



Revista Archai
E-ISSN: 1984-249X
archaijournal@unb.br
Universidade de Brasília
Brasil

Eccel, Daiane
HANNAH ARENDT, UMA LEITORA CRÍTICA DE PLATÃO
Revista Archai, núm. 8, enero, 2012, pp. 27-37
Universidade de Brasília

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161969004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

re²alyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

HANNAH ARENDT, UMA LEITORA CRÍTICA DE PLATÃO

Daiane Eccel*

ECCEL, D. (2012). "Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão". Archai n. 8, jan-jun 2012, pp. 27-37.

RESUMO: *Que Arendt seja amante do pensamento grego já se sabe, mas o que impressiona nos seus textos é a quantidade de vezes em que ela se volta para Platão para tentar explicar aspectos do pensamento político ocidental. Em função disso, tratar-se á de Platão a partir de Arendt, visto que não se tem a pretensão de elaborar um escrito sobre Platão per Platão, ou seja, Platão como tal. Platão é o primeiro dessa tradição, mas é, ironicamente, o primeiro que enxerga um abismo entre a filosofia e a política. O fato de Platão ser considerado o primeiro filósofo da tradição do pensamento político ocidental, está relacionado com o fato de que, a partir da morte do seu mestre, Sócrates, Platão ter enxergado um abismo entre a filosofia e política que se arrastou pelo resto da tradição. Em função da polis ateniense ter condenado Sócrates e ele, apesar de sempre ter se colocado como um cidadão, não conseguir elaborar sua defesa e salvar-se da condenação, Platão teria desenvolvido uma espécie de "hostilidade" com relação à política. Em função desse sentimento, Platão teria criado uma relação de hierarquia entre a filosofia e a política de forma que esta última ficou no patamar inferior e sua existência dar-se-ia apenas para garantir o direito do filósofo usufruir de sua bios theoretikos, fazendo com que a política perdesse sua dignidade.*

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Platão. Filosofia. Política.

ABSTRACT: *We know that Arendt is a Greek philosophy lover, but what is impressive in her writings is the amount of times she turns to Plato trying to explain aspects of the Western political thought. In this sense, we will consider Plato from Arendt's point of view,*

* Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. Brasil

1. Platão e a gênese da separação entre Filosofia e política

Arendt é frequentemente reconhecida entre seus críticos por aquela que retorna ao mundo grego para cotejar tanto as obras dos pré-socráticos, quanto os escritos de Platão e Aristóteles. Que ela seja amante do pensamento grego já se sabe, mas o que impressiona nos seus textos é a quantidade de vezes em que ela se volta para Platão para tentar explicar aspectos do pensamento político ocidental. Platão é, sem dúvida, um dos principais personagens de Arendt no enredo da problemática entre filosofia e política. A reflexão acerca do abismo, da separação entre filosofia e política é uma das chaves de leitura possíveis para a obra de Arendt e Platão aparece nos textos arendtianos tanto quando ela trata de questões específicas da Grécia como quando reflete acerca de temáticas atuais e, como de costume, retorna ao mundo antigo em busca de respostas para a modernidade que viveu nas sombras. O resultado disso é que até em textos que tratam de problemas modernos – como é o caso daqueles presentes na coletânea *Entre o passado e o futuro* – o nome de Platão é o que, sem dúvida, mais aparece no índice onomástico. A consulta ao índice de nomes é somente a confirmação do que se constata quando se

since there is no purpose to elaborate a paper about Plato through Plato, or from Plato's point of view, as such. Plato is the first of this tradition, but he is ironically the first who sees a abyss between philosophy and politics. The fact that Plato is considered the first philosopher of the tradition of Western political thought is related to the fact that, due to the death of his master Socrates, Plato has seen a abyss between philosophy and politics that continued for the rest of the tradition. Because Athenian polis condemned Socrates, although he considered himself as a citizen, he could not prepare his defense and save himself from the condemnation. Plato would have developed a kind of hostility toward politics. Due to this sentiment, Plato would have created a relationship of hierarchy between philosophy and politics, so that the latter has been placed in an inferior level and his existence would only occur to ensure the right of the philosopher to enjoy his bios theoretikos, and causing politics to loose its dignity.

KEYWORDS: Arendt. Plato. Philosophy. Political.

lê os textos nos quais, entre Aristóteles e Sócrates, Platão aparece frequentemente. Não é diferente em outros textos como *A tradição e a época moderna*¹, *O significado da política, Filosofia e política*², e outros mais.

Em função disso, não se pode descartar Platão, mas, ao exemplo de Arendt e, *em função dela*, dar-lhe um espaço privilegiado atentando sempre para o fato de que Platão será lido *a partir* de Arendt, visto que não se tem a pretensão de elaborar um escrito sobre Platão *per* Platão, ou seja, Platão como tal.

Não será difícil justificar este “apelo” a Platão: ele é considerado por Arendt o primeiro pensador da tradição política ocidental e disso se seguem uma quantidade enorme de argumentos que justificam o espaço privilegiado cedido a ele.

O tom utilizado por ela para tratar do fundador da Academia é, às vezes, um tanto enigmático, pois enigmática é também a posição dele no rol da tradição do pensamento político. Platão é o primeiro dessa tradição, mas é, ironicamente, o primeiro que enxerga um abismo entre a filosofia e a política que nunca mais se fechará. É difícil saber onde exatamente se encontra o elemento

“irônico” neste emaranhado, ou seja, é ironia o fato de Platão ser o primeiro pensador da tradição e notar a separação entre filosofia e política ou é irônico o fato de a tradição do pensamento político iniciar justamente com a separação entre filosofia e política? Admitimos que esta não é uma questão óbvia de se responder, mas ela só se torna central quando se passa a especular quais são as impressões que Arendt tem de Platão após a constatação de que filosofia e política estavam separadas e que isso teve sérias consequências, sobretudo para a política. Em alguns momentos, Arendt parece enaltecer Platão e em outros, julgar como negativa sua atitude diante da política.

O fato de Platão ser considerado o primeiro filósofo da tradição do pensamento político ocidental, deve-se, em parte, ao seu mestre, Sócrates, a quem Arendt atribui a proeza de viver tranquilamente entre a filosofia e a política. Fato que, aos olhos de Platão não era tão evidente assim visto que Sócrates – o filósofo – cidadão, ou cidadão – filósofo, considerando o fato de que essa hierarquia não era válida para ele – foi condenado pelo sistema político vigente. A *polis* da qual Sócrates fazia parte, o julgou e o fez beber a cicuta. Para fazer uso de um jogo de palavras, é possível afirmar que a tradição política ocidental nasceu quando Sócrates morreu. É com a ida do velho Sócrates ao Hades que a filosofia política tem sua *archê*, seu início.

A morte de Sócrates tem para Arendt um valor singular, pois a partir dela surgem várias questões: por que Platão assume uma posição tão radical diante da morte de seu mestre? Quais são as consequências que aparecem em seus postulados em função da separação entre filosofia e política? E, por fim, como isso veio a ter um papel essencial na política moderna? É em função dessa quantidade de perguntas densas que Arendt volta renitentemente a Platão tentando encontrar as respostas.

Para ela, Platão frustrou-se com a morte de Sócrates em dois sentidos: o primeiro é que o julgamento político fê-lo morrer, ou seja, a *polis* matou seu mestre; o segundo é resultado da decepção com o próprio Sócrates, a saber, aquele que andava pela praça pública tentando fazer “parir” os pensamentos de seus concidadãos, não soube

1. Texto presente em ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.43-68.

2. Texto presente em ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 91-116.

defender-se e livrar-se das acusações que lhe foram dirigidas. A frustração que veio por dois lados – a *polis* e o próprio mestre – desembocou em uma única instância: a política. Platão decepcionou-se com a política vigente a ponto de tentar salvar a filosofia dela. Para tanto, colocou a filosofia no topo da pirâmide hierárquica e fez com que a política ficasse subordinada a ela. Caso essa situação permanecesse apenas com Platão, ele seria somente um a pensar dessa forma, porém ele foi o primeiro e arrastou junto de si todo o resto do pensamento político ocidental. A questão talvez não seja (e de fato não é) o fato de que a filosofia ficou no topo da pirâmide e a política embaixo, pois caso fosse o contrário seria tão grave quanto. A questão é que se formou uma hierarquia entre as duas e se abriu um espaço que jamais apareceu antes. Quanto a ideia de que Platão colocou a filosofia acima da política é, realmente, um postulado arendtiano e é passível de questionamentos. Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que Arendt nunca quis afirmar que ele não estava preocupado com a política, apenas relegou-a ao segundo plano. Em segundo lugar, porém, é pertinente se perguntar se realmente isso é verdade. Nesta brecha de dúvida que se abre, Arendt tem a oportunidade de dialogar constantemente com a tradição, mesmo que o resultado verdadeiro desse diálogo nunca tenha, realmente aparecido. Dessa forma, o objetivo deste artigo consiste em investigar as considerações que Hannah Arendt tece sobre Platão. Além do papel que o discípulo de Sócrates tem na separação entre filosofia e política, ainda é necessário que se investigue o papel do rei filósofo e noção de verdade em Platão e autoridade em Platão, segundo o olhar de Hannah Arendt. A fonte principal são sempre os escritos de Arendt, no entanto, em alguns momentos será necessário recorrer aos textos do próprio Platão afim de confirmar ou contestar os argumentos arendtianos.

Em um dos seus diálogos, o *Protágoras*, de forma indireta Platão acaba tocando no ponto referente à política. O mito de Epimeteu faz a narrativa dos deuses distribuindo as funções para os mortais. Alguns ganham força, outros ganham a velocidade, outros tantos ganham diversos tipos de habilidades, mas “a política escapou-lhe”. Ela

estava, porém, bem próxima a Zeus que ordenou que a distribuíssem entre todos, pois ela seria função de todos. Seguem-se daqui algumas interpretações possíveis. Tais interpretações certamente seriam mais bem desenvolvidas por especialistas em Platão e não nos cabe tanto mérito, mas não haveria de permanecermos sem perguntar: o fato de Platão deixar a política por último e distribuí-la entre todos seria uma forma de valorizá-la ou de desprezá-la? Ela pode ser tão importante que não caberia apenas a um único homem, mas ela pode ser tão onerosa que ninguém individualmente poderia mantê-la sozinha. Essas especulações permanecem em aberto, porém, o que é inegável é o fato de que a política, de uma forma ou de outra, está presente.

Arendt faz uma nobre retomada de alguns diálogos para confirmar a ideia de que os pensamentos de Platão com relação à *polis*, ou para ser mais fiel a própria Arendt, os *ressentimentos* de Platão com relação a *polis*, foram resultados da ocasião da morte de Sócrates. Na leitura de Arendt, cada vez mais Platão foi encontrando subsídios que confirmavam a excelência da filosofia e a decadência da política, a começar pelo próprio regime democrático classificado por Platão como sendo quase a pior forma de governo, ficando somente na frente da tirania. Em um outro momento, mais uma vez nos textos compilados na coletânea de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt faz uso do mesmo artifício de seu mestre, Heidegger, e recorre à etimologia da palavra grega *scholé* e latina *otium* para mostrar que a vida da política é apenas uma empecilho para a vida do filósofo. A primeira forma de vida é capaz de exigir e consumir tanto do cidadão da *polis* que o impede de exercer outras atividades. Ir até a agora discursar, opinar e votar, exige uma espécie de tempo livre especificamente voltado para essa atividade. A *scholé*, termo que Arendt esclarece dizendo que, atualmente, poderia ser considerada como ausência de trabalho, mas não como lazer, designa esse tempo que é livre de atividades manuais, laboriosas. Para elucidar o sentido do termo ela afirma que “um pastor poderia tornar-se cidadão, mas não o camponês; o pintor, mas não o escultor, e era ainda reconhecido como algo mais que *banáusos*, sendo traçada a distinção, em ambos os casos, simplesmente mediante a aplicação do

critério de esforço e fadiga” (ARENDT, 2005, p.46). A política, assim como a filosofia, exige também que o cidadão seja livre das necessidades mais primárias e, quando livre dessas, pode então dedicar seu tempo à política, mas já não pode dedicá-lo à filosofia visto que essa se configura como uma outra forma de vida que também exige tempo hábil para tanto. Ao tratar desse problema, Arendt cita diretamente Aristóteles em função da ideia de *bios theoretikos*, mas o mesmo serve para Platão, pois o centro do argumento é que a política “atrapalha” uma vida que deseja ser voltada para a filosofia e esse incômodo, para Platão, é semelhante àquele que exige dos mortais os cuidados mais básicos consigo mesmo, como alimentar-se, dormir, banhar-se. Isso porque todos esses afazeres, incluindo a política, são devotados para as coisas terrenas, materiais, enquanto a filosofia ocupa-se do mundo das ideias e ambas jamais podem ser realizadas concomitantemente de forma que seja garantida excelência para as duas. A ideia de um *bios theoretikos*, pode ser remetida a Platão, mesmo que seu uso seja atribuído a Aristóteles. A semelhança entre Aristóteles e seu mestre é que ambos exaltam-na e reconhecem o fato de, quando o filósofo faz sua opção de vida – ficar só, como é a opção filosófica por excelência – ele deve saber que isso implica em abdicar de elementos que fazem parte de um outro tipo de forma de vida que não é o *bios theoretikos*. É interessante notar as observações realizadas por Arendt a respeito das percepções dos filósofos antigos com relação a vida do filósofo:

O “verdadeiro filósofo”, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O primeiro é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e “se interpõe em nosso caminho a cada passo (...) e que provoca confusão, gera problemas e pânico”. O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde todas essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais. (ARENDT, 2009, p.101)

A respeito da forma de vida que o filósofo leva, tema para o qual Arendt despende linhas e linhas,

sua fonte é sempre Platão ou Aristóteles, dando preferência ao primeiro justamente para tentar analisar e refletir como ele trata dessa questão que é sempre vista à luz do problema que o filósofo mantém com a multidão. Neste sentido, mesmo que Arendt não “ataque” diretamente Platão por ele considerar o modo de vida filosófico infinitamente melhor do que o político e exaltar o estar-só diante dos estar-com-os outros, ela parece, em alguns momentos do texto, discordar claramente de Platão e criticá-lo de forma indireta. A suposta pretensão de Platão parece despertar em Arendt um certo desprezo diante daquele que, para deixar a praça pública, fundou uma academia e institucionalizou o ensino fazendo-o permanecer longe da multidão (HADOT, 1999, p.32). Neste estranho emaranhado traçado por Arendt sobre Platão, às vezes parece arriscado afirmar algo categoricamente, mas as afirmações de Arendt poderiam ser rebatidas ao voltarmos nossas atenções para a *Carta Sétima*, por exemplo.

É evidente que não está se afirmando aqui que Arendt tem a pretensão de rebater toda a teoria platônica, pois isso envolveria, inclusive, uma tentativa de desmontar toda a teoria dos dois mundos. Arendt não cometeria o equívoco de “acusar” Platão ou de considerá-lo “culpado” pelas tragédias que o abismo entre a filosofia e a política causaram no mundo moderno somente porque ele foi o primeiro (salvo Parmênides) a fazer tal separação. No entanto, certamente não há como negar o tom de desconfiança de Arendt ao realizar essas análises sobre os diálogos platônicos.

2. Platão e a torre de marfim dos filósofos

A questão referente ao modo de vida do filósofo e o modo de vida das demais pessoas é muitíssimo mais abrangente do que o simples fato de o filósofo, supostamente, não conseguir lidar com as coisas práticas da vida cotidiana. A diferença, mais do que em qualquer outra coisa, reside na natureza distinta entre os dois tipos de vida. No caso de compararmos a vida do filósofo com as demais, a submissão ao que é necessário para a vida, como respirar, manter-se preso à gravidade, alimentar-se,

3. Arendt salva Kant desse vício afirmando que o considera o filósofo mais livre dos vícios dos filósofos por ser o "(...) mais crítico dos filósofos em relação aos preconceitos metafísicos tradicionais (...)" (ARENDT, 2009, p.91)

parecem constituir os únicos elementos em comum com as demais formas de vida. Trata-se aqui da natureza peculiar do modo de vida filosófico: deixar de estar entre os outros e apenas estar consigo mesmo. A filosofia exigia uma "retirada do mundo" como talvez nenhuma outra atividade na Antiguidade exigia. Nem mesmo fazer oferendas aos deuses requeria esse tipo de exigência, pois era este um ato tão público como qualquer outro. A ideia de que o sujeito deve retirar-se e trancar a porta do seu quarto para orar ao seu Deus, como se encontra nos Evangelhos, é somente cristã e não grega. Além disso, estabelecer algum tipo de contato com os deuses na Grécia, não era uma questão de tornar ativo o pensar. Essa atividade, o pensar, eminentemente filosófica, é invisível, não aparece, não tem forma. O núcleo da filosofia é o pensar, ou seja, o que faz o filósofo filosofar é algo que ninguém pode ver, nem ele próprio. Arendt insiste no fato de afirmar que o pensar – uma das atividades que compõem a vida do espírito junto com o querer e o julgar e, o que faz da filosofia a filosofia – mantém-se fora do mundo das aparências e, mais do que isso, é oposto a ele. Para ela, "os filósofos e metafísicos monopolizaram essa capacidade" (ARENDT, 2010, p. 124). A questão mais proeminente neste emaranhado é que *aparecer* significa ser lembrado, ser visto, e é o que faz com que os outros nos enxerguem e torna efetiva a convivência entre os homens. A conclusão a que Arendt chegou, que na verdade é apenas uma constatação dos fatos, é que a atividade do filósofo é invisível, ou seja, o *bios theoretikos*, o modo de vida filosófico definido por Aristóteles, acontece fora do convívio dos demais, justamente porque acontece fora do mundo das aparências. Arendt crê que a oposição entre aparecer para os outros e retirar-se do mundo poderia gerar paradoxos antagônicos como ser e pensar, por exemplo, de forma que ela logo atribui essa situação a Platão afirmando que, segundo ele "somente o corpo do filósofo – isto é, o que faz aparecer entre as outras aparências – ainda habita a cidade dos homens, como se, pensando, os homens se retirassem do mundo dos vivos" (ARENDT, 2009, p.97). É essencial notar que a atividade do pensar *em si*, é diferente da vida vivida para a filosofia, pois a capacidade de pensar é inerente a qualquer ser

humano, inclusive os não filósofos, mas nem por isso ela deixa de ser invisível. No entanto, aquele que desejasse se dedicar a um *bios theoretikos* deveria, após a morte de Sócrates, necessariamente viver à la sua principal atividade, ou seja, tão longe do mundo das aparências quanto o pensar.

Ao iniciar um dos seus textos e afirmar que "o interesse pela política não é algo corriqueiro para o filósofo. Nós, cientistas políticos, não costumamos levar em consideração que as filosofias políticas, em sua maioria, se originam da atitude negativa e as vezes até hostil em relação à *polis* e a todo campo dos assuntos humanos" (ARENDT, 2008, p.444) ela está, com certeza, referindo-se não só a Platão, mas primordialmente a ele, dado o fato de ele ser o pioneiro nesta forma de pensar. Desde Platão até Hegel³ predomina a ideia de que a *polis* vê o filósofo com hostilidade. Arendt enfatiza a ideia de que, na verdade, hostilidade não é bem o sentimento que supostamente ocorreria por parte da multidão para com o filósofo, mas talvez o deboche, o riso. Segundo crê Platão, o filósofo passa por ridículo diante da multidão que nada sabe, mas acha que sabe. Para a ralé, o filósofo é aquele que vive no "mundo das ideias" e não é capaz de lidar com coisas cotidianas, exceto aquelas que permitam sua sobrevivência e às vezes nem estas, visto que muito era motivo de deboche o fato de nem vestirem-se de forma adequada. Platão, porém, foi vítima (e foi a primeira) do vício mais comum dos filósofos: crer, de forma iludida e pretensiosa, que sabe mais do que o senso-comum. Crer que o filósofo vê o sol antes de todos os demais moradores da caverna que (muitos dos quais), talvez nunca verão é, para Arendt, um equívoco perpetuado entre os filósofos. Os sentimentos arredios do filósofo com a *polis* são recíprocos, portanto. Porém, são de caráter diferente, visto que enquanto o filósofo mantém um sentimento de hostilidade ou até mesmo frustração com a *polis*, esta o enxerga com deboche. Arendt, no entanto, faz a ressalva de que poucas evidências históricas provam o que Platão afirmou, e ainda classifica esse vício que o filósofo possui de enxergar as coisas assim de "mania persecutória tradicional do filósofo" (ARENDT, 2009, p.100). Uma delas (inclusive citada mais de uma vez por Arendt em seus mais diversos

textos), curiosamente, resulta de uma descrição de Platão no *Teeteto*, que ilustra com máxima perfeição a incompatibilidade do filósofo com a multidão. Arendt cita essa passagem mesclada a seus comentários e vale citá-la textualmente:

O que é decisivo aqui não são as passagens dos diálogos políticos – as Leis ou a República – contra a poesia e especialmente contra os comediantes, mas a maneira totalmente séria com que conta a história da camponesa trácia explodindo às gargalhadas quando vê Tales cair no poço enquanto observava os movimentos dos corpos celestes, “declarando que ele estava ansioso por conhecer as coisas dos céus, enquanto lhe escapavam (...) as que se encontravam aos seus pés”. E Platão acrescenta: “Qualquer pessoa que dedique sua vida à filosofia está vulnerável a esse tipo de escárnio” (...). Toda ralé se juntará à camponesa, rindo dele. (...) pois, em seu desamparo, ele parece um tolo” (ARENDT, 2009, p.101)

Volta aqui a ideia de que, como bem sugere Hadot, o filósofo é um “estrangeiro” no mundo, que perambula pelos cantos pensando nas coisas do alto e que assim, cultiva a incapacidade de enxergar um palmo a frente de seu nariz. O resultado disso, para Platão, desembocou no ideal da *República*. Segundo Arendt: “Platão, que na *República* queria não só proibir aos poetas o seu ofício, mas também o riso aos cidadãos, (...) temia mais as zombarias de seus concidadãos do que honestidade das opiniões contra a exigência do caráter absoluto da verdade” (ARENDT, 2003, p. 229). A ideia de Platão idealizar uma *polis*⁴, faz com que Arendt o critique de forma direta. Isso acontece porque a partir daí ela passa a sentir uma de suas principais crenças serem ameaçadas: a imprevisibilidade da ação. Com todo planejamento traçado por Platão em sua *polis*, o novo jamais poderá irromper, pois tudo passa a ser logicamente e categoricamente planejado. O rei-filósofo torna-se um tirano e a liberdade – principal sentido da política – é impedida de existir. A república ideal de Platão, maximamente organizada, destroça as possibilidades da ação como algo novo. Aqui, Arendt e Platão são tão incompatíveis quanto são a água e o óleo quando postos em um único recipiente.

Neste sentido, provavelmente, Arendt considera Platão um discípulo infiel do seu mestre, Sócrates, pois a ideia de que há uma verdade na filosofia de Platão e que o filósofo é portador dela é tão forte quanto a de que Sócrates acreditava nada saber. A diferença entre a *aletheia* louvada por Platão e a *doxa* por ele criticada e, de certa forma, praticada por Sócrates, é abismal. A preferência do filósofo em estar somente com ele mesmo, embaraçado em seus próprios pensamentos, é que faz com que ele seja, como todos percebem, alguém que aspira a solidão. Enquanto os demais homens permanecem imersos no murmurinho do dia-a-dia e constroem suas opiniões baseadas nessa convivência, o filósofo se mantém na sua – tão conhecida pela tradição – torre de marfim. De forma oposta à política, a vida do filósofo exige uma ascese que, de alguma maneira, o torna inapto para lidar com questões práticas do cotidiano e algumas capacidades ficam comprometidas como, entre outras, a de realizar um julgamento, por exemplo. A esta atividade, aos moldes de Kant, Arendt atribui uma conotação totalmente política e o filósofo, no seu reduto de marfim, não consegue fazê-lo. Ele não consegue, de forma geral, como afirma Arendt:

Ver as coisas não apenas do seu próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes (...). Os gregos davam a essa faculdade o nome de phrónesis, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo (ARENDT, 2005, p.275).

Eis, novamente na filosofia de Platão, o caráter não amigável entre o filósofo e os não filósofos, ou aqueles que enxergam (e ainda muito mal) as coisas terrenas. Arendt insiste na ideia de que Platão, na sua posição de filósofo, sente-se extremamente inseguro na *polis* e que a ideia do rei-filósofo está intimamente ligada com a alegoria da caverna. Que isso seja uma interpretação tradicional, todos já sabem, mas o que é necessário notar é que Arendt dá uma conotação totalmente política para essa interpretação. Quando Platão sugere que a filosofia deve conduzir a *polis* através do rei-filósofo, talvez não seja porque ele deseja o

4. Arendt provavelmente tem conhecimento do fato de que no final da *República*, Platão afirmou que sabia que ela não iria se realizar, mas aparentemente ela nunca deu muita importância a isso.

melhor para a *polis*, mas porque almeja sua própria segurança e bem-estar. Só no poder o filósofo teria a garantia de que poderia viver sua *bios theoretikos*. Isso pode até soar contraditório, pois aquele que tem o poder, supostamente deveria dedicar-se às questões políticas, deveria viver o tempo livre para dedicar-se às questões devotadas à ação e não à contemplação. Mas não se deve esquecer que em Platão isso jamais funcionava assim, porque seu governante é um filósofo, ou seja, o caráter de rei, na leitura de Arendt, só existe *em função* da filosofia. Aqui reaparece a figura do pobre Tales ridicularizado pela camponesa, pois caso o filósofo fosse rei, quem ousaria zombar dele? Nem a mais ignorante camponesa trácia ousaria fazê-lo. A política pode, para o filósofo, ser tanto um assunto irrelevante⁵, desses sobre os quais se conversa cotidianamente quando se está entediado, quanto adquirir um caráter útil, como Platão o fez.

Neste sentido, é interessante observar outro dado a partir das interpretações de Arendt. Quando ela faz sua famosa distinção entre poder e violência (*Macht und Gewalt*), dá também uma definição de autoridade e, curiosamente, o elemento que é o mais capaz de “desautorizar” alguém, de lhe tirar a autoridade, é o riso. Quando alguém ri de outro que, por algum motivo, mantinha-lhe autoridade sobre, causa o efeito de uma espécie de falta de respeito (com todas as ressalvas que se há de fazer sobre esse termo), que faz com que a autoridade caia por terra. É claro que, diante do acontecimento narrado no *Teeteto*, no qual “toda a ralé” se juntaria à camponesa e riria de Tales, o filósofo jamais poderia tornar-se autoridade na *polis*. Para Platão, porém, o filósofo tinha uma natural autoridade, aquela que é mantida através da relação filósofo (como aquele que enxerga o Sol antes de todos) e os demais, que são simplesmente os demais.

3. A tirania da verdade

Hannah Arendt mostra-se bastante incomodada a esse respeito e, apesar de Platão ser relutante com relação à tirania, dela se aproxima em alguns sentidos, segundo Arendt. Talvez isso seja uma incoerência por parte dela se considerarmos o fato

de Platão ir três vezes a Siracusa tentando, de alguma forma, convencer Dionísio, o tirano, a crescer em seus estudos de filosofia e sair da condição de tirano. Por outro lado, ironicamente, Arendt parece ser mais coerente do que nunca, pois, caso Dionísio tivesse acatado o conselho de Platão – coisa que nunca aconteceu – ele poderia reinar ainda mais como tirano. Hadot trata explicitamente da intenção política que Platão possui ao resolver formar homens íntegros, capazes tanto de governar, como de filosofar e não meros oradores mentirosos e sem compromisso com a verdade, como faziam os sofistas, que inclusive cobravam de seus aprendizes⁶. A explicação de que Platão teria institucionalizado o saber montando sua Academia fora da *polis*, seria, para Hadot, resultado disso. O que poderia acabar acontecendo e, de fato, acontecia, era que a formação na Academia era tão voltada para a pura filosofia que a política, por vezes, acabava esquecida. Ao referir-se às intenções políticas de Platão, Hadot cita a *Carta Sétima* e, de fato, conforme observado por Irwin, Platão expressa na carta a sua conclusão sobre a filosofia e a política: “a de que, ou os filósofos deveriam conquistar o poder político, ou o poder político devia estudar filosofia” (HADOT, 1998, p.8). Vê-se que a *Carta Sétima*, mesmo se tendo motivos suficientes para duvidar que ela tenha sido realmente escrita por Platão, merece atenção neste contexto, pois é nela que aparece, entre outras coisas, a decepção de Platão com a política, gerada a partir da morte de Sócrates, o que confirma, ao menos parcialmente, a tese de Arendt. Para ele, aqueles que acusaram Sócrates, que era o homem “mais justo de todos” (Car VII., 315 d), eram pessoas que possuíam o poder. Mas, antes dessa decepção Platão narra que tinha sinceros desejos de participar da política:

Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política. Eis como alguns eventos de coisas públicas me atingiram. (...) Um amigo meu, mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo, mandaram-no com os outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte, a fim de que fosse cúmplice dos negócios deles, querendo ou não. Mas ele não se deixou persuadir e arriscou-se a

5. Aqui vale observar a passagem que Arendt cita de Pascal em seu texto já referenciado de 1954:

Só imaginamos Platão e Aristóteles com longas vestes de pedantes. Eram homens de sociedade que gostavam, como os outros, de se divertir com os seus amigos; e quando se divertiram em escrever suas *Leis* e a sua *Política*, fizeram-no brincando. Essa era a parte menos filosófica e menos séria da sua vida [...] Se escreveram de política, foi, de certo modo, para pôr ordem num hospital de doidos; e, se aparentaram de falar dessas coisas como de um magno assunto, é porque sabiam que os doidos a quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Punham-se em consáncia com os princípios deles para lhes moderar a loucura da melhor maneira possível. (PASCAL *apud* ARENDT, 2008, p.445).

6. Com relação a interpretação acerca dos sofistas, vale ressaltar que essa é apenas umas das interpretações possíveis, que é, justamente aquela derivada de Platão, mas é importante observar os estudos mais recentes com relação a essa temática como CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinnheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios. Considerando então todas essas coisas e ainda outras tais não pequenas, desgostei-me e afastei-me dos males de então. (CarVII., 324c-324e)⁷

Caso esses dados a respeito de Platão estivessem corretos, Arendt pecaria contra ele afirmando que ele se ocupa da política em função de seus próprios interesses, como manter seguro o filósofo, por exemplo, pois, em um outro momento desta carta, Platão comenta que poderia entrar na política para ajudar a melhorá-la. O fato é que o próprio Platão pode estar contradizendo-se, visto que alguns elementos contidos na carta são diferentes de alguns outros contidos na *República*. Além disso, se tomarmos em conta que Platão afirma explicitamente na última frase, Arendt está correta em afirmar o desgosto de Platão pela política. O que é de se estranhar é que Arendt tenha citado a *Carta Sétima* duas ou três vezes e com pouca relevância, talvez porque teria certeza de que ela não era da autoria de Platão, visto que as evidências apontam para isso. É ainda de grande valia observar as considerações que Bignotto (1998) faz a respeito da relação de Platão e da *Carta Sétima*. Bignotto, como comentador, tem provavelmente, a mesma opinião decorrente de toda tradição e por isso é tão interessante contrapô-lo a Arendt. A interpretação de Bignotto corresponde a de Hadot, ou seja, ambos confiam na boa intenção de Platão de agir politicamente contra a tirania, tornando a política melhor para todos. O adendo que Bignotto faz é a respeito da educação do tirano, pois não é difícil notar que a maior parte da carta tratou do fato de Platão tentar, incansavelmente, por três vezes, melhorar a situação da Sicília educando Dionísio através da filosofia. Para tanto, Platão chegou a arriscar sua própria vida, mas nada adiantou. Aliás, serviu apenas para que ele se decepcionasse ainda mais com a política. Neste oneroso trabalho de Platão com o tirano de Siracusa ficam evidentes algumas constatações a respeito da filosofia e da política, sendo a principal, o fato de Platão realmente crer que a filosofia era a melhor forma de resolver os intermináveis problemas de corrupção que, desde os gregos, corroem a política. Segundo Bignotto: “Platão refugia-se na filosofia porque ela parece

apontar para o único caminho capaz de assegurar aos homens uma vida digna, a distância das malezas que dominam sua cidade” (BIGNOTTO, 1998, p.158).

A partir da ideia de que Platão deseja educar o tirano através da filosofia, é possível estabelecer muitas relações entre tirania e filosofia, que sendo também um tema clássico tratado pela tradição, Arendt retoma. A interpretação que Arendt nos fornece a respeito da existência de uma suposta “tirania da verdade” por parte de Platão, também é bastante *sui generis* quando comparada ao restante das interpretações, conservando porém, alguns elementos bastante conhecidos por todos, mas como é de hábito nas considerações arendtianas, ela costuma ler as entrelinhas dos escritos platônicos. Platão, na sua célebre classificação das formas de governo, elege a tirania como a pior, como degeneração da democracia, justamente porque as duas são os extremos: a primeira, o extremo da servidão gerada pelo extremo da segunda que é a liberdade. Em *A República*, a tirania – pior forma de governo – é posta como oposto da monarquia, a melhor forma de governo que, resultará na ideia do rei filósofo.⁸ Mas o fato, bem observado por Bignotto, é que Platão não dá nenhuma receita de como se sai da tirania – a pior forma – para a monarquia – a melhor forma. Aristóteles, por sua vez, não tarda em aproximar a monarquia da tirania. Fato não diferente ocorreu a Hannah Arendt, que mesmo não fazendo a classificação das formas de governo a maneira clássica, viu uma aproximação entre tirania e monarquia que, no caso de Arendt, não se trata de qualquer monarquia, mas daquela na qual reina o filósofo rei. O problema que Arendt enxerga na tirânica monarquia de Platão (para exagerar um pouco nos termos, pois ela mesma nunca utilizou esses adjetivos) é a pretensão do filósofo de achar que atingiu a *episteme*, e se encontra em um patamar muito superior do que aqueles que ainda estão no estágio da *doxa*. A tirania que Arendt diz encontrar em Platão não tem a servidão como pior defeito, mas tem a imposição da verdade do filósofo, sendo a tirania platônica, a tirania da verdade. O rei-filósofo, mantendo-se no poder, está seguro para filosofar sem correr o perigo de zombarem dele e, diferente da maiêutica socrática, de nada vale a *doxa* alheia, mas muito vale sua própria

7. O interessante também é notar que Platão, ao que parece, tinha um real interesse pela política, pois mesmo depois desses desgostos, ele volta afirmar que, mesmo de que de forma amena, tinha vontade de participar dos assuntos públicos: “Em não muito tempo, caíram os trinta e todo o governo dessa época; de novo, mas mais lentamente, arrastava-me o desejo de administrar a coisa pública e o governo” (*Car VII* 325 b). Mais tarde ele afirma crer que a morte de Sócrates foi resultado de vinganças pessoais vindas de pessoas públicas.

8. Vale conferir a passagem textual de Platão: “Sócrates: - O que é então sob o ponto de vista da virtude uma tirania em relação à realeza, tal como a definimos no princípio?

9. Antes de se iniciar a tratar de “verdade” é essencial atentar na distinção conceitual que Arendt faz entre verdade filosófica (que é aquela a qual este texto tem por objeto) e verdade fatural. Essa última está relacionada com os fatos históricos e cotidianos e “relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação” (ARENDT, 2005, p. 295). A primeira, aquela que será tratada neste texto, é fruto da razão e não de circunstâncias totalmente externas. Ela não precisa de comprovação e pode ser contemplada somente no isolamento.

10. A abordagem realizada por Moraes sobre o conceito de verdade de Platão tem como centro a interpretação de Heidegger do mito da caverna e a posterior complementação de Arendt. Heidegger teria enxergado na história contada por Platão, duas noções de verdade: a *aletheia*, aquela que desoculta e que possui um caráter até fenomenológico; e a *orthotes*, aquela que aponta para o lugar correto para onde deve-se dirigir o olhar do filósofo que caracteriza a dimensão normativa da filosofia. O que chama a atenção de Arendt nessa interpretação heideggeriana é que essa mudança na concepção da verdade de *aletheia* para *orthotes* se encontra justamente “no último passo do percurso relatado por Platão, quando o personagem (...) já tendo contemplado as coisas à luz do Sol e o próprio Sol, retorna ao interior da caverna e é hostilizado pelos que permaneceram” (MORAES, 2003, p. 38). Sendo assim, o acento que Arendt dá especificamente, a essa parte da história contada por Platão, pode ser justificada à luz da interpretação que ela faz da interpretação do próprio Heidegger. Enquanto Heidegger interpreta a parábola da caverna como uma expressão da paideia, da educação do filósofo, Arendt, a partir da interpretação heideggeriana, lhe confere uma conotação política. Para tanto, conferir MORAES, Eduardo Jardim de; Hannah Arendt: filosofia e política in MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.35-47.

verdade, visto que não há, para ele, dúvida alguma de que ele deve manter-se na posição de sábio, diferente mais uma vez de Sócrates.

Sócrates é aqui, mais uma vez um personagem essencial para explicar a pretensão de Platão que aparece na figura do rei-filósofo. Ele é, justamente o oposto do rei-filósofo. A explicação é, na verdade, apenas o desenrolar da história que Arendt já contou muitas e muitas vezes. O fato, novamente é que diante da acusação feita contra Sócrates e de sua própria dificuldade em defender-se, Platão desacreditou não somente da *polis*, mas da forma com a qual Sócrates conversava com as pessoas e caminhava pela ágora, como se filosofia e política fossem duas irmãs que se entendiam muito bem. O que Platão constatou com isso foi que, diante da posição de Sócrates – que jamais se disse sábio – a multidão não via razões para respeitá-lo como sábio. Sócrates era respeitado no meio daqueles que reconheciam seu verdadeiro valor como Platão e Xenofonte que julgava os feitos socráticos como “memoráveis”, mas a comédia escrita por Aristófanes, *As Nuvens*, provavelmente ilustrava exatamente as impressões que a ralé mantinha a respeito dele. A tirania da verdade surgia, então, como mais um tomo da peça da separação entre filosofia e política. Curiosamente, Arendt chama esse capítulo dessa interminável história de *conflito entre verdade⁹ e política*.

É interessante neste momento fazer comparações entre a ideia da separação entre filosofia e política e a ideia de conflito entre verdade e política. Em primeiro lugar, para os olhares desatentos, o primeiro par, filosofia e política e o segundo, verdade e política, podem parecer sinônimos. Sobre a política não há o que discutir, pois ela é certamente a mesma, tanto em um par quanto em outro. Mas identificar filosofia (do primeiro par) e verdade (no segundo par) é, no mínimo, anti-filosófico. A filosofia pode (entre tantas outras coisas) ser considerada talvez, uma busca pela verdade, pela *aletheia*¹⁰, mas afirmar isso veementemente seria também um sério problema de definição conceitual o qual não cabe nas pretensões desse escrito. Mas é importante notar que, caso a interpretação de Arendt sobre Platão estiver correta, a saber, a de que o rei filósofo acaba impondo a verdade a todos, pois ele é o guardião dessa verdade, seria perfeitamente possível

ter filosofia e verdade como sinônimos. Mas há outro elemento essencial que caracteriza a diferença entre o primeiro par de conceitos e o segundo. No primeiro, há uma *ausência* de relação entre filosofia e política. Elas são apartadas e colocadas cada uma em lado após terem brigado. Para Arendt, por meio de Platão, há um abismo intransponível entre a filosofia e a política. E a briga, estopim para essa separação, teria sido justamente a morte de Sócrates. No segundo caso, há relações entre verdade e política, porém elas não são amigáveis, mas conflituosas.

O problema que Platão enxergou em Sócrates, vai além do fato de ele se relacionar com as simples pessoas sem a pretensa intenção de mostrar-se sábio, mas o problema maior que o conduziu até a morte foi o fato de ele também não saber falar com os juízes. Ao invés de ele fazer uso da *peithein* grega – discurso altamente político e que tem a capacidade de, geralmente, convencer quem ouve, de persuadir as pessoas – o velho Sócrates fez uso da *dialoghestai*, do diálogo, “de discutir até o fim com alguém” (ARENDT, 2002, p.96), ou seja, a forma mais filosófica possível de se falar. Mesmo diante da cadeira de julgamento, o velho Sócrates insistiu em tentar “pari” as ideias dos juízes, assim como sua mãe, Fenareta, o fazia com as crianças que nasciam e, em recompensa recebeu a cicuta para beber. Novamente, depois de uma vida dedicada a extrair de cada um sua própria verdade (se é que isso é possível), ele não tentou impô-la à ninguém e continuou querendo saber o que todos pensavam, como cada um, do seu ponto de vista, enxergava as coisas e, naquele momento específico, como cada um enxergava seus feitos. Esse sempre foi seu grande interesse e, ao que parece, continuou sendo mesmo antes de sua morte. Diante disso, o desenrolar da história é por conta de Platão. Para Arendt o abismo entre filosofia e política, já foi, um dia, resultado do conflito entre a verdade – suposto tesouro do filósofo – contra a *doxa*, mera opinião daqueles que não são filósofos. A *doxa*, pura opinião dos outros, diferente da verdade que pode ser somente desvelada e contemplada na solidão, faz sentido somente na pluralidade, quando os outros passam a saber o que cada um pensa.

Porém, para Platão, de nada servia mostrar aos outros o que cada um pensa, o que cada um entende segundo sua forma de enxergar o mundo.

O fato é que ele provavelmente achava que sabia o que era melhor para todos, tanto para o filósofo, quanto para a *polis*. Ao que parece, a verdade fixa e imutável que o filósofo busca e cultiva depois que a descobriu, era a melhor forma de manter bem a cidade, proeza esta que a *doxa* seria incapaz de fazer. A *doxa*, como contrário da verdade, é a ausência de parâmetros e medidas. Ela não é a base de nada por nada reger. Ela é relativa e não é absoluta como a verdade, justamente por ser a forma como cada um vê o mundo, ou seja, ela é a “abertura do mundo” de cada um e, como todos estamos em posições diferentes, vemos o mundo de um jeito diferente. Talvez isso também seja um problema e ele pode ser sério, pois, quando não se há parâmetros, tudo é permitido e, quiçá, não haja medida para nada. Porém, o total oposto disso também é igualmente perigoso. Arendt insiste no fato de que, embora logo no início de seus diálogos políticos, Platão tenha privilegiado as discussões acerca do Bem e do Belo, tudo indica que não é ao Bem que ele procura submeter o governo da *polis*, mas a verdade. Certamente a verdade deverá ser uma partícula inseparável do Bem, mas não o é por inteiro. Segundo Arendt: “(...) Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens possam ser persuadidos – mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos” (ARENDT, 2002, p.95). O mais interessante nesta suposta forma do rei-filósofo de Platão governar é que a verdade ficaria somente com ele mesmo, porque ela, em sua totalidade, só pode ser contemplada individualmente, na tão famosa “retirada do mundo” em que Arendt insiste. Quando ela é mostrada aos outros, ou seja, levada ao murmurinho do resto do mundo, ela passa a ser mais uma *doxa*, visto que “não há uma marca visível que separe verdade de opinião” (ARENDT, 2002, p. 96). O rei-filósofo de Platão desejou que ela aparecesse a todos os seus súditos, diferente do que ela aparecia para ele. Enquanto para ele a verdade aparecia no céu reluzente iluminado pelos raios do Sol que o filósofo havia descoberto ao sair da caverna, para os demais ela deveria aparecer como forma de um modelo, de um paradigma que fosse a medida de todas as coisas. Aqui, diferente

do sofista Protágoras, que afirmava que o homem era a medida de todas as coisas (e de certa forma a *doxa* era um pouco disso), a verdade deveria sê-lo, sobretudo medida e modelo da ação humana. Novamente aqui aparece de forma muito nítida a desconfiança de Arendt com Platão, pois, caso a vontade de Platão se realizasse – coisa que nunca aconteceu – a ação, que é sempre fruto daquilo que irrompe no novo – deveria ser submetida à verdade fixa oferecida pela filosofia platônica. Essa é a ideia da “tirania da verdade”, ou seja, o fato de a liberdade política ficar comprometida em função daquilo que alguém entende como verdade.

Arendt também insiste no fato de que Platão, muitíssimo diferente de Dionísio (e não se esperava outra coisa), não se cansa de abominar a violência e no lugar dela colocar outras formas de coerção. Porém, tratando-se de Platão, a coerção apela para a instância do racional e, exemplo evidente disso, são os mitos e alegorias que Platão, incansavelmente narra em suas obras. Eles serviriam, segundo Arendt, como uma forma de coagir aqueles que, casualmente, quisessem transgredir as medidas impostas pela verdade do filósofo. O que é interessante notar aqui, é que Platão, sob este ponto de vista, é mais ateniense do que qualquer outro ao tentar pôr a fala no lugar da violência. Ele tornou-se certamente, bastante descrente da persuasão – a forma política de falar – aquela da qual o homem que já fora iluminado pelo céu das ideias eternas e que já conhece a verdade, não poderá jamais, ser persuadido. Porém, a persuasão era a forma mais indicada de se convencer alguém sobre algo quando não se queria fazer o uso da força e ele, embora desconfiado dela, a usava quando lhe era conveniente, como quando contava suas histórias de além-alma, por exemplo.

Conclusão

Essa fidelidade de Platão à verdade, além de uma forma de proteger a vida do filósofo (sua *bios theoretikos* em oposição a *bios politikos*), teria uma suposta intenção política, visando a melhoria da *polis*. As relações entre Platão e Arendt, no entanto, continuam um tanto obnubiladas e o fato é que não se consegue medir com exatidão o quanto e em que

medida Arendt admira Platão e o quanto o critica. Aparentemente, em princípio esse é um dado que não teria muita importância, mas ele merece maior atenção no contexto em que está colocado, pois Arendt interpreta as questões políticas de Platão de forma diferente de alguns comentadores. Uma das maiores divergências encontra-se no fato de que ela se coloca na posição de crítica de Platão no sentido de afirmar que a política foi deixada em segundo plano por ele. No entanto, se Arendt faz uso de *A República* para tratar da política em Platão, agora sabe-se que julgá-lo dessa forma, equivaleria a ignorar muitas de suas obras de filosofia política como *As Leis* e a própria *Carta Sétima*, citada por Arendt poucas vezes. Pode-se ainda perguntar se a interpretação da interpretação de Arendt sobre Platão está correta (embora não tenha sido esse nosso propósito); no entanto, basta lembrar da narração feita por ela mesma sobre o início da separação entre filosofia e política e das interpretações que ela tece com relação ao rei-filósofo da *República*. Aceitar essa crítica de Arendt a Platão significa crer que há uma separação entre filosofia e política e que ela tenha surgido exatamente sob os olhos de Platão. Não aceitar tais críticas implica somente “livrar” Platão desse encargo, mas não significa descartar a ideia de uma separação entre filosofia e política.

Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo, Editora 34.

HADOT, Pierre. (1999). *O que é a filosofia antiga?* Rio de Janeiro: Loyola.

MORAES, Eduardo Jardim de. & ARENDT, Hannah (2001). filosofia e política in MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 35-47.

PLATÃO (1996). *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2008). *Carta Sétima*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. – Rio de Janeiro, Ed. PUC – Rio; São Paulo, Loyola.

Recebido em agosto de 2011.
Aprovado em outubro de 2012.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. (2002). *A dignidade da política*. 3 ed. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

_____. (2003). *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. (2005). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva.

_____. (2008). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2009). *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

_____. (ago/set/2010). Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*. Trad.: Adriano Correia. Goiania, vol. 1 no 2, p. 123-163.

BIGNOTTO, Newton. (1998). *O tirano e a cidade*. São Paulo, Discurso Editorial.

CASSIN, Barbara. (2005). *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira,