

Sócrates versus Eichmann: o bom pensamento como parâmetro da educação em Hannah Arendt

Socrates versus Eichmann: good thinking as a parameter for education in Hannah Arendt

Sócrates versus Eichmann: el buen pensamiento como parámetro de la educación en Hannah Arendt

Danilo Arnaldo Briskievicz¹

Resumo

Investiga-se a noção de bom pensamento como parâmetro da educação em Hannah Arendt (1906-1975) a partir do pressuposto de que a escola é um espaço preparatório [ontologia da singularidade] para a plena liberdade de ação no mundo [ontologia da pluralidade]. Apresenta-se uma argumentação em torno do conceito de bom pensamento a partir da polarização arendtiana entre o pensador grego Sócrates – modelo do bom pensamento – e seu antagonista, o oficial nazista Adolf Eichmann – modelo do vazio de pensamento. Analisamos os modelos e suas formas de pensar para entender melhor o que é para Arendt a função da escola no mundo atual que é a preparação para a ação livre no espaço público do mundo comum com responsabilidade. Aplica-se a metodologia de estudo das fontes primárias da autora e de seus comentadores. O resultado esperado é um panorama ampliado da função da educação para Hannah Arendt a partir da ideia geral de modelo de ação válida e inválida, baseada no bom pensamento ou no seu oposto, o vazio de pensamento.

Palavras-chave: Filosofia política da educação; Ontologia da singularidade; Ontologia da pluralidade.

Abstract

The notion of good thinking is investigated as a parameter of education in Hannah Arendt (1906-1975) based on the assumption that the school is a preparatory space [ontology of singularity] for full freedom of action in the world [ontology of plurality]. An argument is presented around the concept of good thinking based on the Arendtian polarization between the Greek thinker Socrates – a model of good thinking – and his antagonist, the Nazi official Adolf Eichmann – a model of the void of thought. We analyze the models and their ways of thinking to better understand what, for Arendt, the function of the school is in the current world, which is the preparation for free action in the public space of the common world with responsibility. The methodology of studying the author's primary sources and those of her commentators is applied. The expected result is an expanded overview of the function of education for Hannah Arendt based on the general idea of a valid and invalid action model, grounded in good thinking or its opposite, the emptiness of thought.

Keywords: Political philosophy of education; Ontology of singularity; Ontology of plurality.

¹ Instituto Federal de Minas Gerais – IFMG. Belo Horizonte/MG, Brasil. E-mail: doserro@hotmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7652-1959>

Resumen

Investiga la noción de buen pensamiento como parámetro de la educación en Hannah Arendt (1906-1975) a partir del presupuesto de que la escuela es un espacio preparatorio [ontología de la singularidad] para la plena libertad de acción en el mundo [ontología de la pluralidad]. Se presenta una argumentación en torno al concepto de buen pensamiento a partir de la polarización arendtiana entre el pensador griego Sócrates – modelo del buen pensamiento – y su antagonista, el oficial nazi Adolf Eichmann – modelo del vacío de pensamiento. Analizamos los modelos y sus formas de pensar para comprender mejor qué significa para Arendt la función de la escuela en el mundo actual, que es la preparación para la acción libre en el espacio público del mundo común con responsabilidad. Se aplica la metodología de estudio de las fuentes primarias de la autora y de sus comentadores. El resultado esperado es un panorama ampliado de la función de la educación para Hannah Arendt a partir de la idea general de modelo de acción válida e inválida, basada en el buen pensamiento o en su opuesto, el vacío de pensamiento.

Palabras clave: Filosofía política de la educación; Ontología de la singularidad; Ontología de la pluralidad.

Introdução

A república (à semelhança da polis) coincide com o espaço onde a liberdade se realiza; ela requer a participação constante dos cidadãos nos afazeres políticos, exigindo para tanto o desenvolvimento de virtudes propriamente políticas; ela oferece aos cidadãos a possibilidade de conhecer uma “felicidade pública”.

Helton Adverse

Hannah Arendt (1906-1975) é uma pensadora alemã que escreveu sobre a educação em duas oportunidades: na primeira, analisou *A crise da educação* (Arendt, 1992, p. 221-247) num ensaio que saiu no livro publicado em 1954 intitulado *Entre o passado e o futuro*; na segunda, refletiu sobre a dessegregação racial norte-americana a partir da escola em seu artigo intitulado *Reflexões sobre Little Rock* (Arendt, 2004, p. 261-281), publicado em 1959 pela revista *Dissent* (Arendt, 1959, p. 45-56).

A educação para Arendt é uma forma de responsabilidade pelo mundo. Por isso, para ela, “a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele” (Arendt, 1992, p. 247). Os adultos são responsáveis em passar para os recém-chegados pelo fenômeno do nascimento através dos conteúdos curriculares escolares as suas experiências de organização social, suas formas de ver o mundo, seus valores e suas realizações e feitos. A escola tem o papel de preparar crianças e jovens para o ingresso pleno no mundo comum da ação. Isso significa que para Arendt a escola é uma forma de preparação, como um ensaio, um laboratório onde a responsabilidade pelo

mundinho vai sendo treinada, aos poucos, num ambiente que ainda permite o erro, o equívoco, o treinamento. O mundo comum é o espaço público da ação responsável, onde os jovens já têm responsabilidade pelos seus próprios atos, ingressando nessa esfera com sua maioridade civil. Essas duas etapas da vida são denominadas ontologia da singularidade e ontologia da pluralidade:

Todo o nascimento no mundo lança um indivíduo numa condição humana, em inter-relação constante com a cultura, com a economia, com a política, com a história. O mundo dos adultos já existe, já se encontra construído pelo trabalho e dinamizado pela ação no espaço público. O mundo é o espaço da pluralidade – um espaço ou esfera de convivência entre os pares, ou os diferentes. O indivíduo recém-chegado é singular em sua constituição ontológica diante dos demais seres humanos que já compõem o mundo. Há apenas uma determinação inicial: lançado no mundo comum aos adultos, o recém-chegado principia sua *vita activa* (Briskiewicz, 2018, p. 83; 2020).

Entre a ontologia da singularidade e a ontologia da pluralidade há a mediação da educação através da escola, de seus conteúdos curriculares, dos professores, das situações que estimulam crianças e jovens para ingressarem com responsabilidade no mundo comum da ação e da liberdade. Ao nosso ver, para Arendt, a escola não pode ser outro lugar se não aquele de formação e aprimoramento do bom pensamento. É pelo bom pensamento que a escola deixará na vida do sujeito sua marca para sempre.

Nosso objetivo é discutir que como esse pensamento enquanto matéria-prima da educação é compreendido por Arendt a partir do deslocamento de sua análise para outros contextos, o que lhe permitiu uma discussão entre o relevante papel de Sócrates para o pensamento ocidental em contraposição ao diminuto papel do oficial nazista Adolf Eichmann por seu vazio de pensamento. É possível propor através da antinomia entre bom pensamento e vazio de pensamento um alargamento do papel da educação no mundo contemporâneo. Nesse sentido, retomar o pensamento como matéria-prima da ação e por extensão, fundamento da ontologia da singularidade, é defini-lo como ponto inicial de um mundo em que existimos realmente em nossa interioridade. A esfera política se define como a exposição do homem no espaço público em contraposição ao espaço privado, como a pluralidade em contraposição à singularidade, como convivência, ação conjunta e falar entre os outros em contraposição ao uno individual, como *vita activa* frente à *vita contemplativa*. O pensamento é o que nos insere, primeiramente, no mundo, pois por ele somos quem somos diante dos outros, somos quem somos diante das coisas, somos quem somos diante de nós mesmos.

Portanto, é nesse aspecto inicial que acreditamos estar o pensamento como ponto de partida para a educação e tudo o que lhe assemelha. Assim, para um bom pensamento deveria corresponder uma boa ação pois o bem pensar conduziria ao bem agir. Quem amplia nossa visão a respeito do bom pensamento é Duarte (2000, p. 341) ao afirmar que “a questão que perpassa e amarra a reflexão arendtiana em *A vida do espírito* é a de saber se o pensamento e o juízo seriam capazes de contribuir para obstar a prática do mal no domínio da política” e se isso poderia ocorrer “sem a mera obediência às regras de normatização da conduta humana no mundo aceitas e reconhecidas num dado momento histórico.”

A educação e os modelos para o bom pensamento

Arendt acredita que “o pensamento crítico é por princípio antiautoritário” (Arendt, 1994, p. 51). Por isso, ela nos oferece dois modelos possíveis para entender o bom pensamento: o fundador do pensamento totalmente livre e seu modelo que é um antimodelo por entender que os seres humanos não devem ter liberdade sequer para pensar, sendo autoritários. O grande modelo do bom pensamento é o humanista Sócrates. O diminuto antimodelo do vazio de pensamento é o nazista Adolf Eichmann.

Em primeiro lugar, o modelo Sócrates, modelo perfeito por sua competência de interagir com o mundo comum e ajuizar sobre si mesmo neste mundo. Arendt afirma que a melhor maneira “que consigo imaginar para dominar a questão é procurar um modelo, um exemplo de um pensador que não fosse um profissional, que unisse na sua pessoa as duas paixões aparentemente contraditórias do pensador e do agir” (Arendt, 2011, p. 185). Um modelo que não quisesse fabricar um novo mundo por suas descobertas a partir do pensamento, prescrevendo como se deve agir no mundo comum, mas no sentido “muito mais relevante de estar igualmente à vontade em ambas as esferas e ser capaz de passar de uma esfera para a outra com a maior facilidade aparente” (Arendt, 2011, p. 185) como os homens comuns fazem passando “constantemente de um lado para o outro entre as experiências no mundo das aparências e a necessidade de refletirmos sobre elas” (Arendt, 2011, p. 185). Por isso, “o mais adequado para este papel seria um homem que não se incluísse nem na maioria nem na minoria (uma distinção pelo menos tão antiga como Pitágoras), que não possuísse nenhuma aspiração a ser governante de homens” (Arendt, 2011, p. 185), sem a pretensão autoritária “de estar particularmente bem adaptado pela sua sabedoria superior a agir como

conselheiro dos que estão no poder, mas não um homem que se submetesse docilmente a ser governado” (Arendt, 2011, p. 185). Portanto, “um pensador que permanecesse sempre um homem entre homens, que não evitasse a praça pública, que não fosse um cidadão entre cidadãos, não fazendo nada, não pretendendo nada exceto o que na sua opinião cada cidadão deve ser e a que tem direito” (Arendt, 2011, p. 185); um homem difícil de encontrar usualmente, desinteressado em escrever os “seus pensamentos mesmo se, depois de ter atingido o limite do pensar, tivesse existido ainda algum resíduo suficientemente tangível para ser posto preto no branco” (Arendt, 2011, p. 185). Por isso, Arendt espera que seus leitores saibam que “que estou a pensar em Sócrates” (Arendt, 2011, p. 186).

Nesse sentido, Jardim (2011, p. 137) concorda que “após examinar todas essas respostas, Hannah Arendt concluiu que os filósofos, ao responderem à questão “o que nos faz pensar”, tiveram em mente uma causa ou um objetivo” e por isso, Arendt “observou que eles não levaram em conta o caráter essencialmente não condicionado da vida do espírito.” Nesse sentido, “ao avaliar as respostas dadas ao longo da história, ela deparou, apenas com uma exceção – Sócrates. Por isso, voltou-se para ele com grande expectativa” pois trata-se do “personagem inaugural da história da filosofia que viu o pensamento não como um procedimento que visa à obtenção de resultados, mas como uma atividade espiritual desinteressada.”

O modelo arendtiano de homem que soube conciliar vida privada e vida pública, transitando entre as esferas da *vita contemplativa* e as esferas da *vita activa* era Sócrates sobre o qual não saberíamos muita coisa, “pelo menos não o suficiente para nos impressionar grandemente, se ele não tivesse causado uma tão grande impressão em Platão, e podíamos não saber nada sobre ele, talvez nem mesmo através de Platão” (Arendt, 2011, p. 186), se ele não tivesse sido morto pela democracia grega antiga. Isso quer dizer que era um homem decidido a “arriscar a sua vida, não por nenhuma crença ou doutrina específica – não tinha nenhuma, mas simplesmente pelo direito de andar por aqui e por ali examinando as opiniões das outras pessoas, passando sobre elas” (Arendt, 2011, p. 186) e solicitando “aos seus interlocutores que fizessem o mesmo” (Arendt, 2011, p. 186).

Por isso, “Sócrates seria um misto de cidadão-filósofo ou de filósofo-cidadão, estando igualmente à vontade tanto na esfera da ação quanto na do pensamento,” esclarece Duarte (2000, p. 351). Parece-nos que no sentido arendtiano da investigação sobre Sócrates o relato de Xenofonte (1999, p. 81, grifo nosso) é bem esclarecedor: “Sócrates sempre viveu

publicamente. De manhã saía a passeio e aos ginásios, mostrava-se na ágora à hora em que regurgitava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais das vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse.” Ao contrário da maioria dos filósofos e dos sofistas “ia a ponto de demonstrar a loucura dos que vacam a semelhantes especulações” pois antes de tudo, “examinava se eles presumiam ter aprofundado suficientemente os conhecimentos humanos para se ocupar de tais assuntos, ou se achavam razoável *pôr de parte* o que está ao alcance do homem”

Nesse sentido, o pensamento crítico, aquele que sinaliza o caminho correto “em meio aos preconceitos”, no turbilhão das opiniões “não examinadas e às crenças” (Arendt, 1994, p. 49) é talvez a mais primordial preocupação da filosofia que “podemos remeter, enquanto empreendimento consciente, à maiêutica socrática em Atenas” (Arendt, 1994, p. 49). Por isso, o método simples e popular de Sócrates “consistia em livrar seus companheiros de todas as crenças infundadas e ‘quimeras’ – as simples fantasias que preenchiam seus espíritos.” É Platão quem informa a arte socrática: é o *krinein*, “o ordenar, separar e distinguir, a arte da discriminação” (Arendt, 1994, p. 49). Curiosamente, e diferentemente da intenção de Platão “nenhum conhecimento segue-se, e jamais algum de seus companheiros deu à luz uma criança que não fosse uma quimera” (Arendt, 1994, p. 49).

Assim, Sócrates não pode ser considerado um professor pois não sabia previamente as respostas, “examinava por amor ao exame, não pelo amor ao conhecimento” (Arendt, 1994, p. 50) pois “se tivesse sabido o que eram coragem, a justiça, a piedade, não mais teria necessidade de examiná-las, de pensar sobre elas” (Arendt, 1994, p. 50). Em Sócrates há uma perseguição constante na “concentração no próprio pensamento, a despeito dos resultados, não há motivo ou objetivo posteriores ao empreendimento como um todo” (Arendt, 1994, p. 50) em que “uma destituída de exame não vale a pena ser vivida: isto é tudo a seu respeito” (Arendt, 1994, p. 50).

Em segundo lugar, o antímodelo Eichmann. Sócrates só pôde ser pensado por Arendt de uma forma bem peculiar ao final de sua vida, quando se dedicou ao livro *A vida do espírito* por conta de seu antímodelo que é o oficial alemão nazista Adolf Eichmann. Já tivemos oportunidade de considerá-lo como modelo de fracasso escolar, de tudo aquilo que a ontologia da singularidade espera não ver reificado no mundo comum: um homem que passou pelas melhores escolas alemãs, mas que era incapaz de pensar, sendo considerado uma espécie de burocrata em que o vazio do pensamento o fez *apenas* cumprir as ordens

superiores sem *julgar se eram boas ou más*: por isso, “ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistenteamente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*” (Arendt, 2006, p. 152). A ação de Eichmann no mundo comum é considerada vazia, mas não amoral: de fato, por seus feitos memoráveis, o mundo comum se deu conta de que a tradição, a autoridade e o poder haviam rompidos com toda a sua ancestralidade e passado. Para ilustrar esse vazio de Eichmann citamos um trecho que indica o que cada um faz dos conteúdos escolares de acordo com seu juízo.

A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega. O oficial interrogador não forçou esse ponto, mas o juiz Raveh, fosse por curiosidade, fosse por indignação pelo fato de Eichmann ter a ousadia de invocar o nome de Kant em relação aos seus crimes, resolveu interrogar o acusado. E para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (o que não é o caso com roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). Depois de mais perguntas, acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor dos seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa” (Arendt, 2006, p. 153).

Eichmann é a flagrante imagem invertida de Sócrates. Não só mudou de padrão moral, mas simplesmente se disse arrastado por forças superiores ao seu pensamento, ao seu juízo, ao seu querer. Eichmann é um homem vazio de qualquer humanidade, de qualquer senso comum de que o não matarás é o princípio de toda a civilização ocidental. Ele aprendeu a moral kantiana do dever e a abandonou quando precisou instrumentalmente de outra regra para sua ação. E isso em nada promoveu uma crise de consciência ética e moral.

Por isso, em termos de tempo: da antiguidade clássica para a decadência da tradição política e de pensamento do mundo atual; em termos de *vita contemplativa* vazia, em que a ausência de argumentos válidos pelo discurso qualificam como uma interioridade vulgar, sem alcance moral, diferente de Sócrates, de *vita contemplativa* tão intensa e profunda que marcou

a história do pensamento ocidental; em termos de *vita activa* desprezível e negadora da pluralidade do mundo comum a ponto de ingressar no projeto de mudança da natureza humana pelo nazismo, em comparação com Sócrates, ocupado dia e noite com a melhoria da ação pela capacidade argumentativa e discursiva, sem se importar em mudar a natureza humana, mas de dar-lhe melhores contornos.

Para a educação, que trabalha muitas vezes com modelos, Sócrates e Eichmann são polarizações fundamentais. Nesse sentido, Arendt esclarece não esperar “que o leitor não acredite que escolhi Sócrates por acaso” (Arendt, 2011, p. 186) uma vez que “ninguém, penso eu, discutirá seriamente que a minha escolha é historicamente justificável” uma vez que “menos facilmente justificável, talvez, é a transformação de uma figura histórica num modelo, porque não há dúvida que é necessária uma certa transformação para que a figura em questão venha a desempenhar a função que sobre ele atribuímos” (Arendt, 2011, p. 187).

Sócrates acreditava que a virtude pode ser ensinada (não que ele soubesse o seu conteúdo anteriormente, mas ensinar caminhos para se chegar a elas), que a ação pode ser modificada pelo ato do bem pensar. Por isso, acreditamos que o modelo socrático conjuga, em Arendt, moral e ética, filosofia espontânea e política engajada.

Arendt afirma que “o que ele fez foi tornar público, no discurso, o processo do pensamento – aquele diálogo sem som que se dá dentro de mim comigo mesmo” pois ele *atouou* no espaço do mercado, assim como o flautista atua em um banquete. É pura atuação, pura atividade” uma vez que “assim como o flautista tem que seguir certas regras para atuar bem, Sócrates descobriu a única regra que governa os rumos do pensamento – a regra da consistência (Arendt, 1993, p. 50).

Por isso, Sócrates “parece de fato ter sustentando que falar e pensar sobre a piedade, a justiça, a coragem, e as outras coisas, tinham probabilidades de tornar o homem mais piedoso, mais justo, mais corajoso” mesmo que isso não acarrete o fato de produzir “dados nem definições, nem ‘valores’ para guiar a sua conduta futura” (Arendt, 2011, p. 190).

Diferentemente dos filósofos profissionais, Sócrates “sentiu o anseio de estar em harmonia com os outros homens” (Arendt, 2011, p. 190) a fim de entender “se as suas perplexidades eram partilhadas por eles – e isto é completamente diferente da inclinação para encontrar soluções para enigmas e depois demonstrá-las aos outros” (Arendt, 2011, p. 190-191). Por isso, “Sócrates não foi membro de qualquer seita e não fundou nenhuma escola” (Arendt, 1993, p. 51) pois “tornou-se a figura *do* filósofo porque desafiou todos os que

vinham ao mercado – porque estava completamente desprotegido, aberto a os questionamentos, a todos os que dele exigissem prestação de contas ou a vivência daquilo que dizia” (Arendt, 1993, p. 51).

Arendt apresenta Sócrates como modelo tendo como fundamentação os diálogos de Platão em seus temas filosóficos dilemáticos, “das perplexidades aporéticas, que afirma nada saber e nada ter a ensinar aos outros, contentando-se apenas em exercitar publicamente o próprio ato de investigar” (Duarte, 2000, p. 351), investigações aporéticas que muitas vezes parecem girar em círculos. Nesses diálogos Sócrates se apresenta como um moscardo e uma parteira. Posteriormente, Platão o denominou de arraia elétrica (Jardim, 2011, p. 137). Arendt apresenta estas três figuras sobre seu modelo do bom pensador.

Como moscardo, uma mutuca, um grande mosquito (Arendt, 2011, p. 191), Sócrates provoca o despertamento de seus interlocutores para a reflexão. Ele “sabe como picar os cidadãos que, sem ele, ‘adormeceriam imperturbados para o resto de suas vidas’ a menos que alguém viesse acordá-los.” Nesse sentido, “acorda para fazê-los pensar e examinar: atividade sem a qual a vida, na sua maneira de ver, não só não vale muito, mas também não está inteiramente viva” (Arendt, 2011, p. 191).

Como parteira, realiza uma depuração da interioridade humana, retirando conteúdos mortos e inúteis de dentro da alma humana. Como indica Platão no *Teeteto*, Sócrates seria estéril e por isso habilitado a identificar e “ajudar o parto dos pensamentos dos outros; mais ainda, graças à sua esterilidade, tem o conhecimento técnico de uma parteira e pode decidir se a criança é uma verdadeira criança ou um mero ovo não fecundado de que é preciso limpar o portador” (Arendt, 2011, p. 191). Nesse sentido, Sócrates “purgou as pessoas das suas ‘opiniões’, ou seja, desses pré-juízos não escrutinados que os impediram de pensar – ajudando-os [...] a livrar-se do que havia neles de mau, as suas opiniões, sem, todavia, os tornar bons, dando-lhes a verdade (Arendt, 2011, p. 191). Assim, o pensamento “expele essas opiniões; tem sobre elas um efeito corrosivo” (Jardim, 2011, p. 137).

Como arraia elétrica, instaura uma interrupção momentânea dos afazeres cotidianos, criando um espaço diferente da ação ou das atividades correlatas a ela. Sabedor de que “nós não sabemos, e apesar disso relutante em deixar as coisas assim, conserva-se inabalável nas suas próprias perplexidades” (Arendt, 2011, p. 191). Como uma arraia elétrica, “ele próprio paralisado, paralisa qualquer pessoa que venha ao contato com ele. A raia elétrica, à primeira

vista, parece o oposto do moscardo; paralisa ao passo que o moscardo espevita" (Arendt, 2011, p. 191).

A figura do moscardo, da parteira e da arraia elétrica mostram que Sócrates "não é um filósofo (não ensina nada e nada tem para ensinar) e não é um sofista, porque não reivindica que torna sábio os homens" (Arendt, 2011, p. 192), ao contrário, "apenas lhes aponta que não são sábios, que ninguém o é – uma 'busca' que o conserva tão ocupado que não tem tempo nem para assuntos públicos nem privados" (Arendt, 2011, p. 192) pois "estava ocupado com aquilo que é bom o pensar, embora, em relação a isto, como em outros aspectos, não desse uma resposta cabal (Arendt, 2011, p. 192).

A tempestade no mundo atual: o bom pensamento

Há muitas maravilhas, mas nenhuma é tão maravilhosa quanto o homem. Ele atravessa, ousado, o mar grisalho, impulsionado pelo vento sul tempestuoso, indiferente às vagas enormes na iminência de abismá-lo; e exaure a terra eterna, infatigável, deusa suprema, abrindo-a com o arado em sua ida e volta, ano após ano, auxiliado pela espécie equina. Ele captura a grei das aves lépidas e as gerações dos animais selvagens: e prende a fauna dos profundos mares nas redes envolventes que produz, homem de engenho e arte inesgotáveis. Com suas armadilhas ele prende a besta agreste nos caminhos íngremes; e doma o potro de abundante crina, pondo-lhe na cerviz o mesmo jugo que amansa o fero touro das montanhas. Soube aprender sozinho a usar a fala e *o pensamento mais veloz que o vento* e as leis que disciplinam as cidades, e a proteger-se das nevascas gélidas, duras de suportar a céu aberto, e das adversas chuvas fustigantes; ocorrem-lhe recursos para tudo e nada o surpreende sem amparo; somente contra a morte clamará em vão por um socorro, embora saiba fugir até de males intratáveis. Sutil de certo modo na inventiva além do que seria de esperar, e na argúcia, que o desvia às vezes para a maldade, às vezes para o bem, se é reverente às leis de sua terra e segue sempre os rumos da justiça jurada pelos deuses ele eleva à máxima grandeza a sua pátria. Nem pátria tem aquele que, ao contrário, adere temerariamente ao mal; jamais quem age assim seria acolhido em minha casa e pense igual a mim! (Sófocles, 2004, grifo nosso).

Arendt é uma leitora dos antigos. A citação acima foi lida por Arendt como referência ao pensamento "mais veloz que o vento." A admiração pelos antigos era uma forma de investigar aquilo que denominava de período pré-filosófico, anterior aos filósofos profissionais, grupo ao qual ela não gostava de ser enquadrada. Consta em seu *Diário filosófico* (Arendt, 2006) frases em grego, muitas vezes citadas de memória. Por isso, apresentamos um fragmento de Antígona, de Sófocles para situar o ambiente em que Arendt posiciona o pensamento em Sócrates. Não se trata apenas de dizer sobre o vento do pensamento, mas sentir o vento da tradição da qual Sócrates fez parte. Arendt retoma a

metáfora do vento para explicar o pensamento: “o pensamento mais veloz que o vento” no dizer de Sófocles. Situado no drama humano da vida em comum, Antígona é o retrato clássico da imprevisibilidade da existência, com todos os seus componentes mais trágicos e a luta entre o bom pensamento e o bom agir.

Por isso, o pensamento para Sócrates é como um vento: “os ventos são em si mesmos invisíveis e, não obstante o que eles fazem é manifesto para nós e de algum modo sentimos a sua aproximação” (Arendt, 2011, p. 192). O ato de pensar pode ser visto quando revelado no mundo comum ou no corpo político. O pensamento como vento “sempre que se levanta, tem a particularidade de fazer desaparecer as suas manifestações anteriores” pois “está na natureza desse elemento invisível desfazer, descongelar, por assim dizer, o que a linguagem, o médium do pensar, congelou em palavras-do-pensamento (conceitos, afirmações, definições, doutrinas)”. Por isso, o pensamento é humano: revela a dinâmica da vida no mundo comum. Ele precisa ajustar as tempestades ao equilíbrio, e o equilíbrio pode ser quebrado pelo ato de pensar. Para um povo que sempre viveu em alto mar, o vento é uma metáfora muito real: ele leva e ele traz, ele faz progredir os navios ou todos paralisa quando ausente.

Arendt elucida que o vento do pensamento pode encontrar obstáculos práticos. Por isso, insere a oposição dos discípulos de Sócrates no contexto desse vento que pode se tornar temporal. Alcebíades e Crítias, por exemplo, “que tinham revelado como sendo uma ameaça real para a pólis, e isto não porque tivessem sido paralisados pela arraia elétrica, mas pelo contrário, porque tinham sido espevitados pelo moscardo.” O pensamento como temporal chegou até eles e provocou resultado prático nada esperado: foram despertados pelo moscardo que é Sócrates para a licença e o cinismo, a ponto de reduzir as ideias socráticas de maneira perniciosa: “se não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios” (Arendt, 2011, p. 194).

Assim como Alcebíades (considerado pela história como traidor dos ideais socráticos) e Crítias (que fez parte do grupo dos Trinta Tiranos que governou Atenas, fato que não ajudava muito na visão pública de Sócrates), em contextos extremamente diferentes, mas valendo aqui a metáfora, se equivalem à “irreflexão de Eichmann” que “se deveu ao fato de ele nunca ter sido capaz de expor-se ao vento do pensamento” (Jardim, 2011, p. 139). Por isso, “pensar é igualmente perigoso para todos os credos e, por si mesmo, não origina nenhum novo credo.” (Arendt, 2011, p. 195). Assim, “o seu aspecto mais perigoso do ponto de vista

do senso comum é que o que tinha sentido enquanto estávamos a pensar se dissolve no momento em que o queremos aplicar à vida de todos os dias” (Arendt, 2011, p. 195).

Arendt acredita que o pensamento nos obriga a começar sempre algo novo. Talvez nesse sentido, possamos entender melhor que a natalidade (a metáfora arendtiana para os novos começos durante a existência do indivíduo) tem sua representação no ato de pensar, uma vez que o agir deriva do pensamento, não obrigatoriamente, mas na maioria dos casos. Por isso, “pensar significa que de cada vez que estamos confrontados com alguma dificuldade da vida temos de decidir a partir do zero” (Arendt, 2011, p. 195).

Isso não quer dizer que sempre seremos criativos uma vez que “não pensar, que parece um estado tão recomendável para os assuntos morais e políticos, também tem os seus perigos” pois protegendo as pessoas dos perigos do examinar, ensina-as a agarrarem-se firmemente a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num momento determinado numa dada sociedade” (Arendt, 2011, p. 195).

É que para dar ao mundo novas ações, derivadas do pensamento, é preciso estar disposto à mudança de acordo com os ventos interiores. Assim, “quanto mais firmemente os homens se agarram ao código antigo, mais desejosos se mostrarão de se assimilarem ao novo, coisa que na prática significa que os mais prontos a obedecer serão aqueles que eram os pilares mais respeitáveis da sociedade” (Arendt, 2011, p. 195-196) e “os que menos se entregavam a pensamentos, perigosos ou não, ao passo que aqueles que segundo todas as aparências eram os mais duvidosos elementos da ordem antiga serão os menos tratáveis” (Arendt, 2011, p. 196).

O pensamento é um vento que pode mudar a direção relativamente normal das coisas. Como é invisível no indivíduo pode estar subvertendo sua forma usual de agir, tendo caráter subversivo. Nesse sentido, os atenienses acreditavam que o pensamento socrático corrompia uma vez que “o vento do pensamento era um furacão varrendo à sua frente todos os sinais estabelecidos por meio dos quais os homens se orientam, trazendo desordem à cidade e confundindo os cidadãos” (Arendt, 2011, p. 196). Mas apesar da negativa de Sócrates a este respeito, “também não pretende que melhore alguém” (Arendt, 2011, p. 196) pois o ato de pensar “desperta-nos do sono e isso parece-lhe ser um grande bem para a Cidade. Todavia ele não diz que começou o seu examinar com o fim de se tornar um tão grande benfeitor” (Arendt, 2011, p. 196).

Conclusão

A entrada no mundo comum da ação através da liberdade, denominada ontologia da pluralidade, é antecedida pela preparação escolar realizada pelos adultos, denominada ontologia da singularidade. Ao tratar dos singulares, a escola deve se aplicar na ampliação do bom pensamento por parte dos recém-chegados ao mundo comum pelo nascimento. Dessa forma, o modelo Sócrates nos impõe uma reflexão sobre a liberdade que se conquista pelo bom pensamento, denominado também de pensamento crítico e/ou autonomia. Por outro lado, vimos que há uma possibilidade de que o vazio de pensamento alcance os singulares, na apresentação do antímodelo da educação, o oficial nazista Eichmann. Essa polarização entre o bom pensamento e o contrário que é o vazio de estruturas interiores para pensar o mundo tem a ver diretamente com a capacidade de ação no mundo. Dessa forma, a educação transforma o mundo comum quando habilita os singulares a serem plurais, agindo com autonomia e aplicando seus recursos do bom pensamento para efetivamente agirem com ética e responsabilidade pelo mundo que lhes será passado como herança e pelo qual eles também se tornarão responsáveis. Assim,

A responsabilidade é um compromisso com a educação política dos recém-chegados por parte dos adultos, compartilhada pelas instituições sociais, prioritariamente pela escola. Para Arendt, do ponto de vista dos recém-chegados pela natalidade, o mundo comum dos adultos precisa ser apresentado em seu funcionamento. Trata-se de valorizar a singularidade das crianças e habilitá-las para a ação depois da escola (Briskiewicz, 2017, p. 131; 2020).

Nesse sentido, o bom pensamento é uma forma de amor. O amor ou o eros socrático provoca bons pensamentos. Há uma inclinação de quem está em estado de amor, de eros, a ter uma boa vontade para com os bons pensamentos. Assim, “ficamos com a conclusão que só as pessoas inspiradas pelo eros socrático, o amor pela sabedoria, beleza, a justiça, são capazes de pensamento e dignas de confiança” (Arendt, 2011, p. 198).

Por conta do amor que nem sempre é compartilhado por todos, sendo substancialmente particular, “nem todo mundo quer praticar o bem.” Apesar do amor ser um estado pessoal em relação ao mundo, permitindo pensamento bons, diferentemente de Platão, Sócrates não acreditava que “só a minoria é que era capaz de pensamentos e que só certos

objetos de pensamento, visíveis para os olhos do espírito bem treinado, mas inefáveis no discurso, conferem dignidade e relevância à atividade do pensar.”

Por isso, “se existe alguma coisa no pensar que possa impedir os homens de praticar o mal, tem de ser alguma propriedade inerente à própria atividade, independentemente dos seus objetos” (Arendt, 2011, p. 198). Parece que o amor provoca o pensamento, mas não garante que ele será um bom pensamento. Nesse sentido, Arendt acredita que a crença socrática no *eros*, na provocação amorosa do pensamento, nem todos chegam a conexão profunda de amor e pensamento. Ao assumir este contraste da realidade humana, Arendt denomina Sócrates de o “amante de perplexidades” (Arendt, 2011, p. 198).

Portanto, por mais que o amor seja provocador do bom pensamento, não de maneira obrigatória, conclui-se que o pensamento diferentemente do amor, “não tem uma presença mundana” (Jardim, 2011, p. 139) e que o “o juízo, derivado, realiza o movimento de retorno do espírito desde a mais pura abstração até a consideração das coisas singulares” (Jardim, 2011, p. 139) e assim, “essa capacidade de julgar os eventos singulares sem submetê-los a regras gerais, tem importância central para a vida humana” (Jardim, 2011, p. 139-140) e indica que a singularidade é uma das mais importantes características humanas: todos e cada um podem ter seu próprio pensamento, inserindo-o pela ação no mundo comum.

Referências

ARENDT, Hannah. A crise da educação. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 221-247.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 2011. v.1.

ARENDT, Hannah. **Diario filosófico**. 2.ed. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 261-281.

ARENDT, Hannah. *Reflections on Little Rock*. Nova York, **Dissent**, n. 1, v. 6, p. 45-56, Winter 1959.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRISKIEVICZ, Danilo Arnaldo. A ontologia da singularidade e a educação em Hannah Arendt:

Uma preparação para o mundo. **Revista Portuguesa de Educação**, Braga, v. 31, n. 1, p. 79-93, 2018. DOI: 10.21814/rpe.12082.

BRISKIEVICZ, Danilo Arnaldo. Considerações sobre um diálogo possível entre educação e república a partir de Hannah Arendt. **Revista Teoria e Prática da Educação**, Maringá/PR, v.

20, n. 2, p. 125-136, maio/agosto 2017. DOI: 10.0000/rtpe.v20i2.39862

BRISKIEVICZ, Danilo Arnaldo. **Hannah Arendt**: educação e política. Curitiba: Appris, 2020.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo/RS, n. 1, v. 13, p. 39-56, jan./abr. 2012. DOI: 10.4013/fsu.2012.131.04.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SÓFOCLES. Antígona. In: **A trilogia tebana**. Édipo Rei. Édipo em Colono. Antígona. 8.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

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

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: **Sócrates**. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 75-267. (Col. Os Pensadores).

*Recebido: setembro/2025.
Aprovado: dezembro/2025.
Publicado: janeiro/2026.*