

Hannah Arendt

# A dignidade da política

*Tradução*

Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches,  
César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues

*Organização, introdução e revisão técnica*

Antonio Abranches

3ª EDIÇÃO

RELUME  DUMARÁ

*Rio de Janeiro*

2002

# Filosofia e política<sup>1</sup>

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião. Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão*. Para nós, é difícil captar a importância dessa dúvida, porque “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 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. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos grandes exemplos disso; e é contra essa defesa que Platão escreve, no *Fédon*, uma “apologia revista” — que, não sem ironia, ele afirma ser “mais persuasiva” (*pithanoteron*, 63B), por terminar com um mito do Além, que incluía castigos corporais e recompensas, um mito calculado para amedrontar o público em vez de apenas persuadi-lo. A ênfase de Sócrates em sua defesa perante os cidadãos e juízes atenienses estivera em que o seu comportamento tinha em vista o

bem da cidade. No *Critias*, ele havia explicado a seus amigos que não podia fugir, mas, ao contrário, deveria — por razões políticas — ser condenado à morte. Ao que parece, não foi apenas os seus juízes que ele mostrou-se incapaz de persuadir; tampouco conseguiu convencer seus amigos. Em outras palavras, a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos de Platão.

Intimamente ligada à dúvida de Platão quanto à validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa*, a opinião, que não só atravessou suas obras políticas, deixando uma marca inequívoca, como tornou-se uma das pedras angulares do seu conceito de verdade. A verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das idéias. Não creio, como frequentemente se afirma, que o conceito de idéias tenha sido antes de tudo um conceito de padrões e medidas; nem que sua origem tenha sido política. Essa interpretação, entretanto, é bastante compreensível e justificável, uma vez que foi Platão o primeiro a usar as idéias para fins políticos, isto é, a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos — na qual, sem esses padrões transcendentais, tudo permanece relativo. Como o próprio Platão salientou, não sabemos o que é a grandeza absoluta, mas apenas percebemos algo como maior ou menor em relação a alguma outra coisa.

### *Verdade e Opinião*

A oposição entre verdade e opinião foi sem dúvida a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates. Ao fracassar em convencer a cidade, Sócrates mostrara que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, não só no sentido de que sua vida não está garantida em

virtude da verdade que possui, mas também no sentido, muito mais importante, de que não se pode confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Se os cidadãos puderam condenar Sócrates à morte, era muito provável que o esquecessem depois de morto. Sua imortalidade terrena estaria a salvo somente se os filósofos pudessem inspirar-se por uma solidariedade própria, que se opusesse à solidariedade da *polis* e dos seus concidadãos. O velho argumento contra os *sophoi*, os sábios, recorrente tanto em Aristóteles quanto em Platão — o argumento de que eles não sabem o que é bom para si próprios (o pré-requisito para a sabedoria política) e de que parecem ridículos quando se apresentam na praça pública, tornando-se motivo de chacota, como ocorreu com Tales, que, olhando para os céus, caiu em um poço que tinha sob os pés, fazendo rir uma jovem camponesa —, foi dirigido por Platão contra a cidade.

Para compreender a barbaridade da exigência platônica de que o filósofo se tornasse o governante da cidade, não devemos esquecer esses “preconceitos” comuns que a *polis* tinha contra filósofos, mas não contra artistas e poetas. Somente o *sophos*, que não sabe o que é bom para si mesmo, irá saber menos ainda o que é bom para a *polis*. O *sophos*, o sábio como governante, deve ser visto em sua oposição ao ideal corrente do *phronimos*, o homem de compreensão, cujos *insights* sobre o mundo dos assuntos humanos qualificam-no para liderar, embora obviamente não para governar. A filosofia, o amor à sabedoria, não era, de modo algum, tida como equivalente desse *insight*, *phronésis*. Somente o sábio preocupa-se com os assuntos externos à *polis*. E Aristóteles concorda plenamente com essa opinião pública quando afirma: “Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não homens de compreensão. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrôpina agatha*]”.<sup>2</sup> Platão não negava que a preocupação do filósofo eram as questões eternas imutáveis e não-humanas. Discordava, entretanto, de que isso o tornasse inadequado para desempenhar um papel político. Discordava da conclusão, tirada pela *polis*, de que o filósofo, sem a preocupação com o bem humano, corria ele próprio o constante risco de se tornar um inútil. A noção de bem (*agathos*) não tem aqui conexão com o que se quer designar como bondade em um sentido absoluto; significa exclusivamente bom-para-algo, benéfico ou útil (*chrésimon*), sendo, portanto, instável e acidental, uma vez que não é necessariamente o que é, podendo sempre ser diferente. A acusação de que a filosofia pode privar os cidadãos de sua aptidão pessoal está implicitamente contida na célebre declaração de Péricles: *philokaloumen met’ euteleias kaú philosophoumen aneu malakias* (amamos o belo sem exagero e amamos a sabedoria sem suavidade ou

efeminação).<sup>3</sup> Distintamente dos nossos próprios preconceitos, em que a suavidade e a efeminação estão de certo modo ligadas ao amor ao belo, os gregos enxergavam esse perigo na filosofia. Foi a filosofia, a preocupação com a verdade independente dos assuntos humanos — e não o amor ao belo, representado por toda parte na *polis*, nas estátuas e na poesia, na música e nos jogos olímpicos — que afastou seus adeptos da *polis*, tornando-os desajustados. Quando Platão reivindicou o governo para o filósofo, acreditando que somente este podia enxergar a idéia do bem, a mais alta das essências eternas, ele se opôs à *polis* em dois aspectos: primeiro, afirmou que a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o fazia correr o risco de tornar-se um inútil; e segundo, sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais “valiosas” do que belas. Quando, em resposta a Protágoras, Platão diz que a medida de todas as coisas humanas não é um homem, mas um deus, está apenas nos dando uma outra versão da mesma afirmação.<sup>4</sup>

A idéia do bem, que Platão alça ao lugar mais elevado no mundo das idéias, a idéia das idéias, ocorre na alegoria da caverna e deve ser compreendida nesse contexto político. Ela é muito menos corriqueira do que nós, que crescemos em meio às conseqüências da tradição platônica, estamos inclinados a pensar. Platão obviamente orientava-se pelo proverbial ideal grego, *kalo' k'agathon* (o belo e o bom), e é portanto significativo que ele tenha optado pelo bem, em vez do belo. Do ponto de vista das idéias em si, definidas como aquilo cujo surgimento ilumina, o belo, que não pode ser usado, mas que apenas brilha, tinha muito mais direito a tornar-se a idéia das idéias.<sup>5</sup> A diferença entre o bem e o belo, não só para nós, como, mais ainda, para os gregos, é que o bem pode ser posto em prática, contendo em si mesmo um elemento de uso. Platão só poderia usar as idéias para fins políticos e erigir, nas *Leis*, sua ideocracia — na qual as idéias eternas seriam traduzidas em leis humanas — se o mundo das idéias fosse iluminado pela idéia do bem.

O que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política — o julgamento e a morte de Sócrates —, e não foi Platão, mas Sócrates, o primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela *polis* para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas. A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *polis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio. Por duvidar de que a sabedoria fosse coisa para os mortais, enxergou a ironia do oráculo de Delfos, que dizia que ele era o mais sábio de todos os homens: o homem que sabe que os homens não podem ser sábios é o mais sábio de todos. A *polis*

não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político. Mas como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos.

### A Tirania da Verdade

O conflito entre o filósofo e a *polis* havia chegado a um ponto crítico porque Sócrates fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não se pretender um sábio. E é nessa situação que Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom — de que os homens podem ser persuadidos —, mas sim a eterna verdade — de que os homens não podem ser persuadidos. O que se evidenciara na experiência socrática é que somente o governo poderia assegurar ao filósofo aquela imortalidade terrena que a *polis* deveria supostamente assegurar a todos os seus cidadãos. Pois enquanto o pensamento e as ações de todos os homens estavam ameaçados por sua instabilidade inerente e pelo esquecimento humano, os pensamentos do filósofo estavam expostos a um olvido deliberado. A mesma *polis*, portanto, que garantia a seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade, que, sem ela, eles jamais poderiam esperar, era uma ameaça e um perigo para a imortalidade do filósofo. É bem verdade que o filósofo, em sua relação com as coisas eternas, era quem menos sentia a necessidade da imortalidade terrena. Essa eternidade, que era mais do que uma imortalidade terrena, entrava no entanto em conflito com a *polis* sempre que o filósofo tentava chamar a atenção de seus concidadãos para suas preocupações. Assim que o filósofo submetia à *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria.

No processo de reflexão sobre as implicações do julgamento de Sócrates, Platão chegou ao seu conceito da verdade, o oposto da opinião, e também à noção de uma forma de falar especificamente filosófica, *dialegesthai*, oposta

à persuasão e à retórica. Aristóteles considera essas distinções e oposições como fatos, ao começar a *Retórica* — que pertence, tanto quanto a *Ética*, a seus escritos políticos —, com a seguinte afirmação: *hé rhétoriké esti' antistrophos té dialektiké* (a arte da persuasão [e portanto a arte do falar político] é a contrapartida da dialética [a arte do falar filosófico]).<sup>6</sup> A principal distinção entre persuasão e dialética é que a primeira dirige-se sempre a uma multidão (*peithei' ta pléthé*), ao passo que a dialética só é possível em um diálogo entre dois. O erro de Sócrates foi dirigir-se a seus juízes, de forma dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-los. Por outro lado, uma vez que ele respeitou as limitações inerentes à persuasão, sua verdade tornou-se uma opinião entre opiniões, sem mais valor que as não-verdades dos juízes. Sócrates insistiu em discutir o assunto com seus juízes do mesmo modo que falava de qualquer outra coisa, quer com cidadãos atenienses, individualmente, quer com seus alunos; acreditava que pudesse chegar por esse caminho a alguma verdade e que dela pudesse persuadir os outros. A persuasão, entretanto, não vem da verdade, mas das opiniões,<sup>7</sup> e só a persuasão leva em conta e sabe como lidar com a multidão. Persuadir a multidão significa impor sua própria opinião em meio às múltiplas opiniões da multidão: a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso. Os mitos de uma vida futura com que Platão concluiu todos os seus diálogos políticos — com exceção das *Leis* — não são nem verdade nem mera opinião; foram projetados para ser estórias para amedrontar, isto é, constituem uma tentativa de usar violência só com palavras. Platão pôde dispensar um mito conclusivo nas *Leis* porque as detalhadas prescrições e a lista, ainda mais detalhada, de castigos torna desnecessária a violência com meras palavras.

Embora seja mais do que provável que Sócrates tenha sido o primeiro a usar de forma sistemática a *dialegesthai* (discutir algo até o fim com alguém), ele provavelmente não a considerou o oposto ou mesmo a contrapartida da persuasão, e certamente não opôs os resultados de sua dialética à *doxa*, à opinião. Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unun verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem,

de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo — e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) —, “tanto você quanto eu somos humanos”.

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. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por 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*. 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 *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*.

A importância desse método residia em uma dupla convicção: todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo; logo, Sócrates precisava começar sempre com perguntas: não se pode saber de antemão que espécie de *dokei moi*, de “parece-me”, o outro possui. Precisava assegurar-se da posição do outro no mundo comum. Mas assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, não há quem possa saber por si só, e sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião. Sócrates queria gerar essa verdade que cada um possui em potencial. Fiéis à sua própria metáfora da maiêutica filosófica, podemos dizer: Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades. O método para fazê-lo é a *dialegesthai*, discutir até o fim; essa dialética, entretanto, não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade. O papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu “moscardo”;<sup>8</sup> não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros. A diferença com Platão é decisiva: Sócrates não



queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral. Portanto, o fato de que os diálogos iniciais de Platão sejam frequentemente concluídos de forma inconcludente, sem um resultado, ainda os insere bem na tradição socrática. Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente.

### *O diálogo entre amigos*

É óbvio que esse tipo de diálogo, que não precisa de uma conclusão para ter significado, é mais adequado aos amigos e mais amiúde por eles mantido. A amizade consiste, em grande parte, na verdade, nesse falar sobre algo que os amigos têm em comum. Ao falarem sobre o que têm entre si, isso se torna muito mais comum a eles. Não só o assunto ganha sua articulação específica, mas desenvolve-se, expande-se e finalmente, no decorrer do tempo e da vida, começa a constituir um pequeno mundo particular, que é compartilhado na amizade. Em outras palavras, Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, e esse foi realmente um objetivo muito compreensível em uma *polis* cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, de *aei aristetein*, em que, sem cessar, buscava-se demonstrar ser o melhor de todos. Nesse espírito agonístico, que acabaria por levar à ruína as cidades-estado gregas porque tornava quase impossível o estabelecimento de alianças envenenava a vida doméstica dos cidadãos com a inveja e o ódio mútuo (a inveja era o vício nacional da antiga Grécia), o bem público era constantemente ameaçado. Pois o que havia de comum no mundo político só se constituía graças aos muros da cidade e aos limites de suas leis; 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. Utilizando a terminologia aristotélica para melhor compreender Sócrates — e partes consideráveis da filosofia

política de Aristóteles, especialmente aquelas em que este se ergue em oposição explícita a Platão, representam um retorno a Sócrates —, podemos citar o trecho da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles explica que a comunidade não é feita de iguais, mas, ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais. É através do igualar-se, *isasthénai*, que nasce a comunidade.<sup>9</sup> Tal igualação ocorre em qualquer intercâmbio, como o que se dá entre o médico e o fazendeiro, e baseia-se no dinheiro. A igualação política, não-econômica, é a amizade, *philia*. O fato de que Aristóteles ponha a amizade em analogia com a necessidade e a troca relaciona-se com o materialismo inerente à sua filosofia política, isto é, à sua convicção de que, em última análise, a política é necessária pelas necessidades da vida, das quais os homens esforçam-se por se libertar. Assim como comer não é a vida mas a condição para viver, viver em conjunto na *polis* não é a boa vida, mas a sua condição material. Desse modo, Aristóteles vê a amizade essencialmente do ponto de vista do cidadão individual, e não do cidadão da *polis*: a justificativa suprema da amizade é que “ninguém escolheria viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens”.<sup>10</sup> A igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum — que, juntos, constituam uma comunidade. O que a amizade alcança é justamente a comunidade, e é óbvio que essa igualação traz em si, como ponto polêmico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos, inerente a uma vida agonística. Aristóteles conclui que é a amizade, e não a justiça (como afirmava Platão na *República*, o grande diálogo sobre a justiça), que parece ser o vínculo nas comunidades. Para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos.<sup>11</sup>

O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão — em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro — é o tipo de *insight* político por excelência. Se quiséssemos definir, em termos tradicionais, a única virtude importante do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades — não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente também existem, mas que, aqui, não dizem

respeito —, 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 suas 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, em que nenhum governo é necessário.

Para isso, Sócrates contava com dois *insights*, um deles contido na palavra do Apolo de Delfos, *gnôthi sauthon*, “conhece-te a ti mesmo”, e o outro exposto por Platão (e com eco em Aristóteles): “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”.<sup>12</sup> Esta última é a frase-chave para a convicção socrática de que a virtude pode ser ensinada e aprendida.

Na compreensão socrática, o conhece-te a ti mesmo délfico significava o seguinte: apenas ao conhecer o que aparece para mim — apenas para mim, e, permanece, portanto, sempre relacionado à minha própria existência concreta — eu poderei algum dia compreender a verdade. A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, dela sendo independente, não pode existir para os mortais. O importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros. Nesse nível, a frase socrática, “sei que nada sei”, não significa mais do que: sei que não tenho a verdade para todos, não posso saber a verdade do outro, a não ser perguntando-lhe e, assim, conhecendo a sua *doxa*, que se lhe revela distintamente de como se revela aos outros. Em sua maneira sempre ambígua, o oráculo de Delfos celebrou Sócrates como o mais sábio de todos os homens por ter aceitado as limitações da verdade para os mortais, limitações pelas *dokein*, aparências, e ter descoberto, ao mesmo tempo, opondo-se, aí, aos sofistas, que a *doxa* não era nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas, ao contrário, era aquilo a que a verdade invariavelmente aderiria. Se a quintessência do ensinamento dos sofistas consistia no *dyo logoi*, na insistência em que se pode falar sobre cada questão de duas maneiras diferentes, então Sócrates era o maior de todos os sofistas. Pois ele pensava que 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 no modo de falar.

Para Sócrates, o principal critério para o homem que diz sua própria *doxa* com verdade é “que ele esteja de acordo consigo mesmo” — que ele não se contradiga e não diga coisas contraditórias, que é o que a maioria das pessoas faz, e, no entanto, o que cada um de nós de certa forma tem medo de fazer. O medo da contradição vem do fato de que qualquer um de nós, “sendo um”, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (*eme emautô*) como se fosse dois. Porque já sou dois-em-um, ao menos quando tento pensar, posso ter a experiência de que um amigo, para usar a definição de Aristóteles, é como um “outro eu” (*heteros gar autos ho philos estin*). Somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. A condição é a de que ele esteja de comum acordo consigo mesmo (*homognônonei heautô*), porque alguém que se contradiz não é confiável. A faculdade da fala e a pluralidade humana se correspondem, não só no sentido de que uso palavras para a comunicação com aqueles com quem estou no mundo, mas também no sentido — até mais relevante, de que ao falar comigo mesmo, vivo junto comigo mesmo.<sup>13</sup>

O axioma da contradição, com o qual Aristóteles fundou a lógica ocidental, poderia remontar a essa descoberta fundamental de Sócrates. Já que eu sou um, não irei contradizer-me, mas posso contradizer-me porque em pensamento sou dois-em-um; logo, não vivo apenas com os outros, enquanto um, mas também comigo mesmo. O medo da contradição é o medo de fragmentar-se, de não continuar sendo um, e é esta a razão pela qual o axioma da contradição pôde tornar-se a regra fundamental do pensamento. Esta é também a razão pela qual a pluralidade dos homens não pode ser inteiramente abolida; e é por isso que a saída do filósofo da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão: ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, eu viveria na condição de pluralidade. Tenho que me suportar, e não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que sou. O filósofo que, tentando escapar da condição humana de pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se, de forma mais radical do que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser humano, pois é a companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento torna-me novamente um — um ser só humano, único, falando apenas com uma voz e sendo reconhecido como tal por todos os outros.

*Junto a si mesmo*

O que Sócrates está tentando dizer (e o que a teoria de Aristóteles explica de forma mais cabal) é que viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo. O ensinamento de Sócrates significava o seguinte: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros. O eu é a única pessoa de quem não posso me separar, que não posso deixar, com quem estou fundido. Logo, “é muito melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, *sendo um*, estar em desacordo comigo mesmo”. A ética, não menos do que a lógica, tem sua origem nessa afirmação, pois a consciência, em seu sentido mais geral, também se baseia no fato de que posso estar de acordo ou em desacordo comigo mesmo; e isso significa que não só apareço para os outros, como também para mim mesmo. Essa possibilidade é da maior relevância para a política, se entendemos (como os gregos entendiam) a *polis* como o domínio do público-político — em que os homens atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas *são* (como na privacidade da casa); também *aparecem*. Podemos avaliar como a compreensão grega da realidade plena ligava-se a esse aparecer, e como essa ligação era importante para questões especificamente morais, a partir da questão, sempre recorrente nos diálogos políticos de Platão sobre se um ato bom, ou um ato justo, é o que é, mesmo “que permaneça desconhecido e oculto para os homens e para os deuses”. Para o problema da consciência, em um contexto puramente secular, sem a fé em um Deus que tudo sabe e de tudo cuida, que venha a emitir um julgamento final sobre a vida na terra, essa questão é realmente decisiva. Trata-se da questão sobre se é possível existir a consciência em uma sociedade secular e se ela pode desempenhar um papel na política secular. É também a questão sobre se a moralidade como tal tem uma realidade terrena. A resposta de Sócrates está contida em seu conselho muito citado: “Seja como você gostaria de aparecer para os outros”, isto é, apareça para você como você gostaria de aparecer quando visto pelos outros. Como mesmo quando estamos sós, não estamos inteiramente sós, nós mesmos podemos e devemos dar testemunho de nossa própria realidade. Ou, falando de modo mais socrático — pois embora Sócrates tenha descoberto a consciência, ele ainda não tinha um nome para ela —, 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. Ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos.

Além disso, enquanto travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho,<sup>14</sup> não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. (“Um é um e estará para sempre e totalmente só” aplica-se apenas a Deus). Os homens não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade. O eu que me acompanha no estar-só nunca pode, no entanto, assumir a mesma diferença ou forma definida e única que todas as outras pessoas têm para mim; ao contrário, esse eu permanece sempre mutável e um tanto ambíguo. É sob a forma dessa mutabilidade e dessa ambigüidade que esse eu representa para mim, enquanto estou só, todos os homens, a humanidade de todos os homens. O que espero que seja feito pelas outras pessoas — e essa expectativa é anterior a todas as experiências, sobrevivendo a todas elas — é em grande parte determinado pelas potencialidades sempre mutantes do eu com quem vivo. Em outras palavras, um assassino não está apenas condenado à companhia permanente do seu próprio eu homicida, mas irá ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação. Viverá em um mundo de assassinos potenciais. Não é o seu próprio ato isolado que tem relevância política, ou mesmo o desejo de cometê-lo, mas essa sua *doxa*, o modo como o mundo abre-se para ele e é parte essencial da realidade política em que vive. Nesse sentido, e à medida que ainda vivemos junto a nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir.

Para Sócrates — que estava firmemente convencido de que não é possível alguém querer viver junto a um assassino ou em um mundo de assassinos potenciais — aquele que afirma que um homem pode ser feliz e ser um assassino, bastando para tal que ninguém saiba de seu ato, está duplamente em desacordo consigo mesmo: faz uma declaração autocontraditória e mostra querer viver junto a alguém com quem não pode concordar. Esse duplo desacordo, a contradição lógica e a má-consciência ética, ainda era para Sócrates um só fenômeno. Eis o motivo pelo qual Sócrates acreditava que a virtude pudesse ser ensinada, ou, para dizê-lo de maneira menos trivial, é a consciência de que o homem é um ser pensante e atuante em um — isto é, alguém cujos pensamentos acompanham invariável e inevitavelmente

seus atos —, é o que aperfeiçoa homens e cidadãos. O pressuposto subjacente a esse ensinamento é o pensamento e não a ação, porque somente no pensamento é que realizo o diálogo do dois-em-um que sou.

Para Sócrates, o homem ainda não é um “animal racional”, um ser dotado com a capacidade de razão, mas um ser pensante cujo pensamento manifesta-se na maneira de falar. Até certo ponto, essa preocupação com o falar já existia para a filosofia pré-socrática, a identidade entre fala e pensamento, que, juntos, constituem o *logos*, talvez seja uma das características importantes da cultura grega. O que Sócrates acrescentou a essa identidade foi o diálogo de mim comigo mesmo como a condição primeira do pensamento. A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativa e *habitus* profissional apenas para o filósofo, e naturalmente vista pela *polis* como suspeita de ser anti-política, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da *polis*, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo.

Aqui, outra vez, devemos nos voltar para Aristóteles de maneira a encontrar um eco já enfraquecido de Sócrates. Aparentemente em resposta à afirmação de Protágoras de que *anthrôpos metro panthô chrématôn* (o homem é a medida de todas as coisas humanas, ou, literalmente, de todas as coisas usadas pelos homens) e, como vimos, à rejeição platônica dessa idéia, com a noção de que a medida de todas as coisas humanas é *theos*, um deus, o divino manifestando-se nas idéias, Aristóteles diz: *estin' hekastou metro' hé areté kai agathos* (a medida para todos é a virtude e o homem bom).<sup>15</sup> O padrão é o que os próprios homens são quando agem, e não algo externo, como as leis, ou sobre-humano, como as idéias.

Ninguém pode duvidar de que sempre houve e sempre haverá um certo conflito entre esse ensinamento e a *polis*, que deve exigir respeito às suas leis independentemente da consciência pessoal. E Sócrates conhecia muito bem a natureza desse conflito quando designou-se a si mesmo como um moscardo. Nós, por outro lado, que tivemos a nossa experiência com as organizações totalitárias de massa, cuja primeira preocupação é eliminar toda possibilidade de estar-só — exceto na forma desumana do confinamento solitário —, podemos facilmente atestar que se deixa de existir a garantia de uma mínima possibilidade de se estar só consigo mesmo, não só as formas seculares, como todas as formas religiosas de consciência serão abolidas. O fato frequentemente observado de que a própria consciência deixa de funcionar sob condições totalitárias de organização política — e isso sem levar

em conta o medo e o castigo — é explicável por esse motivo. Ninguém que não possa realizar o diálogo consigo mesmo, isto é, que careça do estar-só necessário para todas as formas de pensar, pode manter sua consciência moral intacta.

### A Doxa Destruída

Mas Sócrates também, de uma outra maneira — menos óbvia —, entrou em conflito com a *polis*, parecendo não ter se dado conta desse lado da questão. A busca da verdade na *doxa* pode levar ao resultado catastrófico de sua completa destruição, ou de que aquilo que aparecera revele-se como uma ilusão. Isto, todos recordarão, foi o que aconteceu ao Rei Édipo, cujo mundo — toda a realidade de seu reino — desintegrou-se assim que ele começou a examiná-lo. Depois de descobrir a verdade, Édipo fica sem nenhuma *doxa*, em seus diversos significados: opinião, glória, fama e um mundo próprio. A verdade pode, portanto, destruir a *doxa*, pode destruir a realidade política específica dos cidadãos. Da mesma forma, pelo que sabemos da influência que tinha Sócrates, é óbvio que muitos dos seus ouvintes hão de ter ido embora, não com uma opinião mais verdadeira, mas sem qualquer opinião. O fato de que muitos dos diálogos de Platão sejam, como já disse, inconcludentes também pode ser visto sob esta luz: destróem-se todas as opiniões, mas nenhuma verdade é oferecida em seu lugar. E o próprio Sócrates não admitiu que não tinha qualquer *doxa* própria, que era “estéril”? E, no entanto, essa mesma esterilidade, essa falta de opinião, não era, talvez, também um pré-requisito para a verdade? Por mais que possa ser assim, Sócrates, apesar de protestar sempre que não possuía nenhuma verdade ensinável, já devia, de algum modo, ter aparecido como um perito na verdade. O abismo entre verdade e opinião, que daí por diante viria a separar o filósofo de todos os outros homens, ainda não fora aberto, mas já estava indicado, ou melhor, prenunciado na figura desse único homem que onde quer que fosse tentava fazer com que todos à sua volta, e antes de tudo ele mesmo, ficassem mais verdadeiros.

Em outras palavras, o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel



político, mas antes porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis*. O conflito tornou-se tanto mais agudo quanto sua tentativa coincidiu (ainda que provavelmente não se tratasse de mera coincidência) com a rápida decadência da vida da *polis* ateniense nos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates. O conflito terminou com uma derrota para a filosofia: somente com a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade, tão característicos de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia proteger-se das suspeitas e hostilidades do mundo à sua volta. Com Aristóteles, começa o tempo em que os filósofos deixam de sentir-se responsáveis pela cidade, e isso não só no sentido de a filosofia não ter uma atribuição especial no domínio da política, mas no sentido muito mais amplo de que o filósofo tem menos responsabilidade pela *polis* do que qualquer dos seus concidadãos — de que o modo de vida do filósofo é diferente. Enquanto Sócrates ainda obedecia às leis que, por mais erradas que fossem o haviam condenado porque se sentia responsável pela cidade, Aristóteles, ao defrontar-se com o perigo de um julgamento semelhante, deixou Atenas de imediato e sem qualquer remorso. Os atenienses, ele teria dito, não deviam pecar duas vezes contra a filosofia. Daí por diante, a única coisa que os filósofos queriam da política era que os deixassem em paz; e a única coisa que reivindicavam do governo era proteção para sua liberdade de pensar. Se essa fuga que a filosofia empreendeu da esfera dos assuntos humanos se devesse exclusivamente a circunstâncias históricas, seria muito duvidoso que seus resultados imediatos — a separação entre o homem de pensamento e o homem de ação — tivessem sido capazes de estabelecer nossa tradição de pensamento político, que sobreviveu a dois mil e quinhentos anos da mais variada experiência política e filosófica sem que se visse ameaçada nesse ponto fundamental. A verdade, por outro lado, é que surgiu na pessoa e no julgamento de Sócrates uma outra contradição entre filosofia e política, muito mais profunda do que indicam aparentemente os ensinamentos do próprio Sócrates.

Parece óbvio demais, quase uma banalidade, e no entanto geralmente se esquece de que toda filosofia política expressa, antes de mais nada, a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, os *pragmata on' anthrôpôn*, aos quais também ele pertence, e de que essa atitude envolve e expressa a relação entre a experiência, especificamente filosófica e nossa experiência, quando nos movimentamos entre os homens. É igualmente óbvio que toda filosofia política à primeira vista parece enfrentar a seguinte alternativa: ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à

esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz. No último caso, a melhor forma de governo seria um estado de coisas em que os filósofos tivessem o máximo de oportunidades para filosofar, e isso significa um estado em que tudo se ajuste aos padrões que provavelmente forneçam as melhores condições para tal. Entretanto, o próprio fato de que, entre todos os filósofos, somente Platão algum dia tenha ousado projetar uma comunidade exclusivamente do ponto de vista do filósofo, e que, do ponto de vista prático, esse projeto nunca foi levado muito a sério, nem mesmo pelos filósofos, indica haver um outro lado para essa questão. O filósofo, embora perceba algo que é mais do que humano, algo que é divino (*theion ti*), permanece homem, o que faz com que o conflito entre a filosofia e as coisas dos homens seja, em última instância, um conflito no interior do próprio filósofo. É esse conflito que Platão racionalizou e generalizou, transformando em conflito entre corpo e alma: enquanto o corpo habita a cidade dos homens, a coisa divina que a filosofia percebe é vista por algo em si divino — a alma —, que de certo modo está separado das coisas dos homens. Quanto mais um filósofo se torna um verdadeiro filósofo, mais ele irá separar-se de seu corpo; e como, enquanto ele está vivo, tal separação nunca pode realmente acontecer, ele tentará fazer o que todo cidadão livre de Atenas fazia para separar-se e libertar-se das necessidades da vida: governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez a seu corpo. Sua tirania estará justificada tanto no sentido do melhor governo como no sentido da legitimidade pessoal, isto é, por sua obediência inicial, na condição de homem mortal, aos comandos de sua alma, na condição de filósofo. Todos os nossos ditados atuais que afirmam que apenas os que sabem como obedecer estão habilitados a comandar, ou que apenas os que sabem governar-se podem legitimamente governar os outros, têm suas raízes na relação entre política e filosofia. A metáfora platônica de um conflito entre corpo e alma, originalmente imaginada para expressar o conflito entre filosofia e política, teve um impacto tão extraordinário em nossa história religiosa e espiritual que eclipsou a base de experiência que lhe deu origem — assim como a própria divisão platônica do homem em dois eclipsou a experiência original do pensamento como diálogo dos dois-em-um, o *eme emauthô*, a própria raiz de todas essas divisões. Isso não significa dizer que o conflito entre filosofia e política pudesse ser transformado sem dificuldade em alguma teoria sobre a relação entre alma e corpo;

significa antes que ninguém posterior a Platão teve consciência como ele da origem política do conflito, ou ousou expressar isto em termos tão radicais.

### *Na Caverna*

O próprio Platão descreveu a relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*. A descrição ocorre na parábola da Caverna, que constitui o centro de sua filosofia política e da *República*. A alegoria, com que Platão pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo, desdobra-se em três estágios, designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos, a *periagôge holés tés psychés*, aquela reviravolta do ser humano como um todo, que, para Platão, é justamente a própria formação do filósofo. A primeira virada tem lugar ainda dentro Caverna; o futuro filósofo liberta-se dos grilhões que acorrentam “as pernas e os pescoços” dos habitantes da caverna de modo que “eles só podem ver à sua frente”, os olhos fixos em uma superfície em que as sombras e as imagens das coisas aparecem. Quando se vira pela primeira vez, vê atrás de si um fogo artificial que ilumina as coisas da caverna como elas realmente são. Se queremos ir adiante em nossa análise da estória, podemos dizer que essa primeira *perioagôgê* é a do cientista, que, não contente com o que as pessoas dizem sobre as coisas, “vira-se” para descobrir como as coisas são em si mesmas, sem levar em conta as opiniões sustentadas pela multidão. Pois, para Platão, as imagens na superfície eram as distorções da *doxa*, e ele pôde usar metáforas tiradas exclusivamente do campo da visão e da percepção visual porque a palavra *doxa*, ao contrário da nossa palavra opinião, tem a forte conotação de “o que é visível”. As imagens na superfície que os habitantes da caverna fitam são suas *doxai*, as coisas que aparecem para eles e como elas aparecem. Se desejam ver as coisas como elas realmente são, precisam virar-se, isto é, mudar de posição, pois, como já vimos, toda *doxa* depende da e corresponde à posição de cada um no mundo.

Um ponto muito mais crítico na biografia do filósofo ocorre quando esse aventureiro solitário não se satisfaz com o fogo na caverna e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas. Mais uma vez ele se vira e descobre uma

saída da caverna, uma escada que o leva ao céu aberto, uma paisagem sem coisas ou homens. Neste momento aparecem as idéias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo sol — a idéia das idéias —, que possibilita ao observador ver e às idéias continuarem a brilhar. Este é sem dúvida o clímax na vida do filósofo, e é aí que tem início a tragédia. Sendo ainda um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa.

Cada uma dessas reviravoltas foi acompanhada por uma perda de sentido e de orientação. Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos, então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do sol. Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das idéias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna. Podem compreender, nesta metáfora, por que os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais ver na escuridão da caverna, perderam o sentido de orientação, perderam o que poderíamos chamar de senso comum. Quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse “virado de cabeça para baixo” (Hegel). O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo.

O fato de Platão descrever os habitantes da Caverna como estáticos, acorrentados diante de uma superfície, sem possibilidade alguma de fazer qualquer coisa ou de comunicar-se entre si está dentre os aspectos intrigantes da alegoria da caverna. Na realidade, as duas palavras politicamente mais significativas para designar a atividade humana, fala e ação (*lexis e praxis*), estão em flagrante ausência de toda a história. A única ocupação dos habitantes da caverna é olhar para a superfície; obviamente, eles gostam de ver pelo prazer de ver, independentemente de todas as necessidades práticas.<sup>16</sup> Os habitantes da caverna, em outras palavras, são descritos como homens comuns, mas também como possuidores daquela qualidade partilhada com os filósofos: Platão representa-os como filósofos potenciais, ocupados, na escuridão e ignorância, com a única coisa com que o filósofo se preocupa na claridade e no saber integral. A alegoria da caverna destinase, assim, a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista

da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia. E o propósito é descobrir, no domínio da filosofia, os padrões adequados não só, certamente, a uma cidade povoada por habitantes de cavernas, mas também aos habitantes que, embora de maneira obscura e ignorante, formaram suas opiniões com respeito às mesmas questões dos filósofos.

### *Espanto*

O que Platão não nos conta na estória — por ter sido concebida com esses propósitos políticos — é o que distingue o filósofo daqueles que também gostam de ver pelo prazer de ver, ou o que faz o filósofo dar início à sua aventura solitária e quebrar os grilhões que o acorrentam à superfície da ilusão. Por outro lado, no final da história, Platão menciona, de passagem, os perigos que aguardam o filósofo que retorna, e conclui a respeito desses perigos, que o filósofo — embora não esteja interessado nos assuntos humanos — deve assumir o governo, quanto mais não seja por medo de ser governado pelo ignorante. Platão não diz, porém, por que não consegue persuadir os cidadãos — que, seja como for, já estão presos às imagens, permanecendo assim, de certo modo, prontos para receber “coisas mais altas”, como Hegel as chamou — prontos para seguir seu exemplo e escolher o caminho de saída da caverna.

Para responder a essas perguntas, devemos nos lembrar de duas afirmações de Platão, que não se encontram na alegoria da caverna, mas que são indispensáveis para torná-la clara, e que, por assim dizer, estão ali pressupostas. Uma ocorre no *Teeteto* — um diálogo sobre a diferença entre *epistémé* (conhecimento) e *doxa* (opinião) — em que Platão define a origem da filosofia: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein ou gar allé arché philosophias hé hauté* (pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto...).<sup>17</sup> A segunda ocorre na *Sétima Carta*, quando Platão fala sobre as coisas que para ele são as mais sérias (*perú hô' egô spoudadzô*), isto é, não tanto a filosofia como nós a compreendemos, como o seu eterno tópico e o seu fim. Sobre isso ele diz: *rhéton gar oudamôs estin' hôs alla mathémata, all' ei poilé exaphthen phôs* (é inteiramente impossível falar sobre isso como se fala

sobre as outras coisas que aprendemos, ou melhor, de tanto estar junto a isso... de um fogo tremulante, uma luz se acende).<sup>18</sup> Nessas duas afirmações temos o início e o fim da vida do filósofo omitidos na estória da caverna.

*Thaumadzein*, o espanto diante daquilo que é como é, segundo Platão, é um *pathos*, algo que se sofre e como tal é muito diverso da *doxadzein*, da formação de uma opinião sobre alguma coisa. O espanto que o homem experimenta ou que o acomete não pode ser relatado em palavras, por ser geral demais para palavras. Platão deve tê-lo enfrentado pela primeira vez naqueles estados traumáticos relatados amiúde em que Sócrates, como que arrebatado por um êxtase, caía de súbito na imobilidade total, apenas olhando fixamente, sem ver ou ouvir nada. Tornou-se um axioma, tanto para Platão quanto para Aristóteles, que esse espanto é o início da filosofia. E é essa relação com uma experiência concreta e única que separou a escola socrática de todas as filosofias precedentes. Para Aristóteles, não menos do que para Platão, a verdade última está além das palavras. Na terminologia de Aristóteles, o recipiente humano da verdade é *nous*, o espírito, cujo conteúdo é sem *logos*. Assim como Platão opôs a *doxa* à verdade, Aristóteles opõe *phronésis* (*insight* político) a *nous* (espírito filosófico).<sup>19</sup> Esse espanto diante de tudo o que é como é jamais se liga a qualquer coisa específica, e por isso Kierkegaard interpretou-o como a experiência da coisa-nenhuma, do nada. A generalidade específica das afirmações filosóficas — que as distingue das afirmações das ciências — brota dessa experiência. A filosofia como uma disciplina especial — e à medida que permanece como tal — baseia-se nela. E uma vez que o espanto, estado mudo, se traduza em palavras, isso não acontecerá com afirmações, mas com a formulação, em variações infinitas, do que chamamos perguntas últimas — “o que é ser?” “Quem é o homem?” “Qual o significado da vida?” “O que é a morte?” etc. —, todas tendo em comum o fato de que não podem ser respondidas cientificamente. A declaração de Sócrates “Sei que nada sei” expressa em termos de conhecimento essa falta de respostas científicas. Em um estado de espanto, porém, essa declaração perde sua negatividade seca, pois o resultado que fica no espírito daquele que experimentou o *pathos* do espanto só pode ser expresso como: “Agora sei o que significa não saber, agora sei que nada sei.” É da experiência real do nada-saber, em que um dos aspectos básicos da condição humana na Terra se revela, que as perguntas últimas surgem — não do fato racionalizado e demonstrável de que há coisas que o homem não sabe, fato que os que crêem no progresso esperam ver, um dia, plenamente reparado, ou que os positivistas podem considerar irrelevante. Ao fazer as perguntas últimas, irrespondíveis, o homem se estabelece como

um ser que faz perguntas. Esta é a razão pela qual a ciência, que faz perguntas respondíveis, deve sua origem à filosofia, uma origem que continua sendo sua fonte, sempre presente, gerações afora. Se o homem algum dia viesse a perder a faculdade de fazer as questões últimas, perderia também, do mesmo modo, sua faculdade de fazer perguntas respondíveis. Não seria mais um ser que faz perguntas, o que significaria o fim não apenas da filosofia, mas também da ciência. Quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com *thaumadzein* e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou. Começar e terminar são aqui a mesma coisa, o que representa o mais fundamental dos chamados círculos viciosos que podemos encontrar em tantos argumentos estritamente filosóficos.

O choque filosófico de que fala Platão permeia todas as grandes filosofias e separa o filósofo que o experimenta daqueles com quem vive. E a diferença entre os filósofos, que são poucos, e a multidão não consiste, de modo algum — como Platão já indicara —, em que a maioria nada sabe do *pathos* do espanto, mas, muito pelo contrário, que ela se recusa a experimentá-lo. Essa recusa expressa-se em *doxadzein*, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais o homem não pode ter opiniões, porque os padrões comuns e normalmente aceitos do senso comum aí não se aplicam. Em outras palavras, *doxa* pôde tornar-se o oposto de verdade porque *doxadzein* é na verdade o oposto de *thaumadzein*. Ter opiniões não dá certo quando envolve aquelas questões que conhecemos apenas no mudo espanto diante do que é.

O filósofo que é, por assim dizer, um perito em espantar-se, que, ao fazer as perguntas que surgem do espanto — e quando Nietzsche diz que o filósofo é o homem a quem coisas extraordinárias acontecem todo o tempo, está aludindo ao mesmo tema —, vê-se em um duplo conflito com a *polis*. Como sua experiência última é a da mudez, ele colocou-se fora do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, o falar — *logo' ecjôn* é o que faz do homem um *dzôo' politikon*, um ser político. O choque filosófico, além do mais, atinge o homem em sua singularidade, isto é, nem no que ele tem de igual a todos os outros, nem em sua diferença absoluta em relação a eles. Nesse choque, o homem no singular, por assim dizer, defronta-se por um momento fugaz com o todo do universo, como só irá defrontar-se outra vez no momento de sua morte. Em certo sentido, separa-se da cidade dos homens, que só podem ver com desconfiança tudo o que diz respeito ao homem no singular.

O outro conflito que ameaça a vida do filósofo, no entanto, ainda é pior, em termos de conseqüências. Como o *pathos* do espanto não é estranho aos homens, sendo, ao contrário, uma das características mais genéricas da

condição humana, e como, para a multidão, a saída para esse estado é formar opiniões em casos em que estas se mostram inadequadas, o filósofo entrará inevitavelmente em conflito com tais opiniões, considerando-as intoleráveis. E como sua própria experiência de mudez expressa-se apenas no levantamento de questões irrespondíveis, ele na realidade leva desvantagem em um ponto decisivo, quando retorna ao domínio político. É o único que não sabe, o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir, isto é, com aquele sexto sentido que não só todos nós temos em comum, mas que nos ajusta a um mundo comum, tornando-o assim possível. Se o filósofo começa a falar dentro do mundo do senso comum, ao qual também pertencem nossos juízos e preconceitos comumente aceitos, ele estará sempre tentado a falar em termos de não-senso (*non-sense*), ou — para usar a frase de Hegel mais uma vez — a virar o senso comum de cabeça para baixo.

Esse perigo surgiu com o início de nossa grande tradição filosófica, com Platão, e, em menor proporção, com Aristóteles. O filósofo, por demais cômico, pelo julgamento de Sócrates, da incompatibilidade inerente das experiências filosóficas fundamentais com as experiências políticas fundamentais, generalizou o choque inicial e iniciador de *thaumadzein*. A posição de Sócrates perdeu-se nesse processo, não porque Sócrates não houvesse deixado escritos, ou porque Platão propositalmente os distorcesse, mas porque os *insights* socráticos, nascidos de uma relação ainda intacta com a política e *também* com a experiência especificamente filosófica, perderam-se. Pois o que é válido para esse espanto, com o qual toda filosofia começa, não é válido para o subsequente diálogo do próprio estar-só. O estar-só, ou o diálogo em pensamento do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver junto aos outros, e nesse estar-só, o filósofo também só pode formar opiniões — também ele chega à sua própria *doxa*. Distingue-se de seus concidadãos não por possuir alguma verdade especial da qual a multidão esteja excluída, mas por permanecer sempre pronto para experimentar o *pathos* do espanto, e portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões. Para competir com esse dogmatismo de *doxadzein*, Platão propôs prolongar indefinidamente o espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia. Tentou transformar em modo de vida (*bios theôretikos*) o que só pode ser um momento fugaz; ou, tomando a própria metáfora de Platão, a faísca que resulta do atrito entre duas pedras. Nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quan-



do foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana.

É óbvio que essa transformação, cuja causa original foi política, adquiriu grande importância para a filosofia de Platão em geral. Já se manifesta nos curiosos desvios do conceito platônico original, encontrados em sua doutrina das idéias, desvios que se devem exclusivamente, creio, ao seu desejo de tornar a filosofia útil para a política. Mas, naturalmente, têm tido muito maior relevância para a filosofia política propriamente dita. Para o filósofo, a política — caso ele não considerasse toda essa esfera como indigna de si — tornou-se o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos. A política, sem dúvida, nunca pôde ajustar-se a tais padrões, sendo, por conseguinte, considerada de modo geral como uma atividade aética, assim julgada não só pelos filósofos, mas, nos séculos subseqüentes, por muitos outros, quando os resultados filosóficos, originalmente formulados em oposição ao senso comum, foram por fim absorvidos pela opinião pública dos eruditos. Identificou-se política e governo, e ambos foram vistos como um reflexo da perversidade da natureza humana, assim como o registro dos atos e sofrimentos dos homens foi tomado como reflexo do caráter pecaminoso da humanidade. Embora o estado ideal e inumano de Platão jamais tenha se tornado realidade, e embora a utilidade da filosofia tivesse que ser defendida séculos afora — já que na verdadeira ação política mostrou sua completa inutilidade —, a filosofia prestou um serviço notável para o homem ocidental. Por ter Platão de algum modo deformado a filosofia para fins políticos, ela continuou a fornecer padrões e regras, régulas e medidas com que o espírito humano pudesse ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos. Foi essa utilidade para a compreensão que se esgotou com a chegada da Idade Moderna. Os escritos de Maquiavel são o primeiro sinal desse esgotamento; e em Hobbes encontramos, pela primeira vez, uma filosofia que não tem serventia para a filosofia, que ele alega originar-se naquilo que o senso comum tem como certo. E Marx, que é o último filósofo político do Ocidente e que ainda se insere na tradição iniciada com Platão, finalmente tentou virar essa tradição de cabeça para baixo, junto com suas categorias fundamentais e sua hierarquia de valores. Com essa inversão, a tradição realmente chegou ao fim.

A observação de Tocqueville de que “como o passado cessou de jogar sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vaga na obscuridade” foi escrita em uma situação em que as categorias do passado não eram mais suficientes para a compreensão. Vivemos hoje em um mundo em que nem mesmo o

senso comum faz mais qualquer sentido. O colapso do senso comum no mundo de hoje indica que a filosofia e a política, não obstante o seu velho conflito, tiveram a mesma sina. E isso significa que o problema com relação à filosofia e à política, ou a necessidade de uma nova filosofia política da qual pudesse surgir uma nova ciência da política, está mais uma vez em pauta.

A filosofia, a filosofia política, bem como todos os demais ramos, nunca poderá negar ter-se originado do *thaumadzein*, do espanto diante daquilo que é como é. Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge — em sua grandeza e miséria — todo o domínio dos assuntos humanos. Falando em linguagem bíblica, eles teriam que aceitar — como aceitaram em mudo espanto o milagre do universo, do homem e do ser — o milagre de que Deus não criou o Homem, mas “homem e mulher Ele os criou”. Teriam que aceitar, de uma forma que não se limitasse à resignação da fraqueza humana, o fato de que “não é bom para o homem estar só”.

## Filosofia e política

1. Este texto constitui a terceira e última parte de uma conferência pronunciada por Hannah Arendt em 1954 na Notre Dame University sob o título geral de "*The problem of Action and Thought after the French Revolution*". Já que nesta parte final a questão da revolução sequer é mencionada, decidimos adotar o título conferido pelo editor da *Social Research*, onde, nesta forma, o texto foi publicado pela primeira (vol. 57, nº 1 — spring 1990). Parte do texto aqui publicado — extraído de um primeiro *draft* de Hannah Arendt — apareceu na revista belga *Cahiers du Grif* (1986). (N.E.)
2. *Nic. Eth.*, 1140 a 25-30; 1141 b 4-8. (H.A.)
3. *Thuc.* 2.40. (H.A.)
4. *Laws* 716D. (H.A.)
5. Para uma elaboração dessa questão, ver *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 225-226. (H.A.)
6. *Rhet.* 1354 a 1. (H.A.)
7. *Phaedrus*, 260A. (H.A.)
8. O papel de Sócrates como "moscardo" é discutido de forma minuciosa em outra conferência desta coletânea ("Pensamento e considerações morais"), assim como em *A Vida do Espírito* (vol 1, capítulo 17 — "A resposta de Sócrates"). (N.E.)
9. *Nic. Eth.* 1133 a 14. (H.A.)
10. *Nic. Eth.* 1155 a 5. (H.A.)
11. *Nic. Eth.* 1155 a 20-30. (H.A.)
12. *Gorgias* 482C. (H.A.)
13. *Nic. Eth.* 1166 a 10-15; 1170 b 5-10. (H.A.)
14. "...while engaged in the dialogue of *solitude* in which I am strictly by myself...". Desde a publicação em português de *As Origens do Totalitarismo* firmou-se a tradução de *solitude* por "estar-só", em oposição à tradução de *loneliness* por "solidão". Uma discussão detalhada desta distinção pode ser encontrada no último capítulo do último volume de *As Origens do Totalitarismo*, que leva o título "Ideologia e Temor: uma nova forma de governo". (N.T.)
15. *Nic. Eth.* 1176 a 17. (H.A.)
16. Cf. Aristóteles, *Metaph.* 980 a 22-25. (H.A.)
17. 155D. (H.A.)
18. 341C. (H.A.)
19. *Nic. Eth.* 1142 a 25. (H.A.)