

## O Helenismo de Hannah Arendt

*Hannah Arendt's Hellenism*

Odílio AGUIAR

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC)

E-mail: [odilio@ufc.br](mailto:odilio@ufc.br)

### RESUMO:

O presente artigo enseja discutir o estatuto do helenismo no pensamento de Hannah Arendt. Para autora, o que está em jogo é a tentativa de avaliar as escolhas dos modos de vida prevalentes no Ocidente. De modo especial, visa refletir se a política e a filosofia ainda tem algum sentido no mundo contemporâneo. Nessa direção, seremos guiados pela hipótese de que Arendt, através das lupas de Homero, Sócrates e Aristóteles, enxergava nos antigos uma forma de avaliar a política e a atividade do pensamento guiando-se pela beleza como critério mais adequado para alcançar suas significações específicas.

PALAVRAS-CHAVE: Helenismo, beleza, Política, Filosofia.

### ABSTRACT:

This article aims to discuss the status of Hellenism in Hannah Arendt's thought. For the author, what is at stake is the attempt to evaluate the choices of the prevailing ways of life in the West. In particular, it aims to reflect on whether politics and philosophy still have any meaning in the contemporary world. In this direction, we will be guided by the hypothesis that Arendt, through the lenses of Homer, Socrates, and Aristotle, saw in the ancients a way of evaluating politics and the activity of thought, guided by beauty as the most adequate criterion to reach its specific meanings.

KEYWORDS: Hellenism, beauty, Politics, Philosophy.

No âmbito do tema sugerido sobre o diálogo entre Arendt e os antigos, resolvemos refletir sobre o estatuto do helenismo no pensamento arendtiano. Sem nenhuma dúvida, trata-se de um tema controverso, objeto da reflexão de vários estudiosos de Hannah Arendt. Alguns comentadores foram

mais a fundo no assunto (cf. Taminiaux, 1992; Parekh, 1981; Aguiar, 2001); enquanto outros, preferiram uma abordagem mais superficial (cf. O'Sullivan, 1979; Merquior, 1991). Em ambos os casos, fica evidente a relevância do assunto. O que está em questão no recorte proposto? Por qual razão Arendt volta-se para os antigos? Será que é apenas nostalgia de uma *polis* e de uma filosofia idealizadas? Ou será exibição do inequívoco conhecimento do idioma grego e de seus autores mais importantes? Trata-se de cometimento de anacronismo na compreensão do seu presente? Ou nossa autora foi influenciada pelo interesse e pela abordagem do seu mestre Heidegger, em relação aos antigos gregos? Acreditamos que nenhum desses aspectos determina o helenismo arendtiano; embora haja um pouco de todos esses pontos, pois é inegável certa nostalgia pelos autores e pela história da Grécia antiga. Ela era erudita e sabia do impacto de exibir sua expertise filológica, poética e filosófica e é indubitável a influência heideggeriana. No entanto, o que importava mesmo era sua tentativa de avaliar as escolhas dos modos de vida prevaletentes no Ocidente. Em um sentido amplo, portanto, trata-se, para Arendt, de entender os padrões de vida predominantes no Ocidente ou os parâmetros a partir dos quais os modos de vida foram avaliados na tradição ocidental. A questão é saber qual a valorização atribuída às atividades humanas: trabalho, obra, ação, filosofia, ciência ou religião. Na presente reflexão, iremos nos deter numa característica mais específica, no enfoque do helenismo arendtiano, como busca de compreender se a política e a filosofia têm ainda algum sentido e o que têm a dizer hoje em dia dadas as mutações nas formas de governar e pensar no mundo contemporâneo. Assim, podemos dizer que o seu helenismo está enraizado na atualidade histórica, em atenção ao aparecimento e à vigência de uma forma de governo totalitária e aos seus procedimentos fascistas: guerra total, massificação, ideologia, anonimato, inimigo objetivo, propaganda, segredo e mentira, dentre outros.

Arendt testemunhou a política ser substituída por uma espécie de performance manipulada das massas, assim como a usurpação do pensamento pela propaganda ideológica. Os governos, ambicionando o domínio total sobre as populações, passaram a se estruturar a partir de métodos, procedimentos e instituições que rejeitaram as práticas características dos regimes políticos, especialmente no que se refere à proteção da ação, do diálogo e dos discursos livres. Trata-se de buscar uma perspectiva contra-factual ao exercício totalitário do poder e ao predomínio ideológico do pensamento. O objetivo é saber se a política e a filosofia ainda teriam alguma importância diante de regimes estruturados nas suas negações. Seu retorno ao início histórico e conceitual da política e da filosofia foi a forma de reavivar, em nós, a importância de recuperar a relevância da política e do pensamento humano.

Nossa leitura do helenismo será guiada, desta feita, pela tese de que Arendt enxergava nos antigos uma forma de avaliar a política e a atividade do pensamento guiando-se pela beleza como critério mais adequado para alcançar suas significações específicas. Seguindo essa direção, na primeira parte, iremos verificar o peso do helenismo na sua formulação da política através das trilhas abertas por Homero e

Aristóteles. Nesses autores, tão caros à Arendt, fica mais evidente o peso do *kalón* na avaliação da ação humana e na recuperação de sua dignidade, bem como a aproximação que Arendt faz entre a política (*polis*) e a beleza (*kalón*); e isso vem de Homero. “A *Polis* se originou na experiência grega pré-polis” (Arendt, 2010, p. 246). A obra arendtiana está permeada pela ideia de que a *política*, o *espaço público*, é um *espaço de aparição* e, como ela afirma no texto *A Crise da Cultura: sua importância social e política*, “o critério apropriado para julgar aparências é a beleza” (Arendt, 2000, p. 263). A aparência, a visibilidade pública, instaura um mundo que se organiza a partir de níveis de grandeza e “a ação só pode ser julgada pelo critério da grandeza” (Arendt, 2010, p. 256).

A grandeza pode ser lida num sentido institucional ou agonal. No primeiro sentido, a maior de todas as grandezas humanas reside na *polis* e nas instituições que ela traz à tona: civilidade, justiça, amizade, lei e limites ao poder humanos. No sentido agonal, a *polis* é o lugar da participação e do embate entre iguais para alcançar a imortalidade, o florescimento da personalidade e a realização de ações imorredouras. Os qualificativos usados por Arendt para falar da política provêm, nesse ponto, da estética. Melhor dizendo, Arendt julga a política guiada por valores que ressaltam a capacidade da ação política de revelar a grandeza, a glória, a honra, a civilidade e a justiça, além de perdurar na lembrança da cidade. É a fundação da *Pólis*, a república grega antiga, o acontecimento que apontará para frente e para trás como núcleo unificador das categorias políticas mais significativas.

Da mesma forma, o belo é a categoria mais importante para expressar a atividade do pensar em direção à significação imanente às atividades humanas. Afirma a pensadora referindo-se a Platão:

Quando não estava preocupado com a Filosofia Política (como no *Banquete* e em outras partes de sua obra), Platão definia as ideias como ‘aquilo que mais brilha’ (*ekphanestaton*) e, portanto, como variações do belo. É somente na *República* que as ideias se convertem em padrões, medidas e regras de comportamento, todos eles variações ou derivações da ideia do ‘bem’ na acepção grega da palavra, isto é, do que é ‘bom para’ ou do que é adequado (Arendt, 2010, p. 281).

Essa proximidade entre o pensamento e o belo nos guiará na tese de que ela é constitutiva do modo arendtiano de praticar a filosofia e que isso está relacionado, de algum modo, à recepção da cultura helênica no seu pensamento.

### O helenismo e a *polis* como paradigma da política

Passemos à exposição da nossa tese. Consideraremos inicialmente as influências de Homero e Aristóteles na reflexão de Arendt sobre a política. São desses autores a ligação da ação (*praxis*) com as mais belas e imortais realizações humanas. Em Homero faz-se presente, *in nuce*, a formulação que será desenvolvida plenamente por Aristóteles. Nas batalhas troianas arcaicas, Arendt encontra as sementes do que virá a ser a *Polis* clássica. Além disso, Arendt encontra no poeta da *Iliada* elementos para refletir sobre

o impacto no mundo contemporâneo, da ideia de guerra total: a ultrapassagem de todos os limites possíveis (*hybris*).

A Guerra de Troia, berço originário da ideia de *polis*, um dos eventos mais icônicos da mitologia grega, tem sido interpretada sob diversos prismas ao longo da história. Embora Hannah Arendt não tenha escrito diretamente sobre esse conflito, sua filosofia política fornece ferramentas conceituais valiosas para analisá-lo. Em Arendt, a guerra de Troia é vista como um exemplo de confronto guerreiro que por sua violência e capacidade de destruição tornou-se padrão do que ela vai chamar de guerra total, um tipo de confronto que visa não apenas a rendição militar, a ocupação territorial e a posse dos bens, mas, também, a aniquilação de um povo, a destruição física e cultural da cidade e seus monumentos. A guerra total transforma o mundo (obras, feitos e relações humanas) em deserto (Arendt, 1998, p. 94). Esse tipo de guerra é o ambiente propício para ultrapassagem de todos os limites, onde os homens ambicionam não mais rivalizar com os seus pares, mas desafiam e se medem com os deuses (Homero, 2010, I 1, 56, 64, 69). Essas ilimitações aparecem nas práticas da mentira, da vingança, da trapaça, do roubo e na ruptura com todo tipo de vínculo (*philia* - Homero, 2010, II, 645-675; V, 510-540 e 680-710). Nas palavras de Arendt:

Essa guerra dos gregos contra Troia - que terminou com um aniquilamento tão completo da cidade a ponto de, até tempos bem recentes, chegar-se a acreditar que ela nunca existiu - poderia valer, com certeza, ainda hoje, como primeiro exemplo de guerra de extermínio. (Arendt, 1998, p. 96)

Desse modo, à luz da crítica de Arendt, podemos perceber um paralelo entre a destruição da *pólis* troiana e o colapso da vida política sob as práticas totalitárias que priorizam a violência, o terror, a mentira e a manipulação sobre o discurso e a ação em conjunto, em vista do mundo comum. Troia não é apenas uma cidade derrotada, mas um espaço político desintegrado, onde a esfera pública é apagada pelo domínio da força. Além disso, a *Iliada* destaca a futilidade da guerra, pois é motivada por paixões individuais (a ira de Aquiles, o orgulho de Agamenon, a traição de Páris) e culmina em destruição total, na desertificação de Troia, evidenciando a fragilidade das palavras e das negociações inerentes às relações humanas.

**Por outro lado, nessa mesma guerra, aconteceram situações, conflitos, ações e discursos que através da poesia homérica se estabeleceram como modelos positivos para a cultura grega e se constituíram em gérmen das instituições que iriam aparecer com a fundação da *Pólis*, tais como: a lei (*nómos*), a igualdade dos cidadãos no espaço público (*isonomia*) e a liberdade para falar livremente na *ágora* (*isegoria*). Sem o trabalho do poeta, esses eventos exemplares teriam caído no esquecimento, uma vez que o nível de violência e destruição foram avassaladores. A *Iliada*, de Homero, não apenas narra uma guerra, mas imortaliza os feitos dos heróis que participaram**

dela. A “*polis* homérica”, a guerra, nesse sentido, não deixa como legado apenas a violência, mas também o início de um palco mais perene para a ação e o discurso.

Os heróis troianos e gregos – como Heitor, Aquiles e Ulisses – não são apenas guerreiros, mas figuras cujas ações transcendem a batalha e que a *Iliada* perpetuou, transformando a guerra em um acontecimento que ultrapassa sua dimensão meramente bélica, tornando-se um evento fundacional da cultura ocidental. Isso acontece justamente porque na guerra troiana apareceram pela primeira vez a *ágora*, a ação e o discurso, cerne da *pólis* grega e padrão do que se denomina até hoje de política. Em Homero, aparece a importância central do debate público que, séculos mais tarde, ocuparia lugar central na *polis* ateniense, como consta no canto I, 490 da *Iliada*: “E nem a glória da *ágora* o atraía agora”. Na *ágora* troiana a palavra faz o líder e, por isso, o velho Fênix ensinou Aquiles a dirigir a Assembleia. Na descrição do escudo de Aquiles (18, 497-506), fazem-se presentes a ideia de sentenças arbitradas, após debates na *ágora*. Embora sob valores provenientes do código heroico, na *ágora* arcaica já se faziam presentes práticas antecipatórias dos debates políticos que vão se consolidar na *pólis* ateniense.

Através de Homero, a guerra, de alguma forma, inspira o aparecimento da *Pólis* que transfigurou o conceito de luta na sua forma de organização. A genialidade grega, a partir de então, passa a ser medida através da manutenção do espírito agonal, na forma da competição sem violência para ser reconhecido como o melhor (*aristenein*) nas disputas políticas ou desportivas. É na *Pólis* e nas suas Olimpíadas que o *kalón* aparecia em todo o seu fulgor e os cidadãos podiam revelar quem realmente eram. É a publicidade da cidade o novo lugar a partir do qual a *kléos andrón* (glória) se manifestava em toda sua luminosidade.

Seguindo Homero e Aristóteles, Arendt entende que as maiores virtudes humanas, as excelências (*aretê*), são aquelas que, de alguma forma, se aproximam do ser perene da natureza (*phýsis*) e que resultam na *kléa andrôn*, na glória dos heróis por trazerem à tona o *kalón*, a beleza, o caráter transtemporal dos discursos e das ações humanas, dos seres mortais (Vieira, 2003, p. 9-29). Ressalta-se, desse modo, as virtudes éticas que, por se realizarem publicamente, brilham por si mesmas (*toú kaloú héneka*), e não em vista de outros fins. Essas excelências revelam aquilo que os homens buscam por seu valor inerente, em si mesmos (Moraes, 2022, p. 2-27; Irwin, 2004, p. 31-46). O *kalón* é o que importa para Arendt na sua leitura da guerra de Troia, a partir da lupa de Homero, bem como das virtude políticas em Aristóteles e que reunidas vão formatar a sua compreensão da *Pólis* grega e da grandeza que ela é capaz de propiciar. A *ágora* troiana e a *polis* atenienses trouxeram à tona uma ideia de publicidade e uma instância capaz de reunir, motivar e realizar os valores máximos, tidos como tais, da comunidade humana: a *kléa andrôn* (glória imortal) e a *aretê* (a excelência humana).

Na *polis*, a imortalidade, o valor máximo na ética guerreira, será ressignificada, desta feita associada a uma perspectiva de fundação e manutenção da vida em comum, isto é, distanciada da violência, ligada a uma luta mantida nos limites da *phronesis*, distante da *hýbris*. O tema da *Iliada* não é o roubo e resgate de

Helena, mas a quebra de *philia*, a guerra realizada sob o domínio da *hybris*, os malefícios que a violência e o terror trazem para comunidades quando as palavras perdem suas qualidades essenciais de revelar a verdade (*aletheia*) e cimentar os vínculos humanos. Assim, positivamente, A importância das virtudes para a cidade também vieram da guerra de Troia a exemplo da *phronesis*, da amizade, da ação em conjunto, da fala livre e verdadeira. Esses aspectos anulam a posição do tirano e tornam a *Pólis* uma ilha onde o princípio da força, da destruição e da coação é eliminado das relações públicas entre os homens.

Uma das virtudes (*areté*) através da qual a excelência humana podia aparecer reside na coragem (*andreia*). A figura dos heróis homéricos, especialmente nas obras *Iliada* e *Odisseia*, representa um exemplo de coragem fundamental. Homero, para Arendt, não descreve a coragem análoga a mera bravura ou exibição de força, mas a disposição de deixar para trás a cômoda vida privada, o autocentrismo nos próprios interesses. A coragem é, assim, o lançar-se ao olhar dos outros, medir-se com os demais para ser o melhor (*eu aristeun*), fugindo da ideia de sobrevivência como régua para medir a vida. Trata-se da opção pela grandeza e sua beleza inerente (*kálon*) *exempli gratia* para medir a vida. Em suas palavras: "A coragem dos heróis de Homero é a disposição para enfrentar a morte em um mundo onde a morte é inescapável e, ainda assim, viver e agir com grandeza" (Arendt, 1998, p. 161). Para Arendt, a transposição da casa (*oikos*, vida privada) para o espaço público exige uma virtude similar àquela do herói que não teme os desafios da batalha, na qual sabe que será julgado pelo metro da fama imortal (*kléos andrón*). Nesse caso, as armas serão a capacidade de iniciar, o talento para ação em conjunto, a familiaridade com as palavras e a escolha das mais apropriadas para dizer o que precisa ser revelado nas circunstâncias em questão.

Nos poemas homéricos, a ação do herói não é apenas pela sobrevivência, mas pela realização de algo grandioso, uma forma de marcar a existência na memória comunitária, apesar da transitoriedade da vida. Arendt observa que, para Homero, o heroísmo está intimamente ligado à aceitação do risco e da inevitabilidade da morte. A ação guerreira, bem como a ação política, realizada sob o olhar dos concidadãos da *polis* se configuram como meios de conferir um *plus* de significação à vida em relação à mera sobrevivência, bem como à morte ocorrida nos campos de batalha ou dedicadas à vida pública.

Com essa proposta, Arendt afirma a política como uma categoria mundana. Na Filosofia e na ética, estamos acostumados a avaliar a ação e a política a partir de categorias provenientes da moral. Essa é a regra da tradição. O Bem é a principal categoria com a qual estamos acostumados a avaliar a coisa pública. Por que Arendt não trabalha com essa medida? Distanciando-se da proveniência metafísica, contemplativa dessa tradição, ela prefere algo mais secular, que valorize uma concepção de transcendência que não ultrapasse a difícil tarefa de construir e sustentar o mundo como fruto das mãos e das palavras humanas.

A mundanidade da política está relacionada ao fato dela requerer uma esfera de aparição. A aparição política é algo tênue, não natural, que se forma a partir do testemunho dos pronunciamentos das palavras e das ações que emergem no agir em conjunto. Nesse sentido, a aparição é mais frágil do que os objetos fabricados para o uso ou do que os objetos de arte. Mas esse impulso para aparecer, inerente à vida *qua* humana, dota a ação política de uma durabilidade e beleza por vezes superior aos objetos estéticos ou de uso e a torna infinitamente imortal comparada aos efêmeros objetos feitos para o consumo. Por essa razão, Arendt dialoga em *A Vida do Espírito* (1992) com o biólogo suíço Adolf Portmann, que se contrapunha a tese funcionalista, segundo a qual, as aparências, em seres vivos, servem puramente ao duplo propósito da autopreservação e da preservação da espécie. Seguindo o biólogo, ela afirma que é muito mais plausível entender que os órgãos internos, que não aparecem, existem unicamente para produzir e sustentar as aparências. Sobre isso, afirma a autora:

a predominância da aparência externa implica, além da pura receptividade dos nossos sentidos, uma atividade espontânea: tudo que pode ver quer ser visto, tudo que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo que pode tocar se apresenta para ser tocado. De fato, é como se tudo que está vivo [...] possuísse um impulso para aparecer, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu “eu interno”, mas a si próprio como indivíduo. (Arendt, 1992, p. 24).

O mundo compõe-se dessas coisas que aparecem por possuírem formas, acabamentos, contornos e individualidades. Essas condições as organizam e autorizam suas visibilidades. A modernidade inverteu isso. É como o pássaro mitológico que, embora possua uma rica e bela plumagem, prefere mostrar as suas desairosas entranhas que não foram feitas para serem exibidas. Ao transformar o econômico na dimensão mais importante da vida, as invisíveis necessidades biológicas tornam-se as únicas coisas a merecerem a atenção do poder, da cultura e da ciência. Nisso, os processos invisíveis vorazes passaram a destruir a base de sustentação da própria cultura e do poder: o espaço de aparição, a mundanidade.

Enquanto atividade mundana, a política pode ser julgada por aquilo que apresenta na esfera da aparição, isto é, esteticamente. A beleza faz um objeto ou uma ação transcender o campo das necessidades e durar através dos séculos, mesmo que esse objeto tenha sido feito para ser usado e a ação seja motivada por interesses privados. Como belos, objetos e ações transfiguram-se. Os produtos políticos partilham com os objetos de arte a necessidade de um espaço para serem vistos. Eles só realizam o seu ser próprio, que é a aparição, em um mundo comum, a república. Ao serem encobertos pela vida, pela tecnologia e pela posse privada, os objetos de arte e da ação não atingem sua validade inerente (Arendt, 2000, p. 272).

Se a beleza pode ser critério para julgar a política, em que sentido Arendt entende isso? Como vimos anteriormente, beleza é sinônimo de grandeza. Trata-se, para a autora, da capacidade humana de construir coisas, de realizar ações e pronunciar palavras que transcendem as determinações provenientes das meras exigências reprodutivas do ciclo vital. A grandeza humana edifica e sustenta o mundo, a teia das relações humanas como algo digno de permanecer e perdurar. Ela mostra à imortalidade sua

possibilidade humana concreta. Imortal é o que entra e passa a compor o mundo humano. A grandeza de uma ação não é algo que possa ser produzido, ela acontece na medida em que se confere certa imperecibilidade aos atos e às palavras:

a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar. (Arendt, 2000, p. 272).

Nesse sentido, a beleza manifesta-se na política à proporção que o poder funda e sustenta uma esfera em que a pluralidade humana é respeitada e o tênue equilíbrio agonístico tem um lugar garantido. A grandeza é, assim, uma característica da política uma vez que suas atividades favorecem o que Arendt chamou de fundação, milagre, natalidade. Isto é, o vir à tona de algo que só pode emergir a partir da palavra e da ação. Trata-se de uma espécie de desvio do natural para fundar uma segunda natureza, o mundo, a teia das relações humanas, o lugar e a condição para o surgimento do homem com uma identidade singular manifestável na vida em comum e não mera interioridade ou ente biológico. A beleza política está relacionada a essa instituição da coragem de iniciar algo novo que rompe o automatismo a que estamos anelados pelo nosso pertencimento à espécie animal humana, bem como, às determinações provenientes do universo econômico. “A ação só pode ser julgada pela grandeza [...] porque a arte da política ensina os homens a gerar o que é grande e luminoso” (Arendt, 2010, p. 256).

A avaliação do poder pela beleza faz Arendt concebê-lo capaz de preservar e cuidar da esfera de aparição, um lugar perene para os mortais. O poder emerge nas frágeis capacidades humanas de agir e de falar e institui o direito, o governo, o legislativo, os partidos etc. Se essas instituições não tiverem seus funcionamentos alimentados pela convivência humana, como soe acontecer com o poder reduzido à gestão administrativa na modernidade ou à prática dos algoritmos virtuais, é a política mesma que estará comprometida. Sem um lugar para o “quem” aparecer, os homens retornam às suas determinações funcionais meramente naturais, segundo as quais, eles apenas se comportam e seguem mudamente os seus destinos determinados pela automatismo da economia, das propagandas de massa ou pelos ditames dos atuais algoritmos. O poder se não for também um espaço de aparição, sua razão de ser foi perdida.

Preservar a esfera de aparição é viabilizar a organização da vida a partir do senso de beleza que Arendt chama de gosto. Arendt define o gosto não como uma qualidade da idiossincrasia dos indivíduos, mas uma espécie de sensibilidade à beleza (Arendt, 2000, p. 267), uma conexão ativa com o que é belo (Arendt, 2000, p. 273) ou, ainda, capacidade de cuidar das coisas do mundo (Arendt, 2000, p. 268). O gosto distingue entre valia (*worth*) e preço (*value*), entre o que vale por si mesmo e que vale pelo uso ou pelo padrão especulativo da riqueza (Arendt, 2010, p. 206).

O gosto, um senso estético-político, é algo da ordem da convivência humana. Está relacionado à coragem, à capacidade de sair de si e entrar em contacto com os outros através da mediação da palavra e



da ação. A política que emerge da convivência humana produz beleza, algo que adentra o mundo humano por perdurar na lembrança da comunidade. Significa, assim, que a política pode se ligar ao milagre da vida, à natalidade, ao fato de que o homem nasceu para começar e não para morrer.

Para concluir, podemos dizer que o helenismo arendtiano repercute profundamente na sua visão sobre a política. Desde a *ágora* homérica até *pólis* ateniense clássica, apareceu e se fez tradição no ocidente a dimensão política da vida e com essa dimensão a institucionalização da República, espaço de diálogo, da lei e do interesse comum (*koinonia*) como a mais elevada forma de interação entre os homens. Seguindo Aristóteles (1979, 11 40b 9), Arendt (1993, p. 93) vai tomar Péricles como exemplo de homem político (*phronimos*), cuja sabedoria residia em defender a pluralidade e a participação de todos os cidadãos nos assuntos comuns. Em Péricles a luta política exigia e é sustentada pela presença do outro. A democracia de Péricles significa a contenção de qualquer tendência à tirania na *pólis*. A participação ativa e o consentimento livre elide o terror, a violência, o domínio e a coerção do espaço público. Essa é a razão desse espaço ser prenhe de grandeza e beleza (*kalón*). Arendt encontra nesse voltar-se para esse passado antigo uma forma de denunciar e resistir à falta de grandeza e à feiura (*kakia*) presentes nos governos totalitários. O domínio do anonimato, do secreto, dos processos automatizados, da força, da mentira e do medo inviabilizam a emergência de qualquer grandeza nas formas totalitárias de exercer o governo. Se a *pólis* significou a superação da política de extermínio praticada na Troia arcaica, as formas totalitárias, baseada na guerra total, trouxeram de volta para o mundo contemporâneo o aniquilamento, o terror, a mentira, o medo e a manipulação como padrões do engajamento político.

### O helenismo e Sócrates como paradigma do filosofar

As mesmas premissas apresentadas anteriormente norteiam a nossa tese em relação à Filosofia em Arendt. Também aqui o peculiar helenismo da autora será fundamental para captarmos a sua compreensão da atividade filosófica. Evidentemente, assim como a compreensão que Arendt tem da política remete a outros autores e eventos além do seu helenismo, da mesma forma a visão da autora do que seja Filosofia vai muito além do seu helenismo. Nos deteremos nesse aspecto para melhor atingir o escopo proposto de pensar a relação de Arendt com os antigos. É possível encontrar uma leitura mais abrangente sobre o assunto em *Filosofia e Política segundo Hannah Arendt* (Aguilar, 2002).

Vale ressaltar que para nossa autora é fundamental a diferença entre Filosofia e a atividade filosófica. A primeira está relacionada ao entendimento da Filosofia como sistema, cujo *modus operandi* parte de um fundamento absoluto e se desenvolve na demonstração argumentativa do caráter verdadeiro de sua absolutez. A fala filosófica, assim, a *dialegethai*, sustenta-se numa grandeza absoluta (Arendt, 1993, p. 92), completamente externa aos assuntos da cidade, os *pragmata on' anthrôpôn* (Arendt, 1993, p. 106). O

que causa espanto (*thaumadzein*) nesse tipo de filósofo-sábio (*sophos*) é da ordem da eternidade e conduz a uma muda contemplação. Esse absoluto invisível é inacessível ao homem comum. Somente os sábios tem acesso a esse universo. Arendt segue Aristóteles (1979, 1141b 9) e lista Anaxágora e Tales como paradigmas de filósofos (*sophos*). Eles não sabem se guiar pelos sinais e palavras do mundo comum. Não percebem os buracos nas ruas, não transitam nas palavras cotidianas, não conhecem suas encruzilhadas e são objetos da pilhéria do povo (Arendt, 1993, p. 93). Só habitam a cidade corporalmente e não se sentem responsáveis pelos seus problemas. Estão muito distantes das *doxadzein* dos cidadãos. Esses são os tipos de filósofos que realizaram os grandes sistemas filosóficos que compõem a história da filosofia.

Outros são os pensadores que se ocuparam com os assuntos das suas respectivas pátrias e cidades, entram nesse rol Aristóteles, compilador das constituições das cidades gregas, entre as quais de Atenas, mas também Cícero, Maquiavel, Tocqueville e tantos outros que Arendt nomeia de *political writers*, escritores políticos. Embora não tenha deixado nada escrito, o paradigma desses filósofos, para Arendt, é Sócrates. Evidentemente trata-se do Sócrates aporético, dos primeiros escritos platônicos e cuja atividade não implicava a destruição da *doxa*, mas de torná-la verdadeira. Esses primeiros diálogos platônicos nunca chegavam a uma conclusão peremptória, a uma verdade apodítica e, por isso, condiziam com uma prática filosófica mais próxima da vida na *Polis*.

Segundo Arendt, esses diálogos socráticos aporéticos se situavam no interior da cultura proverbial constituinte da *paidéia* grega, na qual vigorava a *kalo' k'agathon*, a afinidade entre beleza e bem e que resultou na extensa produção grega na literatura, na filosofia, na arquitetura, na música, na matemática, no desporto, no urbanismo, na escultura e nas ciências. Havia na *paidéia* grega a consciência da importância do belo, mesmo que não tivesse utilidade imediata. O belo brilha por si mesmo (*toû kaloû héneka*) e não em vista de outros fins. Por isso, afirma Arendt: “Do ponto de vista das ideias em si, definidas como aquilo cujo surgimento ilumina, o belo, que não pode ser usado, mas que apenas brilha, tinha muito mais direito a tornar-se a ideia das ideias”. (1993, p. 94)

Fundamental nessa questão, para Arendt, é a afinidade entre pensamento, *thaumadzein*, beleza e a *polis*, vale dizer, até que ponto os pensadores estão dispostos a refletirem e verem sentido nos assuntos humanos. Evidentemente em tempos sombrios, nos deparamos mais com as práticas vis, feias (*kakia*), ficando difícil perceber a beleza (*kalon*) que se insinua e aparece nas práticas humanas e que são dignas da reflexão filosófica por portarem alguma glória, algum merecimento de serem lembrada (*kléo andrón*). No entanto, mesmo na guerra troiana, uma guerra de extermínio, houve méritos, assim como houve também na resistência antifascista europeia e mundial do século XX. Abrir o pensamento para atividade da compreensão do que está acontecendo no mundo, ouvir as palavras e as opiniões e discuti-las seriamente é o caminho socrático para dar alguma relevância à filosofia na cidade. Arendt afirmou em *Homens em tempos sombrios* (2008) que sempre há uma luz bruxuleante capaz de iluminar a escuridão quando

está prevalecendo a mudez, a ignorância, a violência, a pretensão de domínio total e que essa luz com a atenção dos filósofos torna-se um grande clarão para a humanidade.

Para isso ocorrer, é preciso a relação entre filosofia e escuta, filosofia e palavra, cerne do ensinamento de Sócrates apontado por Arendt. A prática socrática da filosofia tinha uma relação especial com a fala. Baseava-se na escuta da *doxa* dos cidadãos. Ninguém tem como saber de antemão a verdade dos outros. Somente numa situação de vigência dogmática e manipulada do pensamento ideológico é possível saber a verdade antes da fala dos outros. Os filósofos não tem um acesso especial à verdade. O modo demonstrativo aplicado aos assuntos humanos, ao final, podem chegar a um resultado que apresentado em praça pública, tornar-se-á apenas mais uma opinião como as outras. Por isso “Sócrates fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não se pretender um sábio” (Arendt, 1993, p. 95). Embora tenha recusado as honras e o poder público, Sócrates nunca se retirou para a vida privada, “...Pelo contrário, circulava pela praça pública, bem no meio das *doxai*, das opiniões” (Arendt, 1993, p. 97). Ao que Platão chamou de *dialegethai*, Sócrates chamava de maiêutica. O seu era um trabalho de obstetra. Sócrates “...queria ajudar os outros a darem à luz ao que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa*” (Arendt, 1993, p. 97). Sua dialética não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, mas revelava a opinião em sua verdade própria. O papel do filósofo não é governar nem educar os cidadãos. Desse modo, “A diferença com Platão é decisiva: Sócrates não queria educar os cidadãos, estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai* (Arendt, 1993, p. 98). Para ele, cada cidadão teria que ser suficientemente articulado para mostrar sua opinião em sua veracidade. Nessa visão, cabe ao filósofo uma função pública, “...ajudar a estabelecer um certo tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhuma dominação é necessária”. (Arendt, 1993, p. 100)

A prática de Sócrates baseava-se no oráculo do Apolo de Delfos: *gnôthai sauthon*, conhece-te a ti mesmo, e é nesse contexto que a frase socrática, “sei que nada sei”, faz sentido, pois não significa mais do que: sei que não tenho a verdade para todos, não posso saber a verdade do outro, a não ser perguntando-lhe e, assim, conhecendo a sua *doxa* (Arendt, 1993, p. 100). A nossa mortalidade põe limites ao que podemos conhecer em relação aos outros, em vista dos quais não há uma verdade absoluta, válida eternamente. Existem muitos *logoi*, muitas falas-pensamentos e todos elas formam o mundo humano. Interessava a Arendt uma nova Filosofia cujo começo fosse socrático, isto é, pautada pelos assuntos humanos, cujo *thaumadzein*, espanto, fosse proveniente da beleza que vem à tona quando se dialoga com as *doxai* que circulam na cidade. Esse sair de si (*go visisting*), essa escuta inerente ao pensamento, conservando a amizade de si consigo (*eme emeahos*) é o grande desafio em vista à ruptura com os dogmatismos e as fixações ideológicas presente na cultura, nas bolhas, nos universos paralelos ficcionais tão bem apontados por Arendt no texto *Ideologia e Terror* (1990, p. 512-531).

O outro aspecto do oráculo de Delfos ressaltado por Arendt reza que “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” (Arendt, 1993, p. 101). Isso significa que a adesão acrítica à verdades ditadas pelos outros pode indicar uma tremenda contradição e uma destruição do si mesmo, da individualidade que se faz presente na capacidade de pensar por conta própria. Indica ao mesmo tempo um fechamento e até mesmo uma destruição do mundo (fatos, obras e falas humanas). Pensar implica na realização de um diálogo e numa comunidade dialogante. Pensar não é só responder a uma pergunta com uma hipótese bem coerente racional e logicamente argumentada. Pensar é antes de tudo conversar consigo mesmo. Indica por um lado uma amizade e capacidade de viver consigo mesmo e, por outro, um indicativo da existência da comunidade humana na sua pluralidade cultural, política e filosófica. O limite dessa comunidade reside no *eros* do diálogo com a comunidade sustentada no vínculo da amizade dialogante e na abertura para ver alguma beleza nas ações, nas falas e nas obras humanas. Diz Arendt: “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (Arendt, 1993, p. 102). A solitude, a capacidade de dialogar e responder pelas próprias *doxas* e pelos próprios atos, é o melhor remédio contra o cometimento do mal banal, impellido pela força e lógica das organizações totalitárias de massa.

A compreensão socrática do pensamento como atividade do dois-em-um ambiciona um lugar relevante para a filosofia na cidade. O “dois em um” do pensar traz em si a marca da pluralidade humana, a abertura ao outro, à diferença. Grandes são os desafios para a atividade filosófica na atualidade, tanto em razão da vigência das *doxas* dominadas pela ideologia, quanto pelo predomínio das redes sociais manipuladas por algoritmos que impulsionam discursos de ódio, de medo, da mentira e do terror moral. Esse tipo de filosofar proposto por Arendt, num impulso de *amor mundi*, rejeita o encastelamento nos muros da academia, o fechamento na coerência argumentativa meramente formal e se põe na agonística batalha de furar as bolhas dos mundos paralelos construídos virtualmente em detrimento do espaço público presencial de aparição. A atividade filosófica, desse modo, vai recuperar sua íntima relação com a beleza, pois “As coisas belas nos parecem ‘dignas de ser vistas’, ou seja, dignas de permanecer entre nós por si mesmas, mesmo que não sirvam para nada” (Arendt, 2010, p. 281).

Para concluir, podemos dizer que enfatizar a relação da filosofia com o mundo comum não significa que a filosofia tornou-se apenas uma *doxa* entre as *doxas*. Na obra *A Vida do Espírito* (Arendt, 1992) nossa autora discute esse lado da questão e aponta que a íntima relação da filosofia com o invisível, isto é, com a questão do sentido, permanecerá, a diferença é que o campo da significação, âmbito próprio da Filosofia, terá íntima relação com o mundo das aparências. O *thaumadzein* será proveniente do mundo comum, mas o interesse filosófico guiará o pensamento para a dimensão do sentido, âmbito que não interessa aos cidadãos e aos homens comuns, fixados que estão à perspectiva inerente às suas *doxas*. Arendt se atrelará à resposta socrática no que diz respeito à pergunta sobre “O que nos faz pensar?”

Evidentemente essa resposta reforça que as atividades do pensamento ocorrem em um mundo de aparências (Arendt, 1992, p.125-148; p. 55-98) e lá revelam sua pertinência.

Finalizando, podemos dizer que o helenismo arendtiano foi bastante frutífero para sua compreensão da política e da filosofia. Apesar da dificuldade e até mesmo da negação dessas atividades na atualidade, é indubitável a importância civilizatória das formas políticas de convivência humana, assim como nos direcionam à barbárie a atual propensão à tirania política. Do mesmo modo, em tempos da hegemonia das redes sociais como meios de informação e das escolhas algorítmicas pelo terror moral, pelo medo e pelas *fake news*, favorecendo o pensamento monolítico e único, mais atual torna-se a resposta socrático-arendtiana pela pergunta ao que nos faz pensar. Embora haja no helenismo arendtiano uma certa dose de eurocentrismo, no entanto, podemos dizer que é um eurocentrismo que aponta para o outro de si mesmo, na medida em que sua compreensão de política e filosofia questiona a visão *standart* das formas políticas disseminadas nas tipificações tradicionais e pela visão metafísica da filosofia disseminada pela tradição filosófica oficial.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio Alves. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. *Revista O que nos faz pensar* (PUCRJ), N. 29, Rio de Janeiro, 2011, p. 179-194.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EDUFC, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Edunijui, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antonio Abranches. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ARENDT, Hannah. Filosofia e política. In: *A dignidade da Política*. Tradução de Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1993.
- ARENDT, Hannah. *O que é a política*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Col. Pensadores. São Paulo: editora abril cultural, 1979.

- BERNSTEIN, Richard J. Arendt on thinking. In: Villa, Dana R. *Cambridge Companions Online* © Cambridge University Press, 2006. p. 277-292.
- BORDÉUS, Richard. Virtude acabada e vício acabado. Rio de Janeiro: *Revista Analytica*, V. 08, N° 02, 2004, p. 78-90.
- BRITO. Carlos Fernando Silva. O movimento arendtiano de retorno aos antigos: uma nostalgia? Fortaleza: *Kalagatos*, V.16, N. 02. p. 41-55.
- BRITO. Carlos F. Silva. Hannah Arendt: da ação nas tragédias gregas aos conselhos revolucionários. Palmas: *Revista Perspectiva*, VOL.06, N° 02, 2021, P. 118-131.
- ECCEL, Daiane. Uma estética da presença: Hannah Arendt como esteta. *Revista ArteFilosofia* (UFOP), N°25, DEZEMBRO DE 2018, P. 230-243.
- EUBEN, J. PETER. Arendt's Hellenism. In: Villa, Dana R. *Cambridge Companions Online* © Cambridge University Press, 2006. p. 149-164.
- FARIAS JÚNIOR, José Petrúcio; LIMA, Gizeli da Conceição. Hannah Arendt e a antiguidade clássica: reflexões sobre os usos da concepção de liberdade em Aristóteles. Londrina: *Antíteses*, v.13, n. 25, p. 425-446, jan-jun. 2020.
- HOMERO. *Iliada*. V. 1 e 2. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- IRWIN, T. H. O bom e o certo: Aristóteles e os seus intérpretes sobre o *kalon* e o *honestum*. *Revista Analytica*, V. 8, N. 2, 2004, p. 31-46.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É realizações, 1991.
- MORAES. Francisco José Dias. *Kalon*, virtude e eudaimonia em Aristóteles. *Revista Enunciação*. Seropédica. V. 7, N. 2, 2022, p. 2-27.
- NASCIMENTO, Paulo César; FERNANDES, Mateus Braga. A *phrónesis*, o herói e a pólis: os paradoxos de Hannah Arendt como leitora dos Antigos. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 273-292.
- O'SULLIVAN, Noel. Hannah Arendt: A nostalgia helênica e a Sociedade Industrial. In: CRESPIGNY, Anthony de. *Filosofia política contemporânea*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1979. p. 269-294.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a new political philosophy*. New Jersey: Humanities Press, 1993.
- SILVA. Adriano Correia. *Phrónesis*. *Revista Phronesis*. Campinas: 1998, V. 01, N. 01 p. 11-42.
- SIMÕES FRANCISCO. Maria de Fátima Simões. A pólis homérica como modelo da pólis grega arendtiana. In: Müller, Maria Cristina. *Anais do VII Encontro e IV Ciclo Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Londrina, 2013, p.188-200.
- SIMÕES FRANCISCO. Maria de Fátima Simões. Homero como fonte da *pólis* grega de Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt entre o passado e o futuro*. Org. Adriano Correia e Mariangela Nascimento. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 91 - 110.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: Villa, Dana R. *Cambridge Companions Online* © Cambridge University Press, 2006. p. 165-177.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.

VIEIRA, Trajano. Introdução. In: Homero. *Iliada*. V. 1 e 2. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003, p.9-29.



AGUIAR, Odílio. O Helenismo de Hannah Arendt. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.1, 2026, eK26009, p. 01-15.

Recebido: 11/2025

Aprovado: 01/2026