

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Matheus Baliú de Carli

***“Ah, look at all the lonely people”*: a
relevância política da solidão na obra de
Hannah Arendt**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação da PUC-Rio como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro
setembro de 2023



Matheus Baliú de Carli

***“Ah, look at all the lonely people”*: a
relevância política da solidão na obra de
Hannah Arendt**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Fábio Abreu dos Passos

Departamento de Filosofia - UFPI

Rio de Janeiro, setembro de 2023

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e orientador.

Matheus Baliú de Carli

Licenciado em Filosofia pela PUC-Rio e professor no Ensino Médio da rede privada da Educação Básica. Seus principais interesses de pesquisa são: Pensamento político, Filosofia Política e Filosofia da Educação. Integra os grupos de pesquisa Pensar sem Corrimão (PUC-Rio) e Arte, Autonomia e Política (PUC-Rio).

Ficha Catalográfica

Carli, Matheus Baliú de

"Ah, look at all the lonely people" : a relevância política da solidão na obra de Hannah Arendt / Matheus Baliú de Carli ; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2023.

84 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Hannah Arendt. 3. Solidão. 4. Política. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

AGRADECIMENTOS

À minha família, que sempre me criou com amor e com todo apoio que puderam dar à minha existência, à minha carreira e aos meus sonhos. Em especial aos meus pais, às minhas avós, ao meu tio e aos meus primos.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio que me graduaram como professor na licenciatura e me conduziram ao título de mestre em Filosofia.

Aos professores e funcionários do departamento de Filosofia e de toda PUC-Rio, por sua dedicação e apoio diário aos estudantes.

Ao meu orientador, Pedro Duarte, que me apresentou a obra de Hannah Arendt, e me acompanhou desde o PIBIC.

Aos professores Edgar Lyra e Fábio Passos que generosamente aceitaram o convite para a banca de qualificação e para a banca examinadora desse título, e que contribuíram com críticas e comentários atenciosos.

Ao GEP Pensar sem Corrimão (PUC-Rio), tão importante para o desenvolvimento de caminhos para as questões aqui tratadas e para a motivação original do projeto.

Ao Centro Educacional Marapendi (CEMP) que me proporcionou uma educação sólida no Ensino Básico e me acolheu no seu quadro docente como professor de Filosofia. Em especial à professora Ângela Leite, querida amiga e conselheira, e à professora Regina Mendes, que sempre me recebeu de portas abertas e com tanto carinho.

Aos meus professores do Ensino Básico, em especial, à minha querida professora de Filosofia, Rachel Brito, que além de ter incentivado minha paixão pela filosofia no Ensino Médio, me acolheu calorosamente como seu estagiário no CEMP.

Aos meus alunos, que me deram a oportunidade de ensiná-los sobre Filosofia e que também me ensinaram a cada aula.

A todos os meus queridos amigos nesta vida e a todos os momentos que passamos juntos. Em especial, aos amigos do Kaphilos, aos meus amigos desde o tempo de escola, e aos que me cuidadosamente me sugeriram mudanças no texto: Gabriel Martins, Marcelo Capello, Jéssica Di Chiara, Theo Villaça, Matheus Benites, Thiago Oliveira e Jorge Sales.

Ao glorioso Botafogo de Futebol e Regatas, que com a linda campanha nesse ano de 2023 revigorou e encheu meu espírito de alegria a cada partida no Nilton Santos.

À Academia de Esgrima do Rio de Janeiro (AERJ), que me ajudou na minha busca contínua por disciplina e vigor. E à Meds Beach Tennis, que me incentivou na paixão pelos esportes e pela praia.

À Psicanálise, na figura da minha antiga terapeuta Adriana Negrão, que durante toda adolescência e início da fase adulta me deu suporte para minha formação psíquica. E à Terapia Cognitivo Comportamental, na figura do meu atual terapeuta Valdemir José, que me deu maior capacidade de planejamento e de execução de tarefas.

A todos aqueles de mente ativa e de coração largo, que contribuem para o cultivo do espírito e alargamento da mentalidade.

Esse trabalho foi produzido durante um período difícil de pandemia, ausência de bolsa e ataque às instituições de ensino e pesquisa no Brasil. Agradeço profundamente a cada um que direta ou indiretamente me ajudou a continuar a pesquisar e a realizar um dos sonhos da minha vida mesmo nesse contexto árido. Sem as diferentes formas de apoio recebido, esse trabalho não teria sido possível.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO:

Carli, Matheus; Duarte, Pedro (orientador). “*Ah, look at all the lonely people*”: a relevância política da solidão na obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro, 2023, 84p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação “‘*Ah, look at all the lonely people*’, a relevância política da solidão na obra de Hannah Arendt” apresenta o conceito de solidão como um possível operador de leitura para a obra da pensadora política Hannah Arendt através dos livros *Origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958) e *A vida do espírito* (1977). A forma escolhida para o presente trabalho foi a tessitura da discussão sobre a relevância política da solidão em sua obra cotejada com os conceitos e leituras conjunturais célebres associados a ela, trabalho este empreendido com auxílio de comentadores selecionados. O texto inicia-se pela exploração dos esforços críticos da autora sobre a solidão organizada no contexto do totalitarismo no século XX em *Origens do totalitarismo*, e, em seguida, examina a solidão mediante a circunstância moderna do surgimento das sociedades de massas em *A condição humana*. Por fim, analisa a distinção entre as experiências da solidão e da solidão em *A vida do espírito* através das figuras arendtianas do filósofo Sócrates e do oficial nazista Adolf Eichmann.

PALAVRAS-CHAVE

Hannah Arendt; Solidão; Política.

ABSTRACT

Carli, Matheus; Duarte, Pedro (advisor). "***Ah, look at all the lonely people***": the political significance of loneliness in Hannah Arendt's work. Rio de Janeiro, 2023, 84 p. M.Sc. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation "'Ah, look at all the lonely people': the political relevance of loneliness in Hannah Arendt's work" presents the concept of loneliness as a potential reading framework for Hannah Arendt's work through her books *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), and *The Life of the Mind* (1977). The chosen approach for this study was the weaving of a discussion on the political significance of loneliness in her work, juxtaposed with the renowned associated concepts and contextual interpretations, undertaken with the assistance of selected commentators. The text begins by exploring the author's critical endeavors on organized loneliness within the context of 20th-century totalitarianism in *The Origins of Totalitarianism*, and subsequently examines loneliness in the modern circumstance of the emergence of mass societies in *The Human Condition*. Lastly, it analyzes the distinction between the experiences of solitude and loneliness in *The Life of the Mind* through the Arendtian figures of the philosopher Socrates and the Nazi officer Adolf Eichmann.

KEYWORDS

Hannah Arendt; Loneliness; Politics.

SUMÁRIO

Introdução

1. *“Ah, look at all the lonely people”*: O século XX e a irrupção das massas solitárias na política

1.1. O século XX e as massas: o solo totalitário

1.2. *Origens do totalitarismo* (1951): o inédito governo e a clássica tirania

2. *“All the lonely people, where do they all come from?”*: A modernidade e o surgimento das massas solitárias

2.1. *A condição humana* (1958): As alienações da era moderna

2.2. Senso comum e a perda do mundo

3. *“All the lonely people, where do they all belong?”*: o cidadão pensador e o oficial nazista

3.1.: *A vida do espírito* (1977): o caso Sócrates

3.2. O caso Eichmann

Considerações finais

Referências bibliográficas

“Não existe homem mais sozinho do
que aquele que corre numa multidão
ensandecida”

(Calvino, I. *Sob o sol jaguar*, p.85.)

[Sem título]

“Vêm a mim os pensamentos/ a eles
não sou mais estranha./ Cresço feito
um lugar para eles,/ feito terra
lavrada.”

(Arendt, H. *Também eu danço*,
poemas. p.95.)

INTRODUÇÃO:

O fenômeno da solidão ganhou interesse público nos últimos anos. Este se fez notar através do imaginário do cinema¹; da reflexão de pensadores populares²; de temas de pesquisa; da clínica de psicólogos ou psicanalistas; ou até mesmo enquanto alvo a ser combatido por um Estado Nação³. E, a partir de 2020, sua relevância aumentou especialmente pelos efeitos globais do isolamento social imposto pela pandemia do novo coronavírus (*Sars-Cov 2-2019*)⁴.

Apesar da elevação pública da atenção e interesse sobre o assunto, *parte considerável das publicações sobre a solidão ainda não destaca sua relevância enquanto uma experiência ou elemento propriamente a ser pesquisado pelo pensamento político*, restringindo suas manifestações e impactos à vida privada.

Buscando compreender a relevância desse fenômeno para a política profundamente marcada em seu tempo pela experiência do totalitarismo, a filósofa alemã de origem judia Hannah Arendt mobilizou, ao longo da segunda metade do século XX, seu pensamento em torno do tema da solidão a partir da tríade conceitual isolamento (*isolation/Isolation*), solidão (*loneliness/Verlassenheit*) e

¹ De onde podemos destacar: *Someone, somewhere; Medianeras; Un homme qui dort; Real girl; The lunch box; First reformed; The assistant; Photograph; Ad astra; I lost my body; Lean on Pete; A ghost story; Anomalisa; Lost in translation; Punch-Drunk love; The fire within; On body and soul; Take this waltz; Coffee with cinnamon*; dentre outras produções.

² Cf. Gikovate, F. *Ensaio sobre o amor e a solidão*; Karnal, L. *O dilema do porco-espinho, como encarar a solidão*. Outras produções interessantes são uma série de publicações nas últimas décadas que versam sobre a solidão, como: Putnam, R. *Bowling alone*; Laing, O. *The lonely city*; e Cacioppo, J. *Solidão*.

³ O Reino Unido nomeou uma Ministra da Solidão em 17/01/2018. Cf: <https://time.com/5107252/minister-for-loneliness-uk>; <https://www.dw.com/pt-br/reino-unido-cria-minist%C3%A9rio-da-solid%C3%A3o/a-42193361>;

⁴ Cf. Duarte, P. “A solidão no isolamento”. In: *A pandemia e o exílio do mundo*, p.97. Em relação aos efeitos políticos, segundo alguns pesquisadores, uma possibilidade do impacto de pandemias é a ascensão ou o fortalecimento de governos autoritários. Cf. Brickle, Kristian. *Pandemics change cities: municipal spending and voter extremist in Germany, 1918-1933*. In: https://www.newyorkfed.org/medialibrary/media/research/staff_reports/sr921.pdf

solidude (*solitude/Einsamkeit*) (Arendt 2012)⁵ e ⁶. Tais conceitos são abordados sobretudo no capítulo “Ideologia e Terror”⁷ (1953), de *Origens do totalitarismo* (1951) e no ensaio *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão* (1954)⁸. Como recorte, a pensadora alemã se interrogou sobre os efeitos da solidão não apenas no âmbito privado, como também no público.

Impactada pela experiência dos governos totalitários do século XX, o uso desses termos, para a pensadora, está inicialmente ligado nesses textos à análise comparativa de duas formas de governo: a clássica tirania e o inédito totalitarismo. E, parte de uma investigação tradicional no campo do pensamento político: qual *princípio de ação*⁹ que move cada governo, interrogando-se qual seria o dessa nova forma. Tradicionalmente, segundo ela, a tirania é um governo arbitrário concentrado nas mãos de um só homem, e, que tem o medo como princípio de ação. Para manter seu poder, o tirano utiliza o medo para isolar os homens do espaço público. Isolados da esfera pública por um deserto político criado pelo tirano, os homens ainda contam com sua faculdade criativa e a esfera privada intactas¹⁰, mesmo que já não possam mais coexistir na esfera pública uns com os outros e agir em conjunto exercendo sua liberdade.

Por sua vez, o totalitarismo, uma forma política de governo inédita até então na história do Ocidente, é dirigido não pela aversão dos cidadãos pelo governante, mas pela organização das massas e com a ideologia como substituto

⁵ Acompanharei a tradução de Bethânia Assy dos termos *loneliness* e *solitude*, como respectivamente solidão e solidude. Cf. Assy. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p. 89, nota 107. Ainda, optarei por traduzir *isolation* diretamente como isolamento.

⁶ Arendt também explora a questão da solidude (*Einsamkeit*) em seu *Denktagebuch* (*Diário de pensamento*). Essa outra experiência em relação a si tem sido chamada por outros autores de uma solidão positiva, ou uma solidão aberta, embora possa ter distinções com a acepção específica da pensadora. No livro *A duas vozes*, em que Eduardo Jardim simula um encontro entre Arendt e Octavio Paz, é dito pelo poeta: "Estávamos, pela primeira vez, despidos diante de nós mesmos, e esse momento coincidia com o cenário mundial de crise, no qual cada homem era, também, um solitário. Duas possibilidades se vislumbravam, sem que alguma decisão pudesse ser tomada. A primeira - da solidão fechada - conduzia ao isolamento, que, se por um lado nos defendia, também significava opressão. A outra via - da solidão aberta - convidava a transcender a nossa inserção local e a nos abrir para a comunhão com os outros solitários. Esse era o quadro com que me deparava ao escrever meu primeiro livro" (Jardim, 2007, p.26).

⁷ Cabe ainda notar que esse capítulo foi inserido apenas em edições posteriores do livro, em 1953. Data muito próxima da publicação de “Sobre a natureza do totalitarismo”.

⁸ Texto publicado no Brasil pela obra *Compreender - formação, exílio e totalitarismo*

⁹ “Montesquieu acrescenta que, na república, o princípio de ação é a virtude, a qual psicologicamente equivale ao amor à igualdade; na monarquia o princípio de ação é a honra, cuja expressão psicológica é uma paixão pela distinção; na tirania, o princípio de ação é o medo” (Arendt, 2008, p. 349)

¹⁰ “Mas nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta” (Arendt, 2006, p.527)

do princípio de ação comum a todas as formas de governo. A estrutura da lógica ideológica, segundo Arendt, torna-se mais fundamental nessa forma de governo do que o próprio conteúdo da ideologia, seja ela comunista, no caso soviético, ou racista, no caso alemão.

Assim, na lógica totalitária, caso se aceite a premissa A, necessariamente deve-se aceitar B e o alfabeto inteiro, eliminando a espontaneidade do pensamento e substituindo-a pelo mero raciocínio. Logo, por essa fria lógica, se judeus são parasitas, necessariamente se aceita que terão um destino semelhante ao das pulgas e percevejos, e, portanto, concorda-se com a possibilidade de adiantar sua inevitável morte.

Dessa maneira, diferentemente da tirania, o *governo totalitário busca interditar não apenas a vida política dos homens, mas busca também condicionar seu pensamento à lógica restrita do regime*. Portanto, essa forma inédita atinge não apenas a capacidade de agir em público, como também a esfera privada e o pensamento.

Nesse sentido, o totalitarismo tem como característica sua busca de domínio total do globo e da vida humana, reduzindo a infinita pluralidade comum a todos os homens a uma forma de homem: o súdito totalitário. Assim, nessa forma de governo, ao invés de um deserto político tirânico que afasta os homens uns dos outros, uma espécie de cinturão de ferro amordaça os homens e os aperta uns contra os outros, eliminando o espaço de liberdade necessário entre eles e invadindo a esfera privada, transformando homens plurais em seres condicionados.

Com o âmbito público interditado e o pensamento posto numa camisa de força, os homens não podem nem mais contar com suas consciências, distanciadas da experiência coletiva do mundo, mediante execuções em massa, e também apartadas da experiência disruptiva do pensamento, através da lógica ideológica.

É desse modo que o totalitarismo transforma o isolamento em solidão, eliminando quaisquer relações de vínculo ainda restantes dos homens entre si e de suas relações com o mundo. Dessa forma, no estado de solidão, os sujeitos não estão em companhia uns dos outros, nem de si, de suas consciências, mas solitários, sujeitos à falta de raízes e à superfluidade.

Hannah Arendt não retoma essa tríade conceitual (isolamento, solidão e solitude) de forma integral no restante de sua obra, como utiliza nos textos

discutidos. No entanto, esse conjunto conceitual possui uma potente fertilidade para uma leitura da obra arendtiana, uma vez que pode se conectar a conceitos mais conhecidos publicamente, seja na discussão sobre a participação das massas na forma de um governo inédito, em *Origens do totalitarismo* (1951); na análise conjuntural do nascimento dessas massas e nos conceitos políticos, em *A condição humana* (1958); na figura do burocrata Otto Adolf Eichmann, em *Eichmann em Jerusalém* (1963); ou, no debate sobre o filósofo Sócrates e nos conceitos de solidão e dois-em-um, em *A vida do espírito* (1977).

Seguiremos nessa pesquisa uma investigação mais detida na gênese conceitual de Hannah Arendt sobre a solidão, perseguindo como foco de interesse a *construção do entendimento de como ela se insere no cânone arendtiano e como pode se tornar propriamente uma chave de leitura para ele*. Portanto, seu resultado almeja ser uma obra histórico-conceitual, examinando não metodologicamente como Arendt produz seu pensamento¹¹ na sua totalidade, mas como esse conceito de solidão surge no contexto de sua obra e se encaixa em suas reflexões.

Entretanto, apesar desse limite, a reflexão sobre a composição arendtiana do conceito de solidão pode aperfeiçoar a compreensão sobre nosso próprio tempo, como Jeniffer Gaffney o demonstra em seu recente *Political Loneliness: modern liberal subjectics in hiding* (2020)¹². Há, logo, a possibilidade de ganho epistêmico real sobre essa experiência na contemporaneidade mediante a presente exploração.

O comentário de Samantha Rose Hill em *Hannah Arendt: Critical Lives* sobre a percepção da própria Arendt sobre conceitos é interessante nesse sentido. Conceitos são, para a pensadora, a fonte de onde iniciamos a nossa tarefa de pensamento: “Em um seminário sobre ‘A história da teoria política’, em 1955, ela [Arendt] iniciou afirmando que conceitos não são fim em si, mas fontes de onde começamos a nossa tarefa de pensamento” (Hill, 2021, p.10)¹³.

¹¹ Algo feito em obras como Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2003);

¹² Uma série de célebres autores que se apoiam no pensamento arendtiano também perceberam a vitalidade dessa percepção de Arendt e têm feito pesquisas nessa área recentemente, como Roger Berkowitz e Samantha Rose Hill. Cf. <https://www.ttbook.org/interview/how-loneliness-can-lead-totalitarianism>.

¹³ “In a seminar she taught on ‘The History of Political Theory’ in 1955, she began by saying that concepts are not ends in themselves, but wellsprings from which we begin to do the work of thinking” (Hill, 2021, p.10).

Portanto, o que é almejado realizar com essa dissertação é um *trabalho que reúna partes fundamentais da obra arendtiana em torno desse conceito, potencializando a fonte conceitual sobre a solidão* na sua obra, e que possa ser utilizado como uma das possíveis propedêuticas para aqueles que buscam realizar uma investigação sobre essa questão. Como as reflexões arendtianas sobre este tema não se localizam em apenas uma obra, será necessário explorar textos selecionados e gerar uma leitura que possibilite conexões entre eles, adotando como ponto de partida a obra *Origens do totalitarismo*.

Logo, para concretizar essa investigação, recorre-se a três trabalhos centrais da autora nos três capítulos que compõem esta dissertação: *Origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958) e *A vida do espírito* (1977).

No primeiro capítulo examinou-se *Origens do totalitarismo* (1951), em especial, o capítulo adicionado posteriormente à publicação, “Ideologia e Terror” (1953). Nesta parte, nos interessa a tríade conceitual isolamento, solidão e solitude, e o relato histórico que Arendt realiza sobre a irrupção das massas na política, organizando sua solidão através da constituição dos governos totalitários de Adolf Hitler e de Josef Stálin.

No segundo capítulo examinou-se *A condição humana* (1958), especificamente o relato histórico da alienação do mundo e da terra ocorrida na era moderna, presente no capítulo VI - “A vita activa e a era moderna”, e sua relação com o rompimento dos laços entre os homens e o declínio do espaço público, resultando na massa de homens solitários.

Por fim, o terceiro capítulo ocupou-se de algumas reflexões realizadas em *A vida do espírito* (1977), sobretudo na análise dos casos de Sócrates, o cidadão pensador, e Eichmann, o oficial nazista, que auxiliaram a autora a ilustrar como, na vida pública, reluz o pensamento e tempos sombrios são trazidos a ela pela falta dele.

Os capítulos um e dois, portanto, demonstram como a solidão, uma experiência limiar, tornou-se a realidade de grandes contingentes populacionais. O capítulo três buscou compreender o papel do pensamento no mundo e sua relação com a solidão e a solitude.

1

“Ah, look at all the lonely people”¹⁴ - O século XX e a irrupção das massas solitárias na política

O que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não-totalitário é o fato de que a *solidão*, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, *passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores*. (Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo*).¹⁵

1.1.

O século XX e as massas: o solo totalitário

Para compreendermos a gênese da reflexão arendtiana sobre a solidão, e suas distinções relativas às experiências do isolamento e da solidude¹⁶, é fundamental iniciarmos pelas pesquisas históricas de uma das obras mais conhecidas¹⁷ de Hannah Arendt pelo grande público. *Origens do totalitarismo* (1951) busca responder às perguntas impostas pela ascensão e natureza inédita dos governos totalitários da Alemanha nazista e da União Soviética stalinista¹⁸, através da mescla de “uma imaginação conceitual com o pluralismo de uma excepcional

¹⁴ Em tradução livre do verso da canção dos Beatles, *Eleanor Rigby*: “Ah, veja todas as pessoas solitárias”.

¹⁵ Grifo meu.

¹⁶ Arendt também explora a questão da solidude (*Einsamkeit*) em seu *Denktagebuch* (Diário de pensamento). O próprio *Diário de pensamento* de Arendt é um testemunho de sua poderosa capacidade de solidude e da importância dessa experiência para a autora.

¹⁷ Curiosamente, com o crescimento recente da extrema-direita no mundo democrático, a obra de Arendt se tornou um *best-seller*: “(..) quando Donald Trump foi eleito presidente em 2016, algo mudou. A obra-prima de Arendt de 1951, ‘As origens do totalitarismo’, tornou-se um *best-seller*. À medida que as pessoas começaram a tentar entender o que estava acontecendo na política americana, recorreram ao seu trabalho do meio do século XX para refletir sobre o mundo atual.” Disponível em: <<https://www.goethe.de/prj/zei/en/zgt/22701370.html>>.

¹⁸ Cabe ressaltar que a pesquisa de Arendt se deteve em sua parte substancial na análise do totalitarismo nazista.

erudição”¹⁹ da autora. É no quadro da análise da experiência totalitária no século XX que encontramos a mobilização do conceito de solidão para pensá-la.

Como resultado dessa empreitada motivada pela busca de atribuição de significado e peso aos terríveis acontecimentos nazista e stalinista, realizando a tarefa que Arendt denominava como *compreensão*^{20 e 21}, encontramos no capítulo “Ideologia e Terror”²² a relação percebida por ela entre *a solidão organizada e sua exploração política pelo totalitarismo*, enfocando sua relevância para a concretização desse novo governo no século XX. É nele que Hannah Arendt associa de forma inovadora o alargamento da experiência solitária com a política no totalitarismo²³, de algo geralmente anteriormente sofrido apenas na velhice para algo experienciado no contexto desses governos por grandes contingentes populacionais, e instrumentalizado por uma forma de governo inédita.

De acordo com ela, a solidão, esse fundamento para o terror totalitário, é a experiência de não mais pertencer ao mundo, e ter perdido tanto a ele quanto a companhia de sua própria consciência. A multiplicação dessa experiência solitária a níveis de grandes contingentes populacionais massificados seria para Arendt tão arriscada para o mundo humano que ela avalia como “consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem”, sendo justamente seu perigo que “ameaça devastar o mundo que conhecemos” (Arendt, 2012, p.639), se referindo ao seu tempo e ao nosso.

Desse modo, para entendermos como a solidão se insere propriamente na análise de Arendt e por que ela aparece como um conceito em seu pensamento político, e relacionado imediatamente ao conceito de massas, devemos recorrer especialmente ao início da parte III (Totalitarismo) de *Origens do totalitarismo*,

¹⁹ Cf. (Lafer, 2022, p.274).

²⁰ Diferentemente do uso comum de compreensão, Arendt possui uma atribuição conceitual a essa: uma atividade que permite reconciliar-nos com a realidade. A pensadora faz seu uso particular no texto “Compreensão e Política” da obra *A dignidade da política* e também na entrevista de 1964 com Günter Gauss. Cf: Novaes, A. Verbete “Compreensão”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.83.

²¹ “Compreender foi o que levou H. Arendt a escrever *Origens do totalitarismo*”. Lafer, C. Verbete “Origens do totalitarismo”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.273.

²² Capítulo inserido posteriormente à publicação em 1951, “Ideologia e Terror” foi adicionado em 1953. Segundo Eduardo Jardim: “‘Ideologia e terror’, último capítulo de *Origens do totalitarismo*, foi um artigo de 1953, incorporado à segunda edição do livro, em 1958” (Jardim, 2011, p.38).

²³ Como nos recorda Eduardo Jardim, em “Hannah Arendt, pensadora da crise e de um novo início”: “Uma das mais importantes contribuições de *Origens do totalitarismo* foi ter sublinhado o papel da exploração política da solidão no nazismo e no comunismo.” (Idem, p.37).

quando sua obra relaciona o surgimento dos governos totalitários nazista e stalinista ao aparecimento pela primeira vez das massas na política, após os grandes eventos trágicos do início do século XX. Dentre eles, Arendt localiza especialmente no texto a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) como semeadora desse brotar.

Para entendermos de forma introdutória a relação entre as massas e a solidão, é importante nos instrumentalizarmos com algumas breves definições e distinções de Arendt dos conceitos envolvidos, dentre elas as divisões conceituais que ela realiza do mundo humano. Segundo ela, na época clássica tínhamos a divisão do mundo da atividade humana em duas esferas (*spheres/realms*): esfera pública e esfera privada, e a partir da Era Moderna temos uma intrusão de uma terceira esfera, a do social, perspectiva arendtiana posteriormente mais explorada em *A condição humana*.

A esfera pública é, por excelência, o lugar dos interesses públicos e dos assuntos comuns; A esfera privada é o lugar dos interesses domésticos e dos assuntos privados; e, nascida posteriormente, a esfera do social se localiza no limiar das duas esferas, provocando uma intrusão dos assuntos privados na esfera pública, e a contínua dissolução de ambas.

A esfera social, o “domínio curiosamente híbrido que chamamos de sociedade no qual os interesses privados assumem importância pública” impõe a elevação de questões meramente relativas à sobrevivência e à aquisição de bens à posição de as únicas questões políticas que de fato importam, embora não sejam propriamente dessa natureza²⁴. Essa imposição causará ao longo da Era Moderna o declínio das esferas pública e privada²⁵.

Considerando esse recorte supracitado de Arendt, a experiência do *isolamento* (*isolation/Isolation*) geralmente ocorre no contexto de tiranias, onde os homens se veem incapacitados de agir pela imposição do medo na esfera pública através da vontade ilegal do tirano. Sem ação e sem participação conjunta, os homens sentem-se impotentes, e o próprio isolamento interdita suas capacidades de revelar-se no âmbito público e de compartilhar fatos e impressões sobre o mundo comum. O isolamento pode ser também um pré-estágio para um governo

²⁴ Cf. Oliveira, C. Verbete “Modernidade”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.247.

²⁵ Cf. Beltrão, Ricardo Luis Carneiro; Andrade, Pedro Duarte (orientador). *Hannah Arendt e a questão social*. Uma análise crítica. Rio de Janeiro, 2020, 96p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

totalitário²⁶, que irá transformá-lo em experiência de *solidão* (*loneliness/Verlassenheit*).

A definição do que é política para Arendt está no centro de seu esforço para redefinir a existência humana após a ruptura da tradição intelectual na época moderna e o evento do Holocausto²⁷. E assim, emerge da soma de escritos como *A condição humana* e ensaios sobre a política em seu tempo (como “Verdade e política”, *Sobre a violência*, os fragmentos reunidos em *O que é a política?*), assim como de entradas em seu *Diário de pensamento* (*Denktagebuch /Diário filosófico*)²⁸.

Na perspectiva de Arendt, o homem não é um ser político, mas um ser capaz da ação política, e esta não possui essência, mas é um fenômeno que *só aparece na ação comum*. Ela oferece através desses textos uma concepção de política intrinsecamente ligada à construção e ação conjuntas de sujeitos em um mundo comum, que preserve tanto a igualdade quanto a distinção daqueles envolvidos. Como Arendt comenta em *A condição humana*:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (Arendt, 2004, p.219-220).

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (...) A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente

²⁶ “This isolation is, as it were, pretotalitarian; its hallmark is impotence insofar as power always comes from men acting together; isolated men are powerless by definition” Arendt, 2012.

²⁷ Cf. Heuer, W. Verbete “Política”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.323.

²⁸ Há uma dificuldade de verter o *Denktagebuch*, de Hannah Arendt, para *Thought diary*, como os editores de *Artifacts of thinking, reading Hannah Arendt's Denktagebuch* comentam: “(...) the *Denktagebuch* makes evident how closely Arendt read the work of her interlocutors, records previously hidden sources, and displays the dynamic, evolving nature of Arendt's thinking”. Na tradução francesa optou-se por *Journal de pensée*, enquanto na tradução espanhola optou-se por *Diário filosófico*.

igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir (Arendt, 2004, p.16).

Portanto, o espaço próprio da política é o espaço público, e é nele que os homens aparecem uns para os outros em atos e palavras e realizam ações conjuntas em torno do comum. E assim, para ela, a liberdade humana só se efetiva quando os atores políticos agem em um espaço público, que é como um palco para seu aparecimento.

Dessa maneira, se afastados uns dos outros pelos desmandos ilegais de um tirano, privados de interações significativas e sendo restrita sua capacidade de engajamento político, os homens são impedidos de realizar tanto a política quanto a liberdade, mas são ainda aptos a, mesmo no isolamento, acessar suas capacidades criativas e de pensar, podendo recuar para a esfera privada diante do medo implantado na esfera pública. Como afirma Arendt:

(...) embora a tirania se caracterize sempre pela impotência de seus súditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto, não é necessariamente caracterizada pela fraqueza e esterilidade; pelo contrário, as artes e os ofícios podem florescer, em tais condições, bastando que o tirano seja suficientemente “benévolo” para deixar em paz os súditos em seu isolamento (Arendt, 2004, p.215)

O isolamento também pode se dar de maneira voluntária e temporária em outras formas de governo não autoritárias e só se torna de fato inteiramente insuportável quando “se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor”²⁹. Como Arendt comenta não apenas em *Origens do totalitarismo*, como também em *A condição humana*.

O homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. A fabricação (...) sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns, não importa que seu resultado seja um objeto de artesanato ou de arte. (Arendt, 2012, p.633).

²⁹ Cf. Arendt, 2012, p.633.

Em seu isolamento, a salvo não só de ser perturbado mas também de ser visto, ouvido e confirmado pelos outros o *homo faber* convive não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará esses produtos; continua assim, embora indiretamente a conviver com os outros, que não fizeram o mundo, nem são fabricantes de coisas. (Arendt, 2004, p.221).

Portanto, até mesmo na experiência do isolamento há ainda relação entre sujeito e mundo através da criação de seus produtos. A solidão, por sua vez, é uma condição desmundanizante que vai além da esfera da política e da constituição dessa esfera pública³⁰, visto que não se trata somente de uma experiência de isolamento em relação ao espaço público. E, logo, não se limita seus efeitos a esta, atingindo a vida humana em sua totalidade; pois é o sentimento de não só perder conexão com o mundo e suas experiências, mas perder a si, à sua consciência, como notaram poetas³¹ e filósofos ao longo da história³², e que pode ocorrer mesmo na presença de outros. Trata-se, portanto, de um rompimento até na relação consigo.

Assim, “(...) pode-se estar solitário ou em solidão mesmo estando rodeado por multidões.”. O avesso da solidão é a solitude, em que “faço companhia a mim mesmo quando, estando ‘só’ (*solitude*), [e] instauro um diálogo ou uma ‘interação’ (*intercourse*) silenciosa entre mim e mim mesmo” (Assy, 2015, p.89).

Portanto, ao contrário da solidão, em solitude (*solitude/Einsamkeit*) faço companhia a mim e sou capaz da experiência do pensamento, que está sempre em conexão com experiências pessoais, históricas, culturais³³. Na solidão, sou apenas

³⁰ “Isolation then becomes loneliness. (...) While isolation concerns only the political realm of life, loneliness concerns human life as a whole. Totalitarian government, like all tyrannies, certainly could not exist without destroying the public realm of life, that is, without destroying, by isolating men, their political capacities” (Arendt, 2012.)

³¹ “Solidão não é a falta de gente para conversar, namorar, passear ou fazer sexo. Isto é carência! Solidão não é o sentimento que experimentamos pela ausência de entes queridos que não podem mais voltar. Isso é saudade! Solidão não é o retiro voluntário que a gente se impõe, às vezes para realinhar os pensamentos. Isto é equilíbrio! Solidão não é o claustro involuntário que o destino nos impõe compulsoriamente. Isto é um princípio da natureza! Solidão não é o vazio de gente ao nosso lado. Isso é circunstância! Solidão é muito mais que isto. Solidão é quando nos perdemos de nós mesmos e procuramos em vão pela nossa alma.” (Pinto, Fátima Irene. apud PASSOS. F. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*.)

³² Na história da filosofia, podemos citar na antiguidade Epicteto, com sua divisão entre *eremos* (estar desamparado) e *monos* (estar só), assim como Karl Jaspers e Martin Heidegger, na contemporaneidade, que influenciaram diretamente a concepção de Arendt sobre a solidão.

³³ Como afirma Bethânia Assy, em seu *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*: “Em solitude, ao fazermos companhia a nós mesmos, somos capazes da experiência do pensamento. A matéria-prima que é modelada pelo pensar é a experiência. A solitude de quem pensa, de forma alguma, é desconectada de experiências, sejam elas pessoais, históricas, culturais ou fictícias” (Assy, 2015, p. 89.).

um, desertado pelos outros, enquanto na solidão estou acompanhado de minha consciência, e com ela traço um diálogo, sendo não apenas um, mas formando um dois-em-um³⁴.

Dessa maneira, além de isolar as capacidades políticas humanas e perder a validação da esfera pública das experiências e dos sentidos, a solidão se realiza na perda do indivíduo da própria capacidade de pensar consigo mesmo. Como afirma Arendt:

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós [solidão], mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. *O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo* (Arendt, 2012, p.637.)

A solidão é tão fundamental ao totalitarismo, pois essa perda das capacidades de pensar e sentir junto a si é o próprio preparo totalitário, que exige essa desconexão com a realidade mundana e com o próprio sentimento de realidade (*realness*), substituindo-as propriamente pela explicação ideológica desta e, assim, proporcionando aos súditos totalitários um sistema de explicação total e ficcional dos fatos cotidianos passados e futuros, dando-lhes apoio existencial em um mundo onde supostamente “ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma”³⁵.

Na concepção de Arendt, massas e solidão se tornam explicitamente ligadas no século XX, mesmo que já anteriormente íntimas pelo quadro histórico concretizado na era moderna, contexto que analisaremos posteriormente no texto. A descrição desse cenário do século passado, inclui, por isso, pistas sobre o solo fértil para a irrupção das massas na política e demonstra alguns dos elementos propriamente constitutivos desse tipo de sociedade.

Por sua vez, esses elementos são essenciais para a ocorrência do que Arendt entende como o alargamento da experiência solitária para grandes contingentes populacionais, graças à contínua dissolução da esfera pública nos

³⁴ Cf. Arendt, 2012.

³⁵ Cf. Arendt, 2012, p.638.

eventos históricos até desse momento. Segundo seu pensamento, a Primeira Guerra Mundial e suas consequências figuram como um evento catalisador para a irrupção das massas no cenário político:

A Primeira Guerra Mundial foi uma *explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus*, como nenhuma outra guerra havia feito antes. A inflação destruiu toda a classe de pequenos proprietários a ponto de não lhes deixar esperança de recuperação, o que nenhuma crise financeira havia feito antes de modo tão radical. O *desemprego*, quando veio, *atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras mas alcançando nações inteiras*, com poucas exceções. As *guerras civis* que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas *mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores*: foram *seguidas pela migração de compactos grupos humanos* que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma (Arendt, 2012, p.369) (grifos meus).

Nesse trecho de análise conjuntural temos sob consideração, portanto, alguns acontecimentos sublinhados, a partir da Primeira Guerra Mundial, relevantes para o cenário de irrupção posterior das massas constituidora dos governos totalitários europeus. Embora não se encerrem, em um conjunto discricionário de causas necessárias e suficientes, temos a vista no início do século XX, então:

- I) O dilaceramento irremediável da comunidade dos países europeus;
- II) A inflação e a decorrente destruição da classe de pequenos proprietários;
- III) O desemprego em proporções monstruosas em nações inteiras;
- IV) A disseminação de guerras civis mais cruéis e sangrentas que as anteriores;
- V) A migração intensa de grupos humanos que não foram assimilados.

Esses cinco acontecimentos histórico-sociais, segundo Hannah Arendt, contribuíram conjuntamente para a dissolução de laços político-sociais entre grupos e entre nações europeias, e para o isolamento radical de determinados grupos, como os apátridas, agrupamento de não assimilados ao mundo público.

A dissolução desses laços significa uma fragilização das relações sociais tecidas entre os homens e das relações institucionais mantidas anteriormente no continente europeu, contribuindo para o completo isolamento de grupos da esfera pública, dissolvendo-a, e preparando o solo para o posterior surgimento totalitário.

Seguindo essa linha, cabe levantarmos um trecho em que Eduardo Jardim resume em seu livro *Hannah Arendt, pensadora da crise e de um novo início* as consequências desses processos sócio-econômicos listados por Arendt:

A Primeira Grande Guerra provocou uma alteração radical no cenário político europeu. Os *últimos laços* que garantiam a esses homens pobres a filiação a um grupo, a uma classe, a um lugar no mundo, *foram rompidos e eles passaram a constituir as massas* de habitantes das cidades do Velho Continente. Foi essa *população de homens solitários* e comprimidos uns contra os outros, *sem um lugar no mundo*, isto é, desprovidos da proteção da vida privada, que constituiu o *alvo principal da doutrinação ideológica* empreendida pelos movimentos totalitários. (Jardim, 2011, p.36). (grifos meus).

Jardim afirma no trecho acima que o cenário descrito alterou radicalmente os laços humanos, arrancando os homens de grupos constituídos e da convivência, interditando a construção de um mundo comum. Assim, essas condições por si acarretaram uma maior dissolução do espaço público e de comunidades políticas, ocasionando, dessa forma, o surgimento de homens sem laços, isolados e impotentes³⁶ no cenário político do século XX³⁷. Cabe lembramos que esse isolamento à frente pôde se transformar em solidão, já que em meio ao cenário totalitário de eliminação contínua tanto da pluralidade quanto do sentimento de realidade através do extermínio de indivíduos em massa, sem o material do pensamento, a experiência, os homens se veem sujeitos à necessidade do puro raciocínio ideológico.

O isolamento não necessariamente se converte em solidão, contudo, por sua característica específica de desvincular grupos da esfera pública; ele contribui

³⁶ “Tem sido bastante afirmado que a impotência gera violência e, psicologicamente, isso é verdadeiro, ao menos para pessoas que possuam vigor natural, moral ou físico” (Arendt, *Sobre a violência*, p.72.)

³⁷ “Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade da convivência, se pudesse ser possuído como a força ou exercido como a coação, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. (...) Sua única limitação é a existência de outras pessoas (...) pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade” (Arendt, *A condição humana*, p.213).

para que esses grupos se desconectem de fatos do mundo, estes por sua vez fundamentais para o modo como concebemos a realidade e nos conectamos à nossa própria consciência e à atividade do pensamento.

Mais adiante, na constituição dos governos de Hitler e Stálin, serão esses homens isolados e sem participação no mundo comum que, por sua desconexão com o mundo e com os eventos que os cercam, serão os alvos do totalitarismo para a elaboração de seus súditos; tomados não pela capacidade de pensar consigo a partir de experiências concretas, mas, sim, submetidos à força imperativa da lógica, processo que analisaremos na segunda parte deste capítulo. Essa experiência de isolamento, somada ao terror totalitário, que abordaremos também na próxima seção, converterá muito mais facilmente homens isolados em homens solitários.

Ainda, nos lembra Celso Lafer, em seu verbete sobre o *Origens do totalitarismo*, de que essa solidão é organizada pelos governos totalitários, proporcionando direção e consistência política a essas massas: “Os movimentos totalitários, esclarece Hannah Arendt, preparatórios de um regime de natureza totalitária voltam-se para organizar massas de indivíduos atomizados e isolados, oriundos de processos de diluição das classes sociais” (Lafer, 2022, p.280).

Como dito, o isolamento aparta cada vez mais os homens, afasta-os uns dos outros e da possibilidade da constituição de um espaço comum. O homem isolado tende a incorporar ainda mais o medo através da desconfiança nos outros e no mundo público, fruto desse afastamento, o que entregará esse sujeito não a explicação factual da realidade, mas à explicação ideológica desta. O momento de passagem de um estado de isolamento para solidão se dá mediante a união desse processo de afastamento com a disseminação da ideologia e do terror. Isso se dá, pois um dos passos para o caminho solitário é justamente o momento de isolamento do mundo público e da participação plural e conjunta nos negócios comuns, fator de desenraizamento dos sujeitos no mundo.

Interditada a possibilidade da ação política e a esfera pública, o lugar do compartilhamento das plurais opiniões e aparências humanas, a constituição de um senso comum (*common sense*), compartilhado, se torna impossível. Os homens encontram-se logo afeitos ao puro raciocínio lógico, desprovido de fatos empíricos, e ocorre um processo de redução do senso comunal (*common sense*) às opiniões dos sujeitos individuais, ou seja, à própria lógica (individual); como

lembra Arendt: “*El ‘common sense’ subjetivado es la logica*” (Arendt, *Diario filosofico*, p.331)

Dessa forma, no momento histórico do início de século, encontramos não o começo desse processo de alargamento da solidão para as grandes massas populacionais e a atomização dos homens, algo que remete propriamente à Era moderna; mas, sim, a preparação da irrupção violenta dessas no cenário político do século XX a partir de eventos marcantes.

Há, ainda, dois elementos para a disseminação do isolamento e da solidão para grandes grupos populacionais importantes para nosso entendimento da relação entre as massas e a solidão. Segundo Arendt, é mediante essa contingência (formada pela alta inflação, o desemprego, as guerras civis, o rompimento da comunidade de países europeus a ocasionar o rompimento de filiação a grupos, classes e lugar no mundo) que vemos a intensificação de duas características fundamentais da realidade do que se constitui como sociedade de massas: a superfluidade (*superfluosness*) e o desenraizamento (*uprootedness*).

Como nos lembra ela em *Origens do totalitarismo*, esses dois elementos são fundamentais não só para o acontecimento totalitário, como, dessa forma, para a própria experiência moderna da solidão das massas. Visto que, por sua vez, se referem à natureza constitutiva dessa experiência. Superfluidade e desenraizamento ocasionam a característica de homogeneidade das massas, e sua tendência à explicação ideológica da realidade entrega-as à explicação das leis históricas ou naturais totalitárias.

Essa característica do homogêneo explica o motivo pelo qual denominamos esses grupamentos de massas: um conjunto de indivíduos indistinguíveis entre si, incapazes de revelar-se no ambiente público e aparecerem como serem distintos e plurais mediante seus atos e palavras.

Se a pluralidade é para Arendt não definida numérica ou quantitativamente e nem expressa em termos de comportamento, mas é uma “grandeza qualitativa que diz respeito à ação ativa de que pessoas que se reconhecem” (Heuer, 2022, p.324), essas massas se fazem homogêneas justamente por conta de sua própria constituição, avessa a essa característica plural presente em grupos constituídos politicamente e elemento estrutural de sociedades democráticas e políticas. Podemos dizer, de forma ainda mais radical, como Arendt nos lembra em *A*

condição humana, que a pluralidade é uma realidade, lei da própria Terra, contrariada pela formação de massas, estas homogêneas e impotentes³⁸.

Para Arendt, portanto, superfluidade e desenraizamento são processos de desconexão com o mundo, e se fazem essenciais para a ocorrência da solidão das massas, possuindo íntima ligação com ela:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, *tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas* desde o começo da Revolução Industrial e *se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais* de nosso tempo (Arendt, 2012, p.634). (grifos meus)

Para compreendermos mais a fundo esses elementos, segundo ela, “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.” (Arendt, 2012, p.634). Logo, não ter raízes significa o *não reconhecimento desses indivíduos pelos outros de um lugar no mundo* (principalmente na esfera pública), como ocorreu com os apátridas não assimilados³⁹, e ser supérfluo significa *a experiência pessoal de não se sentir pertencente a esse mundo, de não constituí-lo enquanto uma experiência de construção coletiva* – também principalmente na esfera pública.

Não ter raízes e ser supérfluo significa, portanto, não ser reconhecido e não possuir enquanto sujeito uma ligação com o mundo humano: unidas, as experiências interditarão as conexões diretas desses grupos com o que chamamos de mundo humano. Assim, impedindo-os de acessar, agir e constituir

³⁸ O poder, para Arendt, não é característica de um indivíduo, mas surge na ação conjunta, e só existe enquanto o grupo se conserva unido. Sem ação conjunta, indivíduos impotentes são lançados na cena pública. Cf. Arendt, *Sobre a violência*, p.60.

³⁹ Como comenta Jeniffer Gaffney, Jill Stauffer concebeu em seu trabalho recente “*Ethical lonelines: the injustice of not being heard*” a solidão como um sintoma da má vontade (*unwillingness*) de determinados grupos sociais de ouvir aqueles que sofreram injustiça. Cf. The politics of being-with: Hannah Arendt on the space of appearance, p.83. In: Gaffney, J. *Political loneliness*. Podemos perceber no trabalho de Stauffer uma relevância considerável do caráter de desenraizamento para a ocorrência da solidão, surgida dessa recusa a legitimar um lugar no mundo e na esfera social para esses sujeitos.

coletivamente esse mundo⁴⁰, não sentindo se parte dele⁴¹, e não constituindo um senso de comunidade (*common sense*). É essa perda do mundo e do senso comum, que surgem com a perda da esfera política, que empurra grandes contingentes em direção à solidão.

Ainda, segundo Arendt, “O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão” (Arendt, 2012, pp.634-5). Não ser reconhecido em público significa a possibilidade de tornar-se supérfluo, ou seja, de não se sentir pertencente a ele e nada ter com ele em comum. Nessa situação os homens tornam-se incapazes de ver a si como pertencentes a um mundo comum. Afirmação que ressalta que Arendt considera *o reconhecimento público como fundamental para a participação e construção coletiva de um mundo propriamente humano*.

Nesse contexto, devemos recordar que, para a autora, mundo não é apenas a coletividade de todos os entes sobre a superfície terrestre, mas a constituição coletiva mediante atos e palavras de um espaço propriamente humano e de um lugar de troca de opiniões, aquilo que unifica e separa os homens para além dos seus interesses privados e das necessidades da vida natural⁴²:

[em] (...) toda parte em que os homens se agrupam - seja na vida privada, na social ou na público-política -, surge um espaço que os reúne e, ao mesmo tempo, os separa uns dos outros. O espaço entre homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo sem homens ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si. (...) Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles refletida, co-determina-os. (Arendt, *O que é a Política*, p.35-6.).

⁴⁰ Arendt irá posteriormente em *A condição humana* sublinhar a extrema relevância do reconhecimento e da participação pública para os indivíduos, demarcando que é nela que ocorre a atividade propriamente humana, a Ação, e o revelar desses indivíduos, concepção que estará presente em toda sua obra. A experiência da impotência, consequência dessa não participação e relevante para esse cenário, será explorada em *Sobre a violência*.

⁴¹ De certa maneira, não ter um lugar reconhecido no mundo pelos outros (desarraigamento) transmuta-se em não se sentir parte dele (superfluidade). É por esse motivo que Arendt escreve em abril de 1953 em seu diário filosófico: “Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo” Cf. Arendt, H. *Diário filosófico*, p.327.

⁴² Cf. Neto, R. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*, p.19.

O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo - o seu caráter de coisa ou objeto - e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionante da existência humana. (Arendt, 2004, p.17.).

Dessa forma, o mundo é caracterizado pelos eventos ocorridos na esfera pública, e o termo público exprime tudo o que é dito, visto e ouvido por nós e pelos outros, fazendo com que o aparecer das ações humanas mediante atos e palavras constitua a realidade⁴³. A esfera pública, é justamente, o espaço mundano de que os homens necessitam para aparecer, e, também, obra do próprio homem⁴⁴.

Ainda é interessante o comentário de José Elcio Batista em *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*, nos lembrando a constituição desse mundo propriamente humano: “(...) o fato dos homens possuírem algumas capacidades e desenvolverem certas atividades, labor, trabalho e ação, que, juntas, constroem um mundo não natural, artificial por assim dizer, que separa a existência humana do ambiente meramente animal” (Batista, 2001, p.203).

Portanto, a dissolução de laços entre os homens e o derretimento de certas identidades que constituíam comunidades políticas significa o ocasionamento da experiência de não ser reconhecido e de não se sentir reconhecido em um mundo comum. A atomização social que Arendt comenta é justamente nesse sentido: “Com os termos ‘sociedade atomizada’ e ‘indivíduos isolados’, designamos um estado de coisas em que as pessoas convivem sem ter nada em comum, sem compartilhar nenhum campo visível e tangível do mundo” (Arendt, 2008, p.376).

Assim, isolamento e superfluidade são sintomas da sociedade de massas, implicando em desumanização, sendo o isolamento contrário aos próprios requisitos básicos da condição humana (Arendt, 2008, p.380), visto que a ação e o reconhecimento na esfera pública são parte essencial da atividade humana. Como comenta Jeniffer Gaffney, em *Political Loneliness*: “Arendt trata o político como o local tanto da revelação de si quanto do mundo, ou seja, o espaço no qual os

⁴³ Cf. Teles, 2019, p.47.

⁴⁴ Cf. Arendt, 2004, p.220.

seres humanos podem se mostrar reciprocamente em sua interdependência irrevogável e singularidade irreduzível.” (Gaffney, 2020, p.84)⁴⁵.

As massas, inversamente, são uma categoria de indivíduos caracterizados por sua falta de individualidade, pensamento crítico e ação política, e, portanto, pela ausência da ação na tessitura do comum. Nos recorda Eduardo Jardim:

Para assegurar-se da realidade nessa nova situação de ausência de um mundo comum, os homens devem assemelhar-se uns aos outros a ponto de serem indiscerníveis. Essa nova situação determinou o aparecimento das sociedades de massas no século XX, nas quais os homens perdem a capacidade de agir e tornam-se idênticos uns aos outros. Esses homens de massa foram os componentes dos movimentos políticos totalitários e formam, atualmente, a maioria dos habitantes das sociedades de consumo. (Jardim, 2011, p.142).

Arendt descreve as massas como esse fenômeno social resultante do enfraquecimento das estruturas políticas e sociais, que ao serem dissolvidas, levam à atomização e à perda da capacidade de agir e aparecer coletivamente⁴⁶ no mundo. E terão íntima relação com a ascensão do totalitarismo, “O projeto totalitário [que irá abraçá-las] foi construir e administrar condições em que os homens pudessem prescindir do mundo comum, refletindo, assim, o profundo desenraizamento das massas modernas.” (Neto, 2019, p.18).

Retomando, para ela, o pós-Primeira Guerra é o momento de irrupção das massas no cenário político, decorrente do desaparecimento do mundo comum, em que os homens são lançados uns contra os outros, ao invés de constituir/construir um mundo coletivo⁴⁷, e constituem-se como massa, amorfa e impotente.

⁴⁵ “Arendt treats the political as the site of both self and world disclosure, or that space in which human beings are able to appear to one another in their irrevocable interdependence and irreducible singularity” (Gaffney, 2020, p.84). Tradução minha.

⁴⁶ “A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais” (Arendt, 2012, p.446).

⁴⁷ “Na esfera pública, cada um ocupará um lugar diferente e, por consequência, a singularidade de cada indivíduo representará um ponto de vista sobre os acontecimentos. A realidade do mundo só pode ser garantida quando muitas pessoas veem uma diversidade de aspectos, sabendo se tratar de um mesmo objeto. Dessa forma, a destruição do mundo comum inicia-se pela eliminação das várias perspectivas que o olhar plural do conjunto de indivíduos pode fornecer acerca do objeto. (...) ocorre também nas tiranias, quando os indivíduos não possuem um espaço de convivência entre eles, e por fim, a eliminação das várias perspectivas podem acontecer numa sociedade na qual os indivíduos encontram-se reunidos, porém atomizados em uma vivência sem significado e sem liberdade, marcas características do mundo moderno” Cf. Teles, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*, p.49-50.

Assim, a destruição de uma comunidade política e de um mundo comum, processo em continuidade desde a modernidade, momento histórico que abordaremos mais adiante, provoca homens sem raízes⁴⁸ e supérfluos⁴⁹. Esse lançamento dos homens uns contra os outros se dá na esfera política, restando somente sujeitos solitários que compõem uma massa amorfa.

Nossa atenção ainda deve estar especialmente voltada ao último passo que entrega esses homens solitários aos totalitarismo, forma de governo antipolítica por excelência. Com laços rompidos, lugar no mundo perdido e alvos da doutrinação ideológica, poderíamos esperar que esses sujeitos atomizados se mantivessem distantes da esfera pública. A questão política é que isso não é o que ocorreu com as massas no século passado. Arendt faz uma distinção entre certo estado de latência, onde os europeus imaginavam que essas massas se manteriam em silêncio sobre os processos políticos e o momento em que definitivamente irrompem na cena política. Em *Origens do totalitarismo*, lemos:

O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e de seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente construir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. (Arendt, 2012, pp.439-40).

⁴⁸ “Todas as atividades realizadas na esfera privada permanecerão sem importância, como se não existissem na realidade do mundo. Para Arendt, no mundo moderno o fenômeno da privação dos assuntos públicos provocou a atomização das pessoas em uma massa de indivíduos solitários, com um acesso superficial às relações sociais” Cf. Teles, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*, p.51.

⁴⁹ Em *Origens do totalitarismo*, Arendt dá especial atenção a esse processo em relação aos apátridas e discute a questão dos direitos humanos nesse cenário: “Converteram-se pela intolerância de políticas ideológicas, juridicamente em refugiados e apátridas. A sua escala numérica tornou-os indesejáveis em todos os lugares. Viraram o refugio da terra, o que facilitou a sua descartabilidade nos campos de concentração do totalitarismo” (Lafer, 2022, p.277.)

O que nos interessa nessa parte da obra são as características particulares dessa nova forma social e do homem criado por ela. Mais especificamente, no capítulo I, “Uma sociedade sem classes”, da parte III, Arendt busca esclarecer esse processo pelo qual o solo tornou-se propício para o brotar de uma inédita forma de governo que possui a destruição permanente como base de sua existência⁵⁰.

Para ela, a grande tragédia totalitária que cresceu no coração da Europa foi possível graças ao surgimento dessas grandes massas populacionais urbanas. Sobre esse ponto, cabe um esclarecimento geral sobre a obra: Arendt, como uma pensadora que nega relações necessárias de causa e efeito na história⁵¹, nega que a formação das massas necessariamente incorreria no surgimento do totalitarismo como fim. Entretanto, em visão retroativa da história, podemos perceber que as massas se tornaram, por situações circunstanciais, um elemento central para esse acontecimento. E assim, nesse capítulo, lemos: “Os movimentos totalitários *são possíveis onde quer que existam massas* que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política” (Arendt, 2012, p.436); “(...) os regimes totalitários, enquanto no poder e os líderes totalitários, enquanto vivos, sempre ‘comandam e *baseiam-se no apoio das massas*’” (Arendt, 2012, p.435); “Os *movimentos totalitários objetivam e conseguem organizar as massas* - e não as classes, como o faziam os partidos de interesse dos Estados nacionais do continente europeu” (Arendt, 2012, p.436). (grifos meus).

Há nos trechos acima pontos importantes defendidos por ela: o totalitarismo possui as massas como possibilidade de existência e como base de seu governo, realizando a sua própria organização política em torno dessas. Cabe entendermos como contribuiu para a formação do totalitarismo o surgimento desse novo tipo de sociedade e um novo tipo de homem, aquele o qual Arendt chama de atomizado, que pelo seu extremo desenraizamento da realidade

⁵⁰ “(...) essência dos movimentos totalitários, que só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo que os rodeia. (...) essa impermanência é um testemunho lisonjeiro para os líderes mortos, pois significa que conseguiram contaminar os seus súditos com aquele vírus especificamente totalitário que se caracteriza, entre outras coisas, pela extraordinária adaptabilidade e falta de continuidade.” (Arendt, 2012, p.434.)

⁵¹ Essa posição de Arendt sobre a história pode ser verificada em *A condição humana* e nos ensaios de *Entre o passado e o futuro*, assim como no próprio *Origens do totalitarismo*, onde antissemitismo e imperialismo são considerados correntes ocultas para o acontecimento totalitário, e não condições necessárias. Essa posição metodológica de Arendt é comentada especialmente por André Duarte: cf. Duarte, A. Cap. 1. b) A noção de evento e a crítica da causalidade histórica. IN: *O pensamento à sombra de ruptura* - política e filosofia em Hannah Arendt.

sensorial e factual não “vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos” e “nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão” (Arendt, 2012, p.436), processo que abordaremos mais adiante em conjunto com os argumentos de *A condição humana*.

Dessa maneira, para tornar mais clara a compreensão desse momento histórico e da própria questão da solidão como uma experiência propícia ao totalitarismo, podemos acompanhar o pensamento de Arendt na distinção da sociedade de massas da anterior sociedade de classes, esta que se configurava ainda por alguns vínculos e interesses comuns entre os indivíduos. Nesse capítulo, ela afirma:

(...) os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que por um motivo ou outro adquiriram o apetite para a organização política. As massas não se mantêm juntas pela consciência de um interesse comum. (...) O termo massa só se aplica apenas onde lidamos com pessoas que, ou simplesmente por causa de seu número ou indiferença ou da combinação de ambos, não podem ser integradas em qualquer organização baseada no interesse comum, como partidos políticos, governos municipais, organizações profissionais ou sindicatos. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e formam a maioria daquele grande número de pessoas neutras e politicamente indiferentes que nunca se filiam a um partido e raramente votam. (Arendt, 2012, p.438.).

De forma distinta a uma sociedade de classes, é na sociedade de massas que surge a anonimidade, o desenraizamento e a superfluidade. Este surgir das grandes massas urbanas modernas foi notado por poetas à época, assim como seus elementos constitutivos dessa nova forma de organização social. Como afirma Arendt, o homem de massa possui um sentimento de “superfluidade - um fenômeno inteiramente novo na Europa, resultado do desemprego em massa e do crescimento populacional dos últimos 150 anos” (Arendt, 2012, p.438) e “Somente onde há grande massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário” (Arendt, 2012, p.438)

Portanto, é na atmosfera de colapso da sociedade de classes europeias que surge não mais uma sociedade dividida em classes⁵², mas formada por homens solitários pertencentes a lugar algum e sem qualquer interesse em comum:

(...) os regimes totalitários não têm relação com as sociedades de classes, mas sim com as sociedades de massas. A condição para que o nazismo e o stalinismo se firmassem foi a existência das massas, ou seja, de uma população completamente homogênea formada por homens solitários. (Jardim, 2011, p. 34-5).

A era industrial anterior fora importante para a constituição desse novo tipo de sociedade, mas nesse momento histórico as massas continuaram em estado de latência e só irromperam após as grandes catástrofes do século XX. Esse engajamento político das massas se dá, de fato, após grandes catástrofes no século XX, como a supracitada Primeira Guerra Mundial.

Segundo Arendt, portanto, a existência de massas é condição para a existência do totalitarismo e da experiência mobilizada para sua implantação: a solidão em larga escala. Condição para existência dessa inédita forma de governo no século XX, pois não pôde e não pode ser implantada sem largos contingentes populacionais⁵³.

Nesse sentido, Arendt observou que uma série de movimentos totalitários no continente europeu precederam ditaduras não totalitárias, “como se o tamanho do país forçasse os candidatos a enveredar pelo caminho mais familiar da ditadura de classe ou de partido”, mas, na verdade, “esses países não dispunham de material humano em quantidade suficiente para permitir a existência de um

⁵² “O colapso do sistema de classes como estratificação social e política dos Estados-nações europeus foi certamente ‘um dos mais dramáticos acontecimentos da recente história alemã’, e favoreceu a ascensão do nazismo na mesma medida que a ausência de estratificação social na imensa população rural da Rússia (...) favoreceu a deposição, pelos bolchevistas, do governo democrático de Kerensky. As condições sociais da Alemanha antes de Hitler mostraram os perigos implícitos no desenvolvimento do Ocidente, uma vez que, com o fim da Segunda Guerra Mundial, o mesmo dramático colapso do sistema de classes se repetiu em quase todos os países europeus” (Arendt, 2012, pp.440-1.)

⁵³ Como afirma Arendt em *Origens do Totalitarismo*, 2012, pp.436-7, “(...) os regimes totalitários parecem impossíveis em países de população relativamente pequena, mesmo que outras condições lhes sejam favoráveis” e “Na verdade, esses países simplesmente não dispunham de material humano em quantidade suficiente para permitir a existência de um domínio total - qualquer que fosse - e as elevadas perdas populacionais decorrentes da implantação de tal sistema”, portanto, ele não seria possível em países como Portugal ou a Espanha daquele momento histórico, submetidos a ditaduras e não uma forma de governo totalitária.

domínio total - qualquer que fosse - e as elevadas perdas populacionais decorrentes da implantação de tal sistema” (Arendt, 2012, p.437).

Ou seja, segundo ela, sem os vastos contingentes populacionais, não seria possível implantar o totalitarismo por dois motivos: pois este requer o domínio do globo, e não apenas de pequenos territórios, e, pois este também requer um contingente de indivíduos que possam ser descartados para que o totalitarismo continue a existir. Este segundo é elucidado por ela ao descrever o mecanismo de funcionamento dos regimes totalitários: eles precisam da eliminação constante até de membros das suas próprias fileiras para manter o sistema em funcionamento.

Por sua vez, a existência de massas atomizadas é também condição para a solidão, experiência mobilizada na implantação do sistema totalitário, pois esta só pode prevalecer entre aqueles que já não possuem mais vínculos sociais e que já foram abandonados até por si. Como ela nos lembra também, as características de desenraizamento e superfluidade das massas são fundamentais para a ocorrência desse fenômeno e fundamental para sua implantação⁵⁴.

Instrumentalizados com alguns conceitos arendtianos, para aprofundar nosso estudo sobre a gênese do conceito de solidão e compreender sua organização nas massas, recorreremos aos próprios elementos de constituição do totalitarismo na próxima seção desse capítulo.

⁵⁴ “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (Arendt, 2012, p.634).

1.2.

Origens do totalitarismo: o inédito governo e a clássica tirania

(...) a dominação total se encontra a um abismo de distância de todas as outras formas de dominação, o qual não poderá ser transposto por nenhuma explicação psicológica do tipo ‘volúpia de poder’

(Arendt, H. “Sobre a natureza do totalitarismo”).

Em 1951 é lançado o livro *Origens do totalitarismo*. Nele, Hannah Arendt expressa sua característica originalidade celebrada hoje. De forma distinta a muitos intelectuais da época, ela reconheceu nessa obra ambos os governos de Hitler e Stálin como uma forma inédita e, portanto, não categorizada pela longa tradição política ocidental de Aristóteles a Montesquieu. Para Arendt, os governos nazista e stalinista possuíam características novas em comum e representavam uma mesma espécie de governo possibilitado pela emergência das massas solitárias e de outros elementos do contexto histórico da modernidade, como “a crise da religião e da tradição do pensamento [que] antecedeu [essa] falência dos sistemas políticos no século XX” (Jardim, 2011, p.10) representada pela ascensão dos regimes totalitários.

Por ser novo, esse fenômeno político denominado de totalitarismo, mesmo com certas semelhanças em suas etapas iniciais com a tirania⁵⁵, se distinguiu também dessa, que, por sua vez, era uma forma clássica rastreada desde a antiguidade⁵⁶.

Na tirania, o governo arbitrário de um só homem, o tirano governa sem leis e concentra em suas mãos o poder, utilizando o medo como princípio de ação para afastar os homens da esfera pública e da capacidade da ação política. Essa forma de governo se baseia no medo que o governante tem pelo povo, pela possibilidade de ser destituído, e o medo que o povo tem pelo seu governante,

⁵⁵ “Confundir o terror total com um sintoma de governo tirânico é tão fácil porque o governo totalitário, em seus estágios iniciais, tem de conduzir-se como uma tirania e põe abaixo as fronteiras da lei feitas pelos homens” (Arendt, 2012, p.619)

⁵⁶ Sem precedentes, o totalitarismo, não se classifica entre as tradicionais formas da tirania, monarquia, aristocracia, oligarquia, e democracia. Como afirma Arendt, ele “destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam na filosofia política todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o poder arbitrário e o poder legítimo” (Idem, p.613).

pela possibilidade de perseguição e execução⁵⁷. Como Arendt afirma em *A condição humana*:

Montesquieu percebeu que *a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento* - o isolamento do tirano e, relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada - e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a *condição humana essencial da pluralidade*, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. (Arendt, 2004, p.214). (grifo meu)

De forma contrária à ilegalidade da tirania, outra característica distinta do totalitarismo é a sua não arbitrariedade. A lei totalitária não é a do interesse de seu governante, mas sim a lei do movimento. Segundo Arendt, se na tirania não há leis ou as leis são arbitrárias e seguem a vontade do governante, no totalitarismo a lei está acima até mesmo do maior cargo político da nação. Essa lei totalitária, a lei da história, no stalinismo, ou da natureza, no nazismo, pretende ser a fonte primária de todas as leis. Como afirma Arendt, “[O totalitarismo] não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da natureza ou da história que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis” (Arendt, 2012, p.613).

É dessa forma que o totalitarismo, diferentemente da tirania, pretende não resvalar para a ilegalidade, a arbitrariedade e o medo, recorrendo à fonte de autoridade em que se baseiam todas as leis positivas. De acordo com Arendt, civilizações tomam uma força além-natural como inspiração para suas leis, sendo essas uma tentativa de intermédio entre nós e a justiça propriamente dita, como a lei natural que governa todo o universo ou a lei divina revelada na história humana. Nessa relação, constroem leis feitas pelo homem e para o homem, mas inspiradas além dele.

Porém, o totalitarismo considera que se relaciona com essas forças sobrenaturais diretamente e cultiva uma obediência inesgotável a elas em seus súditos, sobrepondo-as a todo o sistema legal existente. Dessa forma, por se inspirar na fonte, poderia dispensar todas as outras leis menores, como a

⁵⁷ “De um lado, o poder arbitrário, sem o freio das leis, exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados; e, de outro, o medo como princípio da ação (...) - eis as marcas registradas da tirania no decorrer de toda a nossa tradição” (Arendt, 2012, p.613).

constituição de Weimar, no caso alemão, não revogada, mas simplesmente ignorada pelo governo nazista.

Além disso, seja ela no regime nazista a lei da natureza, ou no regime stalinista a lei da história, essa lei contraria nosso pensamento tradicional de que leis da natureza são formas fixas. No totalitarismo, essa lei é constantemente cambiante, podendo brotar não apenas em seu líder, mas em diversas partes do aparato governamental dissonantes sob suas ordens.

Dessa forma, no nazismo, o habitante do Terceiro *Reich* “tinha de desenvolver uma espécie de sexto sentido para saber, a cada momento, a quem devia obedecer e a quem devia ignorar” (Arendt, 2012, p.537). Por conseguinte, ao contrário da arbitrariedade da tirania, no totalitarismo, povo e governante seguem a regência da mesma lei do movimento. Esse sexto sentido é justamente o substituto da experiência sensível que o sujeito teria com a realidade.

Inspiradas em uma virtualização dos textos de Charles Darwin (a lei da natureza) ou das obras de Karl Marx (a lei da história)⁵⁸, as leis do movimento encontram solo nas modernas filosofias da história⁵⁹. E de acordo com Arendt, o caráter assertivo de previsão do futuro dada por essas formas ideológicas inspirou o totalitarismo a criar suas próprias versões. Assim, a lei do movimento no totalitarismo serve como pilar de todo o governo e seu cumprimento é a justificativa do governo totalitário. Segundo sua lógica nefasta, todos aqueles de “raças inferiores”, “indignos de viver” ou parte das “classes agonizantes e decadentes” naturalmente iriam perecer por sua fraqueza e inadequação ao processo natural ou histórico da humanidade, e por isso seriam decretados como estorvos nesse caminho.

Sendo o terror a realização prática da lei do movimento⁶⁰, mediante seleções, execuções e massacres dos indivíduos indesejáveis, sua aplicação é sobre toda a humanidade, buscando acelerar seu aperfeiçoamento através da

⁵⁸ “Se considerarmos não a obra propriamente dita, mas as filosofias básicas de ambos, verificaremos que, afinal, o movimento da história e o movimento da natureza são um só” e “A lei ‘natural’ da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica - e pôde ser usada como tal pelo racismo - quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista” (Arendt, 2012, p.616)

⁵⁹ “(...) nenhuma filosofia moderna da história conseguiu fazer as pazes com a intratável e empedernida pertinácia da cabal fatalidade; os filósofos modernos conjuraram todos os tipos de necessidade, desde a necessidade dialética de um espírito universal ou de condições materiais às necessidades de uma pretensamente imutável natureza humana” (Arendt, “Verdade e Política”. In: *Entre o passado e o futuro*, p.301)

⁶⁰ “O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História” (Arendt, 2012, p.618)

natureza ou da história. Como consequência, sacrifica os indivíduos pelo bem da espécie, as partes em benefício do todo, a pluralidade em benefício de um ideal único de homem. Portanto, como não almeja apenas um país ou região de domínio e sim todo o globo terrestre, o totalitarismo espera que seja fabricada a própria humanidade e não apenas os alemães ou o povo soviético⁶¹ como produto final desse processo engendrado pela natureza ou história. Outra característica relevante do terror para nossa investigação é sua relação com o isolamento e com a preparação do solo totalitário, como nota Arendt:

O terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento. O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é seu solo mais fértil e sempre decorre dele. Esse isolamento é pré-totalitário; sua característica é a impotência. (Arendt, 2012, p.632).

Em consonância a isso, para não existirem obstáculos no caminho totalitário, o objetivo do terror é “tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (Arendt, 2012, p.618). Logo, o totalitarismo busca eliminar qualquer ação dos homens que interfira com a eliminação desses “inimigos objetivos”. E para a obediência ao funcionamento das execuções sumárias do terror, que pela arbitrariedade da lei do movimento, poderiam virar-se contra qualquer participante de um Estado totalitário⁶², alguma preparação em seus cidadãos precisa entrar em cena. Assim, nesse processo:

Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como

⁶¹ A palavra totalitarismo não é em vão. Os governos totalitários buscam não apenas um domínio local ou regional, mas o controle total do mundo e de suas populações, e é exatamente esse o ponto pelo qual o governo totalitário se sustenta segundo a lógica do inimigo interno, que basta que exista em uma parte do mundo. Assim, os judeus não estavam a salvo em lugar algum. Para um regime totalitário não há fora, mesmo que seus interesses sejam contrários ao do povo de qual seio surgiu, pois age em toda parte como se estivesse em casa (Arendt, 2012, p.555).

⁶² É em prol da obediência à lei do movimento, que até mesmo o principal líder do governo totalitário pode ser eliminado política e fisicamente. O motivo disso é, como afirma Arendt, que os líderes só são insubstituíveis enquanto mantêm o movimento (Arendt, 2012, p.434). Não à toa, houve tantos expurgos no governo stalinista entre as altas hierarquias, assim como também os alemães fizeram entre os seus e ainda criaram outras formas de tornar obsoletos muitos dos seus principais órgãos e líderes. A renovação constante de quadros e instituições é essencial a forma do totalitarismo.

tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados. (Arendt, 2012, p.623).

O preparo que possibilita esse ajuste dos cidadãos tanto ao papel de carrasco quanto de vítima é a ideologia, citada anteriormente na primeira seção desse capítulo. A ideologia pretende ser um substituto para o princípio de ação presente em outros governos. Conforme a definição de Arendt, ideologia é a lógica de uma ideia. E, tal como a lei do movimento, as ideologias buscam ser universais e atemporais, pretendendo “conhecer os mistérios de todo processo histórico - os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro” (Arendt, 2012, p.624).

Sendo históricas, buscam dar explicação definitiva para qualquer acontecimento do passado, presente ou futuro, mediante uma espécie de lógica da história. Logo, pretendem explicar todos os eventos humanos a partir de deduções de uma premissa. Assim, sendo a única possibilidade no terreno da lógica histórica as deduções a partir de uma premissa⁶³, o totalitarismo coloca através da ideologia uma espécie de camisa de força sobre o pensamento, subjugando os homens internamente “tão violentamente quanto uma força externa”⁶⁴ e fazendo com que aceitem os papéis designados nesse processo histórico.

Dessa forma, os homens solitários, já apartados do mundo em um solo devastado pelo terror e afastados de suas consciências, recorrem ao “último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma” (Arendt, 2012, p.638): a capacidade do raciocínio ideológico. Dessa forma, o regime totalitário prende em uma espécie de cinturão de ferro até mesmo os indivíduos que estão sozinhos (*alone*) e procura nunca deixá-lo nessa condição, mas na situação extrema da prisão solitária (*solitary*)⁶⁵, e mediante isso, oferece um sistema de coerência interna para substituir os vínculos, trocas de opiniões e o senso comum no mundo público realizados ou tecidos entre os homens.

⁶³ Cf. Arendt, 2012, p.630.

⁶⁴ Cf. Idem, p.626.

⁶⁵ Aqui indiquei os termos originais utilizados por Arendt para chamar atenção para a concepção da autora de que até mesmo os indivíduos em solitude (experiência expressa por *alone* no texto) podem-se tornar solitários (experiência expressa por *solitary* no texto).

Ainda, pela ideologia, se algo deve ser feito pelo bem do futuro e do todo, seus súditos devem aceitá-lo, mesmo que isso inclua sua própria morte ou de entes queridos. Nessa lógica totalitária, um pequeno sacrifício feito para o aprimoramento da humanidade⁶⁶. Como nos recorda Jerome Kohn:

Nos regimes totalitários, como sabemos, as pessoas traíam suas famílias e matavam seus semelhantes não apenas em obediência aos ditames de seus líderes, mas também conforme as leis ideológicas que governam o ‘progresso’ inevitável da sociedade humana. Podemos dizer com justa razão que essas pessoas agiam sem julgamento, mas a questão é que, à luz da necessidade dessas leis maiores do movimento, os próprios parâmetros de devoção familiar e amor ao próximo aparecem como preconceitos e julgamentos. (Kohn, J. Introdução. In: Arendt. *A promessa da política*, pp.10-1.).

Os homens tornam-se supérfluos nos regimes totalitários, não possuem importância na esfera pública e não realizam feitos públicos, são necessários apenas para a realização de uma necessidade da história ou da natureza (Batista, 2001, p.213). Em consequência disso, nesse processo, segundo Arendt, a noção de culpa e inocência se dissolve e “culpado é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às ‘raças inferiores’, quanto a quem é ‘indigno de viver’ quanto a ‘classes agonizantes e povos decadentes’” (Arendt, 2012, p.618).

Todos, portanto, assassinos e assassinados, são, sob a lógica totalitária, subjetivamente inocentes, pois os assassinados não cometeram ou não precisariam ter cometido nenhum crime contra o regime e os assassinos apenas tornaram real uma sentença de morte anunciada por um tribunal superior da natureza ou história. Dessa maneira, não há nenhuma decisão propriamente fruto da ação e da liberdade de seus opositores que esteja sendo julgada no tribunal do totalitarismo,

⁶⁶ Não à toa houve tantos eliminados nas fileiras do próprio governo stalinista pelos expurgos, e no nazista, por esses e pela ideologia racial. Para entender o alcance da ideologia, basta imaginar que digamos a um alemão nazista tomado pela ideologia que seu melhor amigo, que cresceu junto a ele, é de família judia. A resposta pronta é: que pena que ele é judeu. O que se segue é a denúncia, que também faria com seus próprios pais, segundo os mandamentos da lei do movimento. A ideologia torna-os incapazes de escapar de sua lógica, portanto, domina o pensamento dos homens, e mais propriamente faz não terem convicções ou grandes paixões pelo regime totalitário, mas torna-os incapazes de obtê-las.

mas o que é julgado é a existência do réu enquanto judeu, cigano, burguês, dentre outros. Na lógica totalitária, não interessa a conduta do indivíduo, mas sua própria existência enquanto tal já é uma sentença condenatória.

Como consequência de sua pretensão de explicar todos os acontecimentos (“a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro”) (Arendt, 2012, p.627) o pensamento ideológico se liberta dos fatos de toda experiência histórica, onde nada de novo pode ser acrescentado no processo, mesmo que tenha acabado de ocorrer. A experiência com o mundo é então substituída por uma espécie de sexto sentido ideológico, qualitativamente distinto ao senso comum (*common sense*). De acordo com Arendt, “o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste em uma realidade ‘mais verdadeira’, que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis” (Arendt, 2012, p.627), fazendo com que os homens ignorem a realidade factual e seus próprios sentidos.

Do mesmo modo como o terror arruína todas as relações entre os homens e busca eliminar a pluralidade entre eles, a autocompulsão do pensamento ideológico destrói todas as suas conexões com a realidade (Arendt, 2012, p.631), e assim:

O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do governo totalitário [é] (...) aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (Arendt, 2012, p. 632).

E se terror e ideologia correspondem uma à outra e precisam uma da outra para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo ativo (Arendt, 2012, p.632), o terror só pode reinar sobre homens que se isolam. Como consequência do isolamento, nossa capacidade de ligação com o mundo humano é interdita. Como Arendt nos recorda:

O que as massas se recusam a reconhecer é a fortuidade que permeia a realidade. São predispostas a todas as ideologias porque explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências inventando uma

onipotência onabrangente que supostamente está na raiz de todo acaso. A propaganda totalitária viceja nesta fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a consistência. (Arendt *apud* Correia, p. 11).⁶⁷

Diante desse cenário de horror descrito nessa seção, Arendt buscará em outras obras compreender a relação entre os eventos na Era Moderna e os ocorridos durante os governos totalitários nazista e stalinista. Um de seus principais pilares, o surgimento e o apoio das massas, será analisado por ela ao perceber durante esse período a transformação de grandes contingentes populacionais em sujeitos sem quaisquer vínculos e interesses comuns entre si:

Nunca houve uma transsubstancialização da raça humana em massa, tal como que houve na modernidade. (...) esse fenômeno fomentou um tipo de ser degenerado que vaga pelas ruas das grandes metrópoles como um sonâmbulo, que já não pode mais ser chamado de ser humano. (...) podemos dizer que o surgimento da sociedade de massas pode ser compreendido como um dos principais momentos de uma história que alcançaria seu apogeu quando o homem viesse a ser reduzido a uma única identidade de reações previsíveis, moldado pelas ideologias totalitárias. Esse conjunto de referências, que nos dá uma perspectiva da sociedade da Era Moderna, mais pelo grau estatístico do que pelo social, foi construído gradativamente por processos históricos, que culminaram no advento das massas modernas. (Passos, 2017, pp.87-88).

Portanto, considerando o exame desse capítulo, urge recorrermos à obra *A condição humana*, livro que se segue cronologicamente a *Origens do totalitarismo*, investigando alguns de seus desdobramentos. Dessa maneira, procuraremos compreender à sua luz como Arendt percebe o surgimento dessas massas e do homem moderno, assim como a condição de alienação moderna e a perda do senso comum, fundamentais para o aparecer totalitário: “O surgimento das massas na cena política do século XX tem relação com o processo de

⁶⁷ A citação foi feita no formato de *Apud*, pois carrega as interessantes opções de tradução realizadas por Adriano Correia do trecho acima. Na vigente edição brasileira de *Origens* lê-se: “O que as massas se recusam a compreender é a fortuidade de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência” (Arendt, 2012, pp.485-6).

alienação do mundo que atravessou a história moderna desde os seus primórdios, no século XVII” (Jardim, 2011, p.35)⁶⁸.

O fenômeno das grandes sociedades de massas indica um espraiamento do social que começa na modernidade. Para buscarmos o início da existência desses largos contingentes populacionais, possuindo como objetivo a iluminação dessa experiência da solidão, é necessário remontar ao período moderno.

⁶⁸ Como comenta Adriano Correia, “Ainda que o furioso engajamento se dê após catástrofes como a da Primeira Guerra Mundial, as próprias massas não têm origem em tais catástrofes” (Correia, 2014, p.11).

2

“All the lonely people, where do they all come from?”⁶⁹: A modernidade e o surgimento das massas

A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade moderna, alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo. (Arendt, H. *A condição humana*)⁷⁰.

2.1.

A condição humana (1958): As alienações da era moderna

Foi a partir da perplexidade diante das inéditas experiências vividas pelas massas modernas no século XX, mais precisamente a partir do advento dos modernos movimentos ideológicos de massas - os regimes totalitários -, que nasceu a reflexão de Hannah Arendt sobre o mundo e a alienação do mundo. (Neto, 2009, p.23).

Segundo Hannah Arendt, certas transformações que possibilitaram o cenário totalitário analisado no capítulo anterior remontam à Era Moderna⁷¹, momento histórico onde as sociedades humanas passaram por diversas mutações estruturais significativas em relação ao período antigo e medieval. Essa nova era, com suas várias rupturas, possibilitou o próprio surgimento dos regimes nazista e stalinista, discutidos no capítulo anterior, e compõe um quadro de crise amplo na história do Ocidente⁷².

Em resumo, considerando o foco da pesquisa, é nesse momento que ocorreram alienações que retiram a estabilidade do mundo humano, e que foram essenciais na formação da massa solitária e na formação da mentalidade moderna,

⁶⁹ Em tradução livre de dois versos da canção dos Beatles, *Eleanor Rigby*: “Todas as pessoas solitárias, de onde elas vêm?”.

⁷⁰ Cf. Arendt, 2004, p.269.

⁷¹ “O projeto que deu origem às reflexões de *A condição humana* está ligado, de modo elíptico, a *Origens do totalitarismo*. Entretanto, se em *Origens* vemos o esforço de compreensão da natureza radicalmente nova do evento totalitário, buscando traçar não suas causas, mas antes apontar o conjunto de elementos que teriam se cristalizado no nazismo e no stalinismo. Em *A condição humana*, a atenção de Arendt realiza uma curva em direção à reflexão filosófica centrada nas atividades mais genuínas e características da *vida activa*; àquelas atividades capazes de resistir mesmo ao conjunto de transformações radicais operados pela Modernidade” (Silva, 2022, p.264).

⁷² “A Era Moderna foi marcada por várias rupturas que a fizeram diferente de tudo que ocorrera antes na história do Ocidente. A crise da religião e da tradição do pensamento antecedeu a falência dos sistemas políticos no século XX” (Jardim, 2011, p.10).

alienada do mundo. É nela que também localizamos a origem da massificação dos indivíduos e da atomização da sociedade, a exacerbada valorização das atividades relacionadas à manutenção da vida e da sobrevivência da espécie sobre as demais atividades, assim como a transformação das sociedades em sociedades de consumidores e que permitiram que essas transformações possam ter sido efetuadas⁷³.

Reconstituir elementos dessa era, inaugurada na passagem do século XVI para o século XVII, com seu término apenas no século XX, nos ajudará a compreender como Arendt conecta esses acontecimentos, que desembocaram nos eventos totalitários, através das investigações de suas obras. Portanto, recorreremos à análise conjuntural que Hannah Arendt realiza em *A condição humana*⁷⁴, de um momento histórico, este anterior temporalmente ao do analisado capítulo primeiro dessa dissertação, para aprofundar nosso entendimento da questão central da discussão. Em especial, buscando quais foram as transformações ou os elementos da era moderna que permitiram a solidão se tornar uma experiência não apenas de alguns, mas de grandes contingentes humanos.

Como introduzido no capítulo anterior em relação a *Origens do totalitarismo*, a pesquisa histórica de Arendt não tem por objetivo determinar as causas ou antecedentes de acontecimentos mais próximos, mas “ao contrário, apresenta um ponto de vista retrospectivo: o passado seria esclarecido a partir do surgimento de um evento mais recente, no caso o totalitarismo” (Jardim, 2011, p.27).

E assim, antes de aprofundarmos a investigação e relacionarmos os conceitos e situações históricas apresentadas, cabe-nos apresentar a distinção que a própria Arendt realiza entre *modernidade*, *Era moderna* e *mundo moderno* de

⁷³ Em *A condição humana*, Arendt buscou compreender através dessa obra por que a atividade da fabricação se sobrepôs a uma atividade especificamente humana: a do agir. São condições determinantes para a perda do mundo na sociedade moderna: a corrosão da esfera pública, a diluição entre o público e privado através da ascensão do social, a transformação da relação entre labor, trabalho e ação e o estabelecimento da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar.

⁷⁴ “*A condição humana* apresenta as bases conceituais de sua reflexão sobre a *vita activa*, especialmente sobre a ação política (...). O livro contém uma fenomenologia das atividades do labor, do trabalho e da ação. Sua tese principal é a de que essas três atividades, mesmo interligadas, obedecem a critérios próprios. Isto era decisivo para Hannah Arendt, já que ela pretendia dar conta do estatuto próprio da ação - a matéria de que é feita a vida política” (Jardim, 2011, p.19)

acordo com essa sua visão retrospectiva da história. Para ela, a modernidade é um amplo e complexo quadro histórico, marcado por um processo duplo de alienação do homem (alienação da terra para o universo e alienação do mundo para dentro de si⁷⁵), onde ocorre a ruína completa da esfera pública (representada pela irrupção dos movimentos totalitários através das massas de homens solitários) e pela eclosão de movimentos revolucionários [como a Revolução Americana (1776) e Revolução Húngara (1918)]. Em resumo sobre a modernidade, Cícero Oliveira escreve em *Dicionário Hannah Arendt*:

No pensamento de Hannah Arendt, a modernidade abrange um amplo e complexo quadro histórico, especialmente marcado por: a) um processo duplo de alienação do homem, b) a ruína completa da esfera pública com a emergência de movimentos totalitários e c) eclosões de fenômenos revolucionários articulados pela redescoberta da política em suas determinações originárias e fundamentais (Oliveira, 2022, p.245)

A Era moderna é um período que: “cientificamente, começou no século XVII e terminou no limiar do século XX”. E, por sua vez, o que ela denomina como mundo moderno surge com as primeiras explosões atômicas do século XX, e é o momento que ainda vivemos hoje. Como ela escreve, em *A condição humana*: “(...) a era moderna não coincide com o mundo moderno. (...) politicamente, o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas” (Arendt, 2004, pp.13-4).

Esses recortes conjunturais que Arendt realiza são interessantes para percebermos uma continuidade de determinados processos históricos através dos séculos que encontrarão seu deságue nos terríveis e inéditos eventos totalitários do século XX, analisados no primeiro capítulo⁷⁶.

⁷⁵ “No prólogo de *A condição humana* (1958), Hannah Arendt define a moderna alienação do mundo como a ‘(...) dupla fuga da Terra para o Universo e do mundo para si mesmo (*self*)’ Refere-se, assim, à perda do nosso *habitat* natural, único onde podemos nos mover e respirar sem qualquer artifício; e à perda do mundo, o conjunto de artefatos e relações humanas que condiciona a nossa existência, ligando-nos e, simultaneamente, separando-nos uns dos outros como uma mesa que se interpõe, estabelecendo o espaço-entre (*in-between*) que abriga a liberdade humana.” Cf. Junior, P. Verbete “Alienação”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.25.

⁷⁶ “Mais do que capricho teórico, a separação arendtiana entre mundo moderno e era moderna reflete sua compreensão da história como narração retroativa, que ilumina a gênese de elementos reunidos e cristalizados no presente sob o signo de um evento inteiramente novo. Eis o porquê do duplo aspecto alienante descrito pela autora: as explosões atômicas são compreendidas como a primeira realização da ambição humana de abandonar a Terra, trazendo para sua superfície processos que, espontaneamente, ocorreriam apenas no espaço; analogamente, as experiências totalitárias engolfam a realidade em movimentos que corroem qualquer estabilidade, permanência

E assim, se segundo Arendt, a “condição para que o nazismo e o stalinismo se firmasse foi a existência das massas, (...) de uma população completamente homogênea formada por homens solitários” (Jardim, 2011, p.35), a irrupção das massas no palco político do século XX tem relação íntima com o processo de alienação do mundo e da terra que atravessou a história moderna desde os seus primórdios, no século XVII. É esta percepção que nos ajuda a compreender o motivo da solidão, uma experiência geralmente vivida em exceções ter se tornado o cotidiano das massas.

Assim, para compreender esse processo de alienação e de preparação para a experiência solitária de contingentes cada vez maiores podemos recorrer ao último capítulo de *A condição humana*, o capítulo VI: “A vita activa e a Era Moderna”. Nele, Arendt mostrará como os três eventos que marcaram o início da modernidade já continham o germe do processo de alienação que se intensificaria nos séculos seguintes da mesma era (Jardim, 2011, p.35): As Grandes Navegações e a descoberta de novos continentes; a Revolução Científica e a invenção do telescópio; e a Reforma Protestante e a alienação da terra. Como ela explicita no livro:

No limiar da era moderna há três grandes eventos que lhe *determinaram* o caráter: a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (Arendt, 2004, p.260)

Esses três eventos, embora não tenham tido o “caráter peculiar de uma explosão de correntes subterrâneas que, ganhando alento às ocultas, irrompessem subitamente” (Arendt, 2004, p.260) e mudassem de forma radical o panorama histórico após seu surgimento, conduziram a alguma forma de alienação do mundo, traço característico da história moderna.

Segundo Arendt, o “mais espetacular dos três eventos”, a descoberta de novos continentes e de “oceanos jamais sonhados”, apontaria a direção a ser tomada pelo desenvolvimento da técnica a partir dali, em um movimento

e pluralidades mundanas” Cf. Junior, P. Verbete “Alienação”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.25-6.

acelerado de encurtamento das distâncias (Jardim, 2011, p. 55). Sendo um marco no desenvolvimento tecnológico, começaria o processo de apequenmento do globo através do mapeamento de suas terras e o levantamento cartográfico de seus mares que terminaria na invenção do satélite⁷⁷. Seu resultado, em termos de alienação, é apresentado por Arendt nessa obra:

É próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilhar de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o rodeia. Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará. (...) qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se uma distância definitiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente imediato e terreno. (Arendt, 2004, p.263).

Por sua vez, o “mais inquietante”, a cisão do cristianismo através da Reforma⁷⁸, contribuiu para que o processo de alienação do mundo fosse o eixo de sustentação da história moderna⁷⁹. A expropriação dos bens da Igreja Católica nesse processo, a instituição detentora de um terço das terras agricultáveis na Europa, levou ao empobrecimento de uma massa enorme de camponeses deixados à própria sorte, destituídos de um lugar no mundo e expostos à conjuntura da vida,

⁷⁷ “Só agora, com o nosso conhecimento retrospectivo, podemos ver o óbvio: nada que possa ser medido pode permanecer imenso; toda medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece proximidade onde antes havia distância. Os mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e próximo. Antes do encolhimento do espaço e da abolição da distância por meios de ferrovias, navios a vapor e aviões, deu-se o encolhimento infinitamente maior e mais eficaz resultante da capacidade de observação da mente humana, cujo uso de números, símbolos e modelos pode condensar e diminuir a escala da distância física da Terra a um tamanho comparável com os sentidos naturais e a compreensão do corpo humano” (Arendt, 2004, pp.262-3).

⁷⁸ “O fato de que a Reforma, evento inteiramente diferente, terminou por nos colocar ante um fenômeno semelhante de alienação [à alienação da Terra] (...) talvez seja uma das muitas coincidências que tornam tão difícil ao historiador deixar de acreditar em fantasmas, demônios e *Zetgeists*. O que mais nos surpreende e perturba é ver semelhança onde as coisas divergem. Pois essa alienação no sentido de um mundo interior nada te, a ver, em relação ou conteúdo, com a alienação em relação à Terra, decorrente da descoberta e da posse do planeta” (Arendt, 2004, p.263)

⁷⁹ “Além disso, a alienação na direção de um mundo interior, cuja autenticidade histórica Max Weber demonstrou em seu famoso ensaio, está presente não apenas na nova modalidade resultante das tentativas de Lutero e Calvino de restaurar a inflexível qualidade extramundana da fé cristã; está igualmente presente, embora em nível inteiramente diverso, na expropriação das classes camponesas, consequência imprevista da expropriação dos bens da Igreja” (Arendt, 2004, p.263)

reduzidos apenas à condição de vendedores de sua força de trabalho. Como lemos em *A condição humana*:

O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo. (...) A expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. (Arendt, 2004, p.266-7).

(...) a propriedade, em contraposição à riqueza e à expropriação, refere-se a uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Pelo mesmo motivo, a expropriação e a alienação do homem em relação ao mundo coincidem; e a era moderna, muito contra as intenções de todos os atores da peça, começou por alienar do mundo certas camadas da população. (Arendt, 2004, p.265).

Será justamente esse contingente de homens pertencentes a essas camadas da população que mais tarde formará a massa de habitantes do Velho Continente. Sem lugar no mundo e comprimidos uns contra os outros, formarão homens solitários que se transformarão em alvos diretos da exploração política do nazismo e do stalinismo. Os seres humanos na Era Moderna foram duplamente alienados, perdem nesse momento a estabilidade do mundo humano e se tornam alheios à natureza terrestre. O que os resta é eles mesmos e uma pseudo-natureza de seus próprios recursos, uma espécie de “combinação da solidão com uma escravidão a ‘leis’ desumanas, as quais ela [Arendt] analisara em “Ideologia e Terror”⁸⁰.

E por último, o evento “menos percebido de todos”, a invenção do telescópio foi o evento decisivo para a definição do modo de ser da época que se iniciou. Ainda ressalta Arendt, “(...) se nos fosse dado medir o *momentum* da história como medimos os processos naturais, talvez verificássemos que aquilo que originalmente teve o menor impacto (...) vem adquirindo impulso e forças

⁸⁰ Cf. Canovan *apud* Segundo W; CORREIA, A. A Sociedade de Consumidores e a Perversão do animal laborans: uma análise de Hannah Arendt sobre nossos tempos sombrios. Dissertação de mestrado. p.150.

cada vez maiores” (Arendt, 2004, pp.261-2)⁸¹. Sobre a introdução desse novo instrumento na Era Moderna, comenta Eduardo Jardim:

Essa incorporação do telescópio como instrumento de investigação pela ciência moderna esteve na base da alteração radical na maneira de se conceber a verdade. O telescópio apresentou-se como um desafio para a confiança tradicional na capacidade de os sentidos apreenderem a realidade. Naquele momento, os homens perceberam que, por terem se fiado nos sentidos, tinham sido sempre enganados, pois o telescópio apresentara como sendo verdade aquilo que, sem ele, permaneceria para sempre escondido. A verdade deixou de ser acessível de forma imediata; uma cisão entre ser e aparência foi instaurada. (Jardim, 2011, p.56).

O evento menos percebido de todos teria, portanto, um impacto direto na mentalidade da Era Moderna e na relação dos sujeitos a partir dali com a verdade⁸² e o mundo⁸³. Esta agora não poderia ser confiada imediatamente aos sentidos, mas deveria ser mediada mediante instrumentos criados pelo próprio homem. Assim, a visão de mundo inaugurada na aurora da Era Moderna se tornaria propriamente uma repercussão da revolução científica iniciada por esse evento. Como comenta Hannah Arendt:

Numa questão de anos ou décadas, a mente humana mudou tão radicalmente quanto o mundo numa questão de séculos; e embora essa mudança fosse naturalmente, restrita aos poucos membros da mais

⁸¹ “Comparados à alienação da Terra, subjacente a toda a evolução da ciência natural na era moderna, o afastamento da proximidade terrestre, contido na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária. (...) De qualquer modo, enquanto a alienação do mundo determinou o curso e a evolução da sociedade moderna, a alienação da Terra tornou-se e continua sendo até hoje a característica da ciência moderna” (Arendt, 2004, p.277).

⁸² “Todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida, entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem (mesmo quando essa experiência tem a ajuda dos instrumentos mais precisos), válida além do alcance da memória e do surgimento da humanidade na Terra, válida até mesmo além do aparecimento da vida orgânica e da própria Terra” (Arendt, 2004, p.275).

⁸³ “O homem moderno reconheceu que, por não poder mais confiar na capacidade de acolher a verdade, ele deveria, ao menos, estar apto para conhecer aquilo que ele próprio fabrica. Uma nova maneira de conceber o conhecimento foi inaugurada, a qual compreendeu o acesso à verdade como um ato de intervenção na realidade, com o recurso de um aparato técnico” (Jardim, 2011, p.56).

estranha de todas as sociedades modernas - o círculo de cientistas e o mundo das letras (...) - essa sociedade foi capaz de antever, sob muitos aspectos, pela mera força do treino e do controle da imaginação, a radical mudança de ânimo que atingiria todos os homens modernos e que só em nosso tempo veio a ser uma realidade politicamente demonstrável⁸⁴. (Arendt, 2004, p.283).

O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”, isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora do seu alcance, e na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação de da imaginação. (Arendt, 2004, p.272).

A descoberta de Galileu, que ao início impactaria somente pequenos círculos, ganhou reverberação ao longo das décadas, se tornando parte da própria mentalidade moderna, perdurando até mesmo na modernidade⁸⁵. Influenciou, também, os desenvolvimentos da filosofia desse período, de forma definitiva. Na filosofia moderna, ganhará expressão maior no racionalista René Descartes (1569-1650)⁸⁶, registrando, junto a outros filósofos modernos⁸⁷, o tamanho

⁸⁴ “Em nosso contexto, o que importa é que tanto o desespero quanto o triunfo são inerentes ao mesmo evento. Se colocarmos esses fatos em sua devida perspectiva histórica, é como se a descoberta de Galileu comprovasse cabalmente que tanto o pior temos quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana - o antigo temor de que os nossos sentidos, os próprios órgãos de que dispomos para receber a realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse analisar o mundo - só podiam realizar-se ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito se a realidade nos fugisse, e o temor só se consumasse quando compensado pela aquisição de poderes supramundano. Pois, o que quer que façamos hoje na física (...) sempre tratamos a natureza a partir de um ponto no universo, fora da Terra” (Arendt, 2004, pp.274-5.).

⁸⁵ Mary McCarthy certa vez enviou uma carta a Arendt mencionando um ceticismo quase ritualístico das pessoas à sua volta em seu tempo. Arendt respondeu à carta afirmando que o ceticismo geral presente na modernidade era expressão do acentuado subjetivismo característico da mentalidade moderna. Ela argumentou que a dificuldade de julgar do homem de seu tempo devia-se ao fato de que não contava mais com o recurso às fontes a que o juízo estava habitualmente ligado: a tradição e o senso comum. O advento da Era Moderna teria promovido o descrédito desse senso, privatizando-o e tornando-o interiorizado. (Jardim, 2011, pp.140-1).

⁸⁶ “O autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes. (...) Mas Descartes e os filósofos, que levaram a descoberta de Galileu a nível do pensamento irretratável, registraram com inigualada precisão o enorme choque do evento; anteviram, pelo menos parcialmente, as perplexidades inerentes ao novo ponto de vista do homem” (Arendt, 2004, p.285)

⁸⁷ “Seria realmente insensato ignorar a coincidência, quase demasiado precisa, da alienação do homem moderno com o subjetivismo da filosofia moderna, de Descartes e Hobbes até o sensualismo, o empirismo e o pragmatismo dos ingleses, o idealismo e o positivismo dos alemães, o recente existencialismo fenomenológico e o positivismo lógico e o epistemológico. Mas seria igualmente insensato acreditar que o motivo pelo qual o filósofo desviou sua atenção das antigas

impacto que o evento do telescópio e suas consequências causariam mais algum tempo à frente:

Por ter confirmado seus predecessores, Galileu estabeleceu um fato demonstrável onde antes havia somente especulações inspiradas. A imediata reação filosófica a esta realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna - essa “escola da suspeita”, como Nietzsche chamou certa vez - e que levou à convicção de que, “de agora em diante, a morada do homem só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do mais completo desespero”. (Arendt, 2004, p.273).

Essa perda de confiança na capacidade receptiva dos sentidos e o desespero da perda das certezas nas antigas fundações do conhecimento resultou em localizar na dúvida o ponto necessário de partida da investigação filosófica, exigindo de Descartes o recurso da introspecção e deixando de lado as verdades compartilhadas entre os homens (Jardim, 2011, p.56-7).

Sendo René Descartes “(...) o pai da moderna filosofia da mesma forma como Galileu é o ancestral da ciência moderna” (Arendt, 2004, pp. 283-4.), veremos em sua filosofia as consequências epistêmicas da invenção galileana. Não por fortuidade, o cogito cartesiano inicia-se pela desconfiança absoluta nos dados imediatos dos sentidos e tem como sua pedra de toque a certeza da existência do eu, sendo somente a partir dele que se derivam as demais certezas. A posição de Descartes simboliza como o senso comum passa nesse momento a ser idêntico à capacidade mental do raciocínio, passa-se a pôr em questão a existência de um mundo comum, partilhado sensorialmente por indivíduos que o consideram a partir de perspectivas distintas. Como comenta Adriano Correia:

Hannah Arendt percebe no subjetivismo que perpassa a filosofia moderna uma clara expressão da alienação do homem moderno. A filosofia moderna começou com a dúvida cartesiana, em sua universalidade, e sobre ela constituiu seu método de suspeição. O que se perdeu na era moderna, foi antes de tudo, como é notório, a certeza antes oriunda do depoimento dos sentidos e da razão. (Correia, 2014, p.47).

questões metafísicas e voltou-se para uma variedade de introspecções - a introspecção da direção do aparelho sensorial e cognitivo, da consciência e dos processos lógicos e psicológicos - tenha sido o impulso resultante de um desenvolvimento autônomo de ideias. Como dissemos acima, não são ideais, mas eventos que mudaram o mundo” (Arendt, 2004, p.285.)

Essa fundação interna da verdade e o conseqüente subjetivismo presente nas *Meditações* faz o senso comum, faculdade que adequa nossos sentidos ao mundo humano, dar lugar à dúvida transformada em método especulativo e ao mergulho introspectivo⁸⁸ como fuga do temor pelo equívoco dos sentidos⁸⁹. Essa perda da certeza e sua conseqüente substituição pela dúvida, portanto, substituem o ajuste comum através do senso de comunidade (*common sense*) pela capacidade individual do raciocínio, buscando assim não mais cair na armadilha dos sentidos:

O raciocínio cartesiano baseia-se inteiramente “no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de alguma forma dentro de si mesma”. Assim, o seu mais alto ideal deve ser o conhecimento matemático. (...) Esta teoria é bem aquilo que Whitehead a chama: “a conseqüência da derrota do senso comum”. Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Era agora chamado de senso comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente. (Arendt, 2004, p.298).

Essa mentalidade criada a partir da invenção de Galileu⁹⁰, não se manterá ao nível dos pequenos ciclos de filósofos e cientistas modernos, mas se espalhará a partir desse advento como uma mentalidade de uma era. Só aquilo que duvidamos, portanto, encontrará validade, e esta validade é baseada na certeza não mais exterior, mais interior. O resultado da perda da confiança na capacidade receptiva da verdade pelos sentidos causada pela revolução científica será, portanto, a descaracterização e o descrédito do senso comum e a existência de um mundo partilhado sensorialmente, embora a partir de perspectivas diferentes,

⁸⁸ “Agora, pois, que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica *solidão*, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” (Descartes, R. Primeira meditação.)

⁸⁹ Cf. Junior, P. Verbete “Alienação”. In: Dicionário Hannah Arendt, p.28.

⁹⁰ Ainda, a mentalidade moderna pela confiança na mediação dos objetos criados pela própria mão se baseará no processo de produtividade que consolidará esse tipo de produção de conhecimento como principal fonte de investigação e saber. O abandono da contemplação, como acesso ao conhecimento, fez com que o homem perdesse sua preocupação com a durabilidade de sua obra, e é nesse ponto que se inicia o surgimento de uma sociedade baseada no consumo, e não mais na própria atividade da fabricação (trabalho).

adquirindo caráter interior e individual. O processo radical de privatização e de individualização do senso comum o reduzirá ao poder do raciocínio⁹¹.

Arendt chama atenção para a redução do processo de pensamento, que para ela envolve o mundo público para o processo do mero raciocínio: subjetivo e sem contar com os dados da experiência. Este traz fundamental semelhança com os processos de ideologia totalitária, que, por sua vez, se baseiam em virtualizações das modernas filosofias da história:

A única capacidade do espírito humano que não precisa do eu, nem dos outros, nem do mundo para funcionar sem medo de errar, e que independe tanto da experiência como do pensamento, é a capacidade do raciocínio lógico, cuja premissa é aquilo que é evidente por si mesmo. As regras elementares da evidência irrefutável, o truismo de que dois e dois são quatro, não podem se perverter mesmo na solidão absoluta. É a única “verdade” segura em que os seres humanos podem apoiar-se quando perdem a garantia mútua, que é o senso comum, de que necessitam para sentir, viver e encontrar seu caminho num mundo comum. Os processos do pensamento, caracterizados pela lógica exata e evidente por si mesma, da qual aparentemente não há como escapar, têm algo a ver com a solidão. (Arendt, 2012, p.637).

E assim, ela observa, “O famoso extremismo dos movimentos totalitários (...) consiste, na verdade, em ‘pensar o pior’, nesse processo dedutivo que sempre leva às piores conclusões possíveis” (Arendt, 2012, p.638). Para os indivíduos solitários, tal processo é apoio para a adesão às ideologias do regime totalitário, em um momento que os homens já perderam a capacidade de agir em conjunto e a capacidade de se distinguir uns dos outros. Como Arendt escreve em *Origens do totalitarismo*:

“O raciocínio frio como o gelo” e o “poderoso tentáculo” da dialética que ‘nos segura como um torno’ parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo o relacionamento com os outros. Prende-o no cinturão de ferro quando ele está sozinho (*alone*), e o domínio totalitário procura nunca deixá-lo sozinho (*alone*),

⁹¹ Cf. Jardim, 2011, p.141.

a não ser na situação extrema da prisão solitária (*solitary*) (Arendt, 2012, p.638).⁹²

2.2 Era moderna e a perda do senso comum

A perda do senso comum constituiu o fator decisivo do processo de alienação do mundo descrito no prólogo de *A condição humana*, “em seu duplo voo da Terra para o Universo e do mundo para dentro do homem”. (Jardim, 2011, p.149.)

A Era moderna é marcada pela alienação: no abandono da terra em prol de uma posição universal e do abandono do mundo em direção ao interior dos indivíduos. Essa segunda forma desse binômio evidencia uma característica presente nas sociedades modernas: o rompimento de um senso comum (*common sense*) e sua substituição pela pura capacidade do raciocínio, por conta dos eventos do período. Com as transformações da mentalidade moderna, “O senso comum, sentido mediante o qual os outros sentidos ajustavam-se ao mundo, passou a ser simplesmente uma faculdade interior, ‘o jogo da mente consigo mesma’, comum apenas por ser comum a todos a estrutura mental” (Correia, 2014, p.48).

O advento da Era Moderna promoveu, portanto, um descrédito e uma descaracterização desse sentimento do senso comum, que tradicionalmente era visto como uma espécie de sexto sentido que controla os erros dos outros sentidos e também como um sentimento de pertença dos sujeitos a um contexto mundano que partilham entre si. Em *A condição humana* lemos,

O único atributo do mundo que nos permite avaliar sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; e, se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta à realidade global os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. Graças ao senso comum, é possível saber que as outras percepções sensoriais mostram a realidade e não são meras irritações de nossos nervos nem sensações de reação ao nosso corpo. Em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o

⁹² Introdução dos termos originais por mim.

visível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo. (Arendt, 2004, p.221).

Segundo Arendt, temos nessa era histórica, portanto, um momento em que o senso de comunidade, que se baseia na capacidade do sentir e pensar coletivos, é progressivamente substituído apenas pela pura capacidade do raciocínio (interior, individual)⁹³, e nisso deixa de captar a matéria própria do pensamento: a experiência⁹⁴. Para compreendermos melhor o papel político fundamental do senso comum e sua relação com a solidão, recorreremos a uma exposição maior desse conceito na obra de Arendt.

José dos Santos Filho afirma no verbete “Senso comum”, do *Dicionário Hannah Arendt*, que embora seja um dos conceitos fundamentais no esforço arendtiano de reabilitar o sentido da política, Arendt não faz um uso sistemático dele:

Em geral, ela usa indiscriminadamente os termos senso comum [*common sense*] e “*sensus communis*” e, pelo menos algumas vezes, mencionou o termo “bom senso” (“good sense”, *le bon sense*). Arendt possui uma forma particular de compreender o senso comum, que não deve ser interpretado como o oposto do saber ou do conhecimento, como classicamente feito por pensadores na história da filosofia, mas como algo em relação intrínseca com a capacidade humana de emitir juízos sobre as experiências do mundo. Desde *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o termo aparece com mais recorrência, indicando uma espécie de sexto sentido (qualitativamente diferente da ideologia), capaz de regular, adaptar, ajustar os dados sensoriais dos cinco sentidos (privados) a um mundo coletivo (habitado por outros). Assim, “(...) na medida em que as sensações privadas são compartilhadas entre os homens, um entendimento comum da realidade do mundo vai se constituindo. (Filho, *Dicionário Hannah Arendt*, p.403.).

⁹³ “De fato, a introspecção (...), o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo (...) deve produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; ninguém interfere a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e ninguém a não ser de si mesmo. Muito antes de as ciências físicas e naturais começassem a indagar se o homem era capaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo” (Arendt, 2004, p.293)

⁹⁴ “A minha convicção é que o pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida e que deve continuar-lhes ligado como aos guias que servem para nos orientarmos.” (Arendt. “A crise do homem moderno”. In: *Entre o passado e o futuro*.)

O senso comum, para Arendt, possui, portanto, um papel de ajuste das múltiplas experiências do coletivo através do espaço público e do compartilhamento de opiniões, e, portanto, a participação política por meio de atos e discursos dos sujeitos na construção de um mundo faz-se fundamental para sua constituição como um mediador entre os sujeitos e suas opiniões (*doxai*). Assim, escreve Anne-Marie Roviello em *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*:

Se o político é essencial para H. Arendt, é precisamente porque constitui o espaço por excelência onde se pode realizar, *ao instituir-se* livremente, a condição do homem enquanto ser-deste-mundo. Na e pela instituição da sociedade humana estabelecem-se os laços entre o homem, o mundo e o sentido. (Roviello, 1987, p.8).

O senso comum traz, portanto, confirmação e legitimação das experiências vividas pelos sujeitos em um espaço compartilhado, traz características de sentido e pertencimento e contribui na formação de raízes comunitárias no mundo humano em conjunto à Ação política⁹⁵. É ele que possibilita a inserção do homem em uma comunidade, e como, para Arendt, o homem não tem uma marca social inscrita em sua natureza⁹⁶, é através do compartilhamento dos juízos na formação desse senso que temos a formação de uma comunidade política. O senso comum traz o avesso de desenraizamento e superfluidade, portanto, e se forma junto aos homens enquanto em um espaço de compartilhamento de experiências e juízos, o espaço público, fundando laço entre as pessoas e o mundo humano. Em *Origens*, Arendt comenta:

(...) a solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana⁹⁷ e uma das experiências fundadoras de toda a vida humana.

⁹⁵ “É condição da vida humana ser do mundo, tomar parte no jogo do mundo, por um efetivo engajamento responsável, uma implicação corajosa, um envolvimento ativo e um pertencimento participativo” (Neto, R. Verbete Condição Humana. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.100)

⁹⁶ Cf. Jardim, 2011, p.148.

⁹⁷ “Com a expressão ‘condição humana’, Arendt denomina as ‘condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra’, ou seja, a ‘existência humana tal como ela tem sido dada - um dom gratuito vindo de um lugar nenhum (secularmente falando). Apesar das profundas transformações modernas e a despeito do desejo do homem moderno de substituir a condição humana por algo produzido por ele mesmo, as condições mais fundamentais e duráveis da vida humana são o planeta *Terra* e a natureza terrestre, a *mortalidade*, a *natalidade*, a *vida* ou o

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. (Arendt, 2012, p.635).

Ainda, a ligação entre senso comum e juízo não é acidental⁹⁸. É em *Lições sobre a filosofia política de Kant* que Arendt traça a ligação de sua investigação sobre o senso comum com a origem de sua reflexão sobre ele: a *Crítica do juízo*, de Immanuel Kant. Na “Décima Segunda Lição”, em comentário sobre o parágrafo 40 dessa obra, ela escreve:

“Senso comum” significava um sentido como nossos outros sentidos - os mesmos para cada um em sua própria privacidade. Utilizando o termo latino, Kant indica que, aqui, ele quer dizer algo diferente: um sentido extra - como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) - que nos ajusta a uma comunidade. O “entendimento comum dos homens (...) é o mínimo que se pode esperar de qualquer um que pretenda ter o nome de homem”. É a capacidade pela qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a própria humanidade do homem que se manifesta nesse sentido. (...) O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele. (Arendt, 1994, p.71).

Portanto, se Arendt considera a mentalidade alargada como a mentalidade política por excelência, a atividade de julgar pressupõe a superação do egoísmo e o apelo ao senso comum, que ao realizá-la, faz com que o sujeito se ponha na posição dos demais. Como comenta Bethânia Assy:

Hannah Arendt (...) nos legou apenas duas epígrafes do que seria o cabeçalho do terceiro volume de *A vida do espírito*, “O Julgar”. Ainda assim, seus seminários sobre a filosofia política de Kant assentaram as fundações para a descrição da

processo biológico do corpo humano, a *mundanidade* (*wordliness*) ou o caráter objetivo do artifício humano e a *pluralidade* humana” (Neto, 2022, p.99).

⁹⁸ “Os temas do senso comum, do fenômeno do gosto, tomado como base para o juízo, do modo de pensar alargado, próprio de todo ajuizamento, que faz com que alguém possa pensar do ponto de vista dos outros, foram destacados na carta de agosto de 1957” (Jardim, 2011, p.144.).

faculdade de julgar como uma atividade reflexiva e crítica. (...) A faculdade de julgar ocupa uma posição limiar neste duplo espaço-entre (objetivo e subjetivo): transpõe a alteridade tal como constituída no pensamento reflexivo para o nível mais concreto das interações, o domínio público das relações humanas: o político. (Assy, B. Verbete Julgar. In: *Dicionário Hannah Arendt*, pp.181-3.)

Dessa maneira, o senso comum “permite relacionar o juízo individual à razão humana inteira e, desse modo, promove a eliminação das ilusões do homem solitário”⁹⁹.

Se “os processos do pensamento, caracterizados pela lógica exata e evidente por si mesma, da qual aparentemente não há como escapar, têm algo a ver com a solidão” (Arendt, 2012, p.637), é preciso notar que Arendt também estabelece uma relação intrínseca entre senso comum e a capacidade humana de emitir juízos sobre as experiências cotidianas nesse mundo, algo ligado a capacidade da solitude¹⁰⁰.

Arendt traça o senso comum como uma condição constitutiva da experiência coletiva da política, e que, ao reunir as múltiplas experiências, permite que essas sejam relatadas e encontradas com significado¹⁰¹ no espaço público¹⁰². Como afirma Roviello:

O político é essencialmente essa reapropriação instituinte, por parte dos homens, do seu ser-deste-mundo sob a forma de uma responsabilidade pelo mundo, ou melhor, pelo sentido que nele se revela. No entanto, esta responsabilidade pelo mundo é uma co-responsabilidade; o mundo só pode se reconciliar com o sentido, e tornar-se então num lugar para o homem, instituindo-se como mundo comum. O sentido é introduzido no mundo através do debate entre os homens acerca do mundo que herdaram e partilham e da ação comum no seio desse mundo. (Roviello, 1987, p.8).

⁹⁹ Cf. Jardim, 2011, p.147.

¹⁰⁰ Cf. Filho, Verbete Senso comum. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.401.

¹⁰¹ “Nesse sentido, a atividade de compreender é necessária; mesmo que nunca possa inspirar diretamente a luta ou oferecer outras metas, é a única que lhe pode conferir significado e gerar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano, que talvez venha a surgir livremente após a vitória.” (Arendt, “Compreensão e política”. In: *Compreender*, 2008, p.333)

¹⁰² É nesse sentido de significação e confirmação no espaço público mediante uma narrativa que a frase “Toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história.” citada por Arendt se insere.

Portanto, as teses de *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* convergem nesse ponto: sem o senso de comunidade (*common sense*) para realizar juízos e sem vínculos políticos para agir em conjunto, o sujeito é lançado ao último apoio que lhe resta: o frio raciocínio ideológico e a desconfiança permanente em relação aos outros. A aderência a governos totalitários é um passo adiante a ser dado, visto que esses fornecem ideologias prontas a lhe responder todas as dúvidas relativas às verdades presentes, passadas e futuras¹⁰³, gerando uma distorção em suas *compreensões* do mundo¹⁰⁴.

Nesse sentido, é característica do domínio totalitário substituir a experiência pela ficção, e esta, por sua vez, só pode ser construída a partir da destruição daquilo que permite a manifestação do sentido no mundo: a experiência e a confirmação desta no espaço público. Como comenta Anne-Marie Roviello:

O sistema totalitário institui um mundo de não-sentido ao destruir a condição que permite a manifestação do sentido no mundo: *a experiência*, a abertura recíproca do homem e do mundo que coincide com a abertura de cada indivíduo à intersubjetividade. O mundo totalitário é um (não-)mundo que já não revela nada, que não é detentor nem criador de sentido, que impede os indivíduos de se revelarem a si próprios e aos outros instituindo, em conjunto, um mundo com sentido. (Roviello, 1987, p.8).

O sistema totalitário e a sua realização ideal, o sistema concentracionário, *matam* a experiência, não apenas a dos carrascos, mas também a das vítimas. Disso é testemunho o sentimento de irrealidade de que as próprias vítimas são possuídas face às recordações mais intensas de sua vida nos campos de concentração. É que o sistema de terror e o isolamento total no qual essas pessoas se encontravam tinham por objectivo suprimir qualquer capacidade de julgar. É como se o mal radical sofrido ultrapassasse o limiar abaixo do qual, apenas uma experiência é possível, *como se esse mal só pudesse ser sofrido, e cometido, na condição de não se dar uma experiência*. (Idem, p.161).

¹⁰³ “O sistema totalitário faz assim desaparecer os factos de duas maneiras: quer subsumindo a sua contingência e sua particularidade nas leis universais e necessárias da história, quer tirando proveito dessa contingência: já que aquilo que aconteceu poderia não ter acontecido, ou poderia ter acontecido de modo diferente, pode-se relatar um único e mesmo facto da forma que quiser, ou mesmo suprimi-lo”(Roviello, 1987, p.150)

¹⁰⁴ Para uma melhor compreensão de como a propaganda é central nesse processo, conferir: Capello, Marcelo; Lyra, Edgar (orientador). *Propaganda e discurso: a mentira e a violência discursiva em Hannah Arendt*. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia. PUC-Rio.

Arendt afirma em *Origens do totalitarismo* que não podemos esquecer também que os regimes totalitários buscam envolver seus súditos em um clima de irrealidade explicável apenas através de suas ideologias, que buscam ocultar os fatos e eventos ocorridos¹⁰⁵, e substituí-los pela narrativas fictícias que as compõem. Essa desrealização, disseminada tanto entre os súditos totalitários quanto entre suas vítimas, em conjunto a eliminação da pluralidade através da implantação do terror, tem como resultado a indiferenciação entre fato e ficção pelos habitantes desses países.

Implantado esse clima, o mais comum é a dúvida em relação a si¹⁰⁶ e a realidade das próprias experiências vividas, onde o campo de concentração figura como o maior representante desse cenário¹⁰⁷. Assim, em torno de um mundo ficcional em que fatos e relatos, junto à própria aparição dos sujeitos, são impossíveis no espaço público, as massas solitárias reúnem-se como cadáveres vivos a ameaçar permanentemente o mundo público ainda existente em outras partes do globo pela tentativa de domínio total de seu governo.

Ainda, sem o retorno à pluralidade da pólis e do senso comum, até mesmo os sujeitos em solitude tornam-se solitários, o que nos priva de sermos vistos e ouvidos pelos outros e nos reunirmos enquanto um só, processo que analisaremos no próximo capítulo.

Portanto, na esteira das discussões feitas nesse capítulo sobre o panorama de *A condição humana*, discutiremos no próximo capítulo a relação entre espaço público, pensamento e solitude a partir dos casos examinados por Arendt do filósofo cidadão Sócrates e do burocrata nazista Adolf Eichmann em *A vida do espírito*¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Em “Verdade e Política” ela nos lembra da fragilidade dos fatos e eventos, de forma geral, e a importância que tem a esfera pública para sua preservação: “Fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias - ainda que os mais desvairadamente especulativos - produzidos pelo cérebro humano” (Arendt. “Verdade e política”, p. 287)

¹⁰⁶ “Essa dúvida em relação a si mesmo e à realidade de suas próprias experiências apenas demonstra aquilo que os nazistas sempre souberam: que, para os que se dispõem a cometer crimes, convém organizá-los da maneira mais vasta e mais inverossímil.” (Arendt, 2012, p.583).

¹⁰⁷ “Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada.(...) A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido.” (Arendt, 2012, p.600)

¹⁰⁸ “Já em 1967, em uma anotação do seu diário, Hannah Arendt mencionou o propósito de examinar a vida do espírito. Planejava completar o livro de 1958, *A condição humana*, com um segundo volume chamado, naquele momento, de *A condição humana II*, dedicado às atividades de

3.

“All the lonely people, where do they all belong?”¹⁰⁹: o cidadão pensador e o oficial nazista

3.1.

A vida do espírito (1977): O caso Sócrates

(...) a atividade de pensar (...) ainda é possível, e sem dúvida ocorre, onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política. Infelizmente, e ao contrário do que geralmente se supõe quanto à proverbial torre de marfim dos pensadores, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; de fato, numa tirania, é muito mais fácil agir do que pensar¹¹⁰. (Arendt, H. *A condição humana*.)

Antes de iniciarmos de fato pelo caso Sócrates e sua relação com a solidude, devemos nos voltar para algumas considerações preliminares de Arendt sobre a tradição¹¹¹ que contrastam com as atitudes do filósofo e servem como pano de fundo para a discussão da sua figura. Se falamos de tradição do pensamento político, para Hannah Arendt, Platão e Marx são definitivamente parte dos pensadores mais importantes do Ocidente: é expressiva a quantidade de vezes em que a autora se volta a eles para pensar como começamos em Platão nossa tradição de pensamento político e como chegamos ao seu fim em Karl Marx¹¹².

Nesse sentido, em visão retroativa, interessava à Arendt “descobrir se e de que maneira a ‘tradição filosófica’ (trata-se de uma forma abreviada para a tradição europeia-ocidental desde a Antiguidade grega) contribuiu para a realidade (política) na Europa (inclusive na URSS)”¹¹³. Em carta a Karl Jaspers, Arendt chega a comentar diretamente sobre o tema:

pensar, querer e julgar. Essa primeira aproximação do assunto orientou o percurso de toda a investigação: o livro de 1958 é o marco a partir do qual a nova obra foi planejada.” (Jardim, 2011, p.105.)

¹⁰⁹ Em tradução livre dos versos da canção dos Beatles, *Eleanor Rigby*: “Todas as pessoas solitárias, a que lugar pertencem?”.

¹¹⁰ Cf. Arendt, 2004, p.269.

¹¹¹ “O termo ‘tradição’ aparece inúmeras vezes nas obras de Arendt, pois é ‘chave’ para a compreensão de contextos e de acontecimentos por ela abordados, os totalitarismos, por exemplo”. Cf. Schio, Verbete “Tradição”. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.429.

¹¹² “A tradição ocidental do pensamento político tem um começo que pode ser datado com clareza, começa com as doutrinas de Platão e Aristóteles. Creio que ela também encontrou um fim definitivo em Karl Marx” Arendt *apud* Ludz, p.145. In: Arendt, *O que é a política?*, p. 145.

¹¹³ Cf. Idem, p.145.

Pois bem, tenho a suspeita de que a filosofia não é nem um pouco inocente nessa “surpresinha”. Claro que não no sentido de Hitler ter alguma coisa a ver com Platão. (esforcei-me para descobrir os elementos das formas totalitárias de governo, a fim de inclusive limpar a tradição ocidental de Platão a Nietzsche de tais suspeitas), mas sim no sentido de que essa filosofia ocidental jamais teve um conceito puro de coisa política, nem podia ter, porque ela falava forçosamente *do* homem e, além disso, tratava do fato da pluralidade. [Arendt, H. Carta a Jaspers (4 de março de 1951), apud Ludz, U. In: *O que é a política?*, p.144.].

Portanto, em sua obra, embora atribua uma ausência de conceito puro de coisa política e um preconceito sobre essa pela tradição de pensamento desde sua gênese, Arendt não buscou atribuir responsabilidade direta à tradição pelos campos de concentração e extermínio alemães ou russos. Comenta Jerome Kohn:

Entre os elementos com que Arendt lidou em *Origens* estão o antissemitismo, o imperialismo, o racismo e os nacionalismos que transbordam as fronteiras nacionais, ‘correntes subterrâneas na história ocidental’ que não guardam qualquer ‘relação com as grandes tradições políticas e filosóficas do Ocidente’. (Kohn, J. Introdução. In: Arendt. *A promessa da política*, p.12.)

Na obra de Arendt a tradição filosófica é vista como aquela que nasceu baseada na separação entre filosofia e política, é já em seu início, com Platão, que esse divórcio ocorre e que o preconceito da filosofia com o mundo das opiniões já se inicia. Mais propriamente, segundo a argumentação arendtiana, a condenação de Sócrates pela Atenas democrática e a percepção do fracasso de sua argumentação diante dos juízes fizeram “(...) com que Platão desprezasse opiniões e exigisse critérios absolutos com os quais fossem julgados os feitos humanos e as ações humanas pudessem conservar um certo grau de confiabilidade”¹¹⁴.

Portanto, segundo Arendt, é Platão o pai da filosofia política do ocidente¹¹⁵. Se podemos seguir os fios de uma tradição política que fosse definida

¹¹⁴ “Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates tornou-se motivo para Platão perder a crença na *polis* (...). A peça de teatro em que Sócrates apresentou sua *doxa* à opinião irresponsável dos atenienses e na qual se devia ver como ela seria vencida por uma maioria de votos fez com que Platão desprezasse opiniões e exigisse critérios absolutos com os quais fossem julgados os feitos humanos e as ações humanas pudessem conservar um certo grau de confiabilidade”. Arendt, “Filosofia e Política”. In: *Entre o passado e o futuro*, p.92.

¹¹⁵ “Platão, o pai da filosofia política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à polis e aquilo que ela definia por liberdade” Arendt, *O que é a política?*, p.62.

não pelos elementos próprios da política, mas por elementos filosóficos instalados hierarquicamente como superiores a ela, é por sua inspiração.

Esse apontamento de Arendt indica a importância de Platão para a relação conturbada entre filosofia e política no Ocidente. Até mesmo na coletânea de ensaios em que Arendt mais se dedica a pensar os problemas políticos modernos, a obra *Entre o passado e o futuro*, Platão é o autor que mais aparece no índice onomástico ¹¹⁶.

Nessa direção, antes de avançarmos, é importante observar que Hannah Arendt, assim como faz com a obra de Immanuel Kant¹¹⁷, produz sua própria forma de interpretar o *corpus* platônico. Como afirma André Duarte¹¹⁸, com o afastamento crítico que Arendt teve em relação à filosofia, seu método interpretativo traz um alargamento próprio, não se limitando à “mera exposição e discussão analíticas dos conceitos” e buscando pensar a partir desses conceitos apresentados pelos autores. No caso de Platão, isso se dá de forma que Arendt não possui a pretensão de pensar somente a teoria platônica ou produzir estudos especializados sobre a obra platônica, ou sobre o platonismo.

Assim, da mesma forma como em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, em que Arendt busca “dialogar com o pensamento kantiano, mais do que de simplesmente segui-lo à risca” ¹¹⁹, o interesse de Arendt sobre o *corpus* platônico parece se localizar em narrar como Platão e o platonismo deram origem a uma tradição do pensamento político que submeteu a política à filosofia, em sua teoria excluiu o fato da pluralidade humana e assim colocou *o homem* no seu centro e não *os homens*.

Esse último ponto é interessante para nossa discussão, visto que os filósofos por diversas vezes destacaram ao longo da história da filosofia a necessidade da solidão e da quietude para o pensamento em oposição à comunhão plural e ao barulho do espaço público. Sintomaticamente na filosofia moderna essa temática aparece com bastante frequência, seja nas ideias de Arthur

¹¹⁶ Eccel, D. “Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão”, p.27.

¹¹⁷ “Não por acaso, os críticos têm levantado várias objeções à interpretação de Hannah Arendt, embora sem se dar conta de que ela não se situa no mesmo registro de discurso que eles próprios, isto é, o de uma leitura mais ‘ortodoxa’ e atenta às exigências da letra dos textos kantianos”. (Duarte, A. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”, p.145.)

¹¹⁸ Cf. Idem, p.144.

¹¹⁹ “(...) não devemos nos espantar se a interpretação arendtiana dos textos de Kant volta-se, por vezes, muito mais para a apreensão daquilo que eles dão a pensar e a entrever do que para a apreensão da sua própria ‘letra’”. Ibidem, p.145.

Schopenhauer¹²⁰, de Friedrich Nietzsche¹²¹, ou mesmo anteriormente em René Descartes, mesmo que de forma breve no início das reclusas *Meditações*, citadas no capítulo anterior, em que após finalmente garantir “um repouso assegurado numa pacífica solidão”, Descartes poderia finalmente aplicar-se a destruir todas as antigas opiniões suas e da época apenas sentado isolado em sua poltrona. Em *A vida do espírito*, Hannah Arendt afirma:

Pois quando um homem se entrega ao puro pensamento (...) ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só [*in complete solitude*], como se o homem, e não os homens, habitasse o planeta. O próprio Descartes explicou e justificou seu subjetivismo radical pela decisiva perda de certezas legada pelas grandes descobertas científicas da Era Moderna. (Arendt, 2017, p.64).

Segundo ela, foi o “pensamento - a reflexão de Descartes acerca do significado de certas descobertas científicas - que destruiu sua confiança de senso comum na realidade”¹²². Porém, o “pensamento não pode provar nem destruir o sentimento de realidade (*realness*) que deriva do sexto sentido e que foi denominado pelos franceses de (...) o bom senso; quando o pensamento se retira do mundo das aparências, ele se retira do sensorialmente dado e, assim, também do sentimento de realidade dado pelo senso comum”¹²³.

Essa suspensão temporária do mundo, distinta da capacidade do raciocínio e da experiência solitária, é natural para todo ego pensante. Arendt comenta que observamos facilmente seu sintoma, o alheamento, naquele que é absorvido por

¹²⁰ “Nossa felicidade depende daquilo que *somos*, de nossa individualidade; enquanto na maior parte das vezes levamos em conta apenas nossa sorte, apenas aquilo que *temos* ou *representamos*. Pois, o que alguém é para si mesmo, o que o acompanha na solidão e ninguém lhe pode dar ou retirar, é manifestadamente mais essencial para ele do que tudo quanto puder possuir ou ser aos olhos dos outros. Um homem espiritualmente rico, na mais absoluta solidão, consegue se divertir primorosamente com seus próprios pensamentos e fantasias, enquanto um obtuso, por mais que mude continuamente de sociedades, espetáculos, passeios e festas, não consegue afugentar o tédio que o martiriza” (Schopenhauer, *Aforismos sobre a sabedoria de vida*, 2015).

¹²¹ Arendt chega a citar um trecho de *Zaratustra* em “Ideologia e Terror”, ilustrando a possibilidade da passagem do estado de solidão para a solitude (estar-a-sós): “Ao meio-dia, o Um tornou-se Dois... Certos de que venceremos unidos, celebramos a festa das festas; chegou o amigo Zaratustra, o convidado dos convidados”. Há também o poema “Der Einsame” coletado em *A gaia ciência*. Conferir também Marton, Scarlett. Solidão (Einsamkeit). [Verbete de dicionário]. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Marton_S_111_2786708_SolidaoEinsamkeit.pdf.

¹²² Cf. Arendt, 2017, p.70.

¹²³ Cf. Idem.

qualquer tipo de pensamento. E sendo temporária, essa estranheza e esse alheamento não são mais perigosos porque o ego pensante se afirma apenas de forma temporária. Diz Arendt, “Qualquer pensador, não importa quão importante seja, permanece um ‘homem como você e eu, uma aparência entre aparências, dotada de senso comum suficiente para sobreviver’” (Arendt, 2017, p.70). Em uma situação em que ainda exista mundo público e capacidade de diálogo consigo mesmo essa solitude (*solitude*) não se torna solidão (*loneliness*)¹²⁴.

O modo de vida em completa solitude é mais comum entre aqueles que chamamos de pensadores profissionais. E pelo preconceito próprio que a tradição do pensamento criou desde Platão, os filósofos se definiram como os poucos afastados da vida barulhenta do lado de fora. Assim, ainda recorrendo a Descartes como exemplo da vida em completa solitude, Arendt escreve:

Entretanto, quando - assediado pelas dúvidas inspiradas pelo início da ciência moderna - (...) ele certamente encontrou um terreno familiar, retirando-se para um lugar onde poderia viver (...) “tão só e afastado como nos mais remotos desertos”. Retirar-se da “bestialidade da multidão” para ficar na companhia de “muito poucos” e também no estar-só absoluto do Um tem sido a principal característica da vida do filósofo. (Arendt, 2017, p.64).

Nessa direção de análise da tradição, nos anos 1970 Arendt se dedica “(...) à releitura dos clássicos da filosofia e à composição de *A vida do espírito*, a última obra, inacabada, em que seriam examinadas as atividades do pensar, do querer e do julgar, e que deveriam ser o complemento do estudo feito sobre a *vida activa* [em *A condição humana*]”¹²⁵. Nos interessa aqui especificamente como Arendt percebe a visão da tradição filosófica sobre o pensar, e a relação entre o pensamento, juízo e o mundo.

Para Arendt, todas as atividades espirituais - o pensar, o querer e o julgar - dependem de certa quietude, embora não seja este estado condição para a vida do

¹²⁴ “Viver a sós pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona. Os que vivem sozinhos sempre correm o risco de se tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida. Historicamente, parece que somente no século XIX esse risco se tornou suficientemente grande para ser notado e registrado. Foi claramente percebido quando os filósofos, os únicos para os quais estar a sós é um meio de vida e uma condição para o trabalho, já não se contentavam com o fato de que ‘a filosofia é apenas para uns poucos’, e puseram-se a insistir em que ninguém os ‘compreendia’.” (Arendt, 2012, p.636).

¹²⁵ Cf. Jardim, 2011, p.20.

espírito, visto que não são causadas e nem produzidas por ele. Assim como essas também não correspondem às condições do homem no mundo - labor, trabalho e ação - , não sendo condicionado pelos acontecimentos vividos por eles. O pensar, portanto, é não condicionado¹²⁶.

Porém, as múltiplas referências pela tradição filosófica à quietude necessária ou à imaginação do recurso de extramundos, formando um sistema dualista entre aparência e essência¹²⁷ quando se refere ao pensamento, parece nos indicar algo sobre a sua atividade. Hannah Arendt considerou falaciosas as doutrinas dualistas, contudo, observou que a sobrevivência dessas doutrinas ao longo dos séculos indicam que eram mais que expressão do pensamento; são uma interpretação do processo de retirada do pensamento do mundo das aparências. Sobre este, através de sua inspiração da tradição fenomenológica, Arendt afirma:

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que elas *aparecem* e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. (...) Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce nele chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincide; são criaturas adequadas à existência mundana. Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do *mundo*. (Arendt, 2017, pp.35-6.).

De fato, o pensamento se retira do mundo das aparências, e nessa retirada, ao pensar, o homem parece morrer para ele. Afirma Arendt, “Nenhum traço fisionômico revela que alguém esteja pensando. A distração é a sua única manifestação externa”¹²⁸. Outra característica do pensar é que ele não se realiza em solidão, no abandono de si, e sim se estabelece como um diálogo interno sem som. Nesse ponto, Arendt diferirá de como a tradição filosófica concebe o processo do pensar, assim, comenta Eduardo Jardim:

¹²⁶ Cf. Idem, p.123.

¹²⁷ A filosofia moderna mantém a solução dualista de mundos de separação entre um mundo das aparências e um mundo das essências, embora os filósofos desse período já não creiam em uma capacidade do pensamento em contemplar a verdade em um plano superior, e sim, valorizando a atividade produtiva como ativa na produção do conhecimento.

¹²⁸ Cf. Jardim, 2011, p.123.

Tradicionalmente, o pensamento foi caracterizado pela ausência de atividade, a ponto de, até a modernidade, ele ter sido associado à pura contemplação. A solidão, por sua vez, foi vista como um pressuposto do pensamento. Em desacordo com essa posição, Hannah Arendt entendeu que pensar é uma atividade. (...) Por outro lado, o estado de recolhimento exigido pelo pensamento não se identifica com a solidão. A atividade de pensar apresenta uma dualidade expressa no diálogo silencioso de si consigo mesmo. (Jardim, 2011, p.116.).

A posição de solitude é, portanto, qualitativamente diferente da posição solitária, onde já não tenho mais contato comigo, com os outros e com o mundo. Essa posição já aparece anteriormente em “Ideologia e terror”, mediante o quadro de análise do totalitarismo. Segundo ela, em *Origens do totalitarismo*:

A rigor, todo ato de pensar é feito quanto se está a sós [em solitude] e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois em um não perde contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com quem estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós [em solitude] é que esses dois necessitam dos outros para que voltem a ser um. (...) Para confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas. (Arendt, 2012, p.636.)

Portanto, para Arendt, o pensamento não é uma experiência solitária, mas sim, envolve uma dualidade. Esta é o diálogo de si consigo mesmo, e representa a capacidade da solitude, distinta numérica e qualitativamente da solidão, formando um dois-em-um, instaurando algo diferente de uma unicidade. Como comenta Bethânia Assy:

Arendt faz uma distinção sistemática e abrangente entre solitude (solitude) e solidão (loneliness). A atividade de pensar ocorre em solitude, na qual o sujeito é capaz de fazer companhia a si mesmo, ao passo que na solidão a atividade de pensar é menos provável, pois o ser humano não parece capaz de fazer companhia nem a si mesmo. (Assy, B. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*, p.88).

Se para Arendt, Platão buscou se afastar da pólis pelo trauma da condenação de seu mestre e buscou subsumir sua atividade política a critérios

exteriores, Sócrates terá sido aquele pensador que não deixou para trás sua condição de cidadão. Arendt toma como pressuposto a existência de uma teoria das ideias em Platão, o que é digno de disputa entre os *scholars* de Platão, e sua aplicabilidade à política. E de maneira análoga, também acredita em uma separação clara entre o que é "autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão"¹²⁹ e assim realiza uma leitura própria de Sócrates, mesmo que através do próprio *corpus* platônico¹³⁰.

Na obra arendtiana, Sócrates é, ao contrário de Platão, um pensador e cidadão, um apreciador das opiniões (*doxai*) e “das perspectivas individuais com as quais a pólis ateniense se abria à pluralidade de seus cidadãos”. É resposta apropriada para o modelo que Arendt buscava em *A vida do espírito*:

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta [o que nos faz pensar?], é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma a outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. (Arendt, 2017, p.189.).

Haveria nesse Sócrates igualdade de relevância entre pensamento e ação, e teria sido aquele pensador que “tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar” (Arendt, 2017, p.189), de forma distinta a todos os pensadores subsequentes da tradição política iniciada por Platão.

¹²⁹ “Espero que o leitor não pense que escolhi Sócrates por acaso. Mas é necessário prevenir: há muitas controvérsias em torno do Sócrates histórico, e, embora este seja um dos temas mais fascinantes do debate erudito, vou ignorá-lo para apenas mencionar de passagem o que é provavelmente o principal motivo de discórdia - a saber, minha crença de que existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia de Platão” Arendt, *A vida do espírito*, p.190.

¹³⁰ Para conferir o debate sobre o Sócrates de Arendt: Cf. Bach, A; Orlandi, J. O Sócrates de Hannah Arendt (2019); Eccel, D. O Sócrates de Hannah Arendt: as considerações arendtianas sobre Sócrates (2011).; Neto, R. O Sócrates de Hannah Arendt (2009); Villa, D. Arendt and Socrates (1999).

O Sócrates de Arendt é, portanto, distinto de seu próprio aprendiz, ele age *entre* os homens como um cidadão diante da pluralidade da pólis e depois se recolhe em sua casa em solitude¹³¹, considerando essa mesma pluralidade¹³² até mesmo no exercício de seu diálogo sem som consigo mesmo¹³³:

Sócrates pode mover-se da ação para o pensamento, uma vez que, uma instância da pluralidade dialética dos cidadãos na *polis* se faz representada no diálogo que estabelecemos com nós mesmos. (...) Arendt recupera a figura de Sócrates como reconciliadora da cisão, na tradição do pensamento ocidental, entre a filosofia e a política. (...) O estar-só do pensamento não implica em um distanciamento do mundo, ao contrário, os acontecimentos próprios da vida comum, representam a substância mesma das experiências do pensamento. O único critério socrático para o exercício do pensar é a concordância, o estar de acordo consigo próprio. (Assy, 2003, p.149).

É essa característica de Sócrates que Arendt irá buscar para pensar possíveis conciliações no abismo que se abriu entre a filosofia e a política desde Platão, que interessam para compreendermos como Arendt pensa a solitude e sua relação com o espaço público.

Segundo Arendt, teria sido o fracasso da argumentação de Sócrates que fez com que Platão buscasse construir todo um governo baseado na Ideia do Bem, no qual não haveria mais necessidade da persuasão¹³⁴. A verdade dessa Ideia do Bem,

¹³¹ “S--: (...) imediatamente passo a ouvir as piores invectivas por parte dos presentes, mas, em primeiro lugar, desse sujeito que outra coisa não faz senão refutar tudo o que eu digo. Acontece, também, que somos parentes próximos e moramos juntos. Sempre que eu chego em casa e ele me ouve discorrer dessa maneira, pergunta-me se não me envergonho de falar a respeito das belas maneiras de viver, sendo como sou, reconhecidamente ignorante, visto não saber até mesmo o que venha a ser essa beleza” Platão. *Hípias Maior*. (304d-e).

¹³² “O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”. (Arendt. “Verdade e política”. p. 299).

¹³³ “Até o próprio Sócrates, tão apaixonado pela praça pública, tem que voltar para casa, onde estará só, para encontrar o outro indivíduo” (Arendt, *A vida do espírito*, p.212). O diálogo sem som consigo mesmo ocorre entre um eu e sua consciência (“o outro indivíduo”), e é preciso que eles estejam a sós para que ele ocorra. Arendt irá se referir a isso como um Dois-em-um, estrutura que permite o pensamento e o ajuizamento.

¹³⁴ “Arendt crê que o início da tradição do pensamento político em Platão se deveu à tragédia político-moral da condenação legal de Sócrates por seus concidadãos. É claro que Platão não iniciou intencionalmente uma tradição, mas foi exatamente isso o que fez o extraordinário poder de seu pensamento construir uma ‘ideocracia’, o governo da ideia do bem, na qual não há mais necessidade de persuasão” Kohn, “Introdução”, p.29. Ainda poderíamos explorar a distinção entre o diálogo (que ocorre entre o filósofo e um interlocutor) e a persuasão (direcionada às multidões). Como comenta Arendt em *Filosofia e Política*: “A principal distinção entre persuasão e dialética é que a primeira dirige-se sempre a uma multidão, ao passo que a dialética só é possível no diálogo

como comenta Jerome Kohn¹³⁵, suplantou as muitas verdades relativas que o próprio Sócrates seria provocador e admirador, que fazia com que a pólis mantivesse seu caráter plural. Teria sido com Platão o início da ruptura entre filosofia e política, atribuindo domínios contrários, verdade e opinião, e opondo a reclusão da atividade do pensamento à participação do cidadão na praça pública (Assy, 2003, p.149).

Segundo Arendt, portanto, Platão teria percebido que a verdade das Ideias (universal e atemporal) quando posta em meio aos muitos se torna mais uma opinião no meio de outras opiniões e, assim, se buscasse o mesmo caminho de seu mestre, falharia em persuadir a cidade como ele falhou. Para confrontar isso, Platão concebe uma “tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom - de que os homens podem ser persuadidos -, mas sim a eterna verdade - de que os homens não podem ser persuadidos”¹³⁶.

Portanto, o filósofo grego hierarquiza a relação entre filosofia e política: se as opiniões são políticas por excelência e incertas demais para serem todas verdadeiras, diante da ideocracia de Platão elas devem se submeter à verdade tirânica das ideias atemporais, essas por sua vez verdadeiras de fato e medida dos próprios graus de verdade expresso nas opiniões. E aqui não pode ser esquecida a figura una do filósofo rei a governar os muitos e a cidade baseado nessa Ideia de Bem.

Nessa direção, Arendt afirma que Platão perde de vista a importância das opiniões e sua relação com a política, afinal elas se relacionam com o âmbito público em que qualquer um pode aparecer e mostrar-se. E “fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros”¹³⁷.

As *doxai* (opiniões) são fundamentais na leitura política de Arendt, pois são a representação verbal da abertura para o mundo que cada sujeito tem. E da mesma forma que “o mundo se abre diferente para cada homem”¹³⁸, eles também possuem opiniões diferentes conforme a posição que ocupam no mundo. O próprio Sócrates utilizaria seu famoso método, pois estaria justamente baseado

entre dois. O erro de Sócrates foi dirigir-se aos seus juizes de forma dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-los" (Arendt. *A dignidade da política*, p.96).

¹³⁵ Kohn. Introdução. In: Arendt. *A promessa da política*, p.29.

¹³⁶ Cf. Arendt. *A dignidade da política*, p.95.

¹³⁷ Cf. Arendt. *A dignidade da política*, p.97.

¹³⁸ Cf. Idem, p.96.

nessa dupla convicção, de que todo homem possui uma abertura própria para o mundo e de que por isso ele não poderia saber de antemão “que espécie de *δοκεῖ μοι* (*dokei moi*), de ‘parece-me’, o outro possui”, sendo necessário começar por perguntas e auxiliar o outro a fazer nascer sua própria opinião¹³⁹.

O próprio método socrático aponta para essa preocupação. Sócrates iniciava o diálogo com seus interlocutores com perguntas, pois não sabia de antemão a *doxa* do outro, e por consequência, como o outro se localizava no mundo. O caminho para fazê-lo era a *dialegesthai*, discutir até o fim, mas essa dialética não destrói a verdade da *doxa*, mas revela a *doxa* em sua própria verdade. O papel do filósofo, portanto, não seria governá-la a partir da Ideia do Bem, mas ser a mosca na sopa, a arraia elétrica, auxiliar no papel de depuração do pensamento; não dizer verdades filosóficas exteriores, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros através desse método¹⁴⁰.

É na contramão desse movimento que Platão busca submeter os muitos ao um, o rei filósofo, e a pluralidade das opiniões ao reino uno das Ideias, inaugurando uma tradição de filosofia política. Considerando então a pluralidade importuna, pois perturbava a atividade de pensamento do filósofo, forçando o um a considerar os muitos, Platão submete a política à teoria filosófica das Ideias. Esse desprezo pelos negócios humanos e esse afastamento em relação aos muitos (*οἱ πολλοί*) é tematizada por Platão diversas vezes em sua obra. E assim, de acordo com Arendt:

Platão, o pai da filosofia política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à polis e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o por meio de um teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, por meio do aperfeiçoamento de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondentes às ideias acessíveis apenas aos filósofos, e por fim por meio inclusive de uma influência sobre um soberano, do qual esperava que fosse transformar tal legislação em realidade. (Arendt, *O que é a política?*, p.62.).

¹³⁹ “O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa*. (...) Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades” (Arendt. *A dignidade da política*, p.97.)

¹⁴⁰ “A diferença com Platão é decisiva: Sócrates não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte” Idem.

Uma das coisas mais difíceis que ela logrou compreender era que os grandes pensadores para os quais ela se voltava reiteradamente em busca de inspiração, de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Heidegger, nunca haviam percebido que a promessa da liberdade humana, sincera ou arditamente apresentada como o fim último da política, é realizada pelos seres humanos plurais quando e somente quando eles agem politicamente. (Kohn, “Introdução”, p.22).

Segundo Arendt, a tradição ocidental nunca buscou tratar dos homens e de sua pluralidade, mas sempre buscou pensar o homem, excluindo da equação política as opiniões dos homens, as inferiorizando em relação às verdades filosóficas¹⁴¹. Desde Platão a filosofia sempre tratou a esfera dos negócios humanos com hostilidade ou desprezo¹⁴², submetendo a política a um modelo de República, de Estado, ou a uma forma de homem a ser criada¹⁴³.

O que Arendt busca chamar atenção em sua perspectiva sobre a política é que ela não é utilitária. Se para Platão a política pode ser encarada como um meio para determinados fins (a instauração e estabelecimento de um governo justo de um filósofo rei), para Arendt fazemos política para exercer nossa liberdade de sermos livres¹⁴⁴. *A condição humana* busca demonstrar como através da ação política (que sempre ocorre junto ao discurso) iniciamos processos novos no mundo e criamos o inesperado. A questão de Arendt com a pluralidade é, portanto, condição necessária da política. Sem pluralidade e sem aparecimento público, não há política entre os homens.

Assim, na perspectiva de Arendt, se para Platão a política está submetida a filosofia, o seu mestre Sócrates é representativo de uma vida que une filosofia e política. Sócrates é o cidadão e filósofo por excelência. Sócrates cultiva a pluralidade tanto em sua permanência em meio aos homens como através da sua atividade de pensamento: “Em termos da pluralidade humana, existem dois modos básicos de estar junto: estar junto com outros homens e seus iguais, de onde surge

¹⁴¹ Como exemplo, a noção de verdade em Platão não surge das opiniões, mas é “reflexo do eterno” (Arendt, 2016, p.53)

¹⁴² “(...) pelo fato de os assuntos humanos parecerem descontrolados quando deixados a si mesmos, os filósofos, desde Platão, raramente os levaram a sério” Kohn, Introdução, p.22.

¹⁴³ “(...) a identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para a tradição do pensamento político” Arendt, 2017, p.278.

¹⁴⁴ Cf. Arendt, H. *Liberdade para ser livre*. Bazar do tempo, 2018.

a ação; e estar junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar.”¹⁴⁵ É nesse sentido que Arendt em seus “Documentos para o planejamento da Introdução à Política” escreve que o capítulo 3 do livro seria “A posição socrática: o único filosofar que tinha lugar em público. Contra isso, a academia”. (Cf. Arendt, H. *O que é a política?*, p.192.), e assim:

Já no seu Diário de pensamento (*Denktagebuch*), no começo dos anos 1950, Arendt se refere primeiro à compreensão em seu comentário sobre *A República* de Platão, e define o ‘compreender’ como o pensamento da *solitude* (Arendt, 2002, p.228 e 287), tema ao qual Arendt se dedicará em sua obra inacabada, *A vida do espírito*, assim como à vontade e ao juízo. Retomando especialmente Sócrates, o pensamento é definido como o diálogo dois-em-um que estabelecemos na *solitude*, ou seja, no estar-só, na conversa que temos com nós mesmos, distanciados do barulho do mundo. (Novaes, A. *Dicionário Hannah Arendt*, p.83.)

Esse dois-em-um representa a pluralidade dentro do processo de pensamento, pois considera o outro mesmo que em estado de *solitude*¹⁴⁶. Quando, portanto, se ativa essa faculdade do espírito, há uma interação entre o eu e seu ego pensante, em um diálogo sem som que “antecipa a certeza de que o mundo é habitado pelo ‘nós’, instaurando uma diferença na unicidade do ‘eu’.”¹⁴⁷

Não podemos perder de vista a relação entre o papel depurador do pensamento, bem representado através do método socrático e da figura interrogativa de Sócrates, e o juízo. Se o pensamento não tem uma causa e também não busca um fim, sendo uma atividade espiritual desinteressada¹⁴⁸, como poderia ter relação com eventos particulares? Segundo Arendt, o caráter depurador do pensamento, com sua força crítica e corrosiva, poderia não nos dotar de regras para ação, mas destruir opiniões, preconceitos e hábitos mentais, liberando-nos para uma apropriada tarefa de julgar. E, assim, “O pensamento não tem uma presença mundana, mas o juízo, seu derivado, realiza o movimento de

¹⁴⁵ Cf. Arendt, H. Terceiro documento - descrição do projeto para a Rockefeller Foundation, dezembro de 1959. In: Arendt. *Introdução na Política*, p.197.

¹⁴⁶ “O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”. (Arendt. “Verdade e política”. p. 299).

¹⁴⁷ Cf. Passos, F. Verbete Pensar. In: *Dicionário Hannah Arendt*, p.287.

¹⁴⁸ Cf. Jardim, 2011, pp.134-7.

retorno do espírito desde a mais pura abstração até a consideração das coisas singulares” (Jardim, 2011, p.139).

É a partir de outra figura, cronologicamente distante de Sócrates, que Arendt refletirá sobre a relação entre a incapacidade de pensar e ajuizar e o cometimento de crimes em larga escala, sem a necessidade de motivos interiores do agente. A base da investigação da primeira seção de *A vida do espírito* estará baseada nessa interrogação da existência de uma relação entre praticar o mal e a incapacidade de empenhar-se na atividade de pensar.

3.2.

O caso Eichmann

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de todos, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, p.62.)

Em um segundo momento de encontro com o totalitarismo, Hannah Arendt se defrontou com um caso que provocou sua reflexão sobre as implicações políticas da ausência do pensamento. Em 1961, a pensadora assistiu ao julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, responsável pelos planos de envio de inimigos objetivos do regime totalitário nazista para os campos de concentração e extermínio. A partir dessa experiência e da redação de cinco artigos para a revista *The New Yorker*, surgiu sua polêmica obra *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal* (1963), onde realizou uma análise do oficial que seria retomada posteriormente em *A vida do espírito*, já desde a sua introdução¹⁴⁹.

¹⁴⁹ “(...) minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato derivou de eu ter assistido o julgamento de Eichmann em Jerusalém (...), ela se opunha à nossa tradição de pensamento - literário, teológico ou filosófico - sobre o fenômeno do mal (...) mas além disso também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas (...) renovaram em mim certas dúvidas.” (Arendt, 2017, pp.17-20.).

O relato do livro *Eichmann em Jerusalém* cobre os trabalhos realizados pela Corte de Jerusalém contra o homem que ocupou um cargo fundamental na Solução Final. O que passa a ser evidente no processo para Hannah Arendt, ao longo das sessões no tribunal, é que o homem dentro da jaula de proteção de vidro não era um monstro dotado de inclinações profundas para o mal, apesar do esperado para alguém em tal posição dentro do aparato nazista. Todavia, o sujeito aparecia ali como apenas um sujeito medíocre, que até ingressar nas fileiras do sistema político Nacional-Socialista, tinha tido empregos bastante comuns¹⁵⁰. Nesse sentido, ela afirma em *A vida do espírito*:

Os atos eram monstruosos, mas o agente - ao menos aquele que estava em julgamento - era bastante comum, trivial, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento (...) era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão. (Arendt, 2017, p.18).

Dessa maneira, como afirma Arendt, o mais fundamental revelado nesse episódio é que, tal homem, absolutamente normal¹⁵¹, cumpridor de seus deveres, foi capaz de atos monstruosos, acarretados pelo vazio de sua vida interior tomada por clichês que o impediam de pensar. Se Sócrates foi utilizado por Arendt como o modelo que ilustrava a capacidade da solidude e do diálogo consigo (o dois-em-um) e sua relevância para a política, Eichmann por sua vez, será utilizado por ela como exemplo de como a ausência dessa capacidade em um homem solitário¹⁵² pode ser devastadora ao ambiente público e ao mundo, quando instrumentalizada por um governo como o de Adolf Hitler.

Como comenta Bethânia Assy, “Eichmann proporcionou à Arendt a possibilidade de uma expressão latente da ausência da atividade de pensar, própria

¹⁵⁰ Nesses já percebemos que a atuação burocrática como sua marca, influência que carregou para seu trabalho como encarregado pela logística de deportação das vítimas do regime para os campos de concentração e extermínio.

¹⁵¹ “Meia dúzia de psiquiatras haviam atestado a sua ‘normalidade’ – ‘(...) sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’” (Arendt, 1999, p.37.).

¹⁵² “A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de me fazer companhia, quando (...) ‘falto a mim mesmo’” Arendt apud Assy 2003, p.89.

à vida contemplativa, no espaço da ação e da pluralidade da vida ativa” (Assy, 2003). Arendt percebe, portanto, que a irreflexão do oficial nazista, sua incapacidade de submeter os fatos à inspeção do pensamento, tem íntima relação com o cometimento de seus crimes, perpetrados mediante um eficiente sistema burocrático.

Como percebido no julgamento e em episódios satélites a ele, Eichmann não era burro, e se não subiu mais na hierarquia militar, não parece ter sido por sua culpa ou falta de competência¹⁵³. Assim, o acontecimento colocou em evidência graves interrogações para a pensadora, visto que, a partir dali, percebeu-se que o exercício do mal não está necessariamente atado a motivos arraigados ou pretensamente interiores, mas pode ser realizado a partir da falta de reflexão¹⁵⁴; e a um nível quantitativo inédito, por meio de um aparato burocrático eficiente.

Portanto, na perspectiva arendtiana, a incapacidade de pensar de Eichmann, em sua atrofia da mentalidade alargada, incapaz de pensar do ponto de vista do outro e incapaz de representar em si a pluralidade do mundo, como também de manifestar qualquer traço de singularidade em si, teria sido responsável pelo cometimento de seus crimes.

A motivação para estes não seria classificável nas antigas categorias da tradição sobre o mal como uma corrupção do *self* por motivações como raiva, ódio ou inveja. Hannah Arendt entendeu, portanto, que o sujeito diante de si não era nenhuma aberração, pois os verdadeiros motivos que se apresentavam para tais crimes eram seu carreirismo e a completa falta de reflexão acerca dos atos que cometia, de onde precisamente emanou sua potência maligna, por meio do que ela denominou como banalidade do mal¹⁵⁵. Assim,

¹⁵³ “Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predis pôs a se tornar um dos grandes criminosos dessa época” Idem, p.311.

¹⁵⁴ “Segundo Arendt, o que se revelou como espantoso nas sessões foi o aparecimento de uma nova forma de mal, diferente daquelas rastreadas pela tradição, e baseada não numa forma corrupta do *self* em caráter radical ou em motivações interiores como raiva, inveja, ódio, dentre outros, mas na superficialidade do indivíduo que o exerce e na ausência de reflexão sobre as próprias ações: o mal banal.” Cf. Carli, M. “Meu nome é ninguém” - um estudo sobre a banalidade do mal e a sociedade de massas no pensamento de Hannah Arendt, p.6.

¹⁵⁵ “(...) o termo *banal*, aqui afeito à controvérsia, não se refere à magnitude dos crimes perpetrados, mas ao conteúdo da motivação das ações criminosas e ao próprio caráter dos criminosos.(...) toda a gente que não é perversa e que, exatamente por não ter motivos especiais, é capaz de um mal *infinito*.”. (Correia, *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*, In: Argumentos, ano 5. n.9 – Fortaleza, jan./jun.2013; 63-78.).

(...) este não-exercício de pensamento pode resultar na banalidade do mal, cuja maior lição fora a perplexidade da facilidade de adesão dos indivíduos a um novo código de conduta prescrita por uma determinada sociedade, não importando se tais regras invertessem, como no caso da sociedade nazista, um dos mandamentos mais seculares da tradição ocidental, “Não matarás” em “Matarás”. Em outras palavras, bastava que em vez do antigo código houvesse um novo capaz de prestar contas de sua lógica de funcionamento. (Assy, 2003, p.154).

Como comentado em trabalho anterior¹⁵⁶, o caso Eichmann tratava, portanto, de um sujeito que:

I) não teria assassinado ninguém pelas próprias mãos;

II) não tinha uma motivação interior além de avançar em sua carreira, e nem mesmo profundas convicções ideológicas;

III) demonstrava através da fala e de seus clichês uma ausência de pensamento e de reflexão;

IV) afirmava sobre seus atos que não havia feito nada mais do que seguir as ordens que lhes foram dadas.

Dentro do mundo totalitário em que viveu, que arrasou a Europa durante o século XX, podemos dizer que Eichmann é uma boa representação daquele tipo de homem atomizado das massas do século XX, pois ele era incapaz de tomar qualquer tipo de iniciativa, de se destacar em meio aos outros e de ter qualquer ação espontânea (Passos, 2017, p.90), limitando se à esfera do comportamento e representando em muito as características presentes nas massas:

Eichmann pode ser considerado como o protótipo, a personificação do homem de massa, sem grandes motivações. (...) Para Eichmann, a “Solução Final”, perpetrada contra os judeus, *era simplesmente um trabalho*. Eichmann pode ser considerado como um dos principais elos da operação (...) pois sempre dependia dele e de seus homens a decisão sobre a quantidade de judeus que seriam embarcados para os campos de extermínio. (...) Essa completa

¹⁵⁶ Cf. Carli, M. “Meu nome é ninguém” - um estudo sobre a banalidade do mal e a sociedade de massas no pensamento de Hannah Arendt. Relatório PIBIC. Disponível em: <https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2020/download/relatorios/CTCH/FIL/FIL=Matheus%20Baliu%20de%20Carli.pdf>.

indiferença quanto ao destino de milhões de pessoas, aliado ao rigor burocrático dos trabalhos corretamente realizados, atesta e traz à luz o “teatro macabro” proporcionado pelos atos desse homem. (Passos, 2017, pp.89-90).

Se Arendt considera a solidão como uma condição eminentemente perigosa ao mundo, o domínio da burocracia, que Eichmann representa perfeitamente, se torna uma perfeita aliada dessa condição. E assim como em relação à solidão, Arendt chega a demonstrar sua preocupação com esse fenômeno até mesmo no mundo pós-totalitário:

Hoje poderíamos acrescentar a última e mais formidável forma de tal dominação: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificarmos a tirania com o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio do Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois aí não há a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito. (Arendt, 2018, p. 54-5.).

Extremamente solitário, incapaz de agir ou pensar, e capaz apenas de seguir ordens que lhes foram dadas pelo aparato nazista, pronunciava no tribunal apenas clichês sobre os eventos acontecidos durante sua vida ou seu trabalho. Estes são os perfeitos sintomas da ausência de pensamento do nazista, pois clichês são frases repetidas à exaustão e colocadas em tipos de situação que em nada podem ter em comum, substituindo no lugar da atenção e do juízo necessário a cada situação a repetição de uma única frase continuamente.

Para a pensadora, o mais chocante é que Eichmann nunca percebeu que viver requer formular juízos e a necessidade do cultivo da própria capacidade de questionar e examinar-se. Como afirma Jardim, “Eichmann não teve acesso a essa experiência de ruptura com a visão ordinária do real. Ele manteve-se preso ao modo de pensar imposto pelos códigos e regulamentos. Nas circunstâncias da vida, isso se mostrou desastroso” (Jardim, 2011, p.130), e assim, nunca cumpriu com o papel ativo que o pensamento pode exercer ao menos em situações limites, como a dos regimes totalitários do século passado.

Por conta de sua estrutural ausência de pensamento, um sujeito que arquitetou com sucesso o envio em massa de inimigos objetivos para os campos consegue dizer sem nenhum cinismo¹⁵⁷ que: “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu; simplesmente não fiz isso” (Arendt, 1999, p.33.)

Eichmann, portanto, destaca-se pelo completo vazio de pensamento e falta de percepção sobre a resposta às exigências da realidade na forma de juízo, e como sintoma de um governo que ao organizar a solidão das massas torna-se mais perigoso do que qualquer tirania. E, ainda, nos revela a privação não apenas da convivência com os outros e a constituição de um mundo comum, mas o vazio até mesmo na relação consigo. Por fim, como comenta Assy:

Arendt ressalta que “essa privação de relações ‘objetivas’ com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana. Nos privamos do que Arendt considerava mais significativo na vida, ser privado da realidade que possibilita ser visto e ouvido pelos outros. (...) em solidão nos privamos também da realidade subjetiva, na qual os outros, a alteridade, também perde realidade na forma como nos constituímos como sujeitos. (Assy, 2015, p. 90).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A SOLIDÃO NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Como demonstrado nessa dissertação, a temática da solidão, assim como de suas experiências relacionadas, o isolamento e a solidão, possuem uma ressonância em uma gama variada de textos de Hannah Arendt. Essa pesquisa buscou apresentar como seus centros nevrálgicos as obras: *Origens do*

¹⁵⁷ “O que realmente falta a Eichmann não são as categorias teóricas ou lógicas do bem e do mal. (...) compreende-se por que razão ele pode, sem nenhum cinismo consciente, fazer apelo a esses princípios: ele não *pensa* sobre o conteúdo dessas regras formais, não se abre à questão do sentido as categorias que ele utiliza. Na época em que tomou parte na empresa nazi, ele conhecia os princípios kantianos, mas esse saber permanecia estéril, pois estava separado do mundo sempre singular e contingente, mundo no qual a universalidade, mesmo da mais evidente lei, só se manifesta se a subjectividade se implicar nela, produzindo um juízo reflexivo através do qual poderá lidar com a particularidade concreta da acção, dela fazendo surgir o sentido, ou o não-sentido” (Roviolo, 1987, p.158)

totalitarismo, *A condição humana* e *A vida do espírito*, em composição a trechos de outras obras de Arendt ou dos seus comentadores que pudessem auxiliar a avançar na compreensão da solidão em meio a sua obra.

O texto se propôs a demonstrar principalmente, no capítulo 1, a relação entre as massas e a solidão organizada no totalitarismo, no capítulo 2, a relação entre a alienação da terra e do mundo na Era Moderna, a perda do senso comum e a solidão, e no capítulo 3 as relações dos casos de Sócrates e Eichmann com a solidão e a solitude.

Com uma concepção de política marcada pelos eventos do século XX e pelos escritos estéticos de Immanuel Kant, a pensadora Hannah Arendt coloca a opinião e a crítica no coração do fazer político, conceituando a política como um espaço de revelação dos agentes uns para os outros; espaço de agência conjunta; e espaço de troca de opiniões. Arendt concebe, dessa forma, uma política plural e inventiva, tecida por opinião e crítica, pronta a tecer um mundo humano em comum. Buscou-se demonstrar como a experiência da solidão é sua derrocada, uma vez que organizada e posta em ação por governos totalitários, pode arrasar o mundo humano.

Conclui-se que para além de tecer relação entre as diversas obras de Arendt, a temática da solidão potencializa sua obra, tornando-se uma fonte em que possamos começar por mobilizar o pensamento sobre os próprios acontecimentos de nosso tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio Alves (org.). *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.^a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A vida do espírito*. 6.^a edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- _____. *Compreender, formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *Crises da república*. 3.^a edição. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- _____. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. 23.^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Eichmann in Jerusalem, a report on the banality of evil*. Nova Iorque: Penguin Books, 1977.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2.^a edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *O que é política?*, fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 13a edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- _____. *Origens do totalitarismo, antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Sobre a violência*. 9.^a edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- _____. *The life of the mind*. Nova Iorque: Harcourt, 1977.
- _____. *The origins of totalitarianism*. Nova Iorque: Harcourt, 1976.
- ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

- BACH, A; ORLANDI, J. O Sócrates de Hannah Arendt.
- BAPTISTA, M; SILVA, V. A crítica de Hannah Arendt à filosofia política de Platão. In: Revista brasileira de iniciação científica n.6, out-dez, 2019, pp.3-17.
- BERKOWITZ, Roger. Loneliness and the loss of the common world. In: <https://hac.bard.edu/amor-mundi/loneliness-and-the-loss-of-the-common-world-2020-05-07>. (Acesso em 07/05/20).
- _____ ; STOREY, Ian (org.). *Artifacts of thinking, reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. Nova Iorque: Fordham University press, 2017.
- BIGNOTTO, N; MORAES, E.J (org.). *Hannah Arendt, diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2003.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1992.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade, política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.
- _____ (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.
- _____ (org.). *Transpondo o abismo, Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002.
- _____ ; ROCHA; MÜLLER; *et al.* (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- ECCEL, Daiane. Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão. In: Revista Archai n.8, jan-jun 2012, pp. 27-37.
- _____. O Sócrates de Hannah Arendt: as considerações arendtianas sobre Sócrates.
- HAYDEN, Patrick (org.). *Hannah Arendt, conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.
- HINCHMAN, L.P; HINCHMAN, S.K. *Hannah Arendt, critical essays*. Nova Iorque: State University of New York press, 1994.
- JARDIM, Eduardo. *A duas vozes, Hannah Arendt e Octavio Paz*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

JASPERS, Karl. The individual and solitude. In: *PhaenEx - Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, vol.6, n.2, 2011. Disponível em: <https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/3487>.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt, pensamento, persuasão e poder*. 3.^a edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

MORAES, Eduardo Jardim de. *Hannah Arendt, pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo, uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2009.

_____. O Sócrates de Hannah Arendt.

PASSOS, Fábio A. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt, implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

PLATÃO. *A república*. trad. Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2019.

TSAO, Roy T. *Arendt against Athens, rereading The human condition*. In: *Political Theory*, vol.30, n.1, Fevereiro de 2002.

VILLA, D. Arendt and Socrates. In: *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

VILLA, Dana (org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Nova Iorque: Cambridge University press, 2000.