

## O SÓCRATES DE HANNAH ARENDT

Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia da UFRN

Resumo: Se Hannah Arendt afirma que as guerras e as revoluções e não o funcionamento regular de governos parlamentares e aparatos partidários formaram as experiências políticas básicas do século XX, podemos considerar que Sócrates também viveu uma situação histórica permeada por enfrentamentos militares e instabilidades políticas. Sua condenação está vinculada diretamente com as transformações da pólis e sua rápida decadência decorrente de inúmeros conflitos e combates cada vez mais violentos. Enquanto os eventos catastróficos do seu tempo levaram Arendt a elucidar o lado público do mundo como aquilo que ocorre *entre* os homens plurais envolvidos uns com os outros por meio de atos e palavras concertados, as experiências sofridas por Sócrates o fizeram engajar-se no esforço por tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum como âmbito inter-humano de relacionamento e convivência. Assim, tomando como base a interpretação que Hannah Arendt faz do diálogo para o qual Sócrates convidada seus concidadãos, o propósito do trabalho consiste em refletir sobre a importância ética e política da atividade de pensar, tendo em vista elucidar de que modo a ausência de pensamento é um poderoso fator nos cuidados humanos com o mundo comum. Para Arendt, a condenação de Sócrates e o julgamento de Eichmann, teriam nos dado a lição de que a incapacidade de pensar e julgar pode formar um homem capaz de levar o mal e a violência a extremos inconcebíveis e ilimitados. Essa constatação impôs à Arendt a seguinte indagação: a atenção reflexiva do pensamento poderia evitar o mal?

Palavras-chave: Hannah Arendt – Sócrates – Pensamento – Política

Pretendo analisar, neste breve artigo, a interpretação arendtiana do diálogo (*dialegethai*) do pensamento para o qual Sócrates convidava seus concidadãos. Trata-se de um esforço por tematizar a importância ética e política da atividade de pensar, tendo em vista elucidar de que modo a presença e a ausência de pensamento (*thoughtlessness*) pode se tornar “um poderoso fator nos assuntos humanos” (ARENDT, 2002b, p. 56).

Uma das origens da preocupação de Hannah Arendt com esse problema foi o julgamento do oficial nazista Eichmann, em Jerusalém, quando ela percebeu que os atos do réu eram monstruosos, mas o agente era bastante comum, desprovido de convicções firmes e motivações más ou demoníacas. O totalitarismo representou, para Hannah Arendt, um desafio à compreensão e aos padrões tradicionais de julgamento moral, de tal modo que seria preciso repensar o conceito Kantiano de “mal radical”. A autora se utiliza da polêmica expressão “banalidade do mal” para problematizar a concepção de que o mal derivaria de uma vontade má. Trata-se de mostrar a dificuldade de se compreender a originalidade do totalitarismo, no que diz respeito à superficialidade do mal por ele realizado. O julgamento de Eichmann teria nos dado a lição de que a incapacidade de pensar e julgar o que lhe acontece, a falência do senso

comum e o caráter de obediência irrefletida podem formar um homem capaz de levar o mal a extremos inconcebíveis e ilimitados. O mal se torna banal quando realizado por homens que sequer decidiram realizá-los e apenas obedecem a regras prévias. Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão, padrões de comportamento social e condutas convencionais têm a função de nos proteger da “atenção do pensamento” ou do exercício crítico da reflexão sobre o significado daquilo que fazemos e nos ocorre no mundo. Inclusive, o homem não pode se manter ininterruptamente engajado nessa atenção reflexiva do pensamento. Mas o que instigou Hannah Arendt foi o fato de que Eichmann parecia jamais ter experimentado a “atenção do pensamento”, isto é, aquele réu era a encarnação simbólica da profunda “ausência de pensamento”. Essa constatação impôs à Arendt a seguinte indagação: a irreflexão poderia ter como consequência o “fazer o mal”? A atenção reflexiva do pensamento ao mundo poderia evitar o mal?

Para Hannah Arendt, ninguém melhor que Sócrates exprime a relevância do pensamento para os assuntos humanos e a periculosidade da ausência do pensamento para o cuidado com o mundo comum. O “Sócrates de Arendt”, em seu empenho por demonstrar para a democracia ateniense que “a vida sem exame não vale a pena ser vivida” (PLATÃO, 2001, 38a, p. 140), fez da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros – de si próprio em relação aos outros e dos outros em relação a si próprio –, esforçando-se por tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum como âmbito inter-humano de relacionamento e convivência ético-política.

A pólis entrou em conflito com Sócrates justamente porque ele “fizera novas reivindicações para a filosofia” (ARENDR, 2002a, p. 95). A condenação de Sócrates e, por conseguinte, a sua morte ocorreram em função da pólis tê-lo confundido com um sábio que estaria pretendendo inserir a filosofia justamente no “lado público do mundo”, instaurado e mantido pelas interações humanas ou pela coexistência dos homens. Na avaliação equivocada da pólis, Sócrates estaria afastando os cidadãos da vida política, “tornando-os desajustados” (ARENDR, 2002a, p. 94), ou seja, tão vinculados à preocupação com a verdade filosófica que se tornavam alheios à instável e contingente esfera dos assuntos humanos. Segundo Arendt, Sócrates foi o “primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela pólis para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas” (ARENDR, 2002a, p. 94). Uma distinção primordial entre o sábio e o homem de ação reside no fato de que, imerso no pensar, o sábio está ativo apenas na medida em que age sobre o seu próprio espírito, ao passo que, engajado na iniciativa de agir e falar, o homem está ativo na medida em que se insere na companhia de muitos. Era comum na pólis democrática a consideração dos sábios (*sophos*) ou dos que “vivem para a filosofia”, como homens engajados no tratamento de questões exteriores ao cotidiano dos assuntos humanos, pois eles estariam envolvidos com a contemplação das verdades eternas e imutáveis, que ultrapassam o mundo comum em seu aparecimento sensível e em sua dimensão pública. O fato de Sócrates convidar a todos os cidadãos para discutirem até o fim as suas opiniões (*doxoi*), tendo em vista torná-los mais verdadeiros, mas sem nunca chegar a um resultado ou a uma conclusão tão definitiva que dispensasse a necessidade de reiniciar o diálogo, foi interpretada pela pólis como uma potencial destruição da realidade política específica dos cidadãos. Essa suspeita com relação à Sócrates acabou colocando em risco não só a vida do filósofo, como também a própria relevância do modo de vida filosófico para o restabelecimento da pólis.

Como está ativo apenas espiritualmente, o sábio era visto como aquele que se desprende do mundo em sua apresentação imediata, para liberá-lo dos preconceitos, das categorias tradicionais de juízo, do senso comum, das necessidades e dos objetivos práticos. Ao passo que, como diz Arendt: “a premência, *a-scholia* dos assuntos humanos, requer juízos provisórios, a confiança no hábito e no costume, isto é, nos preconceitos” (ARENDT, 2002b, p.56). Para a vida política, a desocupação do sábio para com toda atuação imediata no mundo humano e comum seria inútil porque ela nasce da interrupção dos assuntos humanos e é interrompida por eles. A vida do espírito “interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for. Todo pensar exige um *pare-e-pense*” (ARENDT, 2002b, p. 62).

É nesse sentido que os atenienses dirão a Sócrates que o “vento do pensamento” é subversivo, pois se trata de “um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos” (ARENDT, 2002b, p. 134). A atividade de pensar foi tida como perigosa e sem resultados porque se assemelha a um vento forte que, ele mesmo invisível, manifesta-se quando varre para longe a imediatidade de todos os critérios vigentes, as regras de conduta, os valores inspiradores das ações e os padrões estabelecidos e congelados no mundo cotidiano do senso comum. Esse “vento do pensamento” nos deixa atordoados e perplexos diante da interrupção de toda atividade mundana, que nos leva à reflexão corrosiva do imediatamente dado. A periculosidade dessa atividade reside no risco do niilismo inerente à reflexão, pois “todo exame crítico tem que passar, ao menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e valores aceitos, quando busca seus pressupostos implícitos e implicações tácitas” (ARENDT, 2002b, p. 133). A necessidade de refletir sobre o significado é perigosa para todos os credos e, por si mesma, não pode instaurar um “novo credo” como substituto do que antes era o senso comum, pois não podemos avançar para o mundo comum aplicando os significados presentes na reflexão. É por isso que os significados em jogo na reflexão não podem ser tratados como se fossem resultados cognitivos, pois o grande ensinamento que a reflexão do pensamento nos dá reside naquela famosa conclusão socrática: “nenhum homem pode ser sábio”. Em termos arendtianos: “Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDT, 2002b, p. 133).

Por isso, Sócrates jamais se apresentou como um sábio propriamente dito, mas como aquele que sabe que os homens mortais jamais poderão ser sábios, ou seja, como aquele que sabe que um “saber absoluto” não estaria relacionado com a existência concreta de cada homem e, assim, só seria possível e desejável para um ser inumano ou divino, posicionado em um ponto exterior ao jogo do mundo. Apenas dessa posição extra-mundana e inumana poderíamos prescindir dos modos sempre distintos, pelos quais as coisas se manifestam como assunto de homens radicalmente diferentes entre si. O mundo se torna assunto dos homens de acordo com as distintas posições por eles assumidas, ou seja, está em jogo na expressão discursiva de cada homem a sua própria abertura para o mundo, pela qual ele mostra *quem* é, sendo visto e ouvido pelos outros. Essas expressões discursivas (*logoi*) do mundo tal como ele aparece para aqueles que dele falam, denomina-se com o termo “*doxa*”. Trata-se da “formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece” (ARENDT, 2002a, p. 96). Na *doxa*, o mundo se manifesta de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição por ele ocupada no mundo. É o que esclarece Arendt quando afirma:

“Embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma que dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. (...) O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (2001, pp. 67-68).

Para Sócrates, “havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos na modalidade da fala” (ARENDT, 2002a, p.101). O mundo humano não é aquele que foi simplesmente feito por seres humanos, mas aquele que se tornou objeto de discurso, ou seja, o mundo só se torna comum e humano quando podemos discuti-lo com nossos semelhantes. E essa pluralidade de expressões discursivas (*logoi*), pelas quais as mais distintas realidades se tornam objetos do discurso de homens plurais, não impede que o mundo que se lhes afigura como assunto seja o mesmo ou um “mundo comum” aberto a todos de modo diversificado. Ao contrário, é justamente a pluralidade humana ou a coexistência dos homens plurais, na modalidade da ação e do discurso, que instaura o caráter *comum* do mundo, a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições. Nas palavras de Arendt:

“Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna” (2001, p. 67).

A genuína preocupação de Sócrates era com a relevância da atividade do pensamento para o cuidado com esse mundo comum instaurado pela pólis, e cada vez mais ameaçado pelo profundo acirramento da vida agonística, que fazia cada vez mais da política uma competição dogmática de todos contra todos, na qual, sem cessar, cada cidadão buscava demonstrar ser o melhor. Arendt sustenta que Sócrates pretendeu chamar a atenção para o fato de que o mundo comum teria se reduzido aos muros da cidade e aos limites de suas leis, pois o “comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia *entre* eles, que era comum a todos eles, embora se abrisse de modo diferente para cada homem” (ARENDT, 2002a, p.98).

Diante da pólis, na qual a palavra retórica se tornou rainha e assumiu a forma de uma verdadeira arma de confrontação argumentativa, voltada para a influência e o encantamento dos interlocutores, Sócrates compreende a necessidade de revelar aos seus concidadãos que não se deve lutar com palavras e que o diálogo (*dialegesthai*) do pensamento nos ensina a elaborar um discurso entre amigos, no qual não há nem vencedores, nem vencidos. Como diz, de modo socrático, Hannah Arendt:

“As armas e a luta pertencem à atividade da violência e a violência distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala. Quando usadas com o propósito de lutar, as palavras perdem sua qualidade de fala; transformam-se em clichês” (2002a, p. 40).

Sócrates buscou um modo de o pensamento contribuir para a superação da atrofia do mundo, recuperando para os homens uma “relação real com o mundo”

(ARENDT, 2003, p. 15), enquanto o espaço intermediário que o discurso e a ação potencialmente expõem e revelam *entre* eles. O empreendimento socrático demonstrou que o discurso se torna relevante e as ações efetivas somente quando cada cidadão busca descobrir a verdade da sua *doxa*, tornando-se capaz de mostrar quem é e como o mundo lhe parece sem se esconder através das palavras; tornando-as, por exemplo, um disfarce de interesses e intenções, pois isso obscureceria as ações por ele inspiradas, debilitaria o caráter “comum” do mundo e dissolveria o poder político da convivência humana. O maior perigo contido no divórcio entre ação e discurso é fazer do mundo uma mera “fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder” (ARENDT, 2003, p. 20). O mais importante ensinamento de Sócrates foi revelar que, em termos arendtianos:

“O poder só é efetivo enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (ARENDT, 2001, p. 212).

Discutindo se a autoridade das leis e dos homens que governam é legítima e sob que condições devem ser respeitadas, se a significação das crenças e dos valores éticos ou cívicos é válida e se deve ser aceita, Sócrates não estava pretendendo inspirar um desprezo pelo mundo comum e seu âmbito público. Não se trata de abolir a vida política ou desinteressar os cidadãos das atividades em curso na pólis, vinculando-os à busca de princípios ou regras absolutas, apreendidas pela pura contemplação. Ao invés disso, ele procurava aperfeiçoar a consideração pelo “espaço intermediário que chamamos mundo” (ARENDT, 2003, p. 24) e que, potencialmente, é estabelecido *entre* eles. Esse aperfeiçoamento daria maior consistência para a responsabilidade dos homens para com o mundo. Para elaborá-lo, Sócrates convidava os homens a não se contentarem em afirmar sua *doxa*, pois deveriam ainda descobrir a verdade nela contida. Essa descoberta só se efetiva na relação com os outros pontos de vista sobre o mesmo assunto. Sócrates sempre inicia os seus diálogos sem declarar nada de positivo. Pergunta, não responde. Indaga, não ensina. Contenta-se em interrogar aos que discutem com ele o que querem dizer exatamente, em pedir que seus interlocutores busquem justificar porque dizem isto ao invés daquilo, e se são capazes de formular o mais desdobradamente possível o modo como o mundo lhes parece, suas crenças, valores, significações, enfim, que falem acerca de seus pontos de vista e sobre as ações por eles inspiradas. Assim, não se trata de destruir a *doxa* pelo choque da inadagação que faz os homens ficarem perplexos com sua ignorância. Como diz Sócrates: “não é que eu deixe os outros perplexos, já conhecendo as respostas. A verdade é que eu lhes transmito a minha própria perplexidade” (*Lysis*, 204b-c).

Não se apresentando como um sábio e, assim, afirmando sempre ignorar qual seria a “verdade para todos”, Sócrates indaga os seus interlocutores para ajudá-los a darem a luz (*maiêutica*) à sua *doxa com verdade*, ou seja, auxiliá-los no exercício do insigne imperativo délfico: “conhece-te a si mesmo”. Levar os cidadãos a conhecerem o modo como o mundo lhes aparece e os modos diferentes pelos quais o mesmo mundo se manifesta aos outros, significa conduzir o interlocutor a “falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (ARENDT, 2002a, p. 100). Trata-se de ver em cada *doxa* a verdade, reivindicando ao homem que ele torne a sua *doxa* verdadeira, para além das particularidades arbitrárias e distorções idiossincráticas. Para isso, será preciso que cada homem cuide para não entrar em

desacordo consigo mesmo e, assim, na revelação pública de quem se é, não aja contradição entre aquele que se mostra e seu “outro eu” com o qual ele precisa conviver quando está junto de si próprio. Na experiência de falar consigo mesmo, cada homem se torna “dois em um”, pois adquire um “outro eu”, com o qual precisa pôr-se de acordo, isto é, com quem precisa cultivar um laço de amizade, visto que se o eu não concorda consigo mesmo se torna, assim, um inimigo de si mesmo. Como quando, por exemplo, se comete um assassinato que, mesmo não tendo sido visto por ninguém, põe o eu em desacordo consigo mesmo, visto que ele se torna testemunha de si mesmo e aparece a si mesmo como um assassino, com o qual estará condenado a conviver. Arendt se compraz em repetir o *insight* socrático formulado por Platão (*Górgias*, 482c): “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”.

Neste sentido, quando o homem se engaja na atividade de pensar, o mundo não é inteiramente perdido e muito menos a pluralidade é eliminada, ela é apenas reduzida à dualidade reflexiva do estar a sós consigo mesmo. Sócrates não convidava os homens para preocuparem-se mais consigo mesmos e menos com o mundo, e sim buscava demonstrar que mesmo a peculiar retirada do ego pensante para junto de si mesmo transforma o pensamento em uma dualidade característica do estar consigo mesmo. E esse “dois-em-um” característico da experiência de pensar é, para Arendt, a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural. O pensamento é uma atividade em que, recuado da premência da vida ativa, faço companhia a mim mesmo. Como esclarece Arendt: “Eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (2002b, p. 137). Essa diferença se expressa na experiência da reflexão que faz de cada homem um ser para o outro e simultaneamente para si no diálogo sem som – *eme emauto*, como dizia Platão – do eu com ele mesmo. Para dizer com Arendt:

“O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDT, 2002b, p. 139).

Essa dualidade da reflexão exige que cada homem faça de si próprio um parceiro no diálogo do pensamento, isto é, um amigo do qual cada um de nós jamais pode se livrar enquanto pensa. Por isso Sócrates dizia que era melhor sofrer o mal que cometê-lo, visto que, na relação reflexiva do eu consigo mesmo, não suportaríamos ter que conviver com um adversário, isto é, com alguém cujos atos contradizem a nós mesmos. Arendt pretende, assim, recuperar a relevância ética da atividade de pensar. Relembrando a reflexão de Kant sobre o Imperativo Categórico, Arendt afirma: “um assassino ou um ladrão não podem querer que mandamentos como ‘tu matarás’ ou ‘tu roubarás’ se tornem leis válidas para todos, já que ele teme pela própria vida e pela propriedade. Quem abre uma exceção para si mesmo se contradiz” (ARENDT, 2002b, p. 141). O que importa para cada homem no mundo é cuidar de não fazer nada que torne impossível o diálogo reflexivo, em que o eu se esforça por se pôr de acordo consigo mesmo, fazendo-se um amigo de si mesmo. Aos que se tornam adversários de si mesmos, resta a estratégia de tentar escapar do “estar-a-sós-consigo-mesmo”, não

buscando o significado para o que fazem e sofrem, nunca submetendo seus atos e palavras a um novo exame.

Somente aquele que é capaz de estar a sós consigo mesmo, ou aquele que é capaz de ser uma boa companhia para si mesmo no diálogo do pensamento, será capaz de se tornar um amigo no mundo comum, pois não estará tão colado em si mesmo a ponto de apenas impor irrefletidamente a sua *doxa* totalmente surdo à argumentação alheia. “Também o eu é uma espécie de amigo” (ARENDT, 2002b, p. 141), observa Arendt. A dualidade reflexiva do pensamento ensina que “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo” (ARENDT, 2002a, p. 102). Viver com os outros exige tomar a devida distância de si mesmo para submeter o nosso espírito sempre a um novo exame, a um esforço de concordar consigo mesmo, criando em si a disponibilidade para discutir a *doxa* até o fim, empenhando-se por ver o mundo da perspectiva do outro, fazendo do que digo o resultado da dualidade reflexiva na qual reafirmo a inextrincável pluralidade da existência humana. Pelo diálogo, ao aprender a ouvir, ao tentar pôr-se de acordo consigo mesmo, o homem começa já a se empenhar por uma satisfação mais duradoura e consistente que a fascinação das paixões, as ilusões subjetivas e distorções arbitrárias. No diálogo do pensamento, o ato e o discurso não podem se divorciar ou dissimular um ao outro, pois sendo testemunha de si mesmo o homem experimenta aparecer não só aos outros, mas também a ele próprio. Sócrates pretendeu fazer os cidadãos aparecerem a si mesmos na dualidade reflexiva do pensamento, tanto quanto uns aos outros na esfera pública da existência. O imperativo socrático “conhece-te a ti mesmo” equivale, em outros termos, ao seguinte imperativo arendtiano:

“Seja o que quer aparecer – o que significa, apareça *sempre* como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo” (ARENDT, 2002b, p. 30). Nesse auto-aparecimento, os homens se esforçariam por não contradizer a si mesmos, ou seja, empenhar-se-iam em aparecer para si mesmos tal como gostariam de aparecer aos outros, visto que “alguém que se contradiz não é confiável” (2002a, p.101).

Nesse diálogo reflexivo, em que o eu aparece para si mesmo, não perdemos o contato com os outros homens e com o mundo, pois ainda dependemos deles para regressarmos àquela identidade singular e inconfundível, que nos faz ser *um* e nos é devolvida somente quando estamos *entre* os homens. Até mesmo quando estamos a sós conosco na dualidade reflexiva do pensamento, percebemos que só Deus pode ser *um* no sentido de estar absolutamente só, prescindindo inteiramente do outro de si mesmo (o “outro eu”), do outro a si mesmo (de toda companhia) e do outro dos outros (do mundo comum). Nada aparece a Deus, visto que ele não pode estar com nada que ele mesmo não seja e, assim, um ser para o qual nada há mais digno de ser pensado e dito senão ele próprio não carece rigorosamente nem mesmo de dizer ou pensar. Deus não aparece nem aos outros no mundo público agindo e falando nem para si mesmo no pensamento. Como diz um famoso poema no qual Drummond vê essa solidão radical como a “tristeza de Deus”: “A solidão de Deus é incomparável. Deus não está diante de Deus. Está sempre em si mesmo e cobre tudo tristinfinitamente<sup>1</sup>”. Assim, a solidão na qual o eu está consigo mesmo é, para Sócrates, a “condição primeira do pensamento” e, ao mesmo tempo, uma reafirmação da pluralidade humana que não desvincula os

<sup>1</sup> DE ANDRADE, C. D. “Deus é Triste”. In: *Poesia Completa*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 742.

cidadãos da vida política, ao contrário, aprimora a sua inserção na esfera dos assuntos humanos. Para dizer com Arendt:

“A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativas e *habitus* profissional apenas do filósofo, e naturalmente vista pela pólis como suspeita de ser anti-política, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da pólis, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo” (2002a, p. 104).

Por esta via, o conflito entre Sócrates e a pólis nos dá um testemunho decisivo sobre a periculosidade do ensinamento socrático, cuja reflexão não dá resultados e pode destruir credos sem jamais dar origem a novos credos. Neste sentido, o filósofo, no ensinamento socrático, não é aquele que possui uma verdade profunda da qual a multidão vinculada à superfície da ilusão esteja excluída, mas aquele que está “sempre pronto para experiência o *pathos* do espanto (*thaumadzein*) e, portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões” (ARENDT, 2002a, p. 113). Sócrates alegou que poderia apenas ajudar no parto discursivo dos homens, afim de tornar mais fecunda a sua *doxa*, mas sem que aprendam absolutamente nada com ele.

Sócrates pretendeu ensinar que é justamente porque o homem é sempre, e a cada vez, um ser inserido no mundo comum que a única maneira dele se aperceber disso é suspendendo esse vínculo, distanciando-se da proximidade e aproximando-se do que está distante, problematizando as “evidências” do senso comum, abstando-se delas por alguns instantes; não para destruí-las, mas para despertá-las e fazê-las aparecer enquanto tais, visto que no vínculo imediato com o mundo comum, elas não são sequer percebidas. O pensamento suspende a presença sensorial do mundo fenomênico, as ocupações com as condições mundanas da existência humana, o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum e os resultados cognitivos da investigação científica, a fim de transformar tudo em uma experiência do eu pensante com ele mesmo. Para pensar é preciso recuar do sólido terreno do mundo, romper nossa familiaridade com ele, ainda que seja do nosso engajamento ativo com o mundo, que nasça aquilo que será preciso compreender e conferir significação. Como diz Arendt:

“O pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é o ‘bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem relevância política a não ser em situações de emergência. (...) 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 a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação” (ARENDT, 2002b, p. 144).

## Referências Bibliográficas:



- ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2001. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 352 p.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 2000. São Paulo: Perspectiva, 348 p.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. 2002a. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 195 p.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. 2002b. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 392 p.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. 2003. São Paulo: Companhia das Letras, 249 p.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. 2004. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 562 p.