

“Temo, sendo uma, tornar-me duas”: a consciência moral em Sócrates e Hannah Arendt

“I fear, being one, becoming two”: moral conscience in Socrates and Hannah Arendt

TAÍS PAULA RIGO¹

Resumo: Esta pesquisa tem por interesse desenvolver um estudo acerca do que motiva o agir moral. Nossa hipótese é de que a consciência é tal elemento motivador. Para tanto, a investigação se dará a partir de alguns diálogos platônicos, que apontam indícios da descoberta da consciência moral. Voltar-nos-emos também à pensadora Hannah Arendt, que desenvolveu estudos sobre esta temática, recorrendo exatamente à figura de Sócrates. As principais obras que são objeto desse estudo são: *A República* e o *Górgias* de Platão; *Responsabilidade e Julgamento* de Hannah Arendt. Acredita-se que o presente estudo trará para o leitor uma melhor compreensão acerca do mecanismo motivador das ações morais.

Palavras-chave: Consciência moral. Diálogo consigo mesmo. Motivação moral.

Abstract: This research aims develop a study about what motivates moral actions. Our hypothesis is that consciousness is the motivating element. To this end, the investigation will be based on some Platonic dialogues, which show evidence of the discovery of moral consciousness. We will analysis the thinker Hannah Arendt, who developed studies on this subject, using the Socrates. The main works that are the object of this study are: Plato's *Republic* and *Gorgias*; Hannah Arendt's *Responsibility and Judgment*. It is believed that this study will give the reader a better understanding of the motivating mechanism of moral actions.

Keywords: Moral conscience. Dialogue with yourself. Moral motivation.

Introdução

Um homem contava que ao estar em Genebra, em torno do lago, aproximadamente duas horas da manhã, viu uma banca de jornais; e eram jornais pagos. Procurou pelo jornaleiro e não o encontrou; logo, percebeu que não havia jornaleiro. Na verdade, pagar ou não pagar o jornal, ao que tudo indica, era uma questão moral: ele poderia pegar o jornal, levar para casa e não honrar seu compromisso de paga-lo; ou então, ele poderia pegar o jornal, colocar o dinheiro na banca de jornais e leva-lo para casa. Não havia vigilância, não havia o olhar externo; era uma questão de decisão própria. Diante desta situação, nos surge a questão: o que o motivaria a agir moralmente? O que o motivaria a pagar o jornal ao invés de não o pagar? Porque não simplesmente levar o jornal para si, se ninguém soubesse de sua omissão no pagamento?

¹ Graduada em Filosofia-Licenciatura (2018) pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS); Pós-graduanda em Ciências Humanas pela Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: taispaularigo@gmail.com.

Claro, essa situação não envolve alto valor em dinheiro, mas envolve uma grande questão moral: são duas opções de escolha: pagar ou não pagar. Essa escolha pode ocasionar pelo menos quatro sentimentos diferentes no homem: primeiro, o homem pode pagar o jornal e sentir-se bem por ter cumprido seu papel de bom cidadão; segundo, o homem pode pagar o jornal e não sentir-se bem, porque o fez unicamente pelo medo da vigilância e do olhar externo; terceiro, o homem pode não pagar o jornal e sentir-se bem, ou até sentir-se muito melhor, mesmo sem honrar seu compromisso de pagar; quarto, o homem pode não pagar o jornal e sentir-se culpado ou arrependido por não ter honrado seu compromisso. Nesta situação e em muitas outras que vivenciamos em nosso dia-a-dia, ocorrem-nos algumas dúvidas: será que todos os que cometem injustiças sentem-se culpados? Qual é o motivo ou diferencial pelo qual alguns, se sintam culpados pelas injustiças que cometeram e outros não?

No *Livro II* da *República* de Platão, o personagem Glauco, interlocutor de Sócrates, busca convencer-nos que a vida injusta é melhor que a vida justa, supondo que o homem pratica a justiça a contragosto e por não ter condições de praticá-la injustamente. Ele supõe que, se caso fosse dado ao homem justo a possibilidade de fazer o que bem entendesse, o encontrariam perseguindo o mesmo caminho do homem injusto. O suposto é de que, sem vigilância, sem o olhar externo, ao fim e ao cabo, o homem justo igualar-se-ia ao injusto. Pois, se o homem tivesse a possibilidade de fazer tudo o que quisesse, na certeza de que nem as leis nem ninguém (nem mesmo os deuses) teria conhecimento de uma tal má ação, não teria razão para agir moralmente. Em outras palavras, o homem não teria motivo algum para pagar o jornal, no nosso exemplo anterior, se não houvessem fatores externos que o motivassem a fazê-lo. Sem os fatores externos, porque o homem agiria como tal, sendo justo ao invés de injusto? Ou no nosso exemplo, pagando o jornal ao invés de não o pagar? O que motivá-lo-ia a ser justo, correto, honesto, mesmo com a possibilidade de ser o oposto e tirar vantagem disso sem ninguém saber? Nesta perspectiva, em suma, simplesmente parece não haver motivo para a ação ou o comportamento moral.

Agora, pensemos: se o homem precisa de vigilância ou do olhar externo para não cometer injustiça, ele é, de fato, um homem justo? Parece-nos que, se há a necessidade de vigilância ou do olhar externo para que o homem não cometa injustiça, esse homem não é justo; pois, ao estar sozinho, sem vigilância alguma, será injusto. Diante de tais questionamentos, podemos pensar na sugestão de Glauco, a qual indica que a melhor maneira de o testar – se o homem é justo ou injusto – é dando-lhe o poder que Giges possuiu. Giges era um pastor do antigo reino da Lídia; seu poder era excepcional: ele tinha um anel que o tornava invisível, o possibilitando de fazer qualquer coisa, na certeza de que não seria visto por ninguém – semelhantemente ao homem que se encontrava em frente a banca de

jornais, sem vigilância, sem o olhar externo. Giges, utilizando-se de seus poderes, advindos do anel, seduziu a rainha e, com o auxílio dela, assassinou o rei e usurpou o trono, iniciando seu reinado. Percebemos que Giges, com a certeza de não ser punido, nem visto pelos outros homens, não se importou em cometer mal algum. Esse mito – presente no *Livro II da República*, o qual examinaremos adiante – nos permite fazer o seguinte questionamento: se tivéssemos o poder que Giges possuiu, com a possibilidade de fazer tudo a nosso bel prazer, tomando, sem receio, tudo o que quiséssemos, matando ou libertando quem desejássemos, unindo-nos sexualmente com quem nos agradasse, qual a razão de não o fazer, isto é, de agir moralmente?

Sócrates encontrou um mecanismo motivador para o controle moral de nossas ações, que atua como prevenção das práticas imorais, uma suposta descoberta da própria consciência, que motiva o homem a agir moralmente mesmo com a possibilidade de fazer o oposto, ou seja, de tirar proveito para si e passar despercebido do olhar vigilante dos outros.

Assim, esta pesquisa tem por interesse desenvolver um estudo acerca do que motiva o agir moral. Nossa hipótese é de que a consciência é tal elemento motivador. Portanto, o foco não é fundamentar o que tomamos por certo ou errado, mas sim dedicarmo-nos à questão da escolha propriamente dita. Para tanto, a investigação se dará em torno da análise dos diálogos platônicos, aqueles socráticos, especificamente o *Livro II da República* e o diálogo *Górgias*, que aponta indícios da descoberta da consciência moral. Faremos isso recorrendo à pensadora Hannah Arendt, que desenvolveu estudos sobre esta temática, recorrendo exatamente à figura de Sócrates. A partir dessa leitura, tentar-se-á mostrar que Sócrates descobriu a consciência moral, ainda que ele não tenha empregado essa expressão, identificando-a como um mecanismo para o controle moral de nossas ações.

129

Questões morais socrático-platônicas em *A República*

A República é um dos mais extensos entre todos os escritos de Platão; é dividida em dez livros que discutem grandes temas da filosofia. É importante considerar a possibilidade de que a filosofia antiga não fosse tomada apenas como discursos e investigações teóricas, mas como modo de vida²; neste sentido, Platão busca, em *A República*, construir uma cidade ideal, justa e feliz. Dentre todas as discussões presentes na obra, nos dedicaremos, especificamente, ao *Livro II*, que além de buscar a definição de justiça, apresenta um elemento essencial da filosofia socrático-platônica: a questão sobre a motivação do agir moral.

² Esta tese, de que a filosofia antiga é sobretudo um modo de vida, foi defendida por Pierre Hadot, que a descreve assim: “Viver de modo filosófico é, principalmente, voltar-se para a vida intelectual e espiritual, realizar uma conversão que põe em jogo “toda a alma”, isto é, toda vida moral.” (HADOT, 2010, p.102)

No início do *Livro II*, Glauco, interlocutor de Sócrates, manifesta sua insatisfação com a exposição sobre a justiça e a injustiça proferida até então (no *Livro I*). Por esse motivo, propõe continuar a discussão posicionando-se a favor da vida injusta, com objetivo de ouvir Sócrates falar como a justiça é superior à injustiça. Para tanto, Glauco estabelece três metas: primeiro expor sobre a natureza e a origem da justiça; segundo expor que os que praticam a justiça o fazem a contragosto e pela impossibilidade de praticar a injustiça; terceiro, expor que quem age de forma injusta o faz com razão, pois a vida do injusto é melhor que a do justo. Abordaremos esses três principais pontos, contudo focaremos mais especificamente no segundo, pois compreende o cerne do nosso problema, a saber, a motivação para o agir moral.

No primeiro caso, a origem da justiça, concluiu-se que a justiça é um acordo firmado entre os homens, não por apreciarem a justiça em si mesma, mas por precaução, isto é, o homem firma o acordo por medo de sofrer injustiça caso não puder evita-la.

No segundo caso, Glauco propõe que o homem pratica a justiça a contragosto e por não ter condições de praticar a injustiça. Ele faz a seguinte suposição: se permitissem que um homem justo e um homem injusto fizessem o que bem entendessem, encontrariam o justo perseguindo o mesmo objetivo do injusto, isto é, o homem de bem percorrendo o mesmo caminho que o homem injusto. Isso aconteceria, afirma Glauco, pois também o homem justo se encontra impulsionado a querer sempre mais, tal como o injusto. Este impulso existe em toda natureza humana, mas é limitado pela força e pela lei; ele afirma: “[...] a natureza toda procura como um bem, mas que, por lei e por força, se reduz ao respeito e à igualdade” (Pl., *R.*, 359c). Assim, “o homem justo” é “justo” apenas quando lhe são impostos limites; caso contrário, se lhe fosse permitido praticar o que lhe agrada, igualar-se-ia ao injusto.

Com a suposição de Glauco surgem-nos algumas questões: se o homem fosse justo apenas quando observado, ele seria realmente um homem justo? Se fossem necessários fatores que o vigiassem ou que o impedissem de praticar injustiça, ele não seria, de fato, um homem injusto, apenas parecendo ser justo? Para testar tais homens, Glauco considera que a melhor maneira de os provar seria dando-lhes o poder que Giges possuiu, conforme o seguinte mito – um verdadeiro “experimento mental” – por ele narrado.

Giges era um simples pastor do antigo reino da Lídia. Certo dia, durante uma forte tempestade, houve um tremor de terra e abriu-se uma fenda no solo bem perto de onde ele estava. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras fantasias que aí estavam, um grande cavalo de bronze, oco, com algumas aberturas. Dentro dele jazia um cadáver, completamente despido, a não ser por um belo anel de ouro em sua mão. Giges pôs o anel no próprio dedo, sem saber a

surpresa que lhe esperava. Dias depois, ocorreu a assembleia regular dos pastores, que deviam apresentar ao rei um relatório mensal sobre o estado dos rebanhos. Ali sentado entre os outros, Giges virou inadvertidamente a pedra do anel para dentro de sua mão e percebeu que tinha ficado invisível para os demais, que falavam dele como se ele não estivesse presente. Logo, voltou a virar a pedra para fora da mão e voltou a ficar visível. Prudente, repetiu a experiência e o efeito foi o mesmo: “virando o engaste para dentro, ficava invisível; para fora, visível” (Pl., R., 360a). Tratou, então, de convencer a assembleia a enviá-lo ao palácio real para apresentar o relatório ao rei. Assim que chegou à corte, Giges, usando seus novos poderes, seduziu a rainha e com o auxílio dela assassinou o rei e usurpou o trono, iniciando seu reinado.

Percebemos, através desse mito, que Giges passou despercebido (invisível) aos outros na prática de tais ações. E com a certeza de não ser punido pelas leis, nem visto pelos outros homens, não se importou em cometer mal algum. Diante desse mito, pensemos na seguinte situação: se tivéssemos o anel de Giges, ou seja, se pudéssemos passar despercebidos de tudo, sem a restrição das leis, sem o olhar de outro (homem ou deus) sobre nós mesmos, qual a razão de agir moralmente? É neste contexto que Glauco afirma que o homem não é justo voluntariamente, mas pela incapacidade de cometer injustiça, pois se um homem pudesse fazer o que quisesse, passando despercebido em tudo e de todos, ele não teria qualquer razão para ser justo. Com base no mito de Giges, Glauco supõe a seguinte situação:

Se, pois, existissem dois anéis desta espécie e se o justo recebesse um, e o injusto, outro, nenhum dos dois seria, ao que se pensa, de natureza tão diamantina a ponto de perseverar na justiça e ter a coragem de não tocar no bem de outrem, já que poderia tomar sem receio, na ágora, tudo o que quisesse, introduzir-se nas casas para unir-se a quem lhe agradasse, matar ou libertar da prisão quem bem entendesse e fazer tudo a seu bel-prazer, convertido como que num deus entre os homens. Procedendo assim, nada o distinguiria do mau: ambos tenderiam para o mesmo fim. E citar-se-ia isso como a grande prova de que ninguém é justo voluntariamente, mas por coerção, não constituindo a justiça um bem em si, pois quem se crê capaz de cometer a injustiça a comete. (Pl., R., 360b-c)

Glauco, com efeito, afirma que se alguém tivesse o poder que Giges possuiu não seria capaz de preferir a justiça ao invés da injustiça; e se caso preferisse não usufruir ao invés de usufruir de tal poder, “[...] pareceria o mais infeliz dos homens, e o mais insensato, aos que tomassem conhecimento de sua conduta” (Pl., R., 360d). Contudo, Glauco pondera que, se este homem estivesse na presença dos demais, eles louvariam sua decisão de não cometer injustiça, mesmo sendo capaz de cometê-la, mas o fariam não por louvarem a justiça em si mesma, mas por medo de serem eles próprios vítimas de injustiça.

Por conta disso, o Mito do Anel de Gíges torna-se um dos elementos mais importantes do nosso estudo, pois através dele é imaginada uma situação na qual o homem é isento de qualquer punição, de qualquer olhar sobre ele, e por isso sente-se livre para praticar qualquer ação sem que ninguém tenha conhecimento de sua prática. Pensando nesta situação, compreendemos porque Glauco afirmava certeza ao dizer que ninguém é justo voluntariamente, pois todo e qualquer homem justo igualar-se-ia ao injusto, já que não teria nenhuma razão que o motivasse a agir moralmente. É frente a essa mesma situação que Sócrates descobre um fator que motivaria o homem agir moralmente, isto é, que o motivaria a ser justo mesmo com a possibilidade de ser injusto. Essa descoberta apresenta-se na obra *Górgias*, a qual analisaremos logo adiante.

O terceiro caso, no qual afirma-se que tem razão aquele que age injustamente, pois a vida do injusto é mais feliz do que a do justo, Glauco opõe a vida do homem justo à vida do injusto, com o objetivo de demonstrar que vale mais a pena ser injusto e parecer justo do que ser realmente justo. O valor atribuído à injustiça nesta situação é que o homem injusto pode fazer tudo a seu bel-prazer, tirar proveito disso e parecer justo aos olhos dos outros.

Agora, pensemos nesta figura de homem exposta por Glauco, para a qual o acordo firmado não se deu pelo apreço à justiça em si mesma, mas pelo medo de sofrê-la caso ele fosse incapaz evitá-la; podendo fazer tudo o que bem entender, na certeza de não ser flagrado pelo olhar de outrem; podendo, acima de tudo, ser injusto e tirar proveito disso, ao parecer justo aos olhos dos outros, tal como no Mito do Anel de Gíges, qual a razão que ainda motivaria esse homem a agir moralmente?

Diante de todas essas questões, analisemos a obra *Górgias* na qual, inicialmente, propõe-se uma discussão acerca da retórica, mas no decorrer do texto logo constatamos que o diálogo vai muito além de definir a retórica e sua utilidade e essência; nele emerge a questão ética grega fundamental: qual é o melhor modo de viver? O desafio de Sócrates, neste sentido, é demonstrar que a justiça é superior à injustiça, e sem dúvida, o homem justo é mais feliz que o injusto.

Questões morais socrático-platônicas no *Górgias*

O *Górgias* é um dos diálogos de Platão que põe Sócrates em cena pouco antes de sua morte. Fazem parte desse diálogo Sócrates e seu discípulo Querefonte, Górgias e seu discípulo Polo e também Cálicles; esse último é possivelmente um personagem fictício. Querefonte, assim como Sócrates, segue o modelo dialógico de pergunta e resposta; Górgias, Polo e Cálicles desempenham o papel de interlocutores de Sócrates. O interesse inicial está voltado para a definição da retórica, contudo a discussão vai além da tentativa de definir o que essa suposta arte

e seu artífice são³. No decorrer do diálogo, o desafio socrático será demonstrar que a justiça é superior à injustiça. Desta forma, o *Górgias* torna-se importante para nosso estudo, na medida em que ele não apresenta apenas a busca pela definição da retórica, mas compõem-se de discussões morais, nas quais Sócrates insiste na necessidade de examinar, e refletir criticamente sobre como devemos agir.

Uma das questões fundamentais nos diálogos platônicos é: de que modo podemos melhor viver? Então, direta ou indiretamente, uma das pretensões socrático-platônicas é investigar sobre qual é o melhor modo de se viver. No *Górgias*, em especial, ficam visíveis os dois pontos que se contrapõem: a sofística, da qual a retórica faz parte, e a vida filosófica, na imagem de Sócrates. As duas condições se apresentam de forma que, de um lado, está o sofista Górgias, considerado um dos maiores mestres da retórica, com seu discípulo Polo e também Cálicles, que representa um ambicioso político ateniense; estes se colocam como advogados de defesa da retórica. Eles identificam a retórica como uma das melhores coisas existentes entre os homens, pois é capaz de conquistar poder e liberdade entre eles, a fim de persuadir e influenciar fortemente nas decisões políticas da cidade e nos interesses particulares de cada um. A retórica, desta forma, era utilizada com o objetivo de alcançar uma existência afortunada, na qual, através do discurso, era possível persuadir qualquer um, sobre qualquer coisa. De outro lado está o filósofo Sócrates, que pretende compreender qual a verdadeira natureza da retórica, mais especificamente, o emprego, a utilidade e o objeto da retórica; uma de suas considerações acerca dela se expressa quando ele afirma não ser ela uma arte, mas apenas algo que produz deleite e prazer aos homens. São várias as denominações que surgem acerca da retórica; ao passo que os interlocutores vão nomeando-a, Sócrates apresenta suas refutações, que encaminham o debate para uma discussão mais precisa, na qual envolve suas convicções e seus princípios morais, como diríamos hoje, e que definem seu modo de viver. Neste contexto, Sócrates busca persuadir seus interlocutores de que a justiça é superior à injustiça e que a felicidade está na vida virtuosa. É em vista dessas questões que o nosso estudo se desenvolverá. Para tanto, de início, identifiquemos algumas passagens do diálogo que apresentam os problemas morais envolvidos na discussão.

Górgias considera que a retórica é um dos maiores bens para os homens, na medida em que através dela é possível conquistar poder e liberdade (Pl., *Grg.*, 452d). Górgias, em defesa de seu ofício, afirma que a retórica deve ser utilizada em conformidade com a justiça, sendo então empregada de forma justa e não injusta. Górgias, ao afirmar isso, mostra que não é válido aos homens se utilizar de todos os meios para alcançar os fins almejados. Adiante, o interlocutor de Sócrates, Polo, em uma das passagens do diálogo, demonstra admiração pelo poder ilimitado do tirano;

³ A investigação consiste tanto na busca pela essência e pela utilidade da retórica como também nas atribuições do orador.

esta admiração introduz um dos problemas da prática da retórica. A posição de Polo não se apresenta da mesma forma que a de Górgias; para ele, Polo, a excelência (superioridade) do rétor consiste em poder, por meio da retórica, realizar todo tipo de ação, sendo ela justa ou injusta. Górgias, ao contrário, havia afirmado que não é válido realizar todo tipo de ação para alcançar os pretendidos fins. Mas Polo julga que a retórica, isto é, o poder que deriva dela, é o maior bem (incondicionado) para os homens, de forma que todos os meios são válidos para alcançar os fins almejados; motivo que atesta que a retórica não é regulada pelo princípio da justiça.

Percebemos que Polo demonstra seu apreço pela retórica na medida em que ela possibilita, àqueles que a usam, alcançar o que almejam, isto é, alcançar o que querem; para Polo, o homem que se utiliza desta arte tem grandioso poder, pois faz o que lhe parece melhor e o que quer na cidade. Contudo, Sócrates refuta-o, afirmando que, se ter grandioso poder é um bem para quem o possui, fazer “o que lhe parece melhor” ou fazer “o que quer” não é ter grandioso poder. Um dos fragmentos que constroem o argumento de Sócrates e indicam sua própria posição, ao refutar Polo, se apresenta da seguinte forma: quando o rétor e o tirano matam, roubam ou expulsam homens da cidade, eles o fazem presumindo que isso lhes seja benéfico ou o melhor; mas, e se isso, ao contrário de sua expectativa, acontece de lhes ser o pior, então eles não fazem o que querem, mas somente aquilo que lhes parece, pois ninguém quer coisas más para si. Portanto, mesmo tendo feito o que lhes pareceu ser o melhor, eles não fizeram o que quiseram. Diante desta constatação, Sócrates afirma que “fazer na cidade o que lhe parece”, não é ter grandioso poder, tampouco “fazer o que quer”. Então, o rétor e o tirano não possuem grande poder nas cidades, uma vez que grandioso poder é um bem para quem possui – o que se revelou não garantido, segundo o argumento de Sócrates.

Polo, ainda assim, não se convence com o argumento de Sócrates, pois está convicto de que “fazer o que quer na cidade” ou “o que lhe parece melhor” é ter grandioso poder. A fim de convencer Sócrates de seu equívoco, ele afirma que é uma posição invejável daquele que ocupa tal lugar; Polo interpela Sócrates: “Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando visses matando quem lhe parece ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!” (Pl., *Grg.*, 468e). Sócrates, então, questiona-o se quando ele se refere a tais práticas está supondo que tal agente o faça de forma justa ou injusta. Polo responde que não importa se é de forma justa ou injusta; o que afirma é que é uma posição invejável, independentemente da forma que forem praticadas tais ações (Pl., *Grg.*, 469a).

É a partir destas passagens que fica mais visível a discussão moral presente no diálogo. Sócrates afirma que, de maneira alguma, devemos invejar, mas sim ter piedade daquele que se encontra nesta posição, isto é, do tirano ou do rétor que age como se fosse um tirano. Podemos perceber porque Sócrates afirma que devemos

ter piedade, ao invés de inveja, no passo em que ele expõe qual é o mal pior, mais digno de piedade e mais infeliz; podemos pensa-los na seguinte escala: (i) cometer injustiça; (ii) morrer de forma justa; (iii) matar injustamente; (iv) matar justamente; (v) morrer injustamente. Desta forma, Sócrates afirma: “Assim: o maior mal é cometer injustiça” (Pl., *Grg.*, 469b). Como já era de se esperar, Polo estranha a afirmação de Sócrates e o questiona: “Mas esse é o maior mal? Sofrer injustiça não é pior⁴?” (Pl., *Grg.*, 469b).

A afirmação de Sócrates, de início, não causa apenas estranhamento a Polo, mas também a nós mesmos. O que faz que Sócrates afirme que cometer injustiça é o maior mal? Polo, receoso, direciona a Sócrates outro questionamento: “Portanto, quererias antes sofrer injustiça do que cometê-la?” (Pl., *Grg.*, 469b), Sócrates responde: “Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se fosse necessário ou cometer injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça” (Pl., *Grg.*, 469b-c).

Tendo em mente a preocupação da filosofia socrático-platônica, exposta anteriormente, a qual se refere ao modo que podemos melhor viver, até aqui duas são as suposições de Sócrates que mais nos interessam: a primeira delas afirma que o maior mal é cometer injustiça, e sendo este o maior mal é também o mais infeliz; a segunda afirma que é melhor sofrer injustiça ao invés de a praticar, sendo que aquele que pratica injustiça estaria sendo injusto e, conseqüentemente, infeliz pois, a condição necessária para a felicidade é a justiça. Nesta perspectiva, percebemos que a discussão está centrada na definição de felicidade e sua relação com a justiça.

Levando-se em consideração tudo o que foi dito até então, Sócrates afirma que aquele que comete injustiça e que é injusto, conseqüentemente, é infeliz; mas, mais infeliz ainda é aquele que comete injustiça e não paga a justa pena, isto é, que não recebe punição pela injustiça que cometeu.

Sendo assim, Sócrates sugere àqueles que praticaram algum tipo de injustiça, buscarem a reparação através da justa pena. Então, se acaso alguém venha a praticar uma injustiça, o que conseqüentemente torna-o infeliz, poderá diminuir a sua infelicidade caso pagar a devida punição; aquele que comete algum tipo de injustiça nunca poderá ser um homem feliz, mas há a possibilidade de ser menos infeliz, pagando a justa pena.

É importante enfatizar que aquele que busca pagar a justa pena está fazendo um bem a si mesmo. A necessidade de pagar a justa pena não se dá por causa de motivos externos, como por exemplo o julgamento de outrem, mas por conta de seu próprio julgamento, isto é, do julgamento feito por si, que toma por réu a si mesmo. Isto parece significar que a sua infelicidade não se dá pelo que os outros vêem ou

⁴ Percebemos, aqui, que a discussão não versa apenas sobre qual é o mal pior, mas também sobre aquela que resulta numa vida mais infeliz e mais digna de piedade.

sabem, mas pela maneira que você se vê e sabe de si próprio, pela discórdia interior assim descrita: abriga-se em si mesmo um acusador e um acusado, um defensor e testemunhas de defesa e acusação. Desta forma, aquele que paga a justa pena ao cometer uma injustiça, estará fazendo um bem a si mesmo, pois, na medida em que ele é punido e sofre uma justa punição, ele sofre o que é belo e bom, sendo assim, beneficiado⁵ (Pl., G., 476a-479e).

As convicções morais de Sócrates, neste diálogo, se apresentam visivelmente; retomemos os três principais princípios por ele sustentados até aqui: (i) cometer injustiça é o mal pior; (ii) é preferível sofrer injustiça ao invés de cometê-la; (iii) uma vez cometida injustiça, o maior dos males é não a pagar. Percebemos que essas afirmações causam um certo estranhamento, pois não parecem ir ao encontro do que a maioria dos homens pensam; Cálicles manifesta-se, questionando Sócrates: “Pois, se falas sério, e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?” (Pl., *Grg.*, 481c). Certamente, Cálicles, ao fazer esta pergunta, expõe a dificuldade de conceber que o melhor modo de agir é da maneira que Sócrates tem proposto.

Podemos perceber a persistência de Sócrates frente a suas próprias convicções morais. Parece-nos que a partir delas ele busca tornar os homens melhores. Em uma das passagens, presente ao final do diálogo *Górgias*, Sócrates destaca seus argumentos centrais, enfatizando a necessidade de um homem bom de fato sê-lo e não apenas parecer bom. Ele demonstra importar-se, sobretudo, com que os homens objetivem sempre o justo e o bem⁶.

Entre tantos argumentos, porém, todos os demais foram refutados e somente este persiste, que é preciso ter maior preocupação para não cometer injustiça do que para sofrê-la; que o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente; que se alguém vier a se tornar mau em alguma coisa, ele deve ser punido; que tornar-se justo e, uma vez punido, pagar a justa pena, é o segundo bem depois de ser justo; que se deve evitar toda forma de adulação, em relação a si próprio ou aos outros, sejam esse poucos ou muitos; e que se deve empregar retórica e qualquer outra ação visando sempre o justo. (Pl., *Grg.*, 527b-c)

⁵ Na construção do argumento de que é melhor àquele que comete injustiça receber justa punição, é acordado que o justo é belo e bom na medida em que é justo, sendo que aquele que pune de forma justa faz o que é belo e bom, e aquele que sofre a punição justa, sofre o que é belo e bom, sendo, desta forma, beneficiado, tornando-se melhor (tornando sua alma melhor).

⁶ Segundo Pierre Hadot, Sócrates considera que: “[...] há apenas um mal, a falta de moral, há apenas um bem, um único valor, a vontade de fazer o bem, o que supõe que ele não recusa examinar sem cessar e rigorosamente sua maneira de viver, a fim de ver se ela é sempre dirigida e inspirada por essa vontade de fazer o bem” (HADOT, 2010, p. 64)

No entanto, dialogar não tem sido o suficiente para convencer todos os presentes em prol da ação justa; é necessário algo superior, que esteja em todos os homens e que motive o agir moral de cada um; é necessário algo que influencie na escolha individual propriamente dita. Nesta perspectiva, Sócrates parece ter encontrado um mecanismo positivo para o controle de nossas ações, que atua como prevenção das práticas imorais – uma suposta descoberta da própria consciência⁷. Sócrates, desta forma, encontra um artifício que atua como motivação para agir moralmente. Um dos indícios desta descoberta apresenta-se na passagem do diálogo *Górgias*; nela, afirma o mesmo personagem, em uma metáfora:

Aliás, ao menos eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias. (Pl., *Grg.*, 482b-c)

Nesta passagem percebemos, através de Sócrates, que a sua preocupação não se encontraria na contradição dele com as demais coisas mundanas, caso houvesse, fossem elas objetos, homens, deuses, leis ou regras, mas sim na concordância dele com ele mesmo, ou seja, na concordância dele com sua própria consciência⁸. Como vemos na passagem citada (*Górgias*, 482b-c), para Sócrates seria melhor que tudo à sua volta estivesse em disformidade, do que ele, sendo um só, estivesse em desarmonia consigo mesmo.

Hannah Arendt (2004) fez uma brilhante leitura contemporânea dessa passagem socrática presente no *Górgias*; é por essa leitura arendtiana que nos guiamos seguidamente. Naquele sentido de Sócrates, é como se eu pudesse iniciar um diálogo comigo mesma, um diálogo com a minha própria consciência⁹, e para que tal diálogo ocorra (sem contradição comigo mesma) é preciso que as minhas ações estejam em conformidade com os padrões morais estabelecidos e que eu os adote incondicionalmente. A consciência, diferente das leis e do olhar de outro, está

⁷ O termo “consciência” pode ser entendido pelo menos de dois modos: (i) reconhecimento de algo exterior (objeto, situação) ou interior (modificações do próprio eu); e (ii) conhecimento do bem e do mal. O segundo sentido é expresso pelo termo “consciência moral”, o qual nos referimos neste estudo. De modo geral a consciência moral “atua como “corretor”, com um caráter de sanção para os atos passados e um de antecipação de sanção para os atos futuros” (FERRATER, 2004, p. 556. Grifos do autor). Para alguns filósofos, como Sócrates, a consciência moral pode ser um dos aspectos do que é denominado *Daimon*, que se manifesta nos momentos decisivos da existência humana. (FERRATER, 2004, p. 550) Para Baertschi, a consciência moral pode ser compreendida como “a capacidade graças à qual seres dotados de razão percebem e conhecem o bem e o mal, o que lhes permite tanto evoluir e dirigir suas condutas quanto julgarem-se a si mesmos.” (BAERTSCHI apud CENCI, 2010, p. 81)

⁸ A consciência, aqui, se apresenta como uma voz interior ou como um tribunal interno, que incita o homem a certificar se o que pretende fazer ou fez merece aprovação ou não. (cf. CENCI, 2010, p. 82)

⁹ A consciência moral, descrita assim por Sócrates trata-se de “uma voz que se pronuncia sobre atos passados ou que adverte sobre a sanção de atos futuros”, conforme a formulação de Bilbeny. (apud CENCI, 2010, p. 82)

sempre potencialmente presente, oferecendo-se ao homem (a si mesmo) como uma permanente vigia.

Deste modo, o diálogo moral com a consciência se torna possível apenas quando se está só, pois é neste momento que me ocupo de mim mesma, que tenho um relacionamento comigo mesma, me tornando duas. É como se eu pudesse me ver com o olhar de outro e assim me interrogar. É distinto de quando estou com os outros, que apareço e sou vista da mesma forma, sendo uma só, sem consciência de mim mesma. Ao estar com os outros, a concentração se volta para os outros e não para mim, por isso sou uma só (cf. ARENDT, 2004, p. 251).

Portanto, a motivação para agir moralmente, ou seja, a hipótese que Sócrates teria suscitado para resolver esse problema, novamente descrita em termos pessoais, é: mesmo que eu possa passar despercebida de todos os outros, ainda assim preciso prestar contas comigo, a mim mesma. Em outras palavras, mesmo que os outros não saibam, eu mesmo sei sobre os atos que pratiquei. E sabendo dos atos praticados, ao estar sozinha, entro em um tipo de conversação comigo mesma, na qual, de um lado, sou acusadora e, de outro, defendo-me; isso, essa experiência de duplicidade, é indício da consciência moral – segundo extraímos das teses socrático-platônicas presentes no *Górgias*, em conformidade com a leitura delas feita por Hannah Arendt (2004). Neste sentido, a consciência moral se apresenta como um mecanismo em suas versões positiva e negativa, de motivação para o indivíduo agir moralmente; ela emerge e define-se, “quando o homem cumpre normas que regulamentam seus atos não mais submetendo-se passivamente à tradição e ao costume ou pelo temor dos deuses, ou simplesmente por conformar-se com a opinião dos outros, mas porque compreende o dever de cumpri-las” (VÁZQUEZ apud CENCI, 2010, p. 82). Assim, a consciência, em seu emprego moral, é fator determinante para a ação moral. A descoberta desse elemento, que atua como motivação para o agir moral dos indivíduos, e que está presente em todos a todo tempo, influencia na escolha propriamente dita, no modo de agir do indivíduo e, conseqüentemente, no seu modo de viver.

Hannah Arendt e as questões morais

Nesta seção faremos uma breve consideração acerca de dois textos presentes na obra *Responsabilidade e Julgamento* (2004) de Hannah Arendt: *Algumas questões de filosofia moral e Pensamentos e considerações morais*. Os dois textos lidam com conceitos muito amplos. O primeiro texto volta-se mais especificamente à questão da “consciência” como subproduto do pensamento. O segundo, volta-se mais pontualmente ao “pensamento” como exercício necessário para a consciência. A semelhança entre os dois textos apresenta-se, principalmente, na medida em que se valem de passagens presentes no diálogo platônico *Górgias*, o qual foi tratado

anteriormente. Através dessa obra, Arendt identificou as principais passagens que apontam indícios do mecanismo motivador para controle das ações morais.

No primeiro texto, *Algumas questões de filosofia moral* Arendt identifica as três principais sentenças de Sócrates presente no *Górgias*: (i) cometer injustiça é o mal pior; (ii) é preferível sofrer injustiça ao invés de cometê-la; (iii) uma vez cometida injustiça, o maior dos males é não pagá-la. Essas afirmações, aparentemente paradoxais, tem um valor moral muito forte e acabam indo contra os princípios básicos que costumam orientar o pensamento humano. Voltemo-nos ao exercício mental de pensar tais sentenças, inserindo-nos como pactuantes do pensamento e praticantes dessas ações; isto é, consideremos a injustiça o maior mal, preferindo sofrer injustiça ao invés de comete-la e tendo ciência que uma vez cometida a injustiça é preferível pagar a justa pena ao invés de não a pagar. Tais afirmações, de fato, causam antipatia e estranhamento. Os interlocutores de Sócrates buscam refutá-las de todas as formas, e nós, como leitores, buscamos compreender o motivo que faz com que Sócrates pense desse modo.

Arendt identifica passagens nos diálogos de Platão que apresentam indícios da motivação para o agir moral, quer dizer, a razão que Sócrates teria suscitado para afirmar que é preferível sofrer injustiça ao invés de comete-la, que é melhor pagar a justa pena ao invés de a não pagar, e que a justiça sobrepõe a injustiça. As passagens identificadas por Arendt, presentes no diálogo *Górgias*, são as seguintes: primeira, “não estará de acordo consigo mesmo, mas que durante toda a sua vida vai contradizer-se a si mesmo”; segunda, “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes, com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, sendo um só, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse” (ARENDR, 2004, p. 154). Arendt indica que a expressão-chave dessa última sentença se apresenta quando Sócrates diz “sendo um só”. O “sendo um só” porta consigo a ideia de que, mesmo “sendo uma só” [indivíduo], não sou simplesmente “uma”, pois sou um “eu” e me relaciono com esse “eu”. Essa relação entre eu e eu mesma acontece em forma de diálogo, e neste sentido, mesmo sendo “uma só”, sou “duas-em-uma”, pois traço um diálogo comigo mesma. Por ser “duas-em-uma”, pode haver harmonia ou desarmonia entre as partes, entre os meus dois “eus”. Conforme vimos na última sentença de Sócrates, é preferível estar em desarmonia com as coisas exteriores a si, com os outros, do que em desarmonia consigo mesmo, isto é, em contradição consigo mesmo. Isso se segue pelo fato de que, se estou em desarmonia com as coisas exteriores a mim, posso me afastar delas; agora, ao estar em desarmonia comigo mesma, não posso me afastar de mim mesma.

A grosso modo, o medo da contradição consigo mesmo é o fator que motivaria os indivíduos a agirem moralmente. Contudo, Arendt identifica uma falha no mecanismo socrático-platônico, pois a desarmonia consigo mesmo só é possível na

medida em que o indivíduo possui um diálogo consigo mesmo – uma interação consigo mesmo. E essa interação muito provavelmente não está presente em todos os indivíduos. Quando o homem pratica o diálogo consigo mesmo e a interação consigo mesmo, alcançado através do pensamento, mesmo que a má ação por ele cometida permaneça oculta aos olhos dos homens e dos deuses, não permanece oculta de si mesmo – isto é, daquele que praticou a ação. Agora, naquele que não exercita a atividade de pensar, e por isso não possui um diálogo consigo mesmo (uma interação consigo mesmo), a má ação permanece oculta aos olhos dos homens, dos deuses e de si mesmo. Segundo Arendt o mal significa a perda dessa capacidade de dialogar consigo mesmo. Os maiores males não são cometidos por aqueles que praticam esse diálogo, que lhes possibilita repensar o que fizeram e sentir arrependimento. Os maiores males são cometidos por vilões e por homens comuns que não dialogam consigo mesmos e que esquecem as atrocidades que cometem.

Visto isso, Arendt afirma que o critério do certo e do errado, de saber o que posso fazer e o que não posso fazer, depende, em última análise, do que decido com respeito a mim mesma, ou melhor, do que eu suporto fazer. Diante disso, compreendemos através da construção de Arendt que o que Sócrates mais temia era perder a capacidade de, ao estar só, traçar o diálogo consigo mesmo. Assim, a ética socrática nos revelou que o que motivaria o indivíduo a agir moralmente é a condição de não estar em desarmonia consigo mesmo, com sua própria consciência.

No texto *Pensamentos e considerações morais*, Arendt desenvolve, inicialmente, o que se entende por pensamento. Segundo a autora o pensamento possui como principal característica a interrupção de todo e qualquer fazer, de modo que, quando pensamos, nossa atenção volta-se unicamente ao objeto de nosso pensamento. Ela afirma que o pensar sempre lida com objetos que estão ausentes de nosso sentido, mas presentes como representações em nosso pensamento (ARENDR, 2004, p. 232). O pensamento tem, inevitavelmente, um efeito destrutivo que mergulha até mesmo onde, até então, não restavam dúvidas. Esse exercício de pensar, causa uma paralisia dupla: primeiro, porque há a necessidade de parar, de retirar-se do mundo; e segundo, porque ao retornar-se para o mundo, para as coisas cotidianas, nada mais está tão seguro, e o que era considerado certeza passa a ser duvidoso. Ademais, o pensamento por si só não produz, mas desconstrói ideias, e por si só não coloca nada de novo em seu lugar.

Arendt volta-se a Sócrates com o objetivo de tomá-lo como exemplo, pois foi alguém que sempre insistiu na necessidade de pensar e acreditava que, através do exercício do pensamento, poderia tornar seus concidadãos melhores. Nesse contexto, a autora destaca duas proposições afirmadas por Sócrates, presentes no *Górgias*: (i) “É melhor sofrer o mal do que fazer o mal”; (ii) “Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com

dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me contradissesse*” (ARENDT, 2004, p. 249). Bem, como vimos anteriormente, as afirmações de Sócrates causam certo estranhamento a seus interlocutores e também a nós mesmos. Segundo Arendt, a experiência de pensar fez com que Sócrates chegasse a essas conclusões. Ora, essa experiência torna-se possível apenas quando o homem tem uma relação consigo mesmo, um diálogo silencioso consigo mesmo. Um aspecto que vale a pena considerar é o de que as afirmações de Sócrates se voltam, unicamente, para o próprio eu, isto é, a preocupação volta-se a si mesmo e não às coisas exteriores. Em outras palavras, a motivação para o agir moral – para preferir sofrer injustiça ao invés de a cometer e para preferir estar em desacordo com tudo o mais ao invés de consigo mesmo – encontra-se em si mesmo. Não há a necessidade das leis, do olhar de outrem ou da vigília dos deuses; a razão para o agir moral encontra-se em si mesmo, no propósito de estar sempre em harmonia consigo mesmo.

Contudo, Arendt encontra uma sutileza na expressão socrática “sendo um só”; segunda ela, nunca sou “uma só”, mas sou sempre “duas-em-uma”. Primeiro, porque para estar em harmonia ou desarmonia, preciso de dois elementos para saber se estão em harmonia ou não entre eles; segundo, quando estou com os outros, sou, pelo menos, duas-em-uma: sou como apareço para os outros e sou para mim mesma. Para Sócrates, o dois-em-um significava que, se alguém quisesse pensar, teria que cuidar para que os dois “eus” estivessem em harmonia.

Chegando ao final do texto Arendt, volta-se à questão da consciência. Essa última, como algo sempre presente no homem, refere-se as questões morais e legais, cabendo a ela nos dizer o que podemos fazer e do que devemos nos arrepender. Agora, Sócrates teme, aquele que foi deixado em casa, que não está presente, mas que se torna presente apenas ao “estar só”. A consciência aparece como um re-pensar, que é despertado a partir de um crime, em um caso extremo, ou por opiniões não examinadas ou pelo medo antecipado desse re-pensar. O medo antecipado que acomete o homem, que sabe de antemão que isso o levará ao diálogo silencioso e perturbador consigo mesmo, atua como mecanismo motivador para o agir moral.

Contudo, Arendt sabe que é possível nunca se iniciar o diálogo consigo mesmo, o que torna o mecanismo socrático da consciência moral ineficaz para efeitos de motivação, determinação e controle da ação em termos morais em muitos homens. Aqueles que não conhecem a relação para consigo mesmos não se importam em contradizer-se e serão incapazes de prestar contas a si mesmos.

Considerações finais

A partir do presente estudo, nos foi possível compreender o mecanismo motivador para o controle de nossas ações morais descoberto por Sócrates. Vimos

que, em sua perspectiva, o elemento motivador para o agir moral, ou melhor, para sermos justos, corretos, fieis, honestos, encontra-se em nós mesmos. Se pensarmos em nosso cotidiano, existem vários preceitos que contribuem para o agir moral. Podemos citar pelo menos três exemplos: as leis, que direcionam o agir moral em uma comunidade – são regras que existem para que todos sejam respeitados; o olhar de outro indivíduo humano sobre o agente, ou seja, a tomada de conhecimento de outrem de sua ação, seja ela boa ou ruim; a crença da existência em uma força superior, a qual foi denominada “deus”, que envolve tudo sobre seu olhar. Entretanto, mesmo com esses preceitos, acima citados, pode haver algum momento em que nenhum deles seja eficaz e suficiente para determinar moralmente nossas ações. Em outras palavras, pode haver um momento em que nenhum deles seja suficiente para bem julgar as escolhas e atos. Na certeza de que nem as leis nem ninguém (nem mesmo deus) terá conhecimento de uma má ação, qual a razão de agirmos moralmente? Nossa hipótese era a de que Sócrates havia descoberto um mecanismo motivador para o controle de nossas ações. Isso, ao longo do nosso estudo, confirmou-se. Sócrates pensou em algo totalmente novo, em algo que estaria presente em todo lugar e a todo tempo no homem: o si mesmo, aquilo que a cultura veio a chamar posteriormente de “consciência”. Ainda que o homem passe despercebido da vigilância do olhar externo, ou até mesmo de deus, o homem não pode passar despercebido de si mesmo.

Em algumas passagens das obras de Platão identificamos que a preocupação de Sócrates não estava contida nos fatores exteriores a ele, mas nele mesmo, nele com sua própria consciência. O olhar de si para si mesmo fez com que o homem, mesmo sem vigilância e olhar externo, esteja motivado a agir moralmente. E uma vez que tenha cometido injustiça, estará em contradição consigo mesmo. Desde Sócrates, a razão de não ser injusto, mesmo com a possibilidade de sê-lo, tirar proveito e ninguém saber, dá-se, pois mesmo que os outros não saibam, eu mesma sei os atos que pratiquei, e sabendo dos atos praticados entro em um diálogo comigo mesma, me torno duas; de um lado me acuso e de outro me defendo. Essa experiência de duplicidade apresenta-se quando entro em contradição comigo mesma. A motivação para agir moralmente é justamente o temor pela contradição comigo mesma: de, sendo uma, tornar-me duas. Essa experiência de duplicidade é indício da consciência moral.

O temor pela “contradição consigo mesmo” faria com que todos os homens considerassem, assim como Sócrates, a justiça superior à injustiça, ou melhor, levassem a sério suas afirmações de que cometer injustiça é o maior mal, de que é preferível sofrer injustiça ao invés de cometê-la, e de que, uma vez cometida injustiça, é melhor pagar a justa pena ao invés de não a pagar. Contudo, parece que o que Sócrates não sabia era de que nem todos que cometem injustiça entram em contradição consigo mesmos. Pois, a contradição consigo mesmo só é possível se o

homem tiver uma relação consigo mesmo, através do diálogo consigo mesmo alcançado pelo pensamento. Se todos os homens praticassem o diálogo consigo mesmos, muitos problemas morais seriam resolvidos. Hannah Arendt identificou essa falha no mecanismo socrático da consciência moral, o que o torna ineficaz para efeitos de motivação, determinação e controle da ação em termos morais. A partir desta constatação, concluímos que existem exceções, ou melhor, que nem todos praticam o diálogo consigo mesmo. Arendt deixa-nos claro que essas exceções ocorrem ou porque o homem nunca inicia o diálogo consigo mesmo ou porque o homem o evita.

O homem que nunca exercita o diálogo consigo mesmo é capaz de praticar as maiores atrocidades, uma vez que o mal se caracteriza como aquilo que suporta fazer. Ou seja, só pratico o mal se o suporto, se consigo viver comigo mesma após tê-lo praticado. Aqueles que não conhecem a interação entre eu e eu mesma(o), que consiste em examinar o que dizemos ou fazemos, não se importarão em praticar qualquer crime, pois serão incapazes de prestar contas do que dizem ou fazem, nem estarão dispostos a fazê-lo.

Fica claro que o fator que motiva os homens a agirem moralmente depende de outras instâncias, isto é, da interação do homem consigo mesmo, do diálogo silencioso consigo mesmo e do pensamento. A partir desta pesquisa, compreendemos porque Sócrates insistia tanto que os seus concidadãos pensassem. Ele acreditava que, através do exercício do pensamento, poderia torná-los melhores. Como disse Clovis de Barros Filho: se todos os homens dialogassem consigo mesmos para encontrar o melhor caminho e a melhor conduta, encontrar-se-iam no coração da moral (cf. FILHO, 2014).

A partir do nosso estudo, percebemos que Hannah Arendt fez uma brilhante leitura dos textos socrático-platônicos. Ela identifica as três principais sentenças de Sócrates que dizem respeito à superioridade da justiça em relação à injustiça e, seguidamente, aponta as passagens que apresentam indícios do fator que motivaria os homens a agirem moralmente. Sua leitura reconstrói todo pano de fundo do argumento socrático e apresenta, de forma explicativa, as passagens que apontam indícios da consciência moral, bem como a eficácia e a falha do mecanismo para o controle das ações morais descoberto por Sócrates.

Sua leitura possibilitou percebermos que a consciência moral depende de vários elementos que estão interligados uns com os outros. Referimo-nos aos conceitos e expressões como: pensamento, diálogo consigo mesmo e relação consigo mesmo. Sendo assim, o mecanismo motivador para o controle das ações morais torna-se possível quando um “ciclo” se completa; ou seja, apenas quando o homem possui uma relação consigo mesmo, um diálogo consigo mesmo, que é alcançado através do pensamento. O pensar torna-se extremamente necessário; podemos nos referir a ele como o gatilho que dispara o eu a relacionar-se e dialogar com o próprio

eu. A consciência, na leitura de Arendt, portanto, aparece como um re-pensar, que é despertado a partir de um erro moral, ou um crime, ou por opiniões não examinadas, ou pelo medo antecipado desse re-pensar, desse encontro consigo mesmo em uma “mortal meia-noite” (ARENDR, 2004, p. 256).

Assim, a consciência, em seu aspecto moral, apresenta-se como um mecanismo positivo para o controle de nossas ações. Mas, de um ponto de vista negativo, diametralmente contrário ao socrático, alguns homens vivem sem a interação consigo mesmos, nunca iniciando o diálogo solitário e silencioso consigo, e por isso nunca se sentem culpados ou arrependidos de qualquer coisa, pois vivem sem consciência moral. Como afirmou Arendt, ter ou não essa capacidade de dialogar consigo mesmo é o que faz a diferença “[...] nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa” (ARENDR, 2004, p. 257).

Referências

- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 43, p. 109-199, jan./abr. 2010.
- ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A dignidade da política*. Trad. H. Martins, F. Coelho, A. Abranches et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ASSY, Bethânia. Introdução à edição brasileira – Faces privadas em espaços públicos, por uma ética da responsabilidade. In: ARENDR, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 31-60.
- BOTTER, Barbara. *Fazer Filosofia: Aprendendo a pensar com os primeiros filósofos*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- CAPELLO, Fernanda K. *A Justiça de Trasímaco*. 2016. 73 p. Dissertação (Mestrado em Lógica e Metafísica) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016. Disponível em <<https://ppglm.files.wordpress.com/2008/12/dissertac3a7c3a30-fernanda-krauss-1.pdf>> Acesso em: 15 set. 2018.
- CASA DO SABER. *O que é moral? Clóvis de Barros Filho*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Jsjn49FxlLc>> Acesso em 17/11/2018.
- CENCI, Angelo Vitório. *Ética geral e das profissões*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2010.
- FILHO, Bolzani R. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Jornal of Ancient Philosophy*. São Paulo, v.10, n. 1. p. 1-25. 2016.
- HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Trad. L. Oliveira e F. F. Loque. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *O que é a filosofia antiga?* Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- KOHN, J. Introdução à edição brasileira. In: ARENDR, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 7-30.

MARCHI, Alessandra D. *A virtude e o justo no Górgias de Platão*. 2009. 86 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em <file:///C:/Users/Tais/Downloads/ALESSANDRA_DANIELA_MARCHI%20(3).pdf> Acesso em: 15 set. 2018.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Ética de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PAULA, Henrique G. *O Lugar do Prazer na Filosofia Moral de Platão*. 2016. 365 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em <file:///C:/Users/Tais/Downloads/2016_HenriqueGoncalvesDePaula_VOrig.pdf> Acesso em: 15 ago. 2018.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

_____. *Apologia de Sócrates*. Críton. (Bilíngue). Trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2015.

_____. *Fédon*. (Bilíngue). Trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Górgias*. (Bilíngue). Trad. D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2011.

_____. *Defesa de Sócrates*. Trad. J. Bruna. In: SÓCRATES. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

ROSSETTI, L. *O diálogo socrático*. Trad. J. Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.