, o que torna irrelevante as individualidades que poderiam ser encontradas (cf. ARENDT, 2005, p. 10 e ss.; CANOVAN, 1992, p. 106; WAGNER, 2002, p. 53). No segundo *front*, fazemos parte de um mundo construído por mãos humanas que nos dá estabilidade perante a eterna mudança da natureza: toda sorte de coisas e instrumentos que superam em muito a vida de qualquer indivíduo. Para além dessa materialidade, o mundo é a articulação entre aquilo que é dado dialogicamente entre os homens e as possibilidades impressas a partir daí, assegurando o sentido da estabilização do artifício humano que se constrói na Terra. Ou seja, o artifício humano que constrói o mundo contrapõe-se à natureza da Terra (cf. ARENDT, 2005, p. 149 e ss.; CANOVAN, 1992, p. 106).

2.1.1 Das Condições

2.1.1.1 Natalidade, Vida e Mortalidade

Arendt estabelece um quadro que correlaciona as condições e capacidades humanas, cujo ponto focal é a condição humana da natalidade. Uma vez nascidos e garantida a manutenção do metabolismo, assegura-se não apenas a vida do

indivíduo, mas também a da espécie. No mundo artificial de coisas que nos rodeiam, temos certa durabilidade e permanência emprestadas destes objetos em contraste com a futilidade do tempo humano. O que é importante frisar nestes termos é que para além do aspecto fisiológico e mundano, a natalidade guarda em si um elemento político.

Para ela, natalidade é o “fato que seres nascem para o mundo” (ARENDT, 2002a, p. 223). O que não significa apenas o vir a ser biológico do homem, mas o desdobramento que se dá a partir disso. Conquanto o homem partilhe com os outros animais o cuidado de seus processos metabólicos de manutenção da vida – deste modo, a criança seria um ser em processo de formação, assim como “um gatinho é um gato em formação” (ARENDT, 2002a, p. 223) – o que vem ao mundo não é meramente um ser vivo, mas um recém-chegado ao artifício humano. Mundo que as gerações precedentes deram sentido por meio de ações e discursos. Caso a criança fosse apenas uma criatura viva não concluída, o elemento pré-político da educação⁷ seria apenas uma função da vida e não consistiria “em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação aos filhos” (ARENDT, 2002a, p. 235). Mas, à medida em que a criança chega ao preexistente edifício humano e a seu concomitante sentido articulatório, a natalidade é o novo que vem investido com as possibilidades inerentes de rearranjar esse sentido:

quando me insiro no mundo, é em um mundo onde outros já estão presentes. A ação e a fala são tão estreitamente ligadas porque o ato primordial e especificamente humano sempre tem de responder também à questão colocada a todo recém-chegado: ‘Quem é você?’. A revelação de ‘quem alguém é’ está implícita no fato de que de certo modo a ação muda não existe, ou se existe é irrelevante; sem a fala, a ação perde o ator, e o agente de atos só é possível na medida em que ele é ao

⁷ Educação para a autora é a atitude especificamente humana que possibilita aos mais velhos introduzirem os mais jovens ao mundo. Constitui-se como uma atitude conservadora em termos ambivalentes, pois, de um lado, protege o mundo contra a avassaladora força do novo que potencialmente existe a cada nascimento. Por outro, as protege do mundo. Pois, metaforicamente falando, somente à sombra é que a criança pode se nutrir do solo onde é criada: preservando a novidade de cada nascimento e introduzindo-a em um mundo que necessariamente é mais velho que ela. Em suma, a educação é o vínculo pré-político entre o mundo e a novidade trazida pelo recém-chegado (ARENDT, 2002a, *passim* p. 221 e ss.).

mesmo tempo o falante de palavras que se identifica como o ator e anuncia o que ele está fazendo, o que fez e o que pretende fazer (ARENDT, 2005b, p. 25).

Isso já nos mostra um vislumbre de como a condição humana da natalidade entra em conexão com as capacidades humanas, uma vez que cada uma das capacidades tem certa relação com a natalidade, seja em relação ao labor, ao trabalho ou à ação⁸. Enquanto o primeiro assegura a sobrevivência do indivíduo e também o da espécie, o trabalho e seus produtos garantem certa permanência e durabilidade à fugacidade da vida humana face ao efêmero tempo humano. Já a ação cria a condição para a lembrança, por fundar e preservar corpos políticos. Os três garantem, produzem e preservam o artefato humano no mundo, no qual a criança chegará como um estranho. Porém, é com a ação que a natalidade guarda maior afinidade, exatamente por representar a expectativa de iniciar algo novo, partindo do que está dado. A natalidade introduz um novo ser e as possibilidades dele iniciar algo num mundo preexistente, ou seja, de agir no mundo. Assim temos o que ela formula como a um corolário: “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (ARENDT, 2005a, p. 17).

A condição humana da natalidade como categoria central do pensamento político traz à baila, ao menos numa visão preliminar, a distinção arendtiana entre aquilo que é privado e aquilo que é público⁹. Uma vez que, por um lado, a natalidade se liga à chegada de um novo ser à Terra cujo metabolismo precisa ser garantido, por outro lado, liga-se à entrada de um novo ser a um mundo preexistente de relações entre os homens. A condição humana da natalidade denotaria a relação entre a vida em seu sentido mais biológico – tanto do indivíduo, como da espécie – com a interação entre os homens num espaço que lhes é comum. Aos homens, assim como aos recém-chegados, é “dada a capacidade de iniciar algo novo, de agir” (ARENDT, 2005a, p. 17). A novidade inerente a cada nascimento significa que a única expectativa que podemos ter do indivíduo é o inesperado, à medida que é capaz de realizar o improvável. A

8 Para as distinções entre as atividades humanas, veja-se seção 2.1.2 mais adiante (página 27).

9 Para as distinções entre as esferas pública e privada da existência, veja-se seção 2.1.3 mais adiante (página 32).

improbabilidade que vem à luz pelo nascimento é compreendida por Arendt como a identidade de cada homem. Porém, esta identidade só é efetivada pelo discurso e ação num ambiente em que se reconhece a identidade daquele que fala e age, ambiente que ele pode mostrar-se como ser singular. Ainda que certamente possamos expressar nossa individualidade quando mostramos nossa personalidade aos amigos e familiares, não estaríamos desta forma mostrando nossa identidade, uma vez que, o que está em jogo na esfera privada nos termos de personalidade é aquilo que temos em comum com os outros – qualidades e defeitos. E, portanto, em sentido estrito, não teríamos identidade. Como observa Avritzer:

o conceito de natalidade, na sua dimensão privada, expressa o fato de que cada novo nascimento define a condição humana enquanto única. Na medida em que cada novo nascimento é único, ele é também um novo começo. [...]. Mas é no campo do público que o conceito de natalidade adquire sua dimensão plena. [...] O conceito de natalidade irá desempenhar esse papel ao permitir um novo começo. Ele também irá associar ação e biografia, na medida em que uma das suas características é retirar da ação a sua anonimidade. (AVRITZER, 2006, 157)

Então, para Arendt a política não surge do homem singular como construto filosófico teológico, cuja realidade é mera abstração, mas sobre um pano de fundo da relação entre os homens, onde os diferentes atores interagem pela ação e pelo discurso, gerando novos começos. Sua “realidade” é garantida apenas se há um espaço onde a variedade de atores pode ser identificada não em termos “do que eles são”, mas de “quem cada um deles é”.

Desse modo, a autora destaca que a profundidade da política é dada “entre os homens, e absolutamente fora do homem” (ARENDT, 2009b, p. 147). Não se trata de algum conteúdo misterioso implícito na essência humana, ou em nossa personalidade, mas se estabelece como relação – o agir entre seus pares, iniciando algo novo e sendo identificado como o ator que engendrou tal ação. Para ela, a relação entre os homens é a condição humana da pluralidade, e que

corresponde ao fato de que “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2005a, p. 15).

2.1.1.2 Pluralidade

A pluralidade é para a autora “a *conditio per quam* de toda a vida política.” (ARENDT, 2005a, p. 15) Ainda que biologicamente os homens sejam todos os mesmos, ninguém é igual a qualquer outra pessoa, pois a identidade é a busca da *persona* própria sem o intermédio da matéria. A pluralidade retrata a condição da ação humana pelo fato dos homens serem todos os mesmos, ou seja, humanos, embora ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que existe, tenha existido ou venha a existir. Não se deve compreender isso no sentido de que a cada nascimento se adiciona novos espécimes à espécie humana (cf. CANOVAN, 1992, p. 130). Mas, a individualidade do homem como um ser singular se dá sem o intermédio da matéria, mas pela ação e pelo discurso. Essas palavras e atos equivalem a um segundo nascimento, “e confirmam nossa individualidade física original.” (ARENDT, 2005, p. 189)

A relação binária implícita na pluralidade refere-se à igualdade e à diferença entre os homens. Para ela, se os homens não fossem iguais, seriam incapazes de compreenderem-se entre si; se não fossem diferentes, não necessitariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Ser diferente não deve ser entendido pela categoria metafísica da *alteridade*, já que “em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na *mera multiplicação* de objetos inorgânicos” e por ser ela “a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra” (ARENDT, 2005a, p. 189). A alteridade nos seres vivos seria entender os homens nas qualidades biológicas, por assim dizer, que nos diferenciam entre si – ser alto, baixo, negro, branco, etc. A despeito das coisas e seres que os circundam, os homens se utilizam da ação e do discurso para se manifestarem “não como objetos físicos, mas enquanto homens” (ARENDT,

2005a, p. 15). Por meio da ação e do discurso, eles podem distinguir-se, em vez de permanecerem apenas diferentes. Para Arendt a alteridade humana não se dá pela mera multiplicação, mas como forma de revelar a identidade do homem perante outros homens. Portanto, a relação binária igualdade-diferença, quando tratamos da pluralidade humana, é a “paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2005a, p. 189).

2.1.2 Das Atividades

As condições dadas à vida humana são respondidas pelos homens por suas capacidades mais gerais. À natalidade, à vida e à mortalidade respondemos com o labor de nossos corpos e o trabalho de nossas mãos, visando não só à manutenção fisiológica, mas também construindo um mundo de coisas a nossa volta tornando a Terra habitável. À pluralidade buscamos nossa identidade perante os outros. Estas condições mais gerais da vida humana não subsumem o homem a partir de uma essência ou de caracteres mais gerais de sua existência, conforme pensava nossa tradição de pensamento, mas analisa mais de perto o que os homens fazem, distinguindo as diferentes capacidades humanas.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt analisa os modos que se apresentam as atividades humanas. Ao lidar com as fontes originárias dos modos ativos do homem, ela não só lida com o que já foram os alicerces da tradição, como também alude à possibilidade de instaurar um novo elo com o passado. Para ela, os caracteres do que ela chama de *vita activa* nasceram no âmbito das experiências políticas gregas na *polis*. Assim, a autora resgata basicamente algumas noções de Aristóteles não só como exemplificação dessas experiências, mas apodera-se delas e as reinterpreta. Porém, não se trata da assertiva dita “com injusta impropriedade” (LAFER, 2000, 346) acerca de um saudosismo helênico¹⁰, que pretende reinstaurar a estrutura da *polis* nos dias atuais. Contrariamente, trata-se de aproveitar dessas construções, como que depurando

10 Cf. O’SULLIVAN, 1979, 271-294.

seu conteúdo, para daí compreender as características mais gerais da novidade trazida pelas experiências da *polis*. A seguir veremos as condições nas suas relações com as capacidades mais básicas, mediante as quais a vida do homem é possível na Terra.

2.1.2.1 O labor

O *labor* é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo metabolismo relaciona-se com a necessidade de mantê-lo vivo, sendo a vida o seu marco regulatório. Canovan (1992, p.122 e ss) encontra seis características do *labor* enquanto atividade: (1) *O labor é natural*. Isso significa dizer que é a atividade humana que pretende suprir as necessidades naturais do homem. O labor realiza a mediação do metabolismo homem-natureza. A vida que, como para todo ser vivo foi dada ao homem, tem o pressuposto de sua manutenção. Sua não satisfação implicaria na morte biológica. A caça, o pasto, a reprodução, que são as buscas de todos os animais, ganham no *animal laborans* outras roupagens, ou seja, a criação de animais, a agricultura, o matrimônio. Ao fazê-lo, isto é, ao laborar, o homem arranca da natureza seus frutos satisfazendo suas necessidades.

(2) *O labor é cíclico*. Tem a característica do movimento circular do crescimento até o definhar e assim sucessivamente. Os produtos do labor são consumidos quase tão depressa quanto o esforço é despendido. No metabolismo entre o homem e a natureza, "todo produto é imediatamente 'incorporado', consumido e destruído pelo processo vital do organismo" (ARENDT, 2005a, p.115). Ao que Arendt utiliza uma expressão de Marx "eterna necessidade da natureza" (ARENDT, 2005a, p.114).

(3) Ao lado de sua futilidade no tempo ele é motivado pela maior importância que qualquer outra, a vida depende dele. Assim, *o labor é necessário*. Das necessidades que o compelem ao *labor*, advém o cansaço, daí o descansar,

e a volta às necessidades. O único resultado inequívoco deste metabolismo é a preservação da vida no eterno ciclo do cansaço-regeneração, produção-consumo (cf. ARENT, 2005a, p. 98).

(4) *O labor é árduo*. Arendt observa que todas as palavras europeias para o labor têm a conotação de dor e esforço e são usadas para qualificar as dores do parto. Isto se deve em parte porque a noção de esforço contribuía¹¹ para classificar as ocupações mais servis onde o corpo mais se desgasta (cf. ARENDT, 2005a, p. 92).

(5) *O labor é fértil*. O labor tende a produzir um excedente a mais que o necessário (cf. ARENDT, 2005a, p.117 e ss.).

(6) *O labor é privado*. O labor seria, portanto, a condição que garante a vida biológica do homem no ciclo em que se encontra o *animal laborans* pela preocupação com o “si mesmo” e sua prole.

2.1.2.2 O trabalho

O trabalho tem como imagem o artesão que produz objetos. De modo diverso ao *labor*, ele produz um mundo artificial de coisas que carregam consigo uma durabilidade que ultrapassa, em muito, a de qualquer produto do *labor*. O trabalho dá ao homem a possibilidade de produzir um mundo artificial de coisas que difere das que são encontradas na natureza por transformar os materiais ali encontrados. Quando o artesão os transforma, dá ao produto uma durabilidade que ultrapassa o tempo de vida do próprio *homo faber* – este mundo artificial de coisas criado pelo trabalho dá habitação a toda vida humana, embora possa ultrapassar em muito a durabilidade de qualquer vida. Durabilidade que empresta à fugacidade da vida humana um *habitat* estável no mundo. Se víssemos o mundo somente a partir daí, ele estaria conjugado nas relações entre trabalhador-produto, e nas relações *entre* trabalhadores que as produziram, a saber, como homens tentando vender seus produtos num mercado.

11 Para uma descrição detalhada dessa classificação, cf. ARENDT, 2005a, p; 90 e ss.

O maior contraste com o labor é o que Arendt chama de revolta prometeica, sua produtividade sendo vista à imagem de um Deus criador, que cria *ex nihilo*. O *homo faber* cria a partir das substâncias, só pode construir o mundo após destruir parte da natureza criada por Deus (cf. ARENDT, 2005a, p. 152; CANOVAN, 1992, p. 128). Outra característica que separa o trabalho do labor, é por ser o trabalho inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins. Tem um começo definido e um fim predeterminado. O produto do trabalho, a coisa fabricada, só é possível após um processo que transforma alguma substância natural. Processo que, por sua vez, desaparece no produto (cf. ARENDT, 2005a, p. 156). Para Arendt este par de conceitos, labor e trabalho, constituem as atividades que compõe a esfera privada.

2.1.2.3 A ação

A ação, para a autora, significa a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação de coisas ou da matéria. Uma vez que os homens vivem na Terra e habitam um mundo¹² o agir é a condição através da qual os homens relacionam-se como entes absolutamente singulares. A pluralidade humana consiste na paradoxal formulação “igualdade na diferença” – uma vez que somos todos os mesmos, ou seja, humanos, sem que não sejamos exatamente iguais a qualquer outra pessoa que existiu, exista ou venha a existir. (ARENDT, 2005a, p. 16) Assim, para Arendt, tornar-se singular:

12 Dito isto, podemos mostrar mais claramente o que significa “mundo” para Arendt. Mundo é a articulação entre aquilo que é dado dialogicamente entre os homens e o movimento impresso a partir daí, assegurando o sentido da estabilização do artifício humano. Contrapõe-se à natureza da Terra, que se definiria pela eterna repetição imposta pela circularidade da vida biológica. Ou, nas palavras de CANOVAN (1992, p. 106): “*Human beings as she sees them have two aspects. On the one hand we are animals, members of a species and subject to biological necessities like other animals. As such we are part of the nature, which moves in endless cycles of growth and decay, one generation of animals or plants replacing the previous generation in a natural movement that is indifferent to individual specimens. Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it given to them, human beings have constructed a world of their own over and above the natural earth*”

não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viver sem laborar, obrigando a outros a laborar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil... Por outro lado, vida sem discurso e sem ação... deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. (ARENDT, 2005a, p. 189)¹³

Assim, a mediação discursiva garante ao agente manifestar seu “quem” não como mero objeto físico/ fisiológico, mas enquanto homem. Ora, a ação é o que reúne os indivíduos em torno daquilo que transcende seus objetivos mesquinhos, proporcionando aos homens ocuparem-se dos problemas comuns a todos. Como vimos, agir aponta para o “tomar a iniciativa”, “iniciar”, “imprimir movimento a algo”. Assim, o agir guarda íntima conexão com a noção pré-política de *natalidade*, porque nascimento implica em algo que é iniciado, juntamente ao vir a ser biológico, o que vem ao mundo é o singularmente novo, o recém-chegado. Sua inerente “novidade” traduz-se na ideia de que se pode esperar dele o inesperado, à medida que é capaz de realizar o infinitamente improvável. Dada esta identidade que vem à luz, apenas o discurso e a ação efetivam a condição humana da pluralidade, ou seja, do viver sendo distinto e singular entre iguais. O espaço aonde seria possível a distinção é o que Arendt entende por esfera pública. Igualmente, por esfera pública entende-se a um só tempo tudo aquilo que se distingue da esfera privada, já que é a qualidade do que se dá em público ou entre os homens. O engajamento político dá ao agente a publicidade, garantindo a pluralidade humana. Assim se expressa a autora na distinção das três esferas:

O labor é atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano [...] A condição humana do labor é a própria vida. [...] O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana. A condição humana do trabalho é a mundanidade. A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das

13 Aqui um parêntesis, a afirmação de Arendt de que a vida humana sem discurso e sem ação deixaria de ser humana, porque vivida fora do convívio humano, talvez seja eco da afirmação de Aristóteles em sua política aonde afirma: “é então evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo; pois, se cada indivíduo quando separado não é autossuficiente, está na mesma circunstância que outras partes em relação a seu todo; o homem que não é capaz de viver em comunidade [*ho mé dynámenos koinonein*] ou que de nada precisa [*methén deómenos*] porque é autossuficiente, não é parte da cidade; logo, ou é uma besta ou um deus” (ARISTÓTELES, 1998, p.55 - I,1253a 2529).

coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade [...] todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (ARENDT, 2005a, p. 15)

Na medida em que a ação é o campo no qual a política se realiza e nela revelando a sua essência, esse campo está se articulando e se constituindo através do discurso, elemento inseparável da ação.

Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. Nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação. (ARENDT, 2005a, p. 191/2)

2.1.3 Esferas Pública e Privada

Para Arendt, a gênese do sentido do que é privado em contraposição ao que é público nasce no âmbito das experiências políticas gregas na *polis*. Ao recorrer aos gregos, ela procura exatamente encontrar as fontes originárias de nossa tradição de pensamento político com vistas ao exame crítico e, então, delinear aquilo que não foi adequadamente formulado por esta tradição tendo como horizonte a instauração de um novo elo com o passado.

Entre os gregos, o âmbito privado é a esfera da casa (*oikos*), daquilo que é próprio (*idion*) do homem e da família. Os laços aí criados baseiam-se no parentesco como a *phratría* (irmandade) e a *philia* (amizade). Estas relações fundam-se no exercício do poder despótico do chefe da família sobre seus subordinados (mulher, filhos e escravos). Com efeito, a desigualdade inerente aos membros da *oikos* não era limitada por qualquer lei ou justiça. O chefe da casa

comandava e os outros membros obedeciam, à medida que ele proporcionava os alimentos e a segurança face às ameaças internas e externas. Isto mostra que as carências e as necessidades, sejam biológicas ou de alojamento, instauravam a hierarquia relativa a esta esfera. Competia à mulher procriar e cuidar dos filhos, aos escravos ajudar o chefe da família nas atividades domésticas. Assegurando a manutenção da ordem doméstica, o chefe exercia o poder despótico sobre os membros do *oikos*. Este espaço de subordinação às necessidades vitais não permite qualquer discussão livre, já que os discursos formulados nesse âmbito são como que determinados pelas necessidades intrínsecas ao *oikos*. A esfera privada limitava-se, portanto, aos interesses pessoais restritos aos encargos da sobrevivência biológica na família e na casa.

Historicamente o termo “privado” ganha seu sentido em contraposição àquilo que é “público”. Aonde o indivíduo na esfera privada estaria destituído de

coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma realização ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante o um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privacidade reside na ausência dos outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer, e portanto é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros. (ARENDT, 2005a, p. 68)

Entre os gregos a percepção é que na esfera privada os homens são privados de algo essencialmente humano: o discurso. Para Arendt, em termos históricos, mesmo entre os romanos havia a compreensão da distinção entre estas esferas que são simultaneamente existentes. Entre eles a esfera privada possibilitava as “atividades espirituais”, como o estudo das ciências e das artes, embora não fosse intercambiável com a esfera pública. Com o advento do cristianismo houve quase a extinção da ideia de que o lar era sinônimo de privação. Entre eles, seja na esfera privada ou na esfera pública, o que se buscava era o amor do próximo objetivando a salvação. As atividades do lar serviriam para obter o bem-estar

material da comunidade, uma vez que a humildade era a principal premissa da caridade cristã. A tarefa do âmbito público residia em proporcionar o bem-estar referenciando-se numa soteriologia.

Contudo, o ideal cristão de subordinar o mal necessário da política à teologia desdobrou-se na noção de que a esfera pública restringia-se à ideia do bem-estar vital. Esta influência pode ser sentida em Marx, para quem a política e o estado devem ser substituídos pelo modelo comunista aonde a preocupação do estado deve ser também este bem-estar. Esta perspectiva foi herdada diretamente da modernidade, que transformou a economia doméstica em economia política do Estado-nação¹⁴.

Para Arendt, há um equívoco nestas perspectivas que confundem propriedade privada e riqueza e seu inverso, pobreza com a inexistência da propriedade. Para ela, na antiguidade, “ser proprietário” guardava o sentido de que o indivíduo possuía uma parte do mundo e comandava uma família. Isto é, o indivíduo exercia o controle sobre uma parte da população e do território que seriam um elemento *sine qua non* da formação do corpo político. Ser privado da propriedade sinalizava estar impedido de garantir a subsistência do lar e da família – o que o faria perder igualmente a cidadania e a proteção da lei. Ser pobre, entretanto, não implicava estar sem a propriedade e a perda da cidadania.

O que se denota com o termo público são dois fenômenos intimamente correlacionados, mas não perfeitamente idênticos: por um lado, aquilo que o indivíduo coloca à vista de todos e, por outro, aquilo que está para além dos indivíduos e, no entanto, os reúne. O primeiro assume a forma daquilo que nasce na intimidade e adquire certa realidade quando é trazida à presença de outros. O que é estabelecido assim é propriamente quem somos diante do mundo, com a apropriação individual daquilo que nos circunda e que é comunicado a outros. Desta forma, o que é expresso na presença de outrem garante o sentido da realidade do mundo e de nós mesmos. Embora nem tudo possa ser

14 A influência da moralidade cristã em seus preceitos insistia que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui-se um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos. Marx reuniu, conceituou e transformou em programa essas premissas. Assim, se de um lado temos a política como um mal necessário, e por outro visa aboli-lo. A diferença entre estes pontos de vista para Arendt, não é uma diferença de avaliação do sentido de esfera pública, mas da natureza humana. (Cf. ARENDT, 2005a, p. 69-70)

comunicado¹⁵, aquilo que é individualmente trazido ao público está acessível a todos desde que seja afixado pela condição de que outros partilhem dessa realidade. O segundo é o próprio mundo, ou seja, aquilo que é comum a todos, mas que difere na percepção íntima. Centra-se na ideia da ação humana, do produto de mãos humanas realizado entre os que “juntos, habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDT, 2005a, p. 62). Trata-se, portanto, do comum, daquilo que é partilhado por todos.

Assim, o termo público se apresenta enquanto dimensão simultaneamente particular e universal, cuja universalidade reúne os homens vinculando-os a algo comum, mas defendendo suas percepções particulares. A esfera pública é o espaço aonde é possível a comunicação intersubjetiva do mundo: o lugar da pluralidade. Para a autora, esse lugar foi o modo descoberto na experiência da vida na *polis* onde os temas da vida pública eram abordados sob uma gama infinita de pontos de vista, permitindo o intercâmbio do “seu próprio ponto de vista, sua própria ‘opinião’ – o modo como o mundo lhe parecia [...] com os de seus concidadãos” – “*dokeí moi*, ‘parece-me’, donde *doxa*, opinião.” (ARENDT, 2002a, p. 82)

Nessa troca de compreensões distintas, os cidadãos olhavam o mesmo mundo sob o ponto de vista do outro. Segundo Arendt,

os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. (ARENDT, 2002a, p. 82).

Segundo essa premissa, a mentalidade alargada educa nos homens o respeito às opiniões diversas acerca de um mesmo ponto, havendo a tolerância pela pluralidade humana, bem como cimenta as relações humanas em termos da igualdade que une os homens em torno de um bem comum. A igualdade é

15 Segundo Arendt o exemplo disso é a grande dor física: “[que] é ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de [todas as coisas experimentadas na intimidade]. Não apenas por ser, talvez, a única experiência à qual somos incapazes de dar forma adequada à exposição pública; na verdade, ela nos priva de nossa percepção da realidade a tal ponto que podemos esquecer esta última mais rápida e facilmente que qualquer outra coisa. Não parece haver uma ponte que ligue a subjetividade mais radical, na qual eu já sou ‘identificável’, ao mundo exterior da vida” (ARENDT, 2005a, p. 60).

exatamente o que garante ao espaço público a pluralidade dos homens, visto que permite o respeito à convivência pacífica entre as opiniões diferentes permitindo a persuasão, estimulando a prática da persuasão, só possível entre iguais.

Conforme mostra Hannah Arendt, a esfera pública é extremamente instável, à medida que a ação sempre estabelece relações que violam todos os limites graças à pluralidade dos envolvidos nestas decisões e dos que serão influenciados por ela. Isto ocorre em dois sentidos. (1) Pela imprevisibilidade que se estabelece a partir do ato. A ação atua sobre a realidade e que todo resultado proveniente dela se converte numa reação em cadeia que é impossível de se prever. O que é impresso a partir do ato, não são suas consequências lógicas, mas o pleno significado que só é revelado à medida que os processos históricos postos em movimento chegam a um fim. A ação “só se revela plenamente para o narrador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes” (ARENDT, 2005a, p. 204-5). (2) Pela incapacidade de o agente lidar com impacto infringido por cada nova geração que vem ao mundo, uma vez que a natalidade traz consigo o selo de infinitas possibilidades. Assim, é necessário proteger o mundo diante do “assédio do novo que irrompe sobre ela a cada geração” (ARENDT, 2002a, p. 235), para que o mundo não seja simplesmente destruído.

Na *polis*, as leis regulavam a liberdade dos cidadãos em sua ação política, deixando à esfera privada a lei do mais forte. Para ela, as leis seriam como que um muro que separava o terreno comum da política do terreno particular do *oikos*. O que era previsto por elas era para o cidadão, nunca a lei da casa e da família. Assim, a propriedade assegurava um lugar para o domínio das necessidades naturais, que seriam parte integrante do ser humano. A produtividade da propriedade privada seria o caráter distintivo pelo qual o homem não estava dependente de um senhor, mas que ele próprio garantiria sua sobrevivência. Ou seja, garantia a liberação do homem das fadigas do dia a dia, possibilitando-lhe preocupar-se com assuntos que transcendiam o privado. Já a busca pela riqueza tirava-lhe o tempo disponível para as coisas públicas, uma vez que estaria ocupado na ampliação da propriedade para além da subsistência. Nas palavras de Arendt: “Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida pública, era como se ele espontaneamente

sacrificasse a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade” (ARENDT, 2002a, p. 75). Delimita-se, assim, a linha que separa a esfera privada da pública. Enquanto a primeira é o lugar do despotismo de quem manda com vistas à satisfação das necessidades cotidianas, na segunda tem-se como foco a ação, a liberdade, a imortalidade e pluralidade daqueles que habitam igualmente um mundo comum – o mundo da política mediado pelo discurso.

Na busca de uma nova compreensão da política fora dos moldes da tradição Arendt encontra as atividades humanas que dariam conta de responder as condições dadas à vida humana. De posse deste novo arcabouço conceitual, permitirá ressignificar a política em moldes não previstos pela tradição. Esta atitude requer, porém, uma análise da importância política do discurso que ela vê em Aristóteles. O que, por sua vez, permitirá superar a distinção entre homens de pensamento e homens de ação, mediado pelo tipo ideal socrático.

2.2 O SENTIDO DISCURSIVO DA POLÍTICA: A CONTRIBUIÇÃO DE ARISTÓTELES

Aristóteles comenta em sua Política que “a natureza de uma coisa é o seu estágio final” (ARISTÓTELES, 1998, p. 53, 1252b30). Isto indica que existe uma tendência nos seres à mudança, a qual pode ou não ser efetivada. Nestes termos, há dois sentidos não necessariamente coincidentes que a noção de natureza (*physis*) pode ser compreendida: (1) aquilo que existe e opera independentemente da vontade e da ação humana, mas que pode ser auxiliada por ela; (2) indica “ser em movimento”, isto é, em devir, sofrendo alterações qualitativas, quantitativas e locais. Tome-se o exemplo da fala, ela é algo natural ao homem: (1) por que sua existência independe da vontade e de alguma ação humana; (2) já que ela é devir, uma vez que o homem não fala desde o nascimento. Aqui se adianta uma inferência: uma vez que o homem só pode realizar sua natureza na e pela *polis*, inquirir sobre a natureza do homem é inquirir sobre a natureza da *polis*, e uma vez que essa última tem precedência sobre o indivíduo (ARISTÓTELES, 1998, p. 55, 1253a26), comecemos pela *polis*.

Seguindo a famosa asserção de Aristóteles que diz que conhecer algo é conhecer seu “porquê” (ARISTÓTELES, 1995, p. 54, 194b15), temos quatro maneiras diferentes, embora complementares, de definir o que é *polis*: de acordo

com a forma que se apresenta; tendo em vista ao objetivo a que se inclina; consoante à força que põe em movimento; segundo o material de que é feita.

Assim, de acordo com a forma que se apresenta, a *polis* é definida por sua constituição ou regime, uma vez que a constituição é o estabelecimento linguístico do que a *polis* é ou deixa de ser. É a constituição que dá forma à matéria: organizando, instituindo as relações entre as partes da cidade. Tendo em vista ao fim a que se inclina, o *telos*, a causa final é aquilo que realiza a *polis* em última instância. Esta causa final é o bem soberano (*autarquia*, como veremos adiante), Consoante à força que lhe imprime movimento, a causa motriz da *polis* é o legislador¹⁶ (fundador da cidade) por efetivar a tendência da natureza¹⁷.

Mas ainda falta um modo de se apreender a natureza da *polis*, segundo o material de que é feita. Diz-nos Aristóteles: “aquilo de que [uma coisa] é feita, e que lhe é imanente” (ARISTÓTELES, 1995, p. 54 194b20) e em outro lugar:

em um certo sentido, então, aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser e que persiste, é chamado de “causa”, por exemplo, o bronze da estátua, a prata da bacia, e os gêneros dos quais o bronze e a prata são espécies. (ARISTÓTELES, 1995, p. 54, 194b20)

Assim, uma estátua é no todo uma estátua, mas em todas as suas partes constituintes é bronze, bronze de que foi feita. Nestes termos, o “átomo” original da *polis* é o homem.¹⁸

Aristóteles classifica os animais em dois grupos: os solitários (*monadika*) e os gregários (*koinonia*). Neste segundo grupo há uma clara variação de grau

16 “É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste género, mas quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios.” (ARISTÓTELES, 1998, pp. 34, 1253a29)

17 Esses modos de compreender a *polis* tais quais estão presentes em sua *Política*: Sobre a Forma - Livro II que se discute a constituição da *polis*. O fim – no modo quase obsessivo com que o autor se remete ao bem (*agathos*) a que tende a cidade, que tem como local privilegiado o livro IV; A causa motriz – o legislador, embora a *polis* seja um ente natural e, assim, se desenvolveu espontaneamente, a causa motriz dela efetivou-se sem a necessidade de um “autor”, mas que em sua presença há a efetivação desta tendência.

18 Bem compreendido, por homem não se entenda: em termos “platônicos” – que a partir de um critério (*ideia*) subsume todas as coisas com tais e tais características; ou o seu inverso — nos termos de algo que algum ente é essencialmente dotado, de tal modo, que sua mera existência implica numa série de direitos fundamentais, e que, na falta de critério único do *quid* último do homem, todo ente vivo gerado por seres humanos é considerado homem — como acontece hodiernamente. Mas homem deve ser considerado um meio termo entre essas perspectivas.

entre eles. Desde animais cuja sociabilidade é fraca, até o homem que é o mais “socializável”. O homem enquadra-se na categoria de gregário pela sua maneira de lidar com suas necessidades. Este *dzôon* reúne-se originalmente com vistas à preocupação que é compartilhada por todas as espécies de animais gregários: a conservação da espécie. Não apenas em termos da satisfação das necessidades vitais do indivíduo, mas, antes, manter a própria espécie viva. Nas palavras de Aristóteles:

as primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie (isto não é o resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como nos outros animais e nas plantas, há um impulso natural no sentido de querer deixar depois um indivíduo da mesma espécie). (ARISTÓTELES, 2006, p. 56, 488a3)

O que gera a primeira relação humana é a relação marital. Derivada desta surge uma segunda: a relação parental, a que se estabelece entre pais e filho(s). Mas note-se, satisfazer as orientações da espécie é procriar. Ora, o lar compreende não só as pessoas que fazem parte da família, mas também de onde a família retira seu sustento. E como é necessário lavrar a terra, uma outra relação que surge é a entre o senhor e o escravo. Uma vez que o senhor sem o escravo não daria conta de cultivar a terra, e o escravo por ser um desterrado – em seu sentido primitivo, isto é, de não possuidor de terra – não tem como conseguir seu sustento. E é por isso que esta relação é vantajosa¹⁹ para ambos.

19 A problemática da escravidão está muito bem sumariada em nota da tradução da Política de Aristóteles de, pág. 59, (*sic*) que se transcreve a seguir: "Note-se que o escravo, na Política aristotélica, nada tem a ver com 'objeto' de posse, 'coisa' traficável, sujeito a condição de vida desumana, sentido que mais tarde lhe foi anexado, perdurando até hoje, mas tem a ver com o estatuto 'econômico' de meio destinado a promover a vida da casa ao nível da obtenção de recursos indispensáveis à esfera familiar. Por isso Aristóteles associara às três [relações] referidas uma quarta função, a crematística. A crematística consiste, em sua forma natural e adequada, em dotar a esfera doméstica da capacidade para obter tais recursos (*khoregiai*), propriedade (*ktema*) e riqueza, estritamente necessários para assegurar o viver bem (*eu zein*). (ARISTÓTELES, 1998, pp. 127, 1265a) Nesse sentido, Aristóteles entende que entre senhor e escravo desenvolve-se uma relação de obrigações e deveres recíprocos (cf. ARISTÓTELES, 1998, pp. 69, 1255b15). Podemos, assim, antever no direito helênico apesar de tudo, mais humanista do que o direito romano, que concebia o escravo como coisa, 'rés', aquilo que o direito medieval feudal consignava no respeitante às relações de solidariedade que deviam unir num vínculo, não só as relações de mútua defesa entre senhor e suserano, como as relações produtivas entre senhor e servo."

Disto se apreende que a primeira comunidade (unidade comum) humana surge diante da urgência de satisfazer as necessidades diárias.

Uma vez que toda comunidade se forma visando algum bem²⁰, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhe parece um bem, o que se pretende realizar desde as primeiras relações humanas (a relação marital) até a mais completa realizada na *polis*, é a consecução de um determinado bem. À medida que uma comunidade reúne cada pequena necessidade e dá conta de todas elas, essa comunidade *autossuficiente* (autárquica) ganha o nome de *polis*. E uma vez que é atingido esse bem, a autossuficiência, nenhuma outra comunidade sucederá a *polis*. Chegada a este estágio, onde nada falta a ela, a *polis* torna-se um fim em si mesma por ser autossuficiente e bastar-se a si mesma. Ela é, portanto, a mais perfeita das comunidades, pois o bem que ela perfaz – a autarquia ou a autossuficiência – é o bem soberano.

Em termos materiais, Aristóteles parte das carências do indivíduo até chegar à noção de *polis*. Levando em conta estas necessidades, surge a relação humana originária que desenvolverá todas as demais: a vida familiar que supre carências distintas; a complementaridade entre homem e mulher, cuja aliança, quando não realizada, não assegura os laços de progenitura e descendência tendo como fim a conservação da espécie;²¹ e a função *econômica* (*oikonomia*) que permite a correta condução das atividades intradomésticas que vinculam o senhor da casa ao escravo, em sua relação vantajosa por conservar a subsistência de ambos.

Destarte, se o lar satisfaz as necessidades imediatas – a saber, alimentação do indivíduo, garantias à reprodução da espécie – o vilarejo nasce das necessidades não mediadas pelo *oikos* já que, ela se submete ao controle de uma autoridade comum aos lares: a administração da justiça e das cerimônias

20 O bem aristotélico difere substancialmente do Bem platônico e do bem em termos morais, pois em Platão compreende-se Bem no sentido de contemplá-lo e aplicá-lo como critério. Enquanto o bem em sentido moral é realizar alguma ação que se julga boa pelo valor dela mesma. Para Aristóteles, o bem a que se perseguem as comunidades é o fim a que se pretendem. O exemplo clássico disso é que mesmo numa comunidade de patifes, algum bem é perseguido: algum fim é pretendido.

21 "... aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar. E isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progenitura é, em si, um fato natural" (ARISTÓTELES, 1998, p. 53, 1252a25),

religiosas. (WOLFF, 1999, p. 70) Comunidade que, segundo Aristóteles, dá origem à utilidade da troca, por atender às demandas não supridas pelo lar, uma vez que não encontra ali função alguma, o que origina o estatuto *crematístico*²², que provê o lar com os recursos indispensáveis à sobrevivência.

Na comunidade primitiva, ou seja, na família, não havia lugar para o comércio, que só aparece quando as comunidades se tornam mais numerosas. Os membros da comunidade primitiva costumavam partilhar os produtos que tinham; ao contrário, um agrupamento dividido em diversas famílias tinha acesso também a numerosos produtos pertencentes aos seus vizinhos, de acordo com as necessidades que o forçavam a partilhar por meio de trocas, como muitas tribos bárbaras ainda fazem; tais tribos, aliás não vão além da permuta de alguns produtos por outros, por exemplo entregando vinho em troca de grãos, e fazendo o mesmo com vários produtos semelhantes. [...] [Da permuta deste tipo,] porém, originou-se a arte de comerciar. (ARISTÓTELES, 1998, p. 77, 1257a)

Isto nos mostra que a sucessão gradual das formas de comunidades baseia-se na satisfação de suas necessidades na forma do exercício teleológico de alcançar estes bens na hierarquia de realização dos bens. Se uma comunidade atingisse o perfeito atendimento às necessidades de seus membros tornar-se-ia *polis*, porque autárquica. Assim, o bem último a ser alcançado por qualquer comunidade é a satisfação de todas as carências; tornando-a independente de qualquer outra relação, o que permite dizer que, do ponto de vista material, a *polis* somente existe em vista de si mesma e, portanto, que “é uma comunidade de lares e de

22 Para se evitar confusões, em Aristóteles as palavras *oikonomia* e *khrematistikes* têm sentidos diferentes. A confusão entre os termos dá-se graças à tradução *khrematistikes* (ARISTÓTELES, 1998, p. 109, 1256a1) por “arte de enriquecer” ou ainda, por “modo de ganhar dinheiro”. Tradução que encontra eco no moderno uso da palavra “economia” em seu sentido amplo: seja a “economia” da casa, sejam as operações comerciais e mercantis ou das operações financeiras, enquanto a capacidade de obter os recursos, propriedade e riqueza. O inconveniente de se traduzir este termo simplesmente por “economia” é que para Aristóteles *oikonomia* tem o sentido muito preciso de como conduzir os negócios da casa, administrar os recursos do *oikos*, não de como adquiri-los. Uma vez que, em termos etimológicos *oikonomia* deriva dos étimos *oikos* – casa e *-nomos* norma, lei, donde: o que normatiza a casa, o que a administra. Uma passagem em particular é bem ilustrativa neste sentido: “parece óbvio que a crematística não é o mesmo que a arte de governar a casa: uma refere-se à arte de adquirir, outra à arte de utilizar. Que outra arte, para além da do governo da casa, pode fazer uso do que se encontra na casa?” (ARISTÓTELES, 1998, p. 109-11, 1256a10). Assim, a utilização do termo crematística em consonância à tradução portuguesa de Amaral e Carvalho Gomes, por nossa parte, refere-se muito mais à esfera extradoméstica aonde a troca – a paga (*khrema*) donde moeda – é utilizada para a satisfação das necessidades não mitigadas pelo lar. Enquanto que “economia” refere-se aos assuntos domésticos entre as quais, a relação despótica do senhor da casa para com o escravo, por exemplo, é parte constituinte.

famílias com a finalidade da vida boa (*eudaimonia*) e a garantia de uma existência perfeita e autônoma (*autarquia*)” (ARISTÓTELES, 1998, p. 227, 1280b34).

O fim da *polis* é a autossuficiência e o homem é um ser gregário. Se, para Aristóteles a natureza de uma coisa é o seu estágio final, e, ainda que a *polis* não seja a comunidade original – ela é o fim a que tende o homem – é natural ao homem que ele seja um animal político, um animal gregário. E, se caso não o fosse, não conseguiria atingir nenhum bem: seja da espécie (a reprodução), seja do indivíduo (a sobrevivência). E uma vez que a busca da satisfação tem um *telos*²³, a realização de todas as demandas, tanto de indivíduos como dos grupos, deve ser realizada apenas na *polis*. O que nos permite dizer que apenas nela ocorre a efetiva satisfação das necessidades humanas. Portanto, a suprema forma de gregarismo do homem é a *polis*, na dimensão de um ser político (*dzôon politikon*) pela realização da sua natureza como fim maior. Porém, a *polis* guarda em si outra diferença muito singular perante as outras comunidades. Aristóteles:

a razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político, é óbvia. A natureza, nada faz de desbaratado, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. (ARISTÓTELES, 1998, p. 227, 1280b34)

Logos, palavra, ou discurso é considerado por Aristóteles como aquilo a que nenhum outro animal compartilha, e que difere da mera voz articulada por alguns animais (*phoné*). Pois, o *phoné* dos animais expressaria o doloroso e o agradável, o *logos* expressa o justo e o injusto. Não apenas o que acontece imediatamente, mas aquilo que é mediado pelo próprio *logos*. Como comenta Bittar:

[pelo *logos*] se delibera acerca do que é melhor e do que é pior. Do menos ao mais, arrazoa-se acerca do necessário para a sobrevivência, e, em estágios mais avançados, acerca dos destinos da *polis*, da forma de sua condução, de quem deva conduzi-la, e quais são os meios para que se

23 Ou qualquer comunidade seria fútil e vã uma vez que sempre haveria um fim maior a ser perseguido.

faça a legislação uma fonte de educação e virtude aos cidadãos. (BITTAR, 2005, 1182)

Uma vez que as relações intrafamiliares estão subordinadas a uma ideia do bem doméstico, que é a sobrevivência, não se faz necessária comunicá-la por ser conhecido de todos. Somente pela *polis* efetiva-se aquilo que é propriamente humano – o *logos*. O que, implica, segundo Wolff, dizer que:

[o *logos*] é de essência política (pois *logos* é ligado a valores propriamente políticos) e reciprocamente a política é de essência linguística, pois a *polis* é a comunidade daqueles que comunicam o bem comum. [...] A natureza do homem, ser falante [por poder expressar uma perspectiva individual de bem] mostra que ele é feito para a vida política. (WOLFF, 1999, p. 92)

Ademais, as condições materiais não têm o crédito exclusivo de estabelecerem a *polis*. Mas, concomitantemente a essas condições materiais, apenas o homem como animal político pode usar o discurso, o qual exprime não só o imediato, mas também o mediato; não somente afetos, como também valores. Assim, se pelo discurso comunicamos aquilo que se crê útil ou inútil, apenas na *polis* e não na privacidade do lar é que o homem efetiva de modo pleno sua capacidade discursiva. Como comenta Arendt:

todos os que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros. (ARENDT, 2005a, p. 36.)

Pelo que foi exposto, a resignificação de Arendt da discussão política baseia-se, em boa parte, na filosofia aristotélica, sobretudo na divisão entre esfera pública e privada e nas atividades ali realizadas. Comparativamente é muito significativo que Arendt comente o *labor* de forma muito semelhante ao que Aristóteles o faz quando discute a família, que compreende basicamente tudo

aquilo que se refere à conservação da espécie. Ou quando comenta o âmbito do trabalho em consonância ao intercâmbio humano por meio das relações crematísticas. Também se aproxima do estagirita quando fala da ação em termos de realização humana por meio do discurso.

Arendt indica que sua compreensão das esferas público-privada deriva da discussão Aristotélica sobre dupla definição de homem, *dzôon politikón* e *dzôon lógon ekhon* (ARENDT, 2002a, p. 94-5) ²⁴. Se Arendt utiliza este par de conceitos é com o objetivo de chegar àquelas experiências originárias. A autora entende que algumas das ideias sobre política do estagirita referem-se ao modo como o grego compreendia a política.

24 Ou ainda “a definição de Aristóteles do homem como *dzôon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *dzôon logon ekhon* ‘um ser vivo dotado de fala’” (ARENDT, 2005a, p. 36).

3 HOMENS DE PENSAMENTO E HOMENS DE AÇÃO

Verdade e opinião é a dicotomia que nossa tradição de pensamento aceitou de maneira decisiva logo em seu início. Na base da discussão está a separação entre filosofia e política, cujo matiz histórico encontra-se nas percepções platônicas do julgamento e posterior condenação de Sócrates. Condenação que gerou em Platão um pessimismo sobre a validade da esfera dos assuntos humanos, aviltando a *doxa* e a persuasão, mas enaltecendo a dialética e a verdade, forjando uma série de pares opostos que aceitos pela tradição duram até hoje.

A tradição desde seu início opôs retórica e dialética – respectivamente, *hé rhétoriké*, a arte da persuasão (ARENDT, 2002a, p. 94-5); *hé dialektiké*, a arte do falar filosófico. Para Arendt, a distinção tem como horizonte comum a noção de *doxa*. Em termos do número de envolvidos, o persuadir dirige-se à multidão, enquanto a dialética só é possível em um diálogo entre dois. O âmbito da persuasão é impor uma opinião entre outras opiniões – uma *doxa* entre as *doxai* – com vistas ao convencimento, ou seja, ela como que sofisticaria a opinião com o intento de convencer. Assim, a persuasão seria o veículo apropriado para lidar com a coisa pública. Porém, nos adverte Arendt,

‘persuasão’ é uma tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de *Peithô*, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas. Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso de violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. (ARENDT, 1993a, p. 91).

De modo diverso, o projeto da dialética é a busca da *verdade única* em oposição às opiniões, alcançando a verdade pela destruição das *doxai*, o que para Arendt

negaria a possibilidade da política. Como a autora demonstra em *Entre o Passado e o Futuro*, o filósofo estava preocupado com o eterno – centro do pensamento metafísico — não com o mundo comum.

Platão buscara a verdade e a revelação do Ser eterno em toda a parte, exceto na esfera dos problemas humanos — *tá tón antrópon pragmata* – de que Platão fala com tanto desprezo precisamente porque nela não se poderia achar nenhuma permanência, não se podendo pois esperar que desvelasse a verdade. (ARENDT, 2002a, p. 101)

Assim, Arendt compreende o discurso filosófico e o político de acordo com os alcances e limitações que se impõem a partir da noção de *doxa*. Mas como a autora define tal conceito? A *doxa* é a *ratio essendi* da esfera pública. Com o termo “público” dois fenômenos estão intimamente relacionados, mas não são perfeitamente idênticos: por um lado, aquilo que o indivíduo coloca à vista de todos e, por outro, o que está para além dos indivíduos e, no entanto, os reúne em seu redor.

O primeiro assume a forma daquilo que nasce na intimidade e assume certa “realidade” quando é trazida à presença de outros. O que é estabelecido assim é propriamente o que somos diante do mundo. Com a apropriação individual daquilo que nos circunda e que é *comunicado* a outros, o que é expresso garante o sentido da realidade do mundo e de nós mesmos. Embora nem tudo possa ser comunicado, aquilo que é individualmente trazido a público está acessível a todos desde que seja afeiçoado pela condição de que outros partilhem dessa realidade.

O segundo é o próprio mundo, ou seja, aquilo que é comum a todos, mas que difere na percepção íntima. Tem-se, de um lado, o artefato humano, o produto de mãos humanas realizado entre os que “juntos habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDT, 2005a, p. 62) e, por outro, as diferentes percepções das coisas que se interpõe entre os homens, aonde estes “*logoi* formam o mundo humano já que os homens vivem juntos no modo da fala” (ARENDT, 2009b, p. 61). Trata-se, portanto, do comum, daquilo que é partilhado por todos. Comenta Arendt:

a palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. (A família - mulher e filhos - e os escravos e empregados não eram é claro, reconhecidos como plenamente humanos.) Na vida privada se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali, portanto, qualquer *doxa*. (ARENDT, 1993a, p. 97)

Assim, a *doxa* torna possível – por assim dizer – a comunicação intersubjetiva do mundo. Para a *doxa* existir é necessário um espaço onde ela possa se mostrar. A isso Arendt chama de esfera pública, cujo âmbito é dimensionado no vínculo entre o “particular” e o “universal”. Universalidade porque reúne pessoas no qual o vínculo é o interesse comum, mas defendendo suas percepções particulares. A palavra *doxa* deriva da expressão grega *dokei moi* (parece-me): o seu significado tem a conotação de formular em palavras aquilo que me parece. A *doxa* mostra como o mundo tal como ele se apresenta para mim. Não se trata de alguma fantasia subjetiva ou arbitrariedade, tampouco algo válido para todos. Arendt percebe que o pressuposto subjacente é que o mundo se apresenta diferente para cada homem, de acordo com o lugar que ele ocupa no mundo. A propriedade dele ser o mesmo para todos – *koinon* entre os gregos, ou “objetividade” como se afirmaria sob o ponto de vista subjetivo da filosofia moderna – é que ele se abre para todos. Mesmo levando em conta as diferenças entre os homens e suas posições do mundo, são homens que o habitam – e que o interpretam (ARENDT, 1993a, p. 97).

Na experiência da vida na *polis* aonde os temas da vida pública eram abordados sob uma gama infinita de pontos de vista, o grego aprendeu a intercambiar seu ponto de vista com os de seus concidadãos. Nessa troca de compreensões distintas eles olhavam o mesmo mundo sob o ponto de vista do outro. De olho em Kant, o que a autora chama de mentalidade alargada foi descoberta na experiência da vida na *polis* aonde os temas da vida pública eram abordados sob uma gama infinita de pontos de vista, no intercâmbio com a opinião dos outros. Nessa troca de compreensões distintas, os cidadãos olhavam o mesmo mundo sob o ponto de vista dos seus interlocutores. Segundo Arendt,

os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. (ARENDT, 2002a, p. 82)

De acordo com essa premissa, a mentalidade alargada é o que fundamentaria o respeito às opiniões diversas acerca de um mesmo ponto, pois a partir dela torna-se viável a tolerância pela pluralidade, bem como cimentaria as relações humanas em termos da igualdade, que uniria os homens em torno a um bem comum.

3.1 MENTALIDADE ALARGADA

Mas o que significa mentalidade alargada? Arendt se utiliza da noção de juízo reflexivo estético kantiano estabelecido no parágrafo 40 da *Crítica do Juízo*, e, como confia à Jaspers, Arendt se interessa nesta parte em especial da obra de Kant porque é “lá, e não na *Crítica da Razão Prática*, é onde está oculta a verdadeira filosofia política de Kant”. A seguir, a autora elenca as características que mais a interessaram na manifestação do *sensus communis* kantiano: (1) o fenômeno do gosto tomado seriamente como o fenômeno básico do juízo humano; (2) trata-se de um “modo expandido do pensamento” que é parte integrante do juízo, de maneira que se possa pensar do ponto de vista de outra pessoa; (3) a exigência de comunicabilidade (*passim* ARENDT *apud* CORREIA, 2012, p. 159).

Na primeira característica, Kant mostra que o *sensus communis* é comum a todos os homens não só pela expressividade própria do étimo – lembrando que o *communis* latino é a junção da preposição *cum*, junto ao ablativo de *munio*, abrir. Portanto, o caminho que abrimos juntos. A segunda característica consiste na compreensão de que há, dentre as capacidades cognitivas do homem, um modo de representar a posição que o mundo se abre para o outro, nos termos do *dokei moi* que de que falávamos. Kant entende que o *sensus communis* guarda em si

um sentido comunitário (*gemeinschaftlichen*) que no ato de refletir, considera *a priori* o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão subjetiva, a qual poderia ser tomada como objetiva. (*passim* KANT, 2005, p. 139-40)

A terceira característica diz que esses juízos indicam que eles são moldados para serem comunicados aos outros, exatamente por ser comum a todos os homens e por representar toda a humanidade, “O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é o discurso, depende dele” (ARENDT, 1993b, p. 90).

No Livro Primeiro da Analítica Transcendental, Kant define Juízo como “conhecimento mediato de um objeto, (...) a representação de uma representação desse objeto” ²⁵ (KANT, 1997, p. 128). Trata-se de uma representação de uma representação, porque só as representações da intuição representam imediatamente o objeto. Ao formular juízos, o entendimento se utiliza de conceitos, os quais, por sua vez, são as unificações de várias representações de objetos em uma comum elaboração. Desta feita, “todos os juízos são funções da unidade entre nossas representações.” ²⁶ Julgar é representar em conceito a multiplicidade de representações dadas à intuição. Ao que conclui Kant, o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar (*passim* KANT, 1997, p.129).

Relacionar a multiplicidade de representações em conceitos pode ocorrer de duas formas: quando temos o conceito de determinados fenômenos que subsume sua multiplicidade, ou quando temos apenas o particular representado, sem algum conceito que o subsuma. No primeiro caso, temos os juízos determinantes, porque determinam a multiplicidade por meio de um conceito. No segundo, os juízos reflexivos, nos quais apenas o particular se apresenta sem o recurso do universal dado pelo conceito.

Arendt se interessa pelo juízo reflexionante porque ele não tem parâmetro, não pode recorrer à coisa nenhuma senão à própria evidência daquilo que é julgado, “não possui outro pressuposto que não a capacidade humana de discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar” (ARENDT, 2006b, p. 31-2; CORREIA,

25 B 93.

26 B 94.

2012, p. 160). O que importa para a autora é que esses juízos (reflexionantes) sugere a possibilidade de se refletir sobre o caso particular em sua contingência; eles pressupõem a concordância potencial de todos, mesmo que tal verificação nunca seja possível. Esta validade geral pauta-se no que Kant considera como uma das máximas do *sensus communis*: “pensar no lugar de qualquer outro.” Não se trata da faculdade de conhecimento, mas da maneira de pensar. Uma pessoa com mentalidade alargada é uma pessoa que

não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina o ponto de vista dos outros) (KANT, 2005, p. 141)

Arendt entende que graças à capacidade de imaginar, podemos representar em nosso espírito virtualmente todos os pontos de vista possíveis. Duarte observa que Arendt restringe a amplitude dos juízos reflexionantes ao atribuir a eles uma “validade geral” e não uma “validade universal”, isto porque os enunciados gerados por esse tipo de juízo “podem apenas 'cortejar' persuasivamente a concordância potencial de todos, mas 'nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos' uma vez que não temos à disposição a regra universal *a priori* que preside à subsunção do caso particular” (DUARTE, 2000, p.359). Schio argumenta que a imaginação torna os outros seres humanos presentificados, onde o espírito humano pode imaginar suas opiniões, seus argumentos a favor ou contra, mesmo sem sua presença empírica - numa sentença: ampliar a própria maneira de pensar. Ao presentificar as possíveis opiniões alheias, o espírito humano não se enclausura em si, mas se abre ao outro. Essa maneira de pensar é uma espécie de publicidade, já que oriunda de uma comunicabilidade possível entre os seres humanos. (SCHIO, 2011, p. 131) Para Myriam Revault d'Allones a implicação teórica de se assumir uma validade geral ao juízo conforme pensa Arendt é que

a 'generalidade' é a marca ou o sinal de um afastamento reivindicado por Arendt, de modo positivo, em relação a toda a tradição, que opôs a infalibilidade da verdade racional ao caráter

originariamente decaído de toda opinião. A validade específica não é uma validade inferior: é uma outra validade. (...) Se o que está em questão é reabilitar a opinião, restaurar sua dignidade específica em face do primado da verdade racional, então o recurso à generalidade tem uma função positiva, a de proibir o postulado de uma unidade da razão e de uma validade universal para as quais as proposições cognitivas ou os preceitos éticos forneceriam o modelo de legislação. Se há uma razão política, ela se baseia primeiramente na capacidade de julgar, de formar opiniões. (...) Paradoxal quanto possa parecer, a generalidade, posto que sem garantias, engaja e confirma a pluralidade de um modo como não o poderiam fazer a universalidade da verdade racional ou da prescrição ética. (D'ALLONES *apud* DUARTE, p. 359-60)

Assim, o juízo reflexivo estético é garantia de pluralidade humana por dar uma validade à opinião no meio que lhe mais familiar, entre outros homens.

3.2 PREOCUPAÇÕES DIFERENTES, CAMINHOS DIFERENTES

Para compreender os caminhos que separaram a filosofia e política é necessário repassar pelo conflito subjacente às escolhas realizadas. O conflito que derivou a separação entre verdade e opinião, encontra na discussão da noção de imortalidade e eternidade um nó interpretativo que, se desatado, não só indica a base do problema enfrentado por Arendt ao se defrontar com a tradição, como também mostra como a autora tentou restabelecer a dignidade da opinião.

A noção de que existem duas preocupações humanas completamente diferentes, aonde uma ocupa-se com as várias formas de engajamento nas coisas do mundo, e a outra com o pensamento que busca a contemplação pura do milagre do ser, se evidenciaram em nossa tradição de pensamento desde que “os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar caminhos diferentes” (ARENDT, 2002a, p. 82). Estes caminhos contêm em si também princípios diversos que acabaram por nortear cada qual a seu modo uma relação particular com o mundo. Para tanto, ela resgata os horizontes de interpretação que articulavam estas expectativas: a noção de imortalidade e de eternidade.

Para o resgate do conceito de imortalidade, Arendt identifica-o num primeiro momento à natureza (*physis*). Suas características mais gerais são conhecidas: sua presença sempre constante, movimento circular, eterna repetição, onde as criaturas vivas se acham compreendidas no "ser-para-sempre". Heráclito observou que a criação do mundo não se deveu à intervenção divina, nem humana²⁷. A natureza não necessita da ação humana precisamente por existir por si e para si e, portanto, sua presença será sempre constante, este "por si e para si" traduz a ideia de circularidade na natureza.

Ao homem cabem duas relações básicas com a natureza: aquilo que há em comum entre ele e a natureza, e aquilo que o separa. A primeira é colocada sob as insígnias de gênero e espécie. Por gênero compreende-se o ciclo vital dos seres vivos, i.e., nascimento, desenvolvimento, reprodução e morte (o termo grego empregado por ela: *dzoé*):

através do ciclo repetitivo da vida, a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que para coisas que são e não mudam. "O ser para as criaturas vivas é a Vida", e o ser-para-sempre (*aeí eínai*) corresponde a *aeiguenés* procriação. (ARENDT, 2002a, p. 71)

Sendo o homem um ser natural, comunga da imortalidade da natureza pela procriação, o que possibilita a formação das novas gerações de seres vivos, participando da infinita recorrência do nascer, desenvolver e morrer. Por espécie, trata-se de mostrar que o indivíduo se afasta destes caracteres mais gerais da natureza. Ora, se é válida a figura que as gerações são circulares, a vida do indivíduo como que "secciona" este círculo como uma reta que se inicia com o nascimento e termina com sua morte. Deste modo, de uma *dzoé*, uma vida biológica circular e imortal pela procriação emerge a vida individual uma vida (*bíos*) "com uma história identificável do nascimento à morte". Ou ainda,

²⁷ Sobre a conquista do mundo e o fragmento de Heráclito ver ARENDT, 2002a, p. 70.

os homens são 'os mortais', as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história identificável desde o nascimento até a morte advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico. (ARENDT, 2005a, p. 26)

A imortalidade é importante para a autora porque retrata o esforço de escapar da morte, não no sentido biológico, o que seria um disparate; mas porque pereniza as ações humanas. Neste sentido, podemos compreender a sentença: "a história [...] é] uma categoria da existência humana" (ARENDT, 2002a, p. 74). Trata-se, portanto, de dotar as ações humanas, perecíveis como seus realizadores, de uma permanência encontrada em todo o cosmos. Isto se torna possível pela recordação. Com o passar do tempo essa lembrança seria negligenciada por aqueles que poderiam recordar do feito ou evento. Desta forma, faz-se necessária uma reificação daqueles eventos. Por exemplo, uma poesia, um relato, uma escultura, dotando-os da permanência que se via na natureza, mas também identificável também nas coisas fabricadas pelo homem. Sendo assim, "*Mnemósine*, [era] considerada portanto como a mãe de todas as demais musas" (ARENDT, 2002a, p. 72) exatamente porque ela articulava em si a possibilidade de tal reificação e, portanto, medir os feitos humanos em relação à imortalidade da natureza. Contudo, além de aferição de valor, a reificação, notadamente nas produções poética e historiográfica de Homero e Tucídides – torna-se um "objeto para ser visto" por todos, criando pela recordação uma harmonização entre aquele que escuta o relato e a "realidade" que se apresenta a seus olhos – uma reconciliação com a realidade, uma catarse. Portanto, a reificação tem o duplo efeito de imortalizar a conduta humana fútil e passageira como seus realizadores e, por outro lado, tornar o mundo mais humano.

Assim, imortalizar refere-se à atividade que permitiria ao homem singular (mortal) coabitar no seio da imortalidade da natureza. A tentativa poética-historiográfica em reificar ações pela palavra escrita tenta salvar do olvido essas

ações legando-as às futuras gerações. Sem algo que as transmita para o futuro, as ações não perdurariam ao frívolo momento em que foram realizadas. As ações merecedoras desse louvor e que se colocam ao lado da grandeza inoldável da natureza são aquelas que passam ao largo do ordinário, afastam-se daquilo que é comum a todo homem, principalmente aquilo que se refere à categoria arentiana do *labor* – como atividade que provê as necessidades de cada dia, mas não sobrepuja a normalidade do cotidiano:

os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais [...] não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da história são essas interrupções – o extraordinário. (ARENDT, 2002a, p. 74)

Mas, pondera Arendt que tal estado de coisas gerava certo paradoxo ao menos para os gregos pré-platônicos. Se tudo era visto e medido pelo pano de fundo das coisas que existem para sempre, como é possível que a grandeza humana pudesse se fixar naqueles eventos, ainda que extraordinários, mas igualmente fúteis, por que não sobrevivem à sua mera realização? (ARENDT, 2002a, p. 75) Dito de outro modo, como conciliar a grandeza da natureza que se dá pelos caracteres da imortalidade ao lado da estatura humana colocada sob o signo da ação que não subsistiria sem uma ulterior reificação?

Há três respostas para a pergunta segundo Arendt: a filosófica, a poética historiográfica e a resposta romana. A resposta filosófica deste paradoxo na negação de Platão e Aristóteles em pretender medir os feitos humanos com a grandeza do cosmos. Primeiramente, porque eles descobriram uma capacidade humana que se desvencilha da esfera dos assuntos humanos e coloca-se à vizinhança pela contemplação muda e inativa do milagre do ser, do eterno. Aliás, Platão, em sua *República*, equipara a imortalização do indivíduo com a imortalidade que provém da procriação que imortaliza o gênero, não o indivíduo. Ou seja, nega-se a possibilidade de imortalizar o agente mediante o registro de suas grandes ações, deixando apenas a possibilidade de compartilhar a

imortalidade da natureza pela procriação. Assim, a procriação poderia ser suficiente para a maioria, mas ao filósofo a preocupação com o eterno o faria alcançar a imortalidade da natureza. Imortalizar significaria para o filósofo, não a reificação de ditos e feitos memoráveis, mas, antes, o “coabitar” com as coisas que existem para sempre.

A resposta poética historiográfica, por sua vez, aceita o usual conceito da potencial grandeza humana. Sendo esta grandeza todo o feito ou evento que sobrepujasse a circularidade da vida cotidiana, algo que pudesse ser comparado à grandiosidade da natureza por seu brilho próprio, este sim deveria ser chamado de histórico. Através da história o paradoxo desmantela-se, pois:

a História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre. (ARENDT, 2002a, p. 78)

Assim, para a autora, esses dois modos de compreender a imortalidade são caracterizados não por uma crença, mas formas diferentes de imortalizar – seja na busca pela consagração imortalizadora dos grandes feitos, ou pela realização quieta e muda do contemplar o eterno.

Para além da poesia-historiografia grega, a autora identifica também na vertente romana, a ótica que o evento por si mesmo recolhe seu próprio sentido e ilumina o contexto e a causalidade em que aquele se insere. O evento é digno desse nome por ultrapassar o que se dá no cotidiano. Arendt está ciente das diferenças entre as concepções históricas de gregos e romanos que se coloca nos seguintes termos: enquanto os gregos retiravam os significados dos feitos extraordinários, que justificavam uma ulterior reificação, produzindo uma memória, cuja lembrança fará que as próximas gerações tentem sobrepujá-la em sua grandeza; entre os romanos, a história são aqueles exemplos retirados de eventos e as lições legadas pela autoridade da tradição para o benefício presente. Ambas entendem, porém, que o contexto e a causalidade não determinam a cristalização de um determinado evento, não derivando seus possíveis sentidos de um “monopólio de universalidade e significação” retirada acima da própria

história. (ARENDT, 2002a, p. 96) Pelo contrário, o evento em suas particularidades ilumina com brilho próprio o contexto e a causalidade na qual está inserida. Deste modo, o evento particular confere sentido e significação a si mesmo e a seu contexto.

Na análise arendtiana, a necessidade de vencer a mortalidade fundamentava a *polis*, pois além de garantir a sobrevivência biológica dos indivíduos que a compõe; também permitia dar sentido à dignidade do homem, cuja efêmera existência só era garantida pelo organismo político da *polis*. O primeiro em nada difere da esfera da vida privada da qual a “‘idiotice’ consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência” (ARENDT, 2002a, p. 96), o segundo possibilitava ao homem medir seus feitos com a grandeza da natureza, ou seja

Não pensava Péricles que o mais alto louvor que ele podia outorgar a Atenas era afirmar que ela não mais precisava de ‘um Homero ou outros de seu mister’ [pois enquanto a obra deste] fora a imortalização dos feitos humanos, e a *polis* por oferecer a cada um de seus cidadãos aquele espaço político que [...] conferiria imortalidade aos seus atos” (ARENDT, 2002a, p. 96)

Ou, na formulação de Cícero: “somente construindo e preservando comunidades políticas poderia a virtude humana chegar às leis divinas.” (ARENDT, 2002a, p. 96) Para a autora, a diluição da preocupação com a imortalidade que organizava e dava sentido ao organismo político deveu-se a duas forças “antipolíticas”: a atitude filosófica, que prenunciou a atitude do cristianismo primitivo. No primeiro caso, por pautar-se na exigência de libertarem-se das atividades humanas em torno da política para realizar uma imortalização puramente teórica e, portanto, fora do âmbito da *práxis*, pôs dúvidas em assentar a possibilidade da imortalidade em algo tão instável como a ação. No segundo, porque a perspectiva escatológica cristã inverteu a perspectiva grega: o mundo é mortal, a alma do homem que é imortal. Assim, não a *polis*, mas a única instituição que seria justificável no âmbito secular seria a Igreja.

Arendt refere-se a duas noções: imortalidade e eternidade que se impuseram na compreensão e possíveis sentidos articulatórios da *polis* grega. A

visão de Péricles, de que Atenas não precisava de poetas e outros de seu mister, não invalida a resposta da poesia-historiografia gregas, mas de certa forma a referenda por criar um espaço próprio para a lembrança ao coadunar o homem singular com a natureza. Os filósofos por sua via tinham uma agenda diferente, pois além de negarem esta imortalização do indivíduo, percebem na *polis* um ambiente hostil à atividade que tanto prezavam: a contemplação.

3.3 O CAMINHO PLATÔNICO

Em nosso contexto, talvez o maior exemplo para ilustrar o caminho de Platão, ao separar num par dicotômico verdade e opinião, seja a Alegoria da Caverna. Não apenas porque esta conhecida passagem de *A República* ilustra o cerne da filosofia de Platão, mas por representar a atitude do filósofo para com a *polis* (ARENDT, 2009b, p. 72), que acabará orientando um paradigma para a filosofia política ulterior.

3.3.1 A Alegoria da Caverna

Na alegoria, o que salta aos olhos é que toda sua descrição gira em torno de pares que se opõem: o dentro e o fora da caverna; o estar preso a grilhões e o poder movimentar-se; a escuridão e a claridade; as projeções de objetos e as coisas elas mesmas; etc. Saindo da linguagem figurada, o que temos são pares opostos: multiplicidade/unidade; sensível/inteligível; alma/corpo; perecível/eterno; opinião/verdade; prática/teoria; etc. Assim, na interpretação platônica estes pares revelam uma codeterminação radical, onde na “asserção mesma de um dos opostos [...] necessariamente traz à luz o oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significação em sua oposição.” (ARENDT, 2002a, p. 64). A

oposição destes pares conceituais – cuja tensão ditou a tradição²⁸ – baseia-se no que Platão denomina *periagogué holes téps psikhés*²⁹, a reviravolta da alma, ou do ser humano como um todo. A alegoria da caverna em termos das reviravoltas realizadas ou, ao menos, sofridas pelo protagonista caracteriza-se como uma espécie de biografia intelectual do filósofo (ARENDT, 2002a, p.64)³⁰.

A primeira virada ocorre ainda dentro da caverna quando um dos habitantes ao libertar-se, escapa dos grilhões que obrigam a todos os prisioneiros a verem apenas o que se passa à sua frente. Para a autora, as imagens projetadas na parede são distorções próprias da *doxa* que impedem a correta compreensão da verdade. A ênfase está na percepção visual, uma vez que as figuras utilizadas são derivadas do modo como os gregos compreendiam a *doxa* em sua forte conotação daquilo que é "visível". Ao passo que a opinião depende e corresponde à posição de cada um no mundo (ARENDT, 1993a, p. 108), os prisioneiros formulavam suas *doxai* a partir das “coisas que aparecem para eles e como elas aparecem”. A *periagogué* do cientista ocorre, pois, uma vez não satisfeito com o que é dito pelas pessoas, “‘vira-se’ para descobrir como as coisas são em si mesmas, sem levar em conta as opiniões sustentadas pela multidão”

28 “Foi unicamente por razões políticas que Platão estabeleceu sua doutrina das ideias [...] mas, ao fazê-lo, estabeleceu o quadro de referência no qual tais operações [de *periagogué*] não são possibilidades forçadas, mas sim predeterminadas pela própria estrutura conceitual. O desenvolvimento da filosofia na antiguidade tardia nas várias escolas que se combatiam [...] consiste em reviravoltas e mudanças de ênfase entre dois termos opostos, possibilitadas pela separação platônica de um mundo de mera sombra aparência do mundo das ideias eternamente verdadeiras. Ele próprio dera o primeiro exemplo ao voltar-se da caverna para o céu. Quando Hegel, finalmente, em um derradeiro e gigantesco esforço, reuniu em um todo coerente e em autodesenvolvimento as diversas tendências da filosofia tradicional, tais como se haviam desenvolvido a partir do conceito original de Platão, a mesma cisão em duas escolas conflitantes de pensamento, embora em nível muito inferior ocorreu: hegelianos de direita e de esquerda, idealistas e materialistas, puderam, durante certo tempo, dominar o cenário filosófico” (ARENDT, 2002a, p. 65-6.).

29 Em *Entre o Passado e o futuro* (ARENDT 2002a p.64) a formulação da frase é “*periagogué téps psikhés*”. Na tradução de *A doutrina de Platão sobre a verdade* de Heidegger, as tradutoras fazem a seguinte observação sobre o termo que vale a pena reproduzir: “A expressão não ocorre na *República* exatamente desta forma. Pode ser uma condensação das passagens em que o substantivo *periagogué* reviravolta aparece em a *República* (518d, 518e e 521c). O mais próximo da formulação *periagogué holes téps psikhés* é *psikhés periagogué* em 521c. Platão emprega também o adjetivo *periaktéon*, em 518c, para qualificar o poder ou instrumento que a alma tem para tomar a direção do mundo verdadeiro, deixando para trás o mundo do devir. Este órgão do conhecimento é caracterizado pelo adjetivo verbal terminado em *-téon* que significa o que “deve ser girado”. Comentando a passagem 518c e o adjetivo singular que aí ocorre, Paul Shorey escreve: “*periakteon* é provavelmente uma referência a *periaktoi* ou prismas triangulares de cada lado do palco. Eles revolviam sobre o eixo e tinham diferentes cenas pintadas em três faces.”

30 Uma formulação muito parecida encontra-se em ARENDT, 1993a, p. 108.

(*passim* ARENDT, 1993a, p. 108). Ao virar-se vê atrás de si um fogo artificial cuja luz ilumina os objetos da caverna como eles realmente são.

A segunda etapa é a reviravolta da caverna para o céu límpido das ideias. Onde o futuro filósofo não mais satisfeito com o fogo no interior da caverna, deseja descobrir a origem e a verdadeira causa das coisas. (ARENDT, 1993a, p. 108) Ao virar-se, descobre uma saída da caverna que o conduz para fora. Este é o momento onde aparecem as essências eternas, iluminadas pelo sol.

O terceiro momento é o ápice e a tragédia do agora filósofo. Ápice, pois encontra a morada do eterno que se contrapõe à transitoriedade das *doxai*. Tragédia, pois este mortal não pertence a esse lugar, precisa retornar à caverna, sua morada terrena, mesmo que não mais se sinta em casa.

A *periagogué holes tépsikhés* é propriamente o conjunto destes três momentos decisivos nesta biografia, aonde cada um corresponde a uma reviravolta, acompanhada da perda de sentido e orientação com tudo o que se relaciona com a caverna, ao passo que a cada fase “estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais” (PLATÃO, 2004, p. 316, 515d). Por conseguinte, ao libertar-se os olhos então acostumados às aparências são ofuscados pelo fogo do interior da caverna; os olhos já ajustados à fraca luz do fogo são ofuscados pela luz que ilumina as ideias; e por fim, os olhos acostumados à luz do sol devem readaptar-se às sombras da caverna.

3.3.2 As implicações políticas da alegoria da caverna

Para Platão o “que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto (*thaumadzein*)” (ARENDT, 1993a, p. 110). Arendt coloca ao lado desse espanto o que ele afirma na sétima carta sobre o eterno tema e fim da filosofia (ARENDT, 1993a, p. 111):

tudo que certamente posso dizer é que, em relação a quem escreveu ou pretende escrever sobre dessas matérias, e que se arvora conhecedor das matérias que constituem objeto de meu sério estudo [...] é impossível – segundo minha opinião –

que possuam qualquer entendimento sobre o assunto. Não há e, tampouco, jamais haverá algum escrito de minha autoria que trate de tal coisa, visto que não é passível de verbalização como outros estudos, mas, na condição de um produto da prolongada aplicação conjunta de mestre e discípulo é gerada na alma de súbito, como a luz que cintila quando uma fogueira é acesa, alimentando em seguida a si mesma.” (PLATÃO, 2011 p.85, 314c)

Com isso, ela pretende mostrar a relação entre o alfa e o ômega da contemplação, contrapondo-os à atitude propriamente política, ou seja, opor o espanto solitário diante daquilo que é como tal e o criar uma opinião sobre alguma coisa entre outros homens. A maior diferença entre *thaumadzein* e *doxadzein* é que o espanto é mudo e solitário. Sua experiência ultrapassa o discurso. Assim, a mediação das palavras não é adequada, ao passo que *doxadzein* só é possível estando na convivência de outros e o único modo de criar uma opinião é por meio da fala.

Na busca do eterno como fonte viável para a compreensão do real, a experiência do espanto enreda Platão no paradoxo da definição, como explica Souza Filho (1989, p. 8):

O paradoxo da definição resulta do reconhecimento de que toda definição nominal de um conceito é dada através de outros conceitos que servem para definir o primeiro. Estes conceitos por sua vez [...], carecem de definição e só podem ser definidos por outros conceitos. Temos, assim, uma circularidade, já que as palavras remetem umas às outras, sem que possamos sair do círculo do discurso. A definição nominal, produto do pensamento discursivo, é incapaz de nos revelar a essência das coisas, sua verdadeira natureza.

Concomitante ao paradoxo da definição, outro problema que Platão tem que enfrentar caso deseje alcançar a essência das coisas é o “paradoxo da análise linguística” encontrado no *Teeteto*³¹ (PLATÃO, 1991, p. 321 e ss.). Em termos sumários, o paradoxo se mostra no contrassenso de se utilizar o discurso como forma de se analisar o discurso. Ao utilizar o procedimento da análise para se chegar ao conhecimento, deve-se utilizar este procedimento no discurso. Ao analisar o discurso, decompomos suas partes em seus elementos mais simples. Estes elementos simples não podem ser decompostos e analisados, sendo assim,

31 *Teet.* 201-210.

são impossíveis de serem conhecidos. O que é um contrassenso. Dito de outro modo, para alcançar o conhecimento, utiliza-se do discurso. O discurso é a articulação de palavras, que por sua vez são articulações de letras. Exceto serem sons, as letras não contem em si, nenhum conhecimento. Logo, o conhecimento repassado pela linguagem funda-se em conhecimento de quase nada.

Na carta VII³², Platão (2011, p. 86 e ss.) discute as etapas que tornam o conhecimento possível buscando escapar a esses paradoxos. Na base dessas etapas está o nome (*onoma*), que trata meramente de convenções³³. Depois há a definição de *logos* que constitui em Platão um conjunto de nomes³⁴. Em seguida, há a representação (*eídolon*) que liga-se à sensibilidade e portanto, não constitui o conhecimento³⁵. O quarto estágio é o conhecimento (*epistemé*) propriamente dito, que se refere ao conjunto das etapas precedentes³⁶. À medida que o filósofo se ocupa do verdadeiro ser, deve superar essas quatro etapas, visando alcançar pelo *nous* a coisa ela mesma (*to on*). A dialética é a mediadora da superação do domínio do sensível, *lócus* da discursividade, e alcançar a verdade por ela mesma. Ao entender que o *nous* é sem *logos*, Platão resolve aqueles paradoxos. Se, de um lado, a intelecção muda do milagre do ser quebraria o regresso *ad infinitum* de definições; por outro, escapa ao problema da análise ao afirmar que os elementos indecomponíveis sustentam-se em bases não verbais. O discurso e percepção sensível dos objetos que nos rodeiam são apenas parte do processo do conhecimento, são apenas etapas a serem suplantadas como um caminho para a realidade das coisas elas mesmas alcançadas apenas pelo *nous*.

Assim, se estabelece a diferença entre o filósofo e a multidão: não que eles nada sabem do *pathos* do espanto, simplesmente recusam-se a experimentá-lo. A própria recusa é manifestada por meio da formulação de uma opinião (*doxadzein*). Assim, para Arendt, *doxa* se opõe à verdade, porque fundamentalmente *doxadzein* é oposta ao *thaumadzein*. Afinal, comenta Arendt, “ter opiniões não dá certo quando envolve aquelas questões que conhecemos apenas no mudo espanto daquilo que é” (ARENDT, 1993a, p. 112).

32 Carta VII 342a e ss.

33 *Idem*, 342a.

34 *Idem*, *ibidem*.

35 *Idem*, 343a

36 *Idem*, 343b.

Contudo, o filósofo quando entende o *thaumadzein* como única experiência relevante para o homem, vê-se em conflito com a *polis*. Como seu *pathos* último só é possível enquanto pensamento não discursivo, o filósofo se retira do domínio público, onde precisamente, “o falar – *logon ekhon* é o que faz do homem um *ddzoon politikon*” (ARENDT, 1993a, p. 113). Ao postar-se fora do âmbito público, ele distancia-se de tudo quanto tem de diferente e semelhante aos outros homens, exatamente porque se coloca a partir do ponto de vista do absoluto, pelo qual a relatividade das opiniões é irrelevante. Assim, ao retornar para o convívio entre os homens, estes só podem ver com desconfiança o que o filósofo diz a partir do seu espanto.

Ademais, o filósofo de posse da verdade, e ao adentrar o âmbito comum, tem que expor essa verdade. Ao enunciá-la no interior do domínio público ao qual pertence o senso comum, ele irá fazê-lo tendo como ponto de partida o que está para além do mundo comum, e, portanto, fora do senso comum. “Ele estará sempre tentado a falar em termos de *non-sense* (não senso)” (ARENDT, 1993a, p. 113). Não apenas porque essa verdade vem de fora do âmbito público, mas exatamente porque a verdade conforme ele a testemunhou irá ser julgada e avaliada conforme o crivo do senso comum, o seu discurso não será entendido e, nesses termos, o próprio filósofo vai considerar qualquer opinião como intolerável. (ARENDT, 1993a, p. 113)

A investida de Platão contra a política, a partir da alegoria da caverna, tem por pressuposto a ideia de que qualquer verdade obtida pelo filósofo na busca do eterno perde seu caráter de verdade absoluta quando trazida ao mundo dos homens, confundindo-se como uma opinião entre opiniões. (ARENDT, 1993a, p. 95) Para dar cabo deste problema, Platão teria adaptado sua teoria das ideias visando aplicá-la na esfera dos negócios humanos, tornando as ideias padrões e parâmetros absolutos com os quais a futilidade e transitoriedade típicas dessa esfera pudessem ser medidas e determinadas. O que pretende Platão com sua investida é, portanto, conferir à futilidade da ação e das *doxai* dos homens uma solidez que só é encontrada nas coisas produzidas pela razão humana, ou seja, substituir a ação pela teoria. Arendt nos mostra que apenas no livro VI em diante a ideia do Bem (*agathós*) é trazida à baila. “É somente na *República* que as ideias se convertem em padrões, medidas e normas de comportamento, todos eles

variações da ideia do 'bem' na acepção grega da palavra *agathos*, isto é, do que é 'bom para' ou adequado para alguma coisa.” (ARENDT, 2005a, p. 238)

3.3.3 Da substituição do agir pela coerção

Após a morte de Sócrates, Platão desacredita da persuasão como forma de gerência dos negócios humanos, buscando uma forma de coagir os homens sem o recurso de meios violentos. Pautou-se na evidência de que a verdade, mediada pela razão, convence a mente e é mais forte que a persuasão e a discussão. Porém, somente uma pequena minoria se sujeitaria à ela, de tal modo que torna-se problemático encontrar um meio eficaz para assegurar que a maioria, “o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político” (ARENDT, 2005a, p. 147) possa submeter-se à verdade.

Na tentativa de encontrar meios legítimos de coerção, Platão baseou-se em modelos de relações basicamente privadas, deslocando-os para o âmbito público. Por exemplo, as relações entre pastor-rebanho, senhor-escravo, timoneiro-passageiros ou, ainda, médico-paciente (ARENDT, 2005a, p. 148)³⁷. Como percebe Arendt, estes exemplos ou infundem confiança a partir do conhecimento especializado, ou revelando uma hierarquia que se estabelece na relação entre seres completamente diferentes, mas em ambos os casos lida-se com a ideia de que um se sujeita a outro. Dessas relações intradomésticas de subordinação, a que tem especial relevo em Platão é a do senhor-escravo, na qual o primeiro dá ordens e o segundo obedece e as executa. O que demonstra uma relação mutuamente excludente entre aquele que *sabe* o que fazer e aquele que executa o que foi decidido. Na *República*, essa distinção retrata a

³⁷ “Em a *República* todos esses exemplos são tomados daquilo que era para os gregos a esfera privada da vida, e ocorrem aqui e acolá em todos os grandes diálogos políticos, *A República*, *O Político* e *As Leis*.” (ARENDT, 2005a, p. 148)

característica política fundamental de duas diferentes classes de homens: governantes e governados³⁸.

Com esses modelos e distinções, Platão desejava estabelecer a autoridade do filósofo sobre a *polis*. Sem recorrer a atos violentos, a obediência voluntária é formulada ali em termos de confiança, pois há a concordância entre as partes que aquele que conhece é superior àquele que ignora, hierarquizando a esfera pública pelo respeito necessário de quem sabe. A utilização destas figuras denota a ideia de que o conhecimento especializado é capaz de *produzir* objetivos propostos, de tal sorte que aquele que sabe conduz e ordena, enquanto os que lhe são subordinados obedecem e executam as ordens. Como exemplifica Arendt: “O paciente torna-se sujeito à autoridade do médico quando se sente doente, e o escravo cai sob o domínio de seu senhor ao se tornar escravo.” (2002a, p. 189-9)

Esta “obediência voluntária”, por outro lado, está inscrita na teoria do Rei filósofo, segundo a qual a dominação ocorre por meio das ideias que foram previamente contempladas pelo filósofo. Ao “sair da caverna”, aquilo que foi visto é transmitido aos outros como modelos de conduta a serem seguidos. O saber do imutável torna o filósofo qualificado para guiar os homens que vivem na aparência. Mas, como observa Arendt, “o elemento basicamente autoritário das ideias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é, pois, de modo algum, autoevidente.” (ARENDT, 2002a, p. 149) A instrumentalização platônica das ideias como veículo para a dominação explica-se, em parte, pela implicação de que as ideias percebidas pelo filósofo podem ser utilizadas como medida e norma para o comportamento humano, assim como, “um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas.” (ARENDT, 2002a, p. 149) Contudo, Arendt entende que originariamente o filósofo não estaria preocupado em adquirir estes padrões ou modelos, mas apenas em contemplar a essência verdadeira do Ser. Ocorre que, no retorno à caverna, o filósofo ao abandonar o céu límpido das ideias, continua

38 Arendt percebe que de tão necessária para nossa tradição de pensamento é a tentativa de evasão da fragilidade dos assuntos humanos para algum tipo de solidez que “a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política”. O que se iniciou como suspeita da dignidade da ação, a partir da noção de que os homens só podem viver juntos legitimamente quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer, caracteriza o que até hoje compreendemos por governo: “governo de um ou monarquia, governo de poucos ou oligarquia e governo da maioria ou democracia”. (*passim* ARENDT, 2005a, p. 234).

desorientado não sabendo comunicar dentro da caverna o que viu, o que lhe traz insegurança e temor. Só a partir disso, o filósofo se vale das ideias como normas e padrões, pois, “temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação.” (ARENDT, 2002a, p. 149)

A questão platônica consiste não apenas em contemplar o brilho do verdadeiro ser, mas em subsumir a realidade a partir de uma ideia, instrumentalizando-a como forma de regar o comportamento humano, pautada na noção superior-inferior, governante-governado. Na análise de Duarte, Platão afrontaria a configuração democrática da *polis*, pautada na *isonomia*³⁹, legando à tradição de pensamento político tradicional uma concepção de política como “técnica”. Técnica que cujo produto seria o Estado como a uma obra a ser construída. Esta concepção derivaria todo um sem número de metáforas que reinaram durante a tradição até Marx. Mesmo depois dele, continua o autor, é comum definir-se o homem de Estado como um tecnocrata, ou como a um líder que produz um novo homem e um novo Estado – pretensão esta dos regimes totalitários. Não é aleatória, portanto, a escolha da figura do artífice que moldaria a matéria de acordo com os critérios eternos ou divinos esteja presente em toda a *República*, sendo a política concebida à maneira de um artifício. Do mesmo modo, é também sintomático que a palavra-chave da filosofia platônica, a ‘ideia’, derive-se justamente da esfera do trabalho. (DUARTE, 2000, 193-4)

O rei filósofo apenas aplicaria sua “técnica” política, assim como o escultor faz uma estátua. Arendt enfatiza ainda, na evolução das ideias platônicas, a progressiva redução das faculdades exigidas para a execução da arte política:

39 Para Ramos, *isonomia* na visão da autora é a *condição* de liberdade de ação entre iguais. Se para ela a razão de ser da política é a liberdade, é porque por meio dela se manifesta a expressividade da ação livre no plano da igualdade real, construída entre os homens. Não se trata assim da igualdade genérica que abstratamente pressupõe que todos os homens são livres e iguais. A *isonomia* “vívda na *polis* não trazia *a priori* a conotação de igualdade universal de todos os homens perante a lei, tal como a concebemos hoje, mas sim que todos os *cidadãos* gregos tinham o mesmo direito à atividade política”. O autor sublinha ainda que a *isonomia* instaurava uma igualdade artificial entre homens naturalmente desiguais. Assim, a igualdade era um atributo da *polis* que isentava os cidadãos de qualquer desigualdade e coerção, não uma qualidade natural aos homens. A liberdade de trocar opiniões uns com os outros sendo que essa troca de opiniões distintas não se pautasse na relação entre o que comanda e o que obedece. *Isonomia* assim, não significaria igualdade de condição, mas a condição que torna os homens iguais entre si. (RAMOS, 2011, p. 151)

Na *República*, a divisão entre governantes e governados tem como ponto de referência a relação entre peritos e leigos; em *O Político*, orienta-se pela relação entre saber e fazer; nas *Leis*, o cumprimento de leis imutáveis é tudo o que resta ao político ou ao bom funcionamento da esfera pública. (ARENDT, 2002a, p. 239, nota)

Mesmo que o caminho já estivesse sido aberto desde a morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso (ARENDT, 2005a, p. 26), a separação entre homens de pensamento e os homens de ação encontra sua justificativa teórica em Platão.

Aquilo que os gregos chamavam de *teoria*, ou contemplação, revela seu sentido e significação como contraposição às demais atitudes que se relacionavam com a imortalidade. O que basicamente significa contrapor a singularidade do filósofo à pluralidade dos cidadãos. Para Arendt, um exemplo, senão o maior, para ilustrar o sentido da solidão na experiência do eterno, encontra-se na alegoria da caverna de Platão, aonde o filósofo antes agrilhado junto a seus semelhantes emerge da caverna “em perfeita ‘singularidade’, nem acompanhado nem seguido de outros”. O contraste com a esfera política é evidente: a política requer a presença de outros homens, a experiência do eterno não. Entre os romanos que, para Arendt, foram “talvez o povo mais político que conhecemos” viver significava *inter homines esse*, “estar entre os homens” e morrer significava “deixar de estar entre os homens, *inter homines desinere*.” (*passim*, ARENDT, 2005a, p. 15) Assim, a experiência do eterno seria como uma espécie de morte, já que para se ocupar dela, temos que “deixar de estar entre os homens.” Para Arendt, é precisamente isso que separa entre os medievais a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Conforme uma citação de Tomás de Aquino: “*In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus.*”⁴⁰ (*apud* ARENDT, 2005a, p.29) Porém, em termos das capacidades humanas, a diferença decisiva entre o eterno e o imortal, é que experimentar o eterno não corresponde a nenhuma atividade humana nem pode ser nela convertida. (ARENDT, 2005a, p.29)

40 St. II.2.181.4 Que numa tradução livre significaria, “nós podemos permanecer firmes na vida ativa, mas de forma alguma manter a atenção de nossa mente na vida contemplativa”.

4 SÓCRATES COMO TIPO IDEAL

Depois de quase 25 séculos muitas são as interpretações sobre Sócrates, e é pouco provável que Arendt não estivesse ciente da dificuldade intrínseca de falar sobre Sócrates, já que ele não deixou nada escrito. O que se tem são testemunhos difusos de sua vida e de seus pensamentos, o que obscurece o limite entre o “Sócrates histórico” e os Sócrates que seriam personagens que dariam voz aos pensamentos de seus intérpretes. Na historiografia – a exemplo do que ocorre com a discussão sobre o Homero histórico, no que se convencionou chamar de “A Questão Socrática” – apresenta-se uma série de dificuldades que, a despeito de sua importância, ultrapassa em muito os objetivos desta apresentação. Porém, a título de excuro, temos o viés de autores contemporâneos a ele e alguns fragmentos indiretos pertencentes a discípulos como Antístenes, Euclides de Mégara e Aristipo de Cirene. Já os maiores detalhes provêm basicamente de três autores: Platão, Aristófanes e Xenofonte.

A respeito da questão do “Sócrates histórico” versus “Sócrates veículo de doutrinas”, Arendt utiliza Platão e Aristóteles como fontes primárias para o seu propósito. De um lado, utiliza dos diálogos aporéticos platônicos, bem como alguns excertos de Aristóteles com a finalidade de “purificar” um certo tipo ideal de Sócrates sublinhando os contornos de sua atitude na Atenas do século V a.C. Por outro, reestabelece o fio condutor de nossa tradição de pensamento político e moral⁴¹. A propósito da utilização de Aristóteles, Arendt é enfática na Conferência de 54 ao afirmar que partes consideráveis da filosofia do estagirita “especialmente aquelas em que este se ergue em oposição explícita a Platão, representam um retorno a Sócrates” (ARENDT, 1993a, p. 99)⁴².

41 A distinção teórica entre moral e política é tão antiga talvez quanto nossa tradição. Kateb é enfática ao circunscrever que ela diz respeito a esferas diferentes da práxis humana: Tal como os trabalhos artísticos, a política contrasta ao que é prático, moral ou ao que aspira se constituir como verdade universalizável, “os envolvimento políticos, quando comprometidos no espírito correto (e isto é de fundamental importância) não são primariamente práticos ou morais, ou, tampouco orientam-se de verdades abstratas e universais”. Para ele, Arendt “estabelece que o político é um fenômeno à parte, em um grau decisivo, do prático, do moral e da verdade universalizável” (apud Pinto, 2006, p. 22).

42 Em *A Promessa da Política* (ARENDT, 2009b, p. 58) a redação é praticamente a mesma “usando a terminologia de Aristóteles para melhor entender Sócrates – e partes inteiras da filosofia

O presente capítulo terá a seguinte estrutura: num primeiro momento, discutimos o sentido da categoria tipo ideal conforme pensa a autora. Depois, diferenciamos os termos *persuasão* e *dialética* – conforme nos mostra a tradição – articulando-os com a noção de *doxa*. Em seguida, mostramos que a maiêutica socrática opera em uma instância diferente das referidas formas dialógicas em sua relação com a *doxa*, apresentado a motivação de Sócrates para se imiscuir na *polis*. Por fim, apresentamos a importância política da maiêutica. Num segundo, partindo de afirmações do próprio Sócrates, interpretamos a sua missão tendo como elemento norteador a ideia de moral, com o propósito de compreender o uso que Arendt faz dele como personagem, cujo mister permitiria compreender o pensar como elemento depurador da opinião e do mal.

4.1 A CATEGORIA TIPO IDEAL

A primeira coisa que devemos nos perguntar sobre como Arendt compreende seu Sócrates é entender o que significa a expressão tipo ideal. No contexto de *A Vida do Espírito* ou ainda em *Pensamento e Considerações Morais*⁴³, Arendt alude à noção *en passant*. A autora não tem maiores pretensões conceituais para justificar o uso do termo, já que *prima facie* quase usa o emprega como a uma licença poética. Mas, argumenta que, apesar do debate sobre o *corpus platonicum*, tem a crença de que existe uma linha divisória entre aquilo que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão. Ela observa que a dificuldade que se coloca não é tanto a historiográfica, mas a “transformação da figura histórica em modelo, pois não há dúvida de que alguma transformação se faz necessária, quando a figura em questão deve desempenhar a função que lhe

Política de Aristóteles, particularmente aquelas em que ele se opõe explicitamente a Platão, remontam a Sócrates [...]”.

43 ARENDT (2004b, p. 231). Diz a nota da Edição Brasileira “Conferência pronunciada por Hannah Arendt, dedicada ao poeta e amigo W. H. Auden, na *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, em 30 de outubro de 1970, na *New School for Social Research*. Esse texto foi [...] publicado em *Social Research*, 383 (outono de 71)”. Onde parte do texto foi posteriormente utilizado nas *Gifford Lectures* em 1973 e integrado na introdução e nos capítulos 17 e 18 de “*Thinking*” a primeira parte de *The life of the mind*. (FIGUEIREDO, 2006, 132).

designamos.” (ARENDT, 2002c, p. 127) Embora essa justificativa não agrade nem mesmo a Arendt (ARENDT, 2002c, p.127), ela exalta as vantagens de tal “método”, uma vez que não se trata de uma atribuição de significado alegórico a alguma personificação, mas dentre a multidão de seres vivos – no passado ou no presente – Sócrates possui uma significação representativa que só necessitava de alguma purificação para revelar seu pleno significado. (*passim* ARENDT, 2002c, p. 127; ARENDT, 2004b, p. 237) Ela recorre à Etienne Gilson com vistas a aclarar seu ponto de vista, onde este afirma que na *Divina Comédia* de Dante, um personagem conservaria tanto de sua realidade histórica quanto a função representativa exigida por Dante. O Tomás de Aquino real, segundo a autora, não teria feito o elogio de Siger de Brabante.

Mas a única razão pela qual o verdadeiro São Tomás teria se recusado a fazer esse elogio seria uma certa fraqueza humana, um defeito de caráter, como diria Gilson ‘a parte da nossa constituição que ele teria que ter deixado na porta do paraíso para poder entrar’. Há vários traços no Sócrates de Xenofonte, cuja credibilidade histórica está acima de dúvidas, que Sócrates teria que deixar na porta do Paraíso. (ARENDT, 2002c, p. 128)

Arendt parece que deseja compreender a função representativa que cabe, não ao Sócrates histórico, mas àquelas características suas mais marcantes que não seriam deixadas na porta do paraíso. Usar Sócrates como a uma licença poética não é o suficiente, dado seu caráter de incorreção daqueles que se utilizam desse recurso. Ao invés disso, ela recorre à noção tipo ideal – no sentido expressivo de uma figura representativa – “não a partir do nada, como nas alegorias e abstrações personificadas, (...) mas a partir da multidão de seres vivos passados ou presentes que parecem ter alguma significação representativa.” (ARENDT, 2002c, p.127) No contexto da discussão sobre a utilização de Sócrates, a referência a essa noção aparece na compilação de um congresso sobre sua obra, onde ela afirma o uso da categoria, a propósito da Constituição Americana.

bem, certamente fiz algo parecido com o que Montesquieu fez com a Constituição Inglesa, uma vez que construí a partir [da

Constituição Americana] certo tipo ideal. [...] Realmente todos fazemos isso. Todos nós de algum modo construímos o que Max Weber chamou de “tipo ideal”. Isto é, refletimos sobre certo conjunto de fatos históricos, discursos e o que quer que tenhamos, até que se torne algum tipo de regra consistente. (ARENDT, 2010, 152) ⁴⁴

Essa afirmação sugere que Arendt ao menos conhecia a noção de cunho weberiano. Mas, seria falacioso simplesmente afirmar que ela se utiliza dela para atingir o objetivo de fazer de Sócrates um tipo ideal. Assim, é necessário recorrer ao entendimento de Weber sobre esta categoria para, então, comparar com o que diz Arendt. O sociólogo, nessa longa citação, afirma:

Como em toda a ciência generalizadora, [na sociologia] é condição da peculiaridade das suas abstrações o fato de os seus conceitos serem por força relativamente vazios de conteúdo face à realidade concreta do histórico. O que ela tem a oferecer como contrapartida é a univocidade intensificada dos seus conceitos. Esta univocidade acrescentada é obtida em virtude da possibilidade de uma melhor de adequação de sentido, como é intentado pela conceitualização sociológica. [...] Em todos os casos, [...], ela afasta-se da realidade e contribui para o seu conhecimento na medida em que, mediante a indicação do grau de aproximação de um fenômeno histórico de um ou vários destes conceitos, esta realidade se pode ordenar. O mesmo fenômeno histórico pode, por exemplo, especificar-se, por exemplo, numa parte de seus componentes, como “feudal”, noutra como “patrimonial”, noutra ainda como “burocrático” e, de novo, noutra como “carismático”. Para que com estas palavras se expresse algo de unívoco, a sociologia deve, por sua vez, projetar tipos “puros” (“ideais”) dessas estruturas que mostram em si a unidade consequente de uma adequação de sentido o mais completa possível, mas, justamente por isso, emergem talvez tão pouco na realidade, nesta forma pura absolutamente ideal,

44 Em nota comenta o tradutor: “Em novembro de 1972 foi organizado no Canadá, pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, um congresso sobre ‘A obra de Hannah Arendt’, patrocinado pela Universidade de York e pelo *Canadian Council*. Inicialmente chamada a participar como convidada de honra, Arendt preferiu participar das discussões. O presente texto foi editado por Melvin A. Hill a partir do que foi recolhido da gravação da discussão. [...]. O texto foi publicado originalmente com o título ‘On Hannah Arendt’, em HILL, M. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1979, p. 303-339 – edição há muito esgotada.”

como uma reação física que é calculada sob o pressuposto de um espaço absolutamente vazio. Ora a casuística sociológica só é possível a partir do tipo puro ('ideal'). (WEBER, 2010, p. 36)

Assim, temos que a categoria tipo ideal weberiana serve como um recurso de análise cuja abstração – que por suposto, não corresponde à realidade factual – auxilia na compreensão de casos particulares, tendo como referencial as escolhas teóricas prévias do analista.

Para Freund, a preocupação de Weber é elaborar um conceito rigoroso de uma realidade singular sem perder de vista em tal generalização os caracteres distintivos e particulares do fenômeno a ser estudado. Mas, “é possível formar conceitos individuais, embora admitindo-se correntemente que só existem conceitos gerais?” (FREUND, 1980, p. 49) Para tanto, o tipo ideal deve proceder uma estilização que põe em evidência os elementos mais característicos, distintos ou típicos. A idealidade da construção do tipo se exprime como uma racionalização utópica que, quando não é encontrada, raramente aparece na realidade empírica e concreta, acentuando unilateralmente seus traços característicos e originais, para “dar uma significação coerente e rigorosa ao que aparece como confuso e caótico em nossa experiência puramente existencial.” (FREUND, 1980, p. 50)

Se, por um lado, desejamos empregar a categoria weberiana o tipo ideal para generalizar um determinado fenômeno, isto não significa, por outro lado, que o tipo ideal precisa identificar-se com a realidade para exprimir a sua verdade. A própria “irrealidade” do tipo ideal nos afasta da realidade com vistas à melhor forma de dominar intelectual e cientificamente o fenômeno, mesmo que de maneira fragmentária. Freund ainda adverte que não se deve entender a construção do tipo ideal a fim de captar sua significação enquanto “a ideia que os contemporâneos daquela época ou os militantes daquela doutrina fazem delas.” (FREUND, 1980, p. 51)

Outro ponto importante a ser frisado é que a idealidade na construção da categoria weberiana em nada se relaciona com um modelo em sentido ético ou ainda em sentido axiológico. Para Freund a perfeição do tipo ideal é de ordem lógica, não moral. (FREUND, 1980, 51)

Com isso, a categoria weberiana tem, segundo Quintaneiro, algumas possibilidades e limites como, por exemplo, a sua unilateralidade, racionalidade e caráter utópico. No primeiro caso, na elaboração do tipo ideal, o analista parte de todo um sem fim de elementos pertinentes ao objeto em foco, aonde este seleciona os aspectos mais relevantes para a explicação. Ao isolar certos elementos em detrimento de outros, dará unilateralidade ao tipo ideal. Os elementos casuais que se devem a fatores irracionais ou impossíveis de serem explicados são excluídos dessa construção. Isto é, as condutas humanas são mais “racionalizáveis” quanto menor for a submissão do agente aos costumes e afetos e

quanto mais ele se oriente por um planejamento adequado à situação. Pode-se dizer, portanto, que as ações serão tanto mais intelectualmente compreensíveis (ou sociologicamente explicáveis) quanto mais racionais. [...] Interpretar uma ação devida a valores religiosos, a virtudes, ao fanatismo ou a afetos extremos que podem não fazer parte da experiência do sociólogo ou aos quais ele seja pouco suscetível pode, portanto, dar-se com um grau menor de evidência. (*passim*, QUINTANEIRO, 2002, 104)

E, na medida que existem como “abstrações”, não são um reflexo da realidade complexa. Mas, também não se trata de um modelo de como ela deveria ser. Trata-se, antes, de uma simplificação do real, “elaborado com base em traços considerados essenciais para a determinação da causalidade, segundo critérios de quem pretende explicar um fenômeno.” (QUINTANEIRO, 2002, 104)

Num primeiro momento imagina-se que tal recurso analítico só pode ser utilizado em fenômenos isentos de “personalidade”, como a burocracia, o capitalismo, etc. Mas, para Quintaneiro não é bem assim. Aquilo que o estudo sociológico chama de tipos puros ou ideais são vazios de realidade concreta e assim, estranhos ao mundo e, até mesmo, personagens literários como

o Avarento, personagem dramático de Molière, podem ser vistos como um tipo ideal ou puro. Sua principal característica pessoal é a avareza, e todas as suas ações estão orientadas para a possibilidade de guardar cada vez mais dinheiro. É evidente que mesmo os avarentos mais empedernidos não

constroem todos os momentos da sua vida em torno apenas da atividade de entesouramento! Apenas figuras imaginadas seriam capazes, por exemplo, de contar os grãos de arroz que cada um de seus filhos estaria autorizado a comer nas refeições. (QUINTANEIRO, 2002, 105)

Mesmo entre as figuras imaginadas pela literatura proporcionam, enquanto “tipos ideais”, um conjunto articulado de princípios racionais previamente escolhidos para a explicação de suas personalidades – sendo este o sentido do uso dos tipos ideais.

Cabe agora colocar ambas utilizações do tipo ideal em paralelo para detectar se o Sócrates arendtiano é uma categoria de análise como o percebe Weber. Visualizemos as seguintes razões. Para Arendt, (1) o Sócrates utilizado por ela é uma “purificação” do Sócrates histórico já que tem em vista desempenhar uma *função*. (2) No todo da utilização só por meio dessa purificação é que chegamos ao pleno significado. (3) Por fim, Sócrates conserva tanto de sua realidade histórica quanto a função representativa. Em consonância com essas razões, Arendt no citado evento diz que

todos nós de algum modo construímos o que Max Weber chamou de “tipo ideal”. Isto é, refletimos sobre certo conjunto de fatos históricos, discursos e o que quer que tenhamos, até que se torne algum tipo de regra consistente. (ARENDT, 2010, p. 152)

Assim, temos que (1) a categoria weberiana serve como um recurso de análise, cuja *abstração* auxilia na compreensão de casos particulares; (2) a univocidade permitida pelo tipo ideal é obtida em virtude da “possibilidade de um ótimo de adequação de sentido, como é intentado pela conceptualização sociológica”; (3) o tipo ideal weberiano é elaborado com base em traços considerados essenciais *segundo critérios de quem pretende explicar um fenómeno*.

Assim, embora a afirmação de Arendt não nos permita tirar nenhuma conclusão sobre algum suposto uso que Arendt faz da categoria em pauta, os argumentos aduzidos em 1, 2 e 3, nos permitem concluir com certa segurança

que Sócrates representa um tipo ideal, conforme pensa Arendt, e corresponde à categoria de Weber, ou seja, um expediente metodológico que recorre à ideia de modelo. Esse é o sentido que Arendt dá ao tomar Sócrates como um exemplo para responder à questão "O que nos faz pensar" que ela mesma levanta na obra *A vida do espírito*. "O melhor – diz a autora –, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir." (ARENDT, 2002c, p. 126) Afirmar que Sócrates é um pensador não-profissional é afirmar duas coisas: que é um pensador e um cidadão. No primeiro caso, trata-se de um Sócrates platonizado, enquanto que, no segundo, de um Sócrates sofista.

4.2 CONFLITO ENTRE A *POLIS* E O FILÓSOFO

A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por leis – para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente – é uma espécie de memória organizada. O que se estabelece nesse espaço regulado pelas leis e protegido pelos muros, é a memória e a identidade do povo para garantir ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade de ser vista, ouvida e, de modo geral, aparecer para a plateia de seus semelhantes que, fora da *polis*, só podiam assistir a um desempenho de curta duração e, portanto, precisavam de Homero e de "outros do mesmo ofício" para conhecer os que já haviam morrido. (ARENDT, 2005a, p. 210)

Porém, em Atenas, principalmente nos anos que se seguiram à morte de Péricles, a vida pública se pautou por uma intensa e constante competição entre seus cidadãos, pela qual cada cidadão procurava se sobressair aos demais. Esse espírito agonístico, conforme chama a autora, só chegava a conceber como mundo comum aquilo que era limitado pelas leis e pelos muros da cidade, sobrevalorizando, assim, as limitações da *polis* e não mais a relação que se

estabelecia entre os cidadãos. Platão testemunha essa valorização em seu *Crítion* onde afirma que os cidadãos são pertencentes à lei “como filho nosso e nosso escravo”. (PLATÃO, 1957, p. 40, 50d)

Uma vida pública, cujo fermento era a competição, acabou por envenenar a cidadania a tal ponto que a inveja se tornou o “vício nacional da antiga Grécia”. (ARENDT, 1993a, p. 98) Ademais, a suposta primazia das leis por sobre a coerência do eu que pensa, bem como a erística dos sofistas pervertiam a Grécia, ameaçando constantemente o bem público; o que incitou o imperialismo ateniense, levando-o à guerra do Peloponeso e, por fim, destruindo a própria democracia em Atenas. É contra esse pano de fundo do agonismo grego que Sócrates se insurge ao propor uma forma discursiva que aspirava garantir um mundo comum:

O modo como essas realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie. Se tal compreensão – e a ação por ela inspirada – tivesse que acontecer sem a ajuda do estadista, então o pré-requisito seria o de que cada cidadão teria que ser suficientemente articulado para mostrar sua opinião em sua veracidade, e, por conseguinte, compreender seus concidadãos. Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade. (ARENDT, 1993a, p. 98)

4.2.1 A maiêutica e o *daimon*

Na tradição, o jogo socrático de perguntas e respostas ganhou uma série de nomenclaturas: “dialética”, “método socrático”; “método maiêutico”, “método dialético de Sócrates”, “dialética alada” e congêneres. Seja como for, Arendt usa o termo maiêutica como uma *dialegesthai*: a arte de “discutir até o fim com alguém” (ARENDT, 1993a, p. 96), com o recurso de uma atividade argumentativa que se

caracteriza pela circularidade, como por exemplo: “para saber o que é o justo, deve-se saber o que é o conhecimento, e para saber o que é conhecer, deve-se ter uma noção prévia e não examinada de conhecimento.” (ARENDT, 2004b, p. 238) A ignorância de Sócrates diante destas noções, e sua insistência sobre a busca de seus sentidos, faz com que os argumentos fiquem em movimento, sem se deter de forma conclusiva em algum ponto.

O exame operado pela maiêutica socrática substantiva os adjetivos de tal modo que põe em movimento aquelas noções que eram consideradas seguras, mas não mais o são.

Para ser piedoso, devo saber o que é a piedade. Piedosas são as coisas que agradam aos deuses; mas elas são piedosas porque agradam aos deuses, ou agradam aos deuses porque são piedosas? Nenhum dos *logoi*, os argumentos, jamais fica parado; movem-se ao redor porque Sócrates, ao fazer perguntas para as quais ele não sabe as respostas, coloca-os em movimento. E quando as afirmações perfazem o círculo completo é em geral Sócrates que, com prazer, propõe começar tudo de novo e investigar o que é a justiça, a piedade ou o conhecimento. (ARENDT, 2004b, p. 238)

É evidente que há pessoas piedosas, atos justos, etc. O problema reside não nos adjetivos que são usados cotidianamente, já que tal uso tem a intenção de mostrar o mundo tal qual ele é para aquele que o fala, isto é, aos casos “particulares tais como nos *aparecem*.” (ARENDT, 2002c, p. 128) Mas, ao substantivá-los estamos a procurar a “medida não aparente [...] que circunscreve os limites de todas as coisas.” (ARENDT, 2002c, p. 128) Ao fazê-lo, por meio da maiêutica, colocamos estas palavras substantivadas em movimento. Embora na percepção socrática não possamos alcançar “a” piedade, podemos falar “sobre” ela. Arendt vê aí uma conformidade entre pensamento e discurso, uma vez que “seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar.” (ARENDT, 2002c, p. 77) Segue um exemplo da própria autora:

A casa em si e por si [...] que nos faz usar a palavra para todos esses edifícios particulares e muito diferentes entre si, nunca é vista, seja pelos olhos do corpo, seja pelos olhos do espírito.

Toda a casa imaginada [...] já é uma casa particular. Essa outra casa, invisível, da qual já precisamos ter uma noção para reconhecer edifícios particulares como casas, foi explicada de diferentes modos e chamada por diferentes nomes na história da filosofia [...] A palavra “casa” é a “medida oculta” que ‘circunscreve os limites de todas as coisas’ relacionadas ao habitar. É uma palavra que não existiria sem o pressuposto de que se pensa sobre ser abrigado, habitar, ter um lar. Como palavra, “casa” é uma abreviatura para todas estas coisas, o tipo de abreviatura sem a qual o pensamento e sua rapidez característica seriam absolutamente impossíveis. A palavra “casa” é como um *pensamento congelado* que o ato de pensar tem que degelar sempre que pretende encontrar o seu significado original. [...] esse tipo de reflexão ponderativa não produz definições, e, nesse sentido, não produz nenhum resultado, embora alguém que tivesse ponderado sobre o significado de ‘casa’ pudesse ter tornado sua casa mais agradável. (ARENDT, 2002c, p. 77)

É este o mister de Sócrates: fazer seus interlocutores pensarem sobre noções que caso não fossem analisadas pareceriam não ter problema algum. Assim, ao invés de aceitar alguma noção dada, ele mostrava que ao se perguntar sobre seu sentido, aquilo que parecia certo é, na verdade, duvidoso. Ao se pôr em movimento, a maiêutica num primeiro momento assegura que o interlocutor tem essa abertura para o mundo. Num segundo, dá a conhecer a verdade inerente à própria opinião.

parece que ao contrário dos filósofos profissionais, [Sócrates] sentia-se impelido a verificar se os seus semelhantes partilhavam as suas perplexidades - e esse impulso é totalmente diferente da inclinação a encontrar soluções para enigmas para então demonstrá-las aos outros. (ARENDT, 2004b, p. 241)

Qual era o desejo de Sócrates ao interrogar seus pares? Segundo a autora, o propósito era melhorar seus concidadãos. E isto seria realizado na dinâmica dialógica do falar sobre, por exemplo, a justiça, a piedade, tornando seus interlocutores homens mais justos, mais piedosos “mesmo que não lhes fossem dadas definições ou ‘valores’ para orientar a sua conduta posterior.”

(ARENDT, 2004b, p. 241) Para a autora a importância política da maiêutica assentava-se sob dois pressupostos: (1) todo homem tem sua *doxa* e (2) não se pode saber de antemão qual é essa *doxa*.

A inscrição que adornava os umbrais do Oráculo de Delfos o “conhece-te a ti mesmo” (PLATÃO, 1991, p. 8) permite uma primeira aproximação entre *doxa* e verdade. A importância que Sócrates imprime à ideia de que “o importante é tornar verdadeira a *doxa*, ver a verdade de cada *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros”. Ao que Arendt aduz à sentença socrática – “sei que nada sei” – como se Sócrates argumentasse: “sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro.” (ARENDT, 2009b, p. 61)

Para Arendt, “não existe marca visível que distinga a verdade da opinião” (ARENDT, 2009b, p. 53)⁴⁵, como se a verdade absoluta, por ser eterna, não pertencesse ao mundo humano. Não que tal “verdade eterna” seja impossível, mas para Sócrates a *doxa* não seria nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, “mas ao contrário, era aquilo a que a verdade invariavelmente aderiria.” (ARENDT, 1993a, p. 100) As preocupações com o eterno ao serem trazidas à luz da vida pública como que seriam contaminadas com a mortalidade dos homens, de tal modo que ao serem debatidas acabariam tornando-se temporais como os interlocutores, perdendo o caráter de verdade absoluta e confundindo-se como uma opinião entre opiniões. Assim, o significado do Oráculo é interpretado da seguinte maneira: “Sócrates é o mais sábio de todos os homens por ter aceitado as limitações da verdade dadas pelas *dokein* (aparências).” (ARENDT, 1993a, p. 100) Esta perspectiva talvez faça eco à Xenófanes de Colofon como nos relata a autora:

45 Ao cabo, este argumento encaixaria Sócrates entre a “Escola Sofística” pois como infere Arendt: “Se a quintessência do ensinamento dos sofistas consistia em *dýo logoi*, a convicção de que todo assunto pode ser abordado de duas maneiras diferentes, então Sócrates foi o maior de todos os sofistas. Pois ele pensava que existem, ou deveriam existir, tantos diferentes *logoi* quantos homens, e que, juntos, esses *logoi* formam o mundo humano já que os homens vivem juntos no modo da fala.” (ARENDT, 2009b, p. 61)

A semblância [*dokos*, de *dokei moi*], disse Xenófanos, está “inscrita em todas as coisas”, de tal modo que ‘não há nem haverá nenhum homem que conheça claramente os deuses e tudo quanto eu falo; pois mesmo que alguém tentasse dizer o que aparece em sua realidade total ele próprio não conseguiria. (ARENDT, 2002c, p. 31)⁴⁶

Ao utilizar sua *dialegesthai* – discutir até o fim – Sócrates pretendia “tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada um desse à luz suas verdades” (ARENDT, 2004b, p. 97). Assim, a “verdade” não seria um resultado a partir da substituição da *doxa*, mas como um produto que se revela na própria dinâmica discursiva da *doxa*, perspectiva essa que não prevaleceu na nossa tradição de pensamento. Ao creditar à Sócrates um modo de filosofar que não opõe verdade à *doxa*, comenta Villa, coíbe-se o excesso de espírito agonal através do exercício do diálogo ou dialética (VILLA, 1999, p. 159). Ademais, Arendt entende que a ambiguidade oracular apolínea do *gnôthi sauthon* (ARENDT, 2004b, p. 97) – “conhece-te a ti mesmo” – aponta a aceitação de Sócrates das limitações da verdade para os mortais. “A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, delas sendo independente, não pode existir para os mortais.” (ARENDT, 1993a, p. 100)⁴⁷ A verdade, de certo modo, como que adere à *doxa*, e o conhecer se relaciona ao que aparece a alguém – o *dokei moi*. A verdade se limitaria à existência concreta desse alguém e só assim ele poderá algum dia compreender a verdade relativa a si. A função do filósofo, portanto, não estaria circunscrita à busca da verdade eterna e imutável, mas tornar os “cidadãos mais verdadeiros”:

Sócrates não queria tanto educar os cidadãos quanto melhorar suas *doxai*, que constituíam a vida política da qual ele também fazia parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade

46 A tradução do fragmento na Coleção os Pensadores é um pouco diferente: *E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá/ alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo;/ pois, ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito,/ ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião.*” SOUZA, 1993, p. 73, DK 21B 34, 73)

47 Em ARENDT, 2009b, p. 61. Há uma redação ligeiramente diferente: “A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens e consequentemente, não relativos e independentes da existência de cada homem, não pode existir para os mortais”.

cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado de se ter chegado a esta ou àquela verdade geral. (ARENDT, 2009b, p. 57)

No diálogo com algum cidadão com vistas ao aperfeiçoamento de sua *doxa*, a divisão de papéis entre Sócrates e seus interlocutores é bem definida; isto é, não se é livre para se trocar de assunto quando se deseja, mas antes discutir algo até o fim. E é sempre Sócrates quem interroga, negando-se a responder o que ele pôs em pauta. Se Sócrates tem alguma opinião sobre o tema, oculta-a de tal forma que quem está no diálogo nunca o sabe, (PLATÃO, 1973, p. 301, 150c)⁴⁸ motivo pelo qual sempre é censurado por eles.

Para além de quem pergunta e quem responde, há nos diálogos socráticos os expectadores – aqueles que ouvem, veem, julgam e caso desejem, tomam a palavra. Na dinâmica de respostas e perguntas, todos os presentes aprendem a ver o mundo do ponto de vista do outro, adquirindo assim uma “mentalidade alargada” o que os permitiria julgar melhor. Pois, conforme enuncia Arendt nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* “uma ‘mentalidade alargada’ é a condição *sine qua non* do juízo correto.” (ARENDT, 1993b, p. 93) E essa atividade era exercida no âmbito da vida pública de Atenas:

Sócrates, que recusou a honra e o poder públicos, nunca se retirou para a vida privada; pelo contrário, circulava pela praça pública, bem no meio dessas *doxai*, dessas opiniões. O que Platão posteriormente chamou de *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa*. (ARENDT, 1993a, p. 97)

Para Arendt, esse tipo de diálogo é mais adequado entre cidadãos que são amigos. Afinal, todo tema que é colocado em pauta por eles, ainda que realizado na perspectiva do agonismo, torna-se comum a todos. Segundo ela:

não só o assunto ganha sua articulação específica, mas desenvolve-se, expande-se e finalmente, no decorrer do tempo

48 “Censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto.”

e da vida, começa a constituir um pequeno mundo particular, que é compartilhado na amizade. (ARENDT, 1993a, p. 98)

Arendt vê na amizade entre os cidadãos o indício de uma “mentalidade alargada”, pois entende que o elemento político da amizade está em que “cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro.” (ARENDT, 2009b, p. 59) Essas diferentes percepções da realidade comum ao serem discutidas possibilitam ao interlocutor compreender o mundo do ponto de vista do outro; e ver o mundo pelo ponto de vista de outrem é propriamente uma percepção política, o que leva a autora afirmar que

se quiséssemos definir, tradicionalmente, a virtude mais extraordinária do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidades [...] tal como elas se revelam às várias opiniões dos cidadãos; e, ao mesmo tempo em ser capaz de comunicar-se com os cidadãos e suas opiniões de modo a tornar visível o caráter comum desse mundo. (ARENDT, 2009b, p. 60)

Aqui cabe uma observação sobre a *philia* em Aristóteles. A amizade é uma noção multifacetada, como nos lembra Ross: “a palavra grega tem um sentido mais amplo que em nossa língua, pode designar qualquer atração mútua entre dois seres humanos.” (ROSS, 198?, p. 273) Assim torna-se compreensível que praticamente o Livro VIII e IX tenham a amizade como tema principal: quando ela é vantajosa, amizade entre desiguais, entre familiares, etc. Se, para Aristóteles, a comunidade política não é feita por iguais, mas ao contrário, por indivíduos diferentes, para se ter uma comunidade faz-se necessária uma igualação, concebida do ponto de vista da *philia*, necessária para se atingir a *eudaimonia*.

O que constitui a cidade é uma comunidade de lares e famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. Isto não se realizaria sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiriam nas cidades as relações de parentesco, as fratrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade – já a amizade é condição de

escolha de uma vida em comum. A finalidade e o objetivo da cidade é a vida boa, e tais instituições propiciam esse fim. (ARISTÓTELES, 1998, p. 20, 1180b~30)

No que diz respeito à amizade, é ela que produz o desejo de viver junto. Não na forma como ocorre na família, aonde a necessidade de sobrevivência impõe a disciplina da autoridade do senhor estranha à amizade, mas, aqui também, na forma da convivência política. Na *polis*, a amizade significa a repartição da vida em comum com os outros (solidariedade), de tal sorte que faz parte da felicidade o prazer da companhia. Aristóteles chega a dizer que quando os homens são amigos “não necessitam de justiça”, considerando que a mais “genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.” A amizade é, pois, uma condição essencial para a realização da felicidade. Sem ela o homem carece de algo que é necessário para a sua realização na convivência humana.

Mas, o que é a amizade? A palavra grega *philia* que designa esse sentimento ou virtude tem um sentido mais amplo que o simples conceito moderno de coleguismo. Diz respeito a qualquer atração mútua de sociabilidade entre seres humanos que têm afeição uns com os outros e manifestam a consciência desse sentimento. Ela inclui todas as formas de atração que um ser humano pode ter em relação a um outro. Por exemplo, o amor dos pais em relação aos filhos, do marido para com a esposa, do amante em relação à amada, do amigo em relação ao seu semelhante. Essas relações de amizade são de benevolência recíproca, mediante a qual cada um quer o bem do outro. Nessa reciprocidade, os amigos se reconhecem como pessoas que têm sentimentos mútuos. Enfim, na definição da *Retórica*, ela consiste essencialmente em “querer para alguém aquilo que se crê bom, em função deste alguém e não por causa de si próprio, e sentir-se inclinado em realizá-lo segundo as suas próprias possibilidades” (ARISTÓTELES, 1998, I, 5, 1361 b). Os traços característicos da amizade são: a) benevolência: querer bem o outro e querer o bem para o outro; b) reciprocidade: relacionamento com base na benevolência deve ser mútuo; c) reconhecimento: os parceiros devem reconhecer esse sentimento.

Aristóteles distingue três formas de amizade, definidas segundo as coisas que estimamos no relacionamento de amizade: a fundada no prazer, na mútua utilidade e na virtude. As duas primeiras formas de amizade, embora marcadas pela

reciprocidade, são acidentais porque estão baseadas no prazer (mais comum entre os jovens) ou por causa da utilidade (principalmente entre velhos), vinculando amigos em função do que eles podem proporcionar de útil ou de agradável, e não pela qualidade da pessoa naquilo que ela é por si mesma. Estas formas de amizade são acidentais ou por conveniência e, por isso, elas são fúteis e passageiras, pois, permanecem enquanto durar a utilidade e o prazer que elas podem oferecer.

A terceira forma de amizade, a mais perfeita, é aquela que vincula os homens na forma de desejar o bem uns para os outros. Essa amizade é duradoura, pois ela está baseada na qualidade da pessoa boa em si mesma e para o seu amigo. Ela é permanente, uma vez que os amigos encontram qualidades de uma verdadeira amizade, sobretudo, o respeito mútuo, as quais são apreciadas durante a vida toda. Nesse sentido, a amizade é também um hábito moral que necessita ser cultivado.

O caráter de reciprocidade entre iguais torna a amizade uma virtude ético-política que vincula relações de solidariedade no âmbito da comunidade. Mediante essa virtude, os cidadãos se espelham entre si, constituindo um vínculo comunitário que os unifica no espaço público da *polis*. Juntos, os homens formam uma unidade orgânica completa, perfeita e autossuficiente, perfazendo o bem ético da felicidade de cada um, impossível sem a integração do indivíduo na totalidade da comunidade política.

Assim, com a justiça e, sobretudo, com a amizade, a virtude moral adquire um sentido nitidamente político, pois envolve a convivência humana no seu aspecto mais profundo do viver junto na constituição de objetivos comuns. Onde a necessidade de se compreender a íntima e inseparável relação entre ética e política, como queria a filosofia de Aristóteles.

Utilizando Aristóteles e sua noção de *philia*, a filósofa mostra a função purificadora da *dialegesthai* socrática, visando construir um mundo comum que se articularia entre os homens vinculados pela amizade. Arendt revela uma dupla pretensão com a noção grega da amizade: ela reúne indivíduos ao redor de um tema comum sem perder a multiplicidade entre eles quando o assunto torna-se comum; e, também, estabelece uma analogia de convivência amigável na relação do eu para consigo mesmo — o pensar. Entretanto, a importância política da maiêutica não implica cultivar a amizade por meio do diálogo, mas uma espécie de amizade cívica, baseada na capacidade individual para o pensamento.

Em *Homens em Tempos Sombrios*, Arendt realiza a ligação entre amizade e *doxa* ao afirmar que

para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso, sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*. No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa (em contraste com a conversa íntima onde os indivíduos falam sobre si mesmos), [...] refere-se ao mundo comum, que se mantém 'inumano' num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos. (ARENDT, 2008b, p. 33.)

A importância política da maiêutica socrática se revela no resgate da *doxa* mediada pela noção de amizade. Porém, o próprio modo em que a maiêutica é realizada tem outras implicações políticas se considerarmos os seguintes elementos: o local aonde são realizadas, divisão clara entre os papéis que cada um desempenha e o número dos que participam. No primeiro caso, o diálogo tem como local, lugares públicos – em contraposição às conversas que se dariam no interior da casa⁴⁹ – tinham como objeto não o eu ou você, mas aquilo que está entre nós, como a coragem, a piedade, a justiça, etc. A relação entre a amizade como vetor para o diálogo ganha em *Homens em Tempos Sombrios* uma exemplificação singular:

a maravilhosa precisão de sua forma de ouvir, a constante presteza em apresentar uma cândida análise de si próprio, a paciência em se prolongar sobre um assunto em discussão e, sobretudo, a capacidade de atrair coisas que, de outro modo, passariam em silêncio pela área do discurso, de torná-las dignas de serem comentadas. Assim, no falar e no ouvir, ele consegue mudar, ampliar, agudizar - ou, como [Jaspers] belamente diria, iluminar. (ARENDT, 2008b, p. 33)

49 (ARENDT, 2008b, p. 33) “para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso, sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa polis. No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa em contraste com a conversa íntima onde os indivíduos falam sobre si mesmos, [...] refere-se ao mundo comum, que se mantém ‘inumano’ num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos”.

A figura de Sócrates revela um caráter contraditório. Junto com o apelo àquilo que é comum, apela igualmente à consciência de cada um. Sócrates entra em conflito com a *polis* ao colocar a “consciência” pessoal à frente da lei. E ele era ciente desta afronta entre as exigências do pensamento e o respeito pelas leis.⁵⁰ Nessa medida, a dialética socrática, diferente do sentido discursivo da política em Aristóteles, não pretende revelar fins comuns, virtudes ou o *self* dos atores, mas interromper os julgamentos e ações dos valores não tematizados do dia a dia, levando-os ao diálogo interno, do eu consigo mesmo.

Assim, a maiêutica socrática é como um meio do caminho entre a “vida privada do homem” e o “cidadão da *polis*”. A autora percebe em Sócrates uma figura onde já pulsaria o conflito entre “consciência moral” fruto inequívoco do estar só e a política, onde a opinião seria a pedra de toque entre ambas de tal modo que a um tempo resguardaria a política, porém sem perder de vista o foro íntimo donde ela se origina. Assim, se até agora se optou por um certo distanciamento analítico para a compreensão política da maiêutica, cabe agora, e sem perdermos o que foi exposto até aqui, nos debruçarmos no modo como Arendt entende a função política da maiêutica ao lado de sua função moral.

Em *A Desobediência Civil* Arendt reitera sua clareza do conflito entre as deliberações da consciência e a política:

As deliberações da consciência não são somente apolíticas; são sempre expressas de maneira puramente subjetiva. Quando Sócrates afirmou que “é melhor sofrer o erro que cometê-lo” ele claramente pretendeu dizer que era melhor para ele, assim como era melhor para ele “estar em desacordo com multidões do que sendo um só, estar em desacordo consigo mesmo”. Politicamente, ao contrário, o que conta é que um erro foi cometido; para a lei é irrelevante quem resultou melhor com isso: o autor ou a vítima. (ARENDT, 2004a, p.59)

50 Como está descrito na *Apologia de Sócrates* “Pois bem, em toda minha vida, em minha pouca intervenção nos negócios públicos, deixei patente que sou assim, como também sou assim nos negócios particulares, jamais assentindo com que quer que seja fora dos limites da justiça” (PLATÃO, 1991, p. 18)

No mundo público, a máxima socrática “seja como você gostaria de aparecer para os outros” pertence ao homem no singular, cujo sentido só se revela, porém, no mundo comum. É como se a consciência⁵¹ participasse de algum modo do mundo comum. Uma vez que ao se realizar um ato deliberado não apenas se utiliza as qualidades individuais de cada um, mas reage-se com as potencialidades de conduta que o mundo apresenta. Da relação entre os atos deliberados com as “pedras do caminho” – para sermos drummondianos – surge o que é chamado de caráter ou personalidade, onde este amálgama das qualidades que são passíveis de serem identificadas num “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.” (ARENDT, 2002c, p. 30)

A máxima “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo” (ARENDT, 1993a, p. 102; ARENDT, 2009b, p. 63.) articula um paralelismo entre o mundo comum e o mundo da consciência quando o homem (e não o cidadão) se retira e fica a sós consigo mesmo. A citação “é muito melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” (ARENDT, 1993a, p. 102) significa que não só apareço para os outros, mas devo ser autêntico para comigo mesmo. A pluralidade humana corresponde à faculdade da fala, não só porque esta seria o *medium* que garante a existência de um mundo comum, mas também que por meio dela “falo comigo mesmo, vivo comigo mesmo” (ARENDT, 1993a, p. 101) e, em última instância, consigo pensar – posso criar uma *doxa*. Saindo da esfera do mundo comum,

fenomenologicamente, o paralelo entre o que Sócrates fazia na *ágora* e quando estava a sós consigo mesmo, não obstante algumas diferenças cruciais, foram para ele as condições necessárias para o bom funcionamento da *polís*, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas pelas leis e pelo medo da punição. (ARENDT, 2009b, p. 67)

Não cabe aqui aprofundar a discussão sobre como os gregos entendiam as diferenças e aproximações entre os *theoi* e os *daimones*⁵² e outras noções

51 “embora Sócrates tenha descoberto a consciência, ele ainda não tinha um nome para ela” (ARENDT, 1993a, p. 102)

52 Cf. COSTA, p.101, 2001.

vinculadas. A título de exemplo, todavia, é proveitoso o desdobramento da noção, conforme pensa Jaeger:

daimon é o deus na sua ação e significado voltados para o Homem. (...) O conceito do *daimon*, como tal, desenvolvera-se desde há muito tempo, até adquirir um significado interior [...]. Daí que ele apresente para nós um sentido mais familiar na frase de Heráclito: o caráter é o *daimon* do Homem. O *daimon* não é aqui algo que viva fora do Homem, mas a relação que aparece estabelecida entre o divino e sua ação e o Homem como agente do destino faz que este destino forme uma unidade com a essência interior daquele e com os seus condicionalismos especiais. (JAEGER, 1995, p. 904)

Seja como for, Arendt faz dois usos para o *daimon* grego. Um que se relaciona com a experiência religiosa grega e outro apenas com Sócrates. É como se Arendt estivesse indicando, por um lado, a face pública do *daimon* e, por outro, a face privada. O *daimon* grego é a melhor exemplificação do que a autora entende da relação entre ação e discurso, aonde o homem mostraria seu “quem” inconfundível. Esta relação se dá porque ao ator que inicia a ação é necessário o discurso, uma vez que por meio dele a ação torna-se humanamente compreensível e o ator identificável. (ARENDT, 2005a, p. 191) Ademais, esse “quem” revelado pela ação discursiva vem à tona quando as pessoas estão com outras. E, por consequência, só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é. Assim, embora apareça de maneira clara e inconfundível para os outros, o “quem” permanece invisível para a própria pessoa. E, nas palavras de Arendt, “à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente.” (ARENDT, 2005a, p. 192) Com Sócrates, *daimon* é o nome dado ao de seu interlocutor que se retira para a intimidade:

pode parecer esquisito que eu me azafame por todo canto a dar conselhos em particular e não me abalance a subir diante da multidão para dar conselhos públicos à cidade. A razão disso em muitos lugares e ocasiões ouvistes em minhas

conversas: uma inspiração que me vem de um deus ou de um gênio (theion ti kai daimonion), da qual Meleto fez caçoadas na denúncia. Isso começou na minha infância; é uma voz que se produz e, quando se produz, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me incita. (PLATÃO, 1991, p. 17,31c-d)

Num diálogo contestado de Platão, *Hípias Maior*⁵³, Sócrates ilustra bem o caráter dialógico que mantém com seu *daimon*

Sempre que eu chego a casa e ele me ouve discorrer dessa maneira, pergunta-me se não me envergonho de falar a respeito das belas maneiras de viver, sendo, como sou, reconhecidamente e ignorante, visto não saber até mesmo o e que venha a ser essa beleza. De que modo, pergunta-me, poderás saber se um discurso está bem ou mal composto, ou seja o que for, se nem sabes o que seja o belo? E, sendo essa a tua situação, achas mesmo que para ti é melhor viver do que morrer? – Como disse, já me tem acontecido ouvir injúrias e repreensões de vós outros, sofistas, e também dele. (PLATÃO, 1980, p. 198, 304b)

Neste contexto, o sujeito que não faz outra coisa que senão refutar tudo o que Sócrates diz, é para Arendt a grande descoberta de Sócrates, a de que podemos ter uma interação conosco mesmos.⁵⁴

4.2.2 Dois-em-um

53 Arendt não justifica a legitimidade da utilização de um diálogo apócrifo, porém seu uso: “*Hípias Maior*, [...] *pode, ainda sim, oferecer testemunho autentico sobre Sócrates, mesmo que não tenha sido escrito por Platão*”. (ARENDT, 2005a, p. 191)

54 Arendt atenta que tanto na *Política* quanto na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles preocupa-se com a noção de *daimon*, tanto em seu uso político quanto moral. O significado de *eudaimonia*, e que se traduz algo como o bem-estar do *daimon*, se depreende do prefixo *eu* que na língua grega conota o sentido de perfeição, de bom. Em geral traduz-se *eudaimonia* como felicidade, bem-aventurança, beatitude, mas para Arendt fora a conotação exposta *supra* “é intraduzível e talvez até inexplicável” (ARENDT, 2005a, p. 205). No contexto da *Ética a Nicômaco* em praticamente o Livro I inteiro, a *eudaimonia* não diz respeito à boa sorte ou estados de ânimos volúveis, mas a algo seguro e duradouro para o indivíduo. Na *Política*, Aristóteles mostra que o fim último a que a polis deve almejar é a *eudaimonia*, ou seja, se por um lado o indivíduo deve buscar sua *eudaimonia*, por outro, ele só alcança esse estado se a própria polis almejar a *eudaimonia* como fim último.

Ao debruçar-se sobre si, o indivíduo torna-se objeto de seus próprios pensamentos. O falar consigo mesmo transforma a consciência de nossa individualidade quando me localizo entre outros, numa dualidade somente vista em termos da experiência do ego pensante. O estar só e pensar gera automaticamente um *alter ego*. (ARENDT, 2011, p. 144), pois, ao pensar torno-me *dois-em-um*. Isso “vem do fato de que qualquer um de nós, ‘sendo um’, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo como se fosse dois”. (ARENDT, 1993a, p. 101; ARENDT, 2009b, p. 62)

Para a autora, o princípio de não contradição aristotélico, fundamental para a lógica, pode ter sido inspirado em Sócrates (ARENDT, 1993a, p. 101) porque este princípio, sendo a formulação negativa do princípio de identidade, exige que algo – ao mesmo instante e sob as mesmas relações – não possa ser diferente de si. Nos termos do dois-em-um, a individualidade exercida no mundo comum divide-se em duas no estar a sós. Porém, a unicidade exige que o ego pensante não seja diferente em sua companhia do que quando o é em companhia de outros. Esta imposição se dá pelo “medo de fragmentar-se, de não continuar sendo um”, e “esta é a razão pela qual o axioma da contradição pôde tornar-se a regra fundamental do pensamento.” (ARENDT, 1993a, p. 101; ARENDT, 2009b, p. 61-2) Conforme diz Aristóteles, as demonstrações do silogismo que nos dá o necessariamente verdadeiro diz respeito ao discurso interno da alma que não é possível, assim, replicar o que não ocorre com o discurso externo. (ARISTÓTELES, 2005, p. 271)

O medo da fragmentação liga-se à teoria da amizade de Aristóteles, não apenas por este definir “amigo” como um “outro eu”⁵⁵, mas que tal teoria estava em consonância à perspectiva grega de discurso.

[...] para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso, sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*. No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa (em contraste com a conversa íntima onde os indivíduos falam sobre si

⁵⁵ “*Esti gar ho philos allos autos*” (ARISTÓTELES, 1979, p. 78, 1166a 30)

mesmos), [...] refere-se ao mundo comum, que se mantém “inumano” num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos. (ARENDT, 2008b, p. 88)

Pelo solilóquio torno-me amigo de mim mesmo. Para Sócrates o eu é uma espécie de amigo. Antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa. Descobre-se, assim, que se pode dialogar não apenas com os outros, mas consigo mesmo. Para Arendt, no entanto, no diálogo comigo mesmo o seu “critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga.” (ARENDT, 2002c, p. 142) O maior medo é o de contradizer-se e tornar-se o próprio adversário. “Ou, falando de modo mais socrático [...], a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino.” Exatamente porque ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos. (ARENDT, 1993a, p. 102-3)

Arendt remete ao *Ricardo III* de Shakespeare, como seria o diálogo do eu que antagoniza a si:

*De que estou com medo? De mim mesmo? Não há ninguém, aqui: Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu.
Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:
Então fujamos! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:
Por medo de que me vingue. Como? Eu de mim mesmo?
Ora! Eu me amo. Por quê? Por algum bem
Que possa ter feito a mim mesmo?
Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar
Pelos atos execráveis cometidos por mim?
Sou um canalha. Não, minto; eu não sou.
Idiota, falas bem de ti mesmo: idiota não te adules.
No entanto, as coisas mudam depois de meia-noite e Ricardo escapa da própria companhia para juntar-se a seus pares.
Então: Consciência é apenas uma palavra que os covardes usam, inventada antes de mais nada para infundir temor nos fortes.⁵⁶*

No entanto, não há reconhecimento pleno no diálogo comigo mesmo. A absoluta diferença que os homens demonstram entre si no mundo comum

⁵⁶ “Conscience is but a word that cowards use,/ Devised at first to keep the strong in awe.” (ARENDT, 2002c, p. 142)

desaparece no solilóquio: quando me defronto é como se meu “outro eu” fosse um tanto mutável e ambíguo, nunca assumindo a forma definida que as outras pessoas veem em mim. Para a autora, essa ambiguidade e mutabilidade está no eu que pensa as imagens de todos os homens, de toda a humanidade – sendo, portanto, o vetor da pluralidade humana em cada homem. Esta “representação” de toda humanidade que surge no solilóquio é gerada pelas expectativas que tenho de todos os outros homens com quem convivo. O assassino não só é obrigado a conviver permanentemente com seu eu homicida, mas julgará todas as outras pessoas segundo essa imagem, vivendo em um mundo de assassinos potenciais. Para Arendt, não é o ato isolado ou o desejo de o cometer que tem relevância política, o modo como o mundo se o abre para ele e que é parte essencial da realidade política em que vive. (ARENDT, 1993a, p. 103)

Nessas “potencialidades sempre mutantes” (ARENDT, 1993a, p. 103) estão os caracteres da espontaneidade que é gerada a cada novo ser que adentra o mundo humano e que pode transmitir essa espontaneidade ao próprio agir. Pois, a espontaneidade é a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, isto é, de agir no sentido de “tomar a iniciativa” guardando íntima conexão com a noção de natalidade, porque nascimento implica algo que é iniciado. Sua inerente “novidade” traduz-se na ideia de que se pode esperar dele o inesperado, à medida que é capaz de realizar o infinitamente improvável. Dada esta identidade que vem à luz, apenas o discurso e a ação efetivariam a condição humana da pluralidade, ou seja, do viver sendo distinto e singular entre iguais:

Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística. (ARENDT, 2006b, p. 58)

Em as *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos mostra como a doutrinação ideológica pretendia eliminar a espontaneidade humana com vistas ao domínio total. Para tanto, reduzia a pluralidade humana apenas a uma identidade ideologicamente

criada que abarcaria toda a humanidade. A depravação da espontaneidade humana transformaria o indivíduo em ser absolutamente manipulável. A relação entre individualidade e espontaneidade é da ordem do mútuo pertencimento: aniquilada uma, a outra se destrói.

os campos [de concentração] destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade com expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são. (ARENDT, 1989, p. 489)

Ainda indicando os usos de Arendt sobre o dois-em-um socrático, ele serve como solução para o impasse eichmanniano sobre como o pensar pode nos condicionar a não fazer o mal, e repousa em duas afirmações relacionadas ao pensamento do próprio Sócrates:

a) É melhor sofrer o mal do que praticá-lo. b) Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um só, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse. (ARENDT, 2002c, p. 136, trad. mod.)

Afirmar que sofrer o mal é melhor do que praticá-lo parece lidar com uma proposição moral. No entanto, trata-se de um *insight* do processo do pensar. A segunda afirmação explicita essa interpretação da atividade do pensar enquanto diálogo de mim para comigo, o dois-em-um. E isto é possível porque não somos apenas um diante dos outros, somos também para nós mesmos quando tomamos consciência de nós mesmos. Quando paramos e pensamos instaura-se um diálogo entre eu e a consciência desse eu. Deste modo, Arendt identifica em Sócrates o caráter desse diálogo enquanto possibilidade de “concórdia” entre duas posições. “Pois o diálogo só pode ocorrer entre amigos. Se abrimos uma exceção para nós mesmos, em proveito próprio, temos de nos contradizer, pois

estamos desrespeitando todos os demais representados pelo ‘outro eu’ que dialoga conosco.” (HELFENSTEIN, 2007, 121) Desta feita, evidencia-se o sentido da primeira afirmação: “é melhor para alguém sofrer o mal do que fazê-lo, porque sempre pode continuar a ser amigo do sofredor; quem gostaria de ser amigo de um assassino e ter de viver junto com um homicida?” (ARENDT, 2004b, p. 253) O que nos permite entender que à medida que entramos em contradição seremos nossos próprios adversários, destruindo as condições do pensar.

4.2.3 O moscardo, a parteira e a arraia elétrica

Para a filósofa, as implicações da missão socrática podem ser melhor visualizadas com o recurso a comparações que Sócrates fazia de si e que os outros também lhe atribuíam: ele se autodeclarava como (1) moscardo; (2) parteira e (3) arraia-elétrica. Nos três casos fica patente a sua missão: ainda que incitado a questionar seus concidadãos (moscardo), ele nada tinha a ensinar (parteira), já que estava entorpecido pela perplexidade (arraia-elétrica).

Na primeira autodenominação, Sócrates entende que sabe como ferrear seus interlocutores para incitá-los a questionar sobre noções que, se não fossem analisadas, pareceriam não ter problema algum. Assim, em vez de aceitar alguma noção dada, ele mostrava que ao se perguntar sobre seu sentido, aquilo que parecera certo é, na verdade, duvidoso, despertando para o pensamento e para a investigação uma vez que “a vida sem exame não é vida digna de um ser humano” (PLATÃO 1991, p. 22, 38a)⁵⁷.

57 “Atenienses, longe de atuar na minha defesa, como poderiam crer, atuo na vossa, evitando que, com a minha condenação, cometais uma falta para com a dádiva que recebestes do deus. Se me matardes, não vos será fácil achar outro igual, outro que – embora seja engraçado dizê-lo – por ordem divina se afeire inteiramente à cidade, como a um cavalo grande e de raça, mas um tanto lerdo por causa do tamanho e precisado de um tábua [moscardo] que o espreite; parece-me que o deus me impôs à cidade com essa incumbência de me assentar perto, em toda parte, para não cessar de vos despertar, persuadir e repreender um por um. Outro igual não tereis facilmente, senhores, mas, se me crerdes, vós me poupareis. Bem pode ser que, aborrecidos como quem dormia e foi despertado, deis ouvidos a Ânito e, repelindo-me, me condeneis levemente à morte; depois, passareis o resto da vida a dormir, salvo se o deus, cuidadoso de vós, vos enviar algum outro.” (PLATÃO 1991, p. 17, 30e e ss)

Segundo a autora, mesmo no *Sofista* (PLATÃO 1991, p. 49, 226b) ao investigar o que significa purificar a alma, Platão pensava certamente em seu mestre: “ele purgava as pessoas de suas ‘opiniões’ isto é, daqueles preceitos não examinados que os impediriam de pensar – ajudando-os, como disse Platão, a livrar-se do que neles há de mau, as opiniões, sem no entanto torná-los bons, mostrando-lhes a verdade.” (ARENDT, 2002c, p. 130)

Sócrates é uma parteira – ocioso dizer que o termo maiêutica provém daí. Para ele isso ajudaria, por um lado, trazer as verdades à luz, mas, por outro lado, dizer que ele não tem essa capacidade, já que é estéril. Graças a essa esterilidade (PLATÃO 1973, p. 89, 150b), observa Arendt, ele tem a habilidade de uma parteira e decide se está lidando com uma gravidez real ou ilusória:

minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. (PLATÃO 1973, p. 89, 150b)

Quanto à comparação de ser arraia-elétrica, Menon, ao rir de Sócrates por conta dessa comparação, diz que ele “se encontra entorpecido por suas perguntas cujo resultado são aporias sem fim.” (PLATÃO 2001, p. 48, 80b) Sócrates argumenta que aceita o chiste de Menon, desde que seu interlocutor consinta em afirmar que ele mesmo Sócrates está paralisado “pois é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço cair em aporia os outros.” (PLATÃO 2001, p. 49, 80c) Sabendo que nada sabe, Sócrates não desiste da paralisia já que, do ponto de vista de quem pensa, esta paralisia é sentida como a mais alta atividade a que se pode chegar. (ARENDT, 2002c, p. 130)

Contudo, mesmo que Sócrates não pudesse ensinar a verdade de tais noções, ao usar o expediente maiêutico, ele movimentava as opiniões e, assim, “nenhum dos *logoi*, os argumentos fica parado” (ARENDT. 2004b, p. 238), revelando as diversidades de posições relativas que estavam implícitas à elas. Assim, a palavra seria como que uma redução das mais variadas percepções de um mundo que se abrem aos homens.

A missão socrática de que poderia tornar os homens “mais justos, mais corajosos, mesmo que não lhes fossem dadas definições ou ‘valores’ para orientar a sua conduta posterior” (ARENDT. 2004b, p. 241), implica dizer que o pensamento pode dissolver as opiniões estabelecidas, o que o torna deveras perigoso. Disso se segue que dois possíveis resultados funestos iriam ao encontro da perspectiva socrática: a perplexidade que gera paralisação e o cinismo.

Para Arendt a paralisia é inerente ao ato mesmo de pensar, pois supõe que a interrupção de quaisquer atividades. O perigo imanente à imagem da arraia-elétrica é que se pode ficar perplexo ao se descobrir que aquilo que era seguro, na verdade era muito duvidoso. E assim, ficamos paralisados sem saber o que fazer. Uma vez que o pensar se utiliza de generalizações como a que aparece na palavra casa

depois de pensarmos no seu significado implícito – morar, ter um lar, estar abrigado – já não é provável que aceitemos para a nossa casa qualquer coisa que a moda da época possa prescrever; mas isso absolutamente não garante que seremos capazes de apresentar uma solução aceitável para os nossos problemas de moradia. Podemos ficar paralisados. (ARENDT. 2004b, p. 244)

Já o cinismo ⁵⁸ é o negativo daquilo que Sócrates intencionava: uma vez que não se encontra uma noção adequada para o problema o que é justiça, formula-se o imperativo: sejamos injustos. Na medida que as aporias não eram doutrinas a serem aprendidas, o eventual fracasso da investigação socrática

58 Cinismo aqui não se trata da corrente filosófica que tinha, por exemplo, Diógenes de Sinope como grande representante. Mas nesse contexto trata-se de um aberto descaso às convenções já que as infinitas contradições do estilo socrático não oferece respostas “positivas”.

transforma-se em desfaçatez. Assim, foram despertados pelo moscardo para a licenciosidade e o cinismo.

Ao que Arendt formula como uma série de perguntas: será que esta incapacidade para pensar é coincidente ao fracasso do que se entende por consciência? Em que sentido a capacidade de pensar, examinar ou refletir sobre o que nos acontece – sem nos preocupar com um possível uso de seu resultado – é de tal monta que pode condicionar os homens a fazer o mal? (ARENDT, 2004b, p. 227-8)

4.2.4 A lição socrática da consciência

O pensar refere-se à atividade da consciência que se dá em pura quietude. A contemplação muda do milagre do ser, e mesmo a meditação conforme pensava Descartes. (ARENDT, 2002c, p. 8) Na epígrafe de sua obra inacabada, *A Vida do Espírito*, ela nos adianta onde quer chegar, citando Heidegger:

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 a capacidade de agir. (ARENDT, 2002c, p. 3)

Outra indicação aparece no final de *A Condição Humana* ao se reportar a uma frase atribuída à Catão: “nunca ele está mais ativo do que nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo”⁵⁹. Arendt se pergunta sobre a natureza dessa atividade que se dá na quietude, no diálogo consigo mesma. O pensamento lida apenas com invisíveis “com representações de coisas que estão ausentes.” (ARENDT, 2002c, p. 145) Trata-se de uma habilidade que está presente em todos os homens, de tal modo que ela pretende dizer que “os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos

59 (ARENDT, 2005a, p. 338.) “*numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*”.

limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais que um instrumento de conhecer e agir”. (*passim*, ARENDT, 2002c, p. 11)

Ela nos mostra o sentido implícito da epígrafe que descrevia: "pensar não nos dota diretamente com a capacidade de agir", uma vez ele apresenta-se no alheamento ao mundo. O pensamento se guia pelo desejo da busca do sentido das coisas à revelia dos preconceitos e de uma possível utilidade. Isso supõe parar e pensar. Ao passo que a necessidade de pensar nunca é satisfeita por nenhum resultado produzido; sua satisfação refugia-se em que se pense novamente o seu resultado, destruindo-o e substituindo-o por outro. Uma vez que essa demanda pelo sentido não produz nada atrás de si após o término de tal atividade, isto caracteriza uma atividade que é um fim em si mesma. Deste modo, a “tarefa do pensar é como a teia de Penélope; desfaz todas as manhãs o que terminou na noite anterior.” (ARENDT, 2002c, p. 69) Em outra formulação, “pensar não significa ‘aplicar regras gerais de conduta a casos particulares’ [...] e, no mais das vezes, o pensamento tenderá a dissolver todos os critérios estabelecidos para o bem e o mal, e não produzi-los ou obedecê-los.” (DUARTE, 2000, 344)

Apropriando-se da distinção kantiana entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*), o primeiro busca o conhecimento possível e a verdade em cujo processo cognitivo resulta num fim ou resultado concreto: a procura a verdade ou falsidade das coisas; enquanto o segundo retrata uma necessidade humana que não tem como objetivo atingir qualquer meta previamente estabelecida, muito menos legar algum resultado tangível. Por se tratar de uma “pura atividade”, a sua instância é compreender o significado das coisas. Mas, embora o intelecto possa pensar além dos limites do conhecimento, ele não se restringe a isso. O intelecto pode pensar sobre quaisquer experiências e coisas que entram em contato com o homem, desde as grandes questões metafísicas até as mais mezinhas⁶⁰.

A partir da noção de maiêutica, Arendt identifica o pensar àquilo que chamamos comumente de consciência. Porém, é necessário diferenciar algo de que se tem “consciência” (*consciousness*) da “consciência moral” (*conscience*),

60 “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 se podiam provar incognoscíveis; e embora justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer.” (ARENDT, 2002c, p. 13).

porque são modos expressão de fenômenos diferentes⁶¹. O termo consciência é um substantivo cuja origem latina (*conscientia*) indica conhecimento de alguma coisa relativa ao próprio eu que pensa, um senso íntimo. No português, em sua compreensão dicionarística temos várias possibilidades de leitura. Mas todas, em maior ou menor grau, se estabelecem como algo que é afeito ao pensar, ou pelo menos, a estados de vigília da vida do espírito. Para Arendt, a *consciouness* (consciência) está presente em todo processo de pensar (ARENDT, 2004b, p. 228), desde pensar sobre algo que vemos ou, ainda, o diálogo silencioso do dois-em-um.

Conscience ("consciência moral") é exatamente o que possibilita ao agente sentir-se desconfortável com determinado ato. No exemplo socrático, a "consciência moral" é representada por aquele sujeito mal-humorado que Sócrates sempre encontra em casa. Assim, Arendt acredita que é fácil cometer toda sorte de crimes, para aqueles que nunca iniciarem o diálogo consigo mesmos.

uma pessoa que não conhece essa interação silenciosa (na qual examinamos o que dizemos e fazemos) não se importa em contradizer-se, e isso significa que ela jamais quererá ou poderá prestar do que faz ou diz; nem se importará em cometer um crime, já que pode estar certa de esquecê-lo no momento seguinte. (ARENDT, 2002c, p. 143)

Para Arendt, a habilidade do pensamento não está sempre presente. Pode-se não só se esquivar dela, como também não lhe dar a devida atenção. Porém, seguindo Sócrates, uma vida sem pensamento não é plenamente vivida, pois o pensar opera uma relação com o mundo, de tal modo que vivenciamos intimamente o mundo ao redor, de tal sorte que "homens que não pensam são como sonâmbulos." (ARENDT, 2002c, p. 143) Não se trata de viver de forma estereotipada em consonância com os valores aceitos pelas multidões, mas antes se fiar na possibilidade de se viver ou não em paz consigo mesmo de forma autêntica.

61 Segundo a autora, a diferença no uso que a língua inglesa deu a esses fenômenos não se observa no francês, por exemplo. Ademais, esta indiferenciação também ocorre na língua portuguesa.

Uma vez que a característica mais marcante do pensar, conforme via Sócrates, é dissolver todo e qualquer tipo de certeza, essa atitude perante o mundo traz poucos benefícios, já que ele se levanta contra as regras aceitas pela sociedade. E também por não trazer benefícios como o conhecimento. Mas, não tem nenhum proveito político com a única e exclusiva exceção das “situações limite.” (ARENDT, 2002c, p. 144)

quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade como a mais política das capacidades humanas. (ARENDT, 2002c, p. 144)

Dada a intangibilidade do pensar, Arendt encontra no juízo reflexivo de Kant a possibilidade de articular o pensar e o agir. Este juízo que para ela é a “mais política das capacidades espirituais humanas” (ARENDT, 2002c, p. 144), uma vez que esta faculdade lida com particulares e nos dota com a capacidade de dizer isto é errado, aquilo é certo. O processo reflexivo de lidar com a contingência de eventos particulares cria valores, encontrando a legitimidade do ato na própria ação e não a partir de um critério preestabelecido. Assim, para Arendt, o pensar é pré-requisito para o julgar. Pois, se o primeiro é realizado no alheamento ao mundo, o segundo possibilita sua manifestação no mundo das aparências.

A autora detectou na própria dinâmica interna ao pensamento, isto é, em seu *modus operandi* específico, as condições básicas para a exploração das consequências ético-políticas da vida do espírito, por outro lado ela também afirmou que a própria manifestação efetiva desse efeito importante colateral no mundo das aparências depende da capacidade de julgar, da

habilidade para estabelecer as diferenças e discernir o certo e o errado em circunstâncias políticas particulares. (DUARTE, 2000, 346)

Ao recorrer à faculdade de jogar, Arendt referencia-se no juízo reflexionante de Kant, pois ele comunica de modo livre e desinteressado o caso particular de acordo com quem julga, sem dispor de um critério ou regra que possa ser aplicado ao caso. Este juízo considera o caso particular de acordo com a imprevisibilidade do que está posto. À medida que o juízo estético só ganha validade quando enunciado, o juízo político visa a “concordância pessoal” de todos, ainda que ele não possa ser verificado empiricamente.” (Duarte, 2000, 360) Importante ressaltar que o juízo político relaciona-se com a *doxa*, conforme vimos, uma vez que ele não pretende criar uma validade política geral ou mesmo uma regra ética. Mas antes diz respeito ao modo como o mundo me aparece.

se quiséssemos definir, tradicionalmente, a virtude mais extraordinária do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidades... tal como elas se revelam às várias opiniões dos cidadãos; e, ao mesmo tempo em ser capaz de comunicar-se com os cidadãos e suas opiniões de modo a tornar visível o caráter comum desse mundo. (ARENDT, 2009b, p. 60)

O melhor juízo será aquele que mais persuadir, já que comportaria o maior número de juízos possíveis criados pelas posições que se ocupam no mundo. Segundo Duarte (2000, p. 346), “mentalidade alargada” é o artifício por meio do qual se atinge a “imparcialidade”, aquele “ponto de vista geral” relativamente liberto das condições particulares que estão em cada ponto de vista, e que se referem à posição de cada um no mundo; implicando, desta forma, que aquele que julga liberta-se das condições subjetivas e idiossincráticas que “determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto arendtiano para restabelecer o fio rompido da tradição passa não apenas pelo resgate, mas pelo enfrentamento dos pressupostos não tematizados por ela. A tradição, sendo o fio que conectava passado, presente e futuro, deixou-se conduzir pela hierarquização das capacidades humanas propostas por Platão, em cuja hierarquia as cognitivas se sobrepunham às da *praxis*.

A descoberta do espanto mudo do milagre do ser, o *thaumadzein* não só retirou a dignidade da opinião (*doxadzein*), mas também de qualquer outra que se opusesse à atividade do pensar. O que fez com que Platão e outros que se ocupavam do pensamento entrassem em conflito aberto com a multidão. Pois, o filósofo de posse da verdade, ao enunciá-la no domínio público, fá-lo-á de um ponto de vista acima do mundo comum, o que será entendido pelo senso comum em termos de *nonsense*. A diferença entre o *pathos* do *thaumadzein* e o *doxadzein*, é que o espanto é mudo e solitário. Distancia-se de tudo quanto tem de diferente e semelhante aos outros homens, exatamente por falar a partir do ponto de vista do absoluto, onde a relatividade das opiniões é irrelevante.

A experiência desse *pathos* ultrapassa o discurso, pois a enunciação por meio de palavras não é adequada. *Doxadzein*, formular uma opinião, só é possível estando em convívio com os pares, no qual o único modo de criar uma opinião e transmiti-la é por meio da fala. Assim, se estabelece a diferença entre a multidão e os filósofos: a multidão pode até compreender algo sobre o *pathos* do espanto, mas ela simplesmente se recusa a experimentá-lo; e a justificativa para não se permitir a isso ocorre a partir de uma enunciação da fala opinativa.

Nesses termos, a compreensão de que a vida do filósofo em atitude solitária, contemplativa, visa coabitar com o eterno e é superior à dos homens em suas ações que, no máximo, poderiam almejar alguma imortalização pretendida por poetas. Essa é a resposta de Platão aos conflitos e tensões que se colocavam na Grécia do século V a.C, o que resulta numa oposição entre as expectativas dos que lidavam com a multiplicidade do pensamento e a preocupação com o eterno por parte dos filósofos. Nessa oposição se destaca a competição gerada pelo espírito agonístico grego que envenenava a cidadania ateniense, mas

principalmente por Sócrates que pretendeu, a seu modo, lidar com estas tensões e foi, por isso, defenestrado. Este estado de coisas fez Platão não só duvidar da dignidade da esfera pública, mas temê-la, a tal ponto que almejou substituir a *isonomia* grega pela autoridade daquele que sabe. Substituir a ação em concerto pela fabricação do mundo comum pautado por um critério ou ideia.

A partir da noção de *agathos* em seu sentido de “bom para”, Platão busca meios legitimar a coerção sem violência, exatamente por compreender que a verdade que conduz a mente é mais forte que a persuasão e a discussão. Para assegurar que a multidão seguisse a verdade, de relações de hierarquia se estabelecem, como por exemplo, entre o senhor e escravos. Pois, esse vínculo traduz uma relação de mando soberano e de confiança daquele que sabe em relação àquele que realmente faz. O que gera duas classes de homens: governantes e governados. Desta forma, o governante (o Rei Filósofo) instrumentalizaria as ideias – que num primeiro momento eram sem *logos* – em padrões e medidas para o comportamento humano. Substituindo, assim, a espontaneidade do homem no mundo comum por critérios para o fazer, com vistas à algum objetivo.

Ao lidar com tais problemas, a autora encontra em Platão os acordes fundamentais de nossa tradição de pensamento político. Sabendo da futilidade da ação perecível como seus agentes, Platão tenta conferir à política uma solidez encontrada nas coisas produzidas a partir de princípios transcendentais. Nasce, assim, a expectativa platônica de compreender a ideia como parâmetro para a ação, não admitindo qualquer valor para a *doxa* e para a ação, abrindo o fosso entre homens de pensamento e os homens de ação.

Com a revalorização do trabalho na Revolução Francesa e na Revolução Industrial, novos problemas foram colocados à mesa. Face às novas perplexidades, as repostas formuladas ainda beberam na tradição e, portanto, foram como que “contaminadas” por ela. Tentou-se desenvolver teorias a exemplo da hierarquia conceitual platônica, sem conseguir adequadamente explicar o que ocorria, e sem estabelecer um elo com o passado, fazendo a tradição perder sua autoridade. Deixando o caminho aberto à dominação totalitária, que representaria a ruptura factual com a tradição.

Segundo Arendt, os pensadores rebeldes do século XIX, Marx, Kierkegaard e Nietzsche, conseguiram perceber os problemas de sua época, problemas que extrapolavam os limites de compreensão dentro da tradição. No entanto, trataram e desenvolveram suas teorias ainda dentro do quadro de referência tradicional, isto é, tentaram compreender coisas novas através de conceitos que já não correspondiam à seus problemas. O que houve, então, foi uma inversão desta tradição. O esgotamento percebido por Marx e pelos outros pensadores teve seu ápice no advento do totalitarismo, que foi a quebra efetiva da tradição. Não que o totalitarismo tivesse sido consequência dos rebeldes pensadores do século XIX, muito pelo contrário, eles detectaram os problemas, mas não cabia a eles resolvê-los.

Ao defrontar-se com esta tradição, Arendt questiona a noção ali gerada de que a política deve ser fundada no homem singular, havendo certo ceticismo por parte dela em encontrar algo como uma “essência humana”, ao dizer que a política se posiciona *entre* os homens, não *no* homem. Desta forma, compreender o objeto da política passa pela busca teórica de compreender não o homem em suas características essenciais, mas daqueles traços duradouros que relativamente nos mostram quem somos.

Da análise das condições mais gerais da existência, a que todo homem em algum grau se relaciona, estão a Terra e o Mundo, Arendt aduz certas atividades humanas que correspondem a elas. Na Terra em sua naturalidade, os homens enquanto parte dela, laboram para retirar seu sustento e trabalham para criar objetos que os circundam, afastando-se da natureza, mas gerando a mundanidade. No mundo, o homem dá estabilidade à Terra e pode agir entre seus iguais. Assim, dadas as condições humanas mais básicas aos homens – natalidade, vida, morte e mundanidade – nasce a pluralidade entre eles. Pelo fato de serem todos os mesmos, ou seja, humanos – embora ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que exista – a pluralidade que se mostra pela ação e pelo diálogo, gerando a diversidade.

Ao aproveitar-se das discussões de Aristóteles sobre o sentido discursivo da política, Arendt estabelece que o modo pelo qual a fala é utilizada na esfera pública corresponde à atitude potencial humana mais fundamental, exatamente por não necessitar de qualquer intermédio de coisas ou da matéria – como na

esfera privada. Porém, ao se valorizar a política, e assim a *doxa*, Arendt enfrenta o duplo problema imposto pela tradição, o primeiro é estimar uma forma discursiva que sempre foi identificada com o erro e a ilusão; o segundo consiste em é como revalorar algo humano tão fútil que não dura mais que o instante de sua realização. Embora passemos ao largo desses problemas assim postos, a questão que as articula é o resgate da *doxa* em sua própria dignidade.

Para tanto, Arendt, analisa Sócrates como tipo ideal. Escolha que não é aleatória, mas tem um sentido claro para a autora. Trata-se de um personagem que pensou filosoficamente, sem deixar de agir politicamente. Os corolários socráticos, como por exemplo, “é melhor sofrer o mal, do que praticá-lo” ou ainda o famoso “sei que nada sei” ilustram não apenas a atitude intelectual do filósofo, mas seu modo de agir perante o mundo e perante si. Esses corolários centram-se na noção de maiêutica. A singularidade de Sócrates surge no contexto mesmo da democracia ateniense. Por um lado, o espírito agonístico grego e, por outro, a importância da filosofia para política e, também, a questão socrática que coloca o problema da consciência pessoal frente às leis. Essa questão conduz o tipo ideal Sócrates corresponda a duas formas, não necessariamente exclusivas, no trato com o mundo: a política e a moral. Uma e outra se centram na noção de maiêutica como ato depurador da opinião e do pensamento. Pela utilização da *dialegesthai* se operava não o movimento de dedução, mas fazia com que qualquer noção que estivesse em pauta ficasse em movimento, sem se deter em alguma verdade de forma conclusiva.

A importância política da maiêutica funda-se em dois pressupostos: assume-se que todo homem tem sua *doxa* e que não se pode conhecer previamente ela. Com isso, a maiêutica assegura que o interlocutor tem essa abertura para o mundo e mostra a verdade inerente a cada opinião. Assim, ao contrário de Platão, alcançar a verdade não significa substituir a opinião, mas a verdade que se revela em cada *doxa*.

A verdade tradicionalmente aceita como algo que se coloca além do mundo comum, não é aceita por Sócrates. Para ele, há uma limitação humana no trato com esta verdade absoluta, pois sendo independente da existência dos homens, não pode existir para eles. Assim, trata-se de tematizar o *dokei moi*, a verdade circunscrita à opinião de cada um. De onde se mostra a importância política da

maiêutica socrática: de um lado tornaria os cidadãos mais verdadeiros, por compreenderem a verdade relativa a si e, por outro, coíbe-se o excesso de espírito agonal no exercício do debate.

Para a maiêutica efetivamente operar seu efeito depurador na política é preciso, ainda, compreender que ela só é possível entre dois amigos. Isso implica que no diálogo que é estabelecido, a noção de *philia* articularia junto aos homens o respeito pelas opiniões diversas sem, no entanto, perder a multiplicidade entre eles. Nestes termos, *philia* no sentido proposto por Sócrates alude mais ao sentido de uma amizade cívica entre concidadãos por estabelecer uma relação amigável entre eles. O que torna possível ver o mundo a partir do ponto de vista do outro. Ou seja representar em meu espírito, as várias possibilidades de abertura do mundo, ver o mundo no lugar do outro, mesmo quando estou só – projetando-se daí, uma mentalidade alargada.

A maiêutica socrática no trato com a moral liga-se à noção arendtiana de pensar. No pensar, se esta só no debruçar sobre si mesmo e, mediante o qual, o indivíduo torna-se objeto de seus próprios pensamentos. O falar consigo mesmo transforma a consciência de nossa individualidade numa dualidade somente vista em termos da experiência do ego pensante. O estar só e pensar gera automaticamente um *alter ego*. Diferente do diálogo entre dois cidadãos, o diálogo interno do eu para comigo não implica a aceitação ou apenas entender o ponto de vista do outro, mas trata-se de um desdobramento do princípio de não-contradição aristotélico. Assim, nossa individualidade exercida no mundo comum, ao dividir-se em dois no estar-só, busca sempre a unidade pelo pensamento. Sem isso, nosso eu se fragmentaria e tornaríamos nossos próprios adversários, destruindo as condições para a coexistência.

A maiêutica em sua função depuradora moral, liga-se com a ideia de que o pensar dissolve qualquer tipo de certeza. Isso não implica dizer que ao nos colocarmos em diálogo conosco mesmos, necessariamente encontraríamos os melhores valores morais a serem sempre seguidos. Pois o efeito negativo de se dissolver algum valor moral é agir em contraste com ele, e o cinismo seria o melhor exemplo. Outro efeito indesejável do pensar é a paralisia que, sendo o gesto fundamental do pensar, pode gerar naquele que pensa a perplexidade de não saber o que fazer dali em diante.

Assim, como em sua vertente política, a maiêutica na moral também vincula dois amigos. O diálogo que se estabelece de mim para comigo não significa que o outro – o *daimon* – seja meramente reflexo de minha personalidade. Mas o outro a quem encontro é a humanidade representada por meio do juízo reflexivo estético kantiano. Por meio dele torno presente as possíveis *doxas* alheias. Assim, ao refletir sobre o que estou fazendo, não me enclausuro em mim, mas me abro para as opiniões possíveis dos seres humanos. Assim, dialogo internamente com as representações de meu espírito, com as várias possibilidades de abertura para o mundo.

Sócrates enquanto tipo ideal para Hannah Arendt cumpre duas funções: no sentido político procura depurar pelo diálogo as opiniões, visando tornar os cidadãos mais verdadeiros; no sentido moral, busca, agora pelo diálogo consigo mesmo, a concordância do dois-em-um. O paralelismo entre esses sentidos não é repassado apenas pela noção de diálogo, mas pela noção de amizade (*philia*). Dada a função purificadora da maiêutica, objetiva-se construir um mundo comum, por ela articulado. Enquanto que em seu viés político, o intercâmbio constante de conversas sobre o mundo faz com que ele se torne comum, estimulando cada interlocutor a ver o mundo do ponto de vista do outro sem perder a multiplicidade entre eles; pelo viés moral se estabelece uma convivência unidade amigável na relação do eu para comigo, para que uma convivência seja possível do ponto de vista do espelhamento da consciência para consigo mesma.

REFERENCIAS

ABENSOUR, Miguel (Org.). **Ontologie et politique**: actes du Colloque Hannah Arendt. S/L: Eds. Tierce, 1989.

AGUIAR, Odílio Alves. **A questão social em Hannah Arendt**. *in* Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia

das Letras, 2012. pp.34

AMIEL, A. **Hannah Arendt, política e acontecimento**. Lisboa: Piaget, 1996.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

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

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. **A crise na educação** *in* Quatro textos excêntricos. Lisboa: Relógio d' Água, 2000.

_____. **Entre o passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2002a.

_____. **Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought**. *In* Social Research. Vol. 69, no. 2, 2002b. p.273-319.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 5ª ed., 2002c.

_____. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense, 2005a.

_____. **Trabalho, obra, ação.** Tradução de Adriano Correia. *in* Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, [s/l], 2005b.

_____. **On revolution.** New York: Penguin Books, 2006a.

_____. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006b.

_____. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008a.

_____. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Companhia das letras, 2008b.

_____. **Sobre a violência.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2009a.

_____. **A promessa da política.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2009b.

_____. **Sobre Hannah Arendt.** (Entrevista) Trad. Adriano Correia *in* Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez, 2010. 123-163. (ver nota 45, p. 71)

_____. **Sobre a revolução.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. **A política** ed. Bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Veja, 1998.

_____. **Ética à Nicômaco.** São Paulo: Abril cultural, 1979.

_____. **Física.** S/L: Editorial Gredos, 1995.

_____. **História dos Animais** Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa, 2006.

_____. **Órganon:** Categorias, DA interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas. Bauru: EDIPRO, 2005a.

_____. **A poética** Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa, 2005b.

AVRITZER, Leonardo. **“Ação, Fundação e autoridade em Hannah Arendt”.** In: Lua Nova, São Paulo, 68: 147-167, 2006.

BENOIT, Hector. **Sócrates:** o nascimento da razão negativa. São Paulo: Moderna, 1996.

BITTAR, Eduardo C.B. **Curso de filosofia aristotélica:** leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, SP: Manole, 2003.

BOBBIO, Norberto et al. **Dicionário de Política**. Brasília, Ed. Univ. Brasília, 1981.

CAMPOS, Haroldo. **Traduções:** Heráclito revisitado. *In* Trans/ form/ ação, 1, Marília, 1974.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt: **A reinterpretation of her political thought**. Glasgow: Cambridge University Press, 1992.

CARDOSO JÚNIOR, Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2. ed., 2007.

CORREIA, Adriano. **Juízo, imaginação e mentalidade alargada:** a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012. p. 157-175.

COSTA, Valcicléia Pereira da. **O “Daimon” de Sócrates:** conselho divino ou reflexão? *In* Cadernos de Atas da ANPOF, no 1, 2001.

CREPIGNY, A. & MINOGUE, K. **Hannah Arendt:** A nostalgia helênica e a sociedade industrial. *in* Filosofia Política Contemporânea. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1979.

D'ENTREVÈS, Maurizio Passerin. **The political Philosophy of Hannah Arendt**. London, New York: Routledge, 1994.

DUARTE, André. **Hannah Arendt:** repensar o direito à luz da política democrática radical *in* O direito e o discurso – discursos do direito. Ricardo Marcelo da Fonseca, org. Florianópolis: Borteu, [s/d].

_____. **Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva:** por uma ética pós-metafísica. *in* Cadernos de Filosofia Alemã 09 (2007): 27-47.

_____. **O pensamento à sombra da ruptura:** Política e Filosofia em Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FIGUEIREDO, Lídia. **O Legado de Hannah Arendt**. *In* Diacrítica: Filosofia e cultura, n.º 20/2 (2006), 125-147.

FREUND, Julien. **A sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HANSEN, Phillip. **Hannah Arendt: Politics, history and citizenship**. Redwood City: Stanford University Press, 1993.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. **Juízo político em Hannah Arendt**. (Dissertação) Programa de Mestrado do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2007.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

JAEGGER, Werner. **A Formação do Homem Grego**. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

_____. **Desafios: Ética e Política**. São Paulo: Siciliano, 1995.

_____. **Hannah Arendt: pensamento persuasão e poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

MORAES, Eduardo Jardim de & BIGNOTO (org.), Newton. **Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/Pausanias10B.html>> Acesso em: 1 de agosto de 2013.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego – português e português – grego**. Braga: Apostolado da imprensa, 8ª ed., 1998.

PHILOLENKO, Alexis. **Lições Platônicas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

PINTO, Francisco Rogério Madeira. **Ética e política no pensamento de Hannah Arendt** (Dissertação) Programa de Mestrado em Ciência Política, Instituto de ciência Política, Universidade de Brasília: Brasília, 2006.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

_____. **Crítão**: ou do dever. In Diálogos. São Paulo: Cultrix, 1957.

_____. **Mênnon**. Rio de Janeiro: Loyola, 2001

_____. **Apologia de Sócrates**. In Coleção os Pensadores: Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Teeteto**. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. **Hípias Maior**. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **O Sofista**. Trad. Carlos Alberto da Costa Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Cartas e epigramas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

QUINTANEIRO, Tania. (Org.) **Um toque de clássicos**: Marx, Durkheim, Weber. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

RAMOS, C. A. O Conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt. In: **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Org. André Duarte et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. **Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania**. in Filos. Aurora, Curitiba, v. 22, no 30, p. 267-296, jan./jun. 2010.

_____. et Iara Lucia Mellegari **Direitos humanos e dignidade política da cidadania em Hannah Arendt**. in Princípios Natal, v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 149-178.

REALE, Giovanni et ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga, v. 1. São Paulo: Paulus. 2003.

RICOEUR, Paul **Em torno ao Político** – Leituras 1 . São Paulo: Edições Loyola, 1995.

ROSS, W.D. **Aristóteles**. Editorial Charcas. Buenos Aires: 198?.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: o mal banal e o julgar. *in* Veritas, Porto Alegre. v. 56, No 1. janeiro- Abril de 2011. p.127- 135.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.) **Os pré-socráticos**: Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. **Nous v.s. Logos**. In: O que nos faz pensar. No1, junho de 1989. p. 7-14.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Lisboa: Piaget, 2003.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê, 2002.

_____. **Hannah Arendt**: Ética e política. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WEBER. Max. **Conceitos sociológicos fundamentais**. Covilhã (Portugal), 2010.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

YOUNG-BRUEHL, E. **Por amor ao mundo**: A vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

VILLA, Dana R. **Politics, philosophy, terror**: Essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. (ed.) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

XENOFONTE. **Memoráveis**. In Coleção os Pensadores: Sócrates. São Paulo: Nova Cultural, 1991.