

## HANNAH ARENDT: PLATÃO E A NEGAÇÃO DA PLURALIDADE HUMANA

### HANNAH ARENDT: PLATO AND THE NEGATION OF THE HUMAN PLURALITY

*José João Neves Barbosa Vicente*<sup>1</sup>

**Resumo:** o conceito de pluralidade humana presente, de acordo com Arendt, na filosofia de Sócrates e essencial à política, foi negado radicalmente por Platão dando início, assim, a tradição hostil à política. Assim, a proposta deste artigo é apresentar os argumentos utilizados por Arendt para descrever como se deu essa negação.

**Palavras-chave:** Diálogo. *Doxa*. Pluralidade. *Pólis*. Política.

**Abstract:** The concept of human plurality present, in accordance with Arendt, in the philosophy of Socrates and essential to the politics, was radically denied by Plato giving beginning, thus, the hostile tradition the politics. Thus, the proposal of this paper is to present the arguments used by Arendt to describe how this negation was given.

**Keywords:** Dialogue. *Doxa*. Plurality. *Pólis*. Politics.

O conceito de pluralidade é essencial na teoria política de Arendt. É, na verdade, em torno desse conceito elaborado na companhia de Sócrates que ela desenvolve todo o seu pensamento político que pode ser compreendido como uma resposta ao que ela considerava o problema mais importante de seu tempo: o totalitarismo. Quando, por exemplo, em *Origens do totalitarismo* (1989) ela descreve a destruição da política pelos regimes totalitários, ela está descrevendo a negação da pluralidade humana. No entanto, o primeiro registro dessa negação, segundo Arendt, ocorreu no início da nossa tradição de pensamento político com Platão. Assim, este texto procura elucidar essa negação platônica da pluralidade a partir da análise dos estudos de Arendt.

Para Arendt (2001, p.38), a política não é uma relação “comando e obediência” e o espaço político não se reduz às instituições estatais ou ao jogo dos partidos políticos. Política é, basicamente, um “espaço onde se institui, e, por conseguinte, se *revela* a comunidade do mundo” (ROVIELLO, 1997, p.23). Essencialmente “baseia-se na pluralidade dos homens. (...) trata da convivência entre diferentes” (ARENDR, 2002, p.21). Para isso, ela precisa de espaços para diálogos “onde cada um pode participar

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor Assistente de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: josebvicente@bol.com.br

junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer em público e de poder realizar com outros o que seguramente não poderia fazer sozinho” (VALLÉE, 2003, p.25).

O conceito de pluralidade, isto é, “a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDT, 2009a, p.16) é, para Arendt, essencial à política. Presente na filosofia de Sócrates, esse conceito foi, no entanto, radicalmente negado por Platão. Assim, torna-se necessário, antes de apresentarmos os argumentos de Arendt sobre essa negação platônica da pluralidade, uma breve descrição das considerações dessa autora sobre Sócrates.

Sócrates que sempre alegou não saber nada e, conseqüentemente, nada escreveu é, para Arendt, o mais puro filósofo. Preocupado em tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum, Sócrates estabeleceu a pluralidade como “a lei da terra”, engajou-se na iniciativa de agir e falar, inseriu-se na companhia de muitos e ultrapassou “o limite estabelecido pela *pólis* para o *sophós*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não - humanas e não - políticas” (ARENDT, 1993, p.94).

Pensador político por excelência, Sócrates representa, para Arendt, a união entre o mundo do pensamento e o mundo da política. Convicto de que a política não se faz somente na *ecclesia*, mas também na *ágora*, e por vezes mais na praça do mercado do que na assembleia, Sócrates está disponível para todos, e através da interrogação conduz a cada um, não a renunciar à sua opinião, mas a assumi-la e a fundamenta-la diante de todos. Ele tem uma clara compreensão do sentido da “pluralidade”, algo que está na base de toda a política autêntica. Cidadão e pensador, Sócrates pratica a maiêutica no coração da *pólis*, dialoga com artesãos, poetas, escravos e pretende “tornar a filosofia relevante para a *pólis*” (ARENDT, 1993, p.109).

Sócrates faz política, portanto, através do diálogo que, de acordo com Arendt, não quer dizer dualidade ou comunicação a dois, uma vez que o prefixo *dia* do diálogo indica a ideia de “travessia” de algo pela palavra. O diálogo socrático, portanto, que “atravessa” o mundo situado entre os homens, opõe-se à “conversa” que é “um fenômeno da intimidade onde as almas individuais falam delas mesma” (ARENDT, 1974, p.35). O diálogo exige “precisão” da escuta, uma disposição constante para se explicar, “paciência” para se manter na questão em discussão e, principalmente, “capacidade” de atrair algo que, de outro modo, passaria “em silencio pela área do

discurso” e de torná-lo digno de ser comentado. No “falar e no ouvir” é possível “mudar, ampliar, agudizar [...], iluminar” (ARENDR, 2008, p.88).

Mesmo tendo recusado a “honra e o poder públicos”, Sócrates nunca “se retirou para a vida privada”. Circulou intensamente pela “praça pública” buscando sempre aperfeiçoar nos cidadãos as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. No espaço público da praça, na presença de espectadores que poderiam tomar a palavra a qualquer momento, se assim desejassem, ele dialogava sobre justiça, coragem, piedade buscando sempre contribuir para que cada um dos seus interlocutores desvendasse a sua *doxa* que, para ele, “era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me aparece’” e cujo objeto não era o “*eikos*, o provável” (ARENDR, 1993, p.97-98) de Aristóteles, “mas a compreensão do mundo ‘tal como ele se me aparece’” (ARENDR, 2009, p.55). Sem nunca oferecer modelos políticos do Estado, e nem desejar governar, Sócrates contribuiu com a política ajudando a elucidar as *doxai* das pessoas.

Nem fantasia meramente subjetiva, nem algo absoluto e válido para todos. *Doxa*, como constata Arendt, é o modo particular como o mundo se abri a uma pessoa, de acordo com a sua situação. Em outras palavras, baseia-se na compreensão de que, apesar de experimentarmos o mesmo mundo, ele se abri diferentemente para cada um de nós, dependendo da nossa posição. “Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais” (ARENDR, 2009, p56).

Essas opiniões não podem ser reduzidas a uma única verdade. É natural que, em política, tenhamos opiniões diferentes acerca de questões que interessam a todos, de acordo com a nossa situação. Assim, se a política quiser escapar à tirania, deve levar em conta as múltiplas perspectivas da comunidade e tolerar as contradições que surgem entre vários pontos de vista. Afinal, a virtude de um estadista não consiste em impor sua própria *mundivisão* sobre o Estado, mas “em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidade” (ARENDR, 2009, p.60). Ver o mundo comum apenas sob um aspecto e levar em consideração uma única perspectiva, significa destruí-lo.

A preocupação de Sócrates, portanto, é com o mundo comum como aparece para cada um. Sempre teve o cuidado em não destruir a *doxa* deste ou daquele interlocutor e nem melhorar os cidadãos, mas revelar à *doxa* a sua própria verdade. “Portanto, a dialética é aqui uma atividade política, que não se conclui numa verdade geral” (AMIEL, 1997, p.86). O fim último da política é, para Sócrates, a amizade o sentimento de não estar só, mas de se revelar a outros, de estar disposto a partilhar e a entender o

mundo do ponto de vista do outro, falar do que é comum, do que está “entre nós”, de tal forma que este “entre nós” acabe por constituir um mundo; por isso queria constituir os cidadãos em amigos, pois sabia que na política, a função do filósofo “era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, constituído sobre o entendimento da amizade, em que nenhuma governação é necessária” (ARENDR, 2009, p.60).

Sócrates tinha, de acordo com Arendt, uma clara compreensão da política fundada sobre o reconhecimento da pluralidade humana. O mundo, para ele, só se torna comum e humano quando podemos discuti-lo com nossos semelhantes. Tinha consciência de 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 fala” (ARENDR, 1993, p.100-101). Afinal, o caráter comum do mundo só pode ser instaurado através da pluralidade humana, ou da coexistência dos homens plurais, na modalidade da ação e do discurso.

Para Arendt, portanto, Sócrates nunca abandonou a *pólis* nem o pensamento: viveu até ao fim a união entre a filosofia e a política. Colocou em evidência o papel do filósofo na cidade: não ter a pretensão de governar os homens; não querer, graças à sua imensa sabedoria, aconselhar os que estão no poder; não se submeter “docilmente às regras”; em resumo, permanecer “sempre um homem entre homens”; nunca evitar a “praça pública” ser um “cidadão entre cidadãos”; reivindicar algo que qualquer cidadão poderá e deverá reivindicar. Ele queria simplesmente ter o “direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDR, 2000, p.126-127). Sempre procurou fazer de cada pessoa, um participante da vida pública; do pensamento, uma preparação para o juízo; obedeceu e desobedeceu quando era preciso.

Portanto, em Sócrates, filosofia e política encontravam-se unidas. Porém, com Platão, sublinha Arendt (2009, p.47), começa a tradição hostil à política. Como explicar essa mudança radical? Em Atenas, um processo assinado por Meleto, representante dos poetas, Anito, representante dos artífices e políticos e Líncon, representante dos oradores, acusou Sócrates “de não aceitar os deuses que são reconhecidos pelo Estado, de introduzir novos cultos, e, também, [...] de corromper a juventude” (PLATÃO, 1999, p. 59). Perante o tribunal, o que quer que ele tenha dito de fato não foi capaz de comover uma quantidade suficiente entre os quinhentos cidadãos que constituíam o júri. Assim, embora por apenas uma pequena maioria, Sócrates foi considerado culpado e

condenado à morte<sup>2</sup>. Após um curto período na prisão, ele morre na primavera de 399 antes da nossa era, ao tomar uma taça de cicuta fornecida por seu carrasco.

Esse acontecimento levou Platão a duvidar da vida da *polis* (da democracia) e de algumas bases do ensinamento de Sócrates operando, assim, uma verdadeira inversão das experiências socráticas opondo, por exemplo, verdade e opinião. Uma atitude classificada por Arendt, como “a mais anti – socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDR, 2009, p. 49). O fato de Sócrates não ter conseguido convencer os juízes dos seus méritos, fez Platão duvidar do valor da persuasão e colocar em causa a noção de opinião. Já não faz mais sentido persuadir os cidadãos como fazia Sócrates, é necessário obriga-los sem, no entanto, usar meios externos de coerção.

No lugar da opinião, Platão coloca a verdade absoluta que não permite ao espírito, qualquer liberdade de recusa. Sua cidade pode ser definida a partir daí, como uma tirania da razão e da verdade que desvaloriza radicalmente a *doxa* e muda sua significação, isto é, “a verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião” (ARENDR, 2009, p. 48). Ao conceber a verdade como universal e absoluta, a *doxa* passa a ser em Platão, uma forma de ilusão. Para Arendt, ele nega a pluralidade uma vez que, na esfera dos assuntos humanos, a verdade é sempre relativa e aberta ao debate. Como concebida na teoria platônica, ela é viável apenas para um ser solitário, abstrato e totalmente separado de qualquer relação com os outros.

Portanto, na tentativa de deduzir as implicações do processo de Sócrates, constata Arendt (2009, p. 54), o conceito de verdade e a noção de *dialegethai* surgem, respectivamente em Platão, como “o contrário de opinião” e “o contrário de persuasão e retórica”. A distinção fundamental entre dialética e persuasão é a seguinte: a primeira “só é possível como diálogo entre duas pessoas”, e a segunda “é sempre dirigida à multidão (*peithein ta pléthè*)”. Proveniente das opiniões e não da verdade, apenas a persuasão leva em conta a multidão e sabe como lidar com ela. De acordo com Platão,

---

<sup>2</sup>Para Delacampagne (2001, p.68), por exemplo, a condenação de Sócrates foi por razões indissolúvelmente políticas e religiosas, pois os gregos antigos não pensavam em separar a política da religião, suas cidades estavam sob a proteção de determinados deuses e era dever do cidadão venerar os deuses de sua cidade. Para esse autor, Sócrates infringiu, portanto, o dogma que estabelecia que não se devia questionar nem as tradições cívicas, nem os deuses que as garantias. Assim, mesmo que, a partir de Platão, a história da filosofia tenha se habituado a dar razão a Sócrates, este, sublinha Delacampagne, nos termos das leis de Atenas, se tornou realmente culpado de uma transgressão grave.

sublinha Arendt, “persuadir a multidão significava impor a própria opinião às múltiplas opiniões da multidão”. Assim, “persuadir não é, pois, o contrário de governar pela violência, mas uma outra forma de fazê-lo” (ARENDR, 2009, p.54-55).

A arte de levar o interlocutor a reconhecer a verdade substitui, em Platão, a arte socrática do diálogo. Assim, “o que era interrogação ou persuasão respeitadora de uma liberdade se transforma em coerção pela verdade” (VALLÉE, 2003, p.57). E para que a pluralidade que forma o corpo político respeite a verdade do filósofo, Platão recorre aos “mitos de Além-túmulo”. Esses mitos “com os quais Platão concluiu todos os seus diálogos políticos à exceção das Leis”, sublinha Arendt, “não são verdade nem mera opinião: foram concebidos como histórias capazes de assustar, isto é, como um intento de usar a violência das palavras” (ARENDR, 2009, p.55). Portanto, “os mitos de Além-túmulo” imaginados por Platão e recuperados posteriormente pelo cristianismo, têm uma função essencialmente política, isso quer dizer que contá-los significa persuadir pela esperança de recompensas e pelo medo de castigo no “Além-túmulo”, isto é, lá onde não é possível persuadir pela dialética.

A morte de Sócrates levou Platão, também, a duvidar da possibilidade da democracia e a conceber a política não como a participação na ação comum, mas como uma comunidade que “consiste em governantes e governados” (ARENDR, 2009a, p.234). Ser capaz de “governar-se a si mesmo” é, para Platão, “o supremo critério da competência de um homem para governar os outros”, sendo assim, “o rei - filósofo” é quem deve governar a cidade. Ele “aplica as ideias como o artesão aplica suas normas e padrões; ‘faz’ sua cidade como o escultor faz uma estátua” (ARENDR, 2009a, p.236-239). Isso significa compreender a política conforme o modelo de fabricação, como a arte de governar onde o ator passa a ser executor e a *agora* passa a ser palácio do tirano, gabinete do ministro ou do tecnocrata.

De um modo geral, Platão foge “da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranquilidade e da ordem” (ARENDR, 2009a, p.234). O filósofo abandona o exercício da responsabilidade do cidadão para encontrar uma forma de evitar a política através de fundamentos teóricos. E o que caracteriza esse abandono é a ideia “de que homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer” (ARENDR, 2009a, 234). Assim, em Platão, a política como participação de cada um, passa a ser oposição entre os que decidem e os que executam. Mas, também, ao pensar a ação política segundo o modelo da fabricação, Platão, em termos arendtianos, substitui o “agir” pelo “fazer”.

Em outras palavras, ele interpreta a ação como um “fazer”, isso significa, essencialmente, introduzir uma certa violência na ação. Assim, para Arendt, Platão não é completamente alheio ao totalitarismo, o fenômeno político do século XX que destruiu inteiramente a pluralidade humana da qual ele se evadiu.

O totalitarismo representa para Arendt a destruição da política porque destrói a pluralidade dos homens ao pressioná-los “uns contra os outros”, destruindo assim, “o espaço entre eles”; nega, também, a pessoa como tal, na sua diferença com todos os outros, ao dissolver a sua pluralidade “em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDR, 1989, p.518). Corrompe todas as relações e todas as solidariedades, não destrói apenas a vida política, mas, também, a vida privada. É uma forma de governo com a qual é impossível a pessoa humana coexistir: não isola simplesmente os indivíduos como faziam as tiranias, mas priva-os de todas as relações com os seus próximos e consigo mesmos através da ideologia, “a lógica de uma ideia” (ARENDR, 1989, p.521); do terror, cujo objetivo é impossibilitar toda a resistência e toda a ação; da inutilidade, criando neles um sentimento de “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDR, 1989, p.528).

Nos campos de concentração o totalitarismo destrói a pessoa humana, assassina a sua dignidade e apaga a distinção entre vítimas e carrascos; mata, em cada pessoa, a estima que tem por si mesma, destrói a sua identidade e o seu caráter único, com o intuito de acabar com a sua capacidade para pensar, agir e começar qualquer coisa por ela mesma. Seu grande inimigo não é o mundo exterior, mas “a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDR, 1989, p.509-510).

O poder total necessita de um mundo de reflexos condicionados, por isso, o objetivo supremo dos governos totalitários não é “a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDR, 1989, p.510) entendida aqui, por Arendt, como “condição humana”. Uma expressão política que não deve ser interpretada em termos metafísicos, como se as atividades que nela se realizam devessem se realizar de uma forma única e para todo o sempre. Ela manifesta nas ações, palavras, pensamentos e obras. É construída e garantida a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana.

Para Baudouin (2000, p.171), apesar de não terem inventado a crueldade, o massacre coletivo, o genocídio e não serem os primeiros a imaginarem a instituição dos campos, os regimes totalitários conferiram-lhes uma significação sem precedentes na história, administrando a prova da superfluidez do homem. São nesses campos que eles conseguem obter seus “cidadãos” perfeitos e ideais de reflexos puramente condicionados, capazes de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável. Cidadãos prontos para não obedecerem a “nenhum outro princípio organizador a não ser o Estado, encarnado na pessoa do chefe” (RICOEUR, 1995, p.151). Ou melhor, como prefere Arendt, “Horribéis marionetes com rostos de homem, todos com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDR, 1989, p.506).

O processo de mudança ou transformação do homem se dá em três tempos: mata-se a pessoa jurídica, mata-se a pessoa moral e mata-se a individualidade. A morte da pessoa jurídica está associada à produção de apátrida, o totalitarismo priva os homens de seus direitos, e lhes transformam em “fora – da – lei”, mesmo estando em seus próprios países. Assim, ao torturá-los nos campos de concentração ou mesmo matá-los, o totalitarismo lida com “pessoas” cuja existência não é reconhecida por nenhuma lei: do ponto de vista jurídico, o castigo ou o homicídio pura e simplesmente não acontece; a morte da pessoa moral significa tornar a morte anônima, ou sem qualquer significado quer para os parentes, quer para conhecidos e amigos, através da interdição de toda e qualquer solidariedade, todo e qualquer protesto e da eliminação da linha de demarcação entre vítimas e carrascos; a morte da individualidade ou a morte psíquica significa a destruição da espontaneidade e a transformação dos indivíduos em “feixes de reações”.

Portanto, de um modo geral, a destruição total da pluralidade levado a cabo pelo totalitarismo, uma prática que pode ser definida como antítese radical do ensinamento de Sócrates, aproxima-se da tradição hostil à política iniciada com Platão onde é possível encontrar “a noção vulgar” da comunidade política definida em termos de governantes e governados, reforçada pela noção de que, para viver juntos, de maneira política, alguns homens devem ter o direito de comandar e os demais forçados a obedecer. Uma atitude que despreza totalmente a ação comum e reduz os pontos de vista de cada um a uma única verdade.

Ao contrário de Sócrates cuja prática estava fundamentada no respeito à pluralidade humana e pretendia ajudar cada um a desvendar a sua *doxa*, Platão pretende

ultrapassá-la, substituí-la pela verdade. Sócrates viveu até ao fim a união entre filosofia e política (pluralidade) e queria simplesmente ter o “direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDR, 2000, p.126-127). Com Platão começa a ruptura entre filosofia e política (pluralidade), oposição entre aquele que sabe e merece governar e aquele que deve obedecer. Em suma, ele desvaloriza a política a favor da filosofia.

## REFERÊNCIAS

- AMIEL, A. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDR, H. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. Trad. Antonio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O que é política? Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz*. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Abranches; Cesar Almeida, Claudia Drucker; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Vies politiques*. Paris: Gallimard, 1974.
- BAUDOUIN, Jean. *Introdução à sociologia política*. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 2000.
- DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Trad. Antonio Hall. Lisboa: 70, 1995.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Benedicte Hovart; João Felipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.