

SOLIDÃO, FILOSOFIA POLÍTICA E TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT

Loneliness, Political Philosophy, and Totalitarianism in Hannah Arendt

Helton Adverse¹

E de manhã, era preciso levantar-se de novo, vestir-se, ir para o tribunal, falar, escrever, ou então permanecer em casa, com as mesmas vinte e quatro horas de um dia, cada uma das quais era uma tortura. E sozinho tinha que viver assim à beira da perdição, sem nenhuma pessoa que o compreendesse e se apiedasse dele.

(A Morte de Ivan Ilitch)²

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar o problema da solidão em Hannah Arendt à luz de suas considerações sobre o totalitarismo. Buscamos não apenas esclarecer esse conceito, mas examinar em que medida ele é importante para compreender certos aspectos da crítica de Arendt à filosofia, em geral, e à filosofia política, em particular.

Palavras-chave: Arendt; solidão; totalitarismo; filosofia política.

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the problem of loneliness in Hannah Arendt in the light of her considerations about totalitarianism. We seek not only to clarify this concept, but to examine to what extent it is important for understanding certain aspects of Arendt's critique of philosophy in general and political philosophy in particular.

Keywords: Arendt; loneliness; totalitarianism; political philosophy.

O conceito de solidão (*loneliness*) aparece no final de *As origens do totalitarismo*. Mas não em sua primeira edição, de 1951. O conceito surge no capítulo intitulado “Ideologia e Terror”, acrescentado a partir da segunda edição, em 1955, e definitivamente incorporado como capítulo final nas edições posteriores³. É importante chamar a atenção para esse acréscimo do capítulo porque ele assinala que “Ideologia e Terror” possui uma história à parte; trata-se de uma reflexão independente do livro, muito embora esclareça alguns de seus problemas centrais e, obviamente, Arendt não poderia tê-la feito sem a pesquisa levada a cabo no livro⁴. Esse fato não escapou aos

¹ UFMG

² TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 43-4.

³ “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” foi primeiramente publicado como artigo na *Review of Politics*, vol. 15, n. 3 (julho/1953), pp. 303-27.

⁴ Uma visão de conjunto do projeto de *As origens do totalitarismo* é fornecida por Roy T. Tsao em seu artigo “The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism”. In: *Social Research*, vol. 69, n. 2 (summer/2002), pp. 579-619.

comentadores. Peter Baehr⁵, por exemplo, ressalta a natureza “abstrata”, um pouco esquemática, deste capítulo cuja força conceitual destoa, em certa medida, das análises levadas a cabo ao longo das três partes que compõem a obra, mais marcadamente históricas. Nesse sentido, é perfeitamente compreensível a insatisfação de certos leitores de Arendt, sobretudo daqueles que desenvolvem seus trabalhos no campo das ciências sociais (como Raymond Aron⁶), com as deficiências “metodológicas” de “Ideologia e Terror”. Se essa crítica é pertinente no que concerne especificamente ao livro, ela perde de vista o quadro geral do pensamento de Arendt, no qual *As origens do totalitarismo* ocupa um lugar fundamental, assim como “Ideologia e Terror”. O que desejamos fazer no trabalho que se segue é precisamente indicar alguns dos elementos de continuidade entre esse capítulo, em especial, seu conceito de “solidão”, com o trabalho posterior de Arendt. Podemos destacar pelo menos dois desses elementos: 1) a tentativa de compreensão do problema do mal, que será empreendida por Arendt no livro sobre Eichmann; 2) a crítica à tradição filosófica, especificamente, à sua incapacidade de apreender a natureza da experiência política. Não exploraremos a fundo estes problemas aqui. É convém notar que, na época em que redigiu “Ideologia e Terror”, Arendt ainda não havia amadurecido suas reflexões sobre eles. O que nos interessa é mostrar que o capítulo pode ser considerado um lugar em que eles se encontram e se entrecruzam, por intermédio do conceito de “solidão”. Dividiremos este trabalho em duas partes: na primeira, tentaremos esclarecer o significado deste conceito em Arendt, sobretudo, como ele aparece em “Ideologia e Terror”. Esta parte deve finalizar com a articulação, mesmo que de forma rudimentar, entre solidão e “banalidade do mal”. Em grande medida, esse tema já foi explorado pelos comentadores. Na segunda parte, vamos nos concentrar sobre a significação da experiência da solidão para a crítica arendtiana à filosofia, em geral, e à filosofia política, em particular. Essa associação (filosofia política – solidão), parece-nos, foi objeto de atenção menor na recepção da obra de Arendt.

1. SOLIDÃO, ISOLAMENTO, ESTAR SÓ.

É imprescindível fazer um esclarecimento terminológico: “solidão” é a palavra que escolhemos para traduzir (*loneliness*), de acordo com Roberto Raposo que fez a tradução de *As origens do totalitarismo* para o português. Como veremos, Arendt utiliza ainda dois outros conceitos para especificar o significado de “solidão”, a saber, “isolamento” (*isolation*) e “estar só” (*solitude*). No que concerne a este último, também acompanhamos Roberto Raposo, com a ressalva de que discordamos de sua opinião quando utiliza em algumas passagens a expressão “viver só”. O que justifica nossa escolha é a perda da dimensão existencial de *solitude* com a introdução do verbo

⁵ BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010. Ver especialmente o capítulo 3 deste livro.

⁶ Para uma análise detalhada da recepção de Arendt entre os cientistas sociais (Aron, Riesman, Monnerot) remeto o leitor mais uma vez ao livro de Peter Baehr.

“viver”⁷. Certamente, as possibilidades de tradução são inúmeras, sobretudo para o termo *loneliness*, que poderia ser traduzido por “desolamento”, “desamparo” ou ainda “abandono”⁸. Convém lembrar que o termo alemão utilizado por Arendt é *Verlassenheit*, que poderia ser literalmente vertido por “abandono”, no sentido de “ser deixado ou abandonado por alguém” (em sua raiz está *lassen*, deixar, que, com o prefixo *ver* significa “abandonar” ou “deixar alguém”). Quanto a *solitude*, Arendt prefere *Eisamkeit*, ao passo que *isolation* não consta no texto alemão, apenas o particípio passado substantivado *Isolierten*⁹ (ainda esclareceremos as razões dessa ausência).

Fixada a terminologia, vamos passar à análise do conceito, lembrando que o tema da solidão (*loneliness*, *Verlassenheit*) antecede em muito o livro sobre o totalitarismo: nós vamos encontrá-lo em uma carta endereçada a Heidegger e datada de 22 de abril de 1928¹⁰. Mas tem também uma longa posteridade, pois ressurge em uma passagem de *A vida do espírito* onde seu significado é basicamente o mesmo que encontramos em “Ideologia e Terror”¹¹. Vale ainda salientar que esse tema pertence ao conjunto de problemas da fenomenologia e da hermenêutica, ultrapassando, portanto, o âmbito do pensamento arendtiano¹². De nossa parte, interessa examinar mais detidamente como essa noção aparece (assim como as que lhe são correlatas) nesse momento específico da produção de Hannah Arendt, quer dizer, estamos preocupados com sua dimensão propriamente política.

Desde pelo menos o começo dos anos 1950, o problema da solidão e do estar só são recorrentemente examinados por Arendt. Assim, em uma anotação de abril de 1951, encontrada em seu *Diário de pensamento*, Arendt assinala a “equivocidade” do estar só como uma condição para a atividade do pensar, ou seja, o fato de que o pensamento requer que nos experimentemos como dois¹³. Um mês mais tarde, ela escreve: “a lógica é o pecado da solidão”, entendendo de modo inequívoco que na condição de solidão o ser humano está propenso a raciocinar em termos estritamente lógicos, quer dizer, ele se trona vulnerável à coerção da lógica em detrimento da liberdade do pensamento¹⁴. O que vamos encontrar em “Ideologia e Terror” pode ser considerado

⁷ Ver ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 528-31 (3ª reimpressão).

⁸ Por exemplo, André Duarte prefere “desolação” e “solidão” (DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 56-7). Theresa Calvet, por sua vez, prefere “desamparo” e “solidão” (CALVET, Theresa. “Ação, Linguagem e Poder: Uma Releitura do capítulo V da obra *The Human condition*.” In: CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editorial, 2006, pp. 55-61.

⁹ ARENDT, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. S/l: Europäische Verlanganstalt, 2008, p. 1169.

¹⁰ O tradutor brasileiro da correspondência escolhe o termo “abandono”. Ver ARENDT, Hannah e HEIDEGGER, Martin. *Correspondência. 1925-1975*. Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 47-8.

¹¹ “Loneliness comes about when I am alone without being able to Split up in the two-in-one, without being able to keep myself company” (ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 185). Estamos adiantando aqui a definição que cabe explicar logo em seguida.

¹² A respeito, ver o trabalho de Adrian Costache, “On Solitude and Loneliness in Hermeneutical philosophy”. In: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. V, n. 01 (junho/2013), pp.130-149.

¹³ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, pp. 89-90.

¹⁴ *Ibidem*, p. 135.

a extensão dessas reflexões ao domínio da política em contexto bastante peculiar: Arendt elabora uma interpretação do totalitarismo, enfatizando a radical novidade que ele constitui frente às demais formas de governo tradicionalmente identificadas. Será preciso retomar alguns dos passos de sua argumentação para melhor compreendermos essas noções e suas aplicações para a compreensão da dominação total.

Em diversas ocasiões Arendt afirma que toda forma de governo corresponde a uma experiência humana fundamental. Por exemplo, em dois manuscritos do que possivelmente foram conferências realizadas em meados dos anos 1950¹⁵, contemporâneas a “Ideologia e Terror”, essa tese é apresentada de modo detalhado e, poderíamos dizer, de modo mais completo. Como quer que seja, em todos esses textos a referência central é o pensamento de Montesquieu, de onde Arendt retira o maior aporte para sustentar sua tese acerca das experiências subjacentes às formas de Estado. Nesse sentido, Arendt faz um longo percurso para mostrar de que maneira Montesquieu ao mesmo tempo continua e rompe com as teorias do governo. Não podemos reproduzir sua argumentação na íntegra. Porém, é imprescindível apresentá-la resumidamente.

A inovação introduzida por Montesquieu concerne ao fato de que, para cada forma de governo, há não somente uma “natureza” (aquilo que “faz com que ela seja o que é”), mas ainda um princípio interno que a coloca em movimento e serve como guia em todas as suas ações (aquilo “que a faz agir”). Assim, este princípio de motivação

não apenas estava intimamente conectado com as experiências históricas (a honra sendo, obviamente, o princípio da monarquia medieval, baseada na nobreza, como a virtude era o princípio da república romana), mas como um princípio de movimento ele introduziu a história e os processos históricos em estruturas de governo que, como os gregos originalmente as haviam descoberto e definido, eram concebidas como não movidas e imóveis (*unmoved and immovable*). Antes da descoberta de Montesquieu, o único princípio de mudança conectado com as formas de governo era a mudança para pior, a perversão que transformaria uma aristocracia (o governo do melhor) em uma oligarquia (o governo de uma facção pelo interesse da facção), ou a reviravolta de uma democracia que degenerou em oclocracia (o governo da ralé) em uma tirania¹⁶.

Podemos concluir a partir dessa declaração de Arendt que Montesquieu inovou na medida em que os gregos consideravam o movimento à luz da teoria da corrupção dos regimes, mas não propriamente como um elemento relevante para a explicitação de sua natureza. A introdução desse princípio de movimento parece apresentar duas vantagens: **a primeira** é que permite enfatizar a ação política na definição do regime. Classicamente, o que define o regime é sua forma constitucional (*politeia*) e o fim a que visa (como vemos claramente esquematizado em Aristóteles – quem governa e em vista de qual fim. Montesquieu equaciona esses problemas remetendo-o à natureza do regime). Com a noção de “princípio de ação”, surgem novos critérios com os quais é

¹⁵ São eles: “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, pp. 328-60; “The Great Tradition”. In: *Thinking without a banister. Essays in Understanding, 1953-1975*. Nova York: Schocken Books, 2018, pp. 43-68.

¹⁶ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 331.

possível “conduzir e avaliar toda a vida pública”. No estabelecimento desses critérios são redesenhadas as relações entre o público e o privado. Vamos tentar esclarecer esse ponto examinando de perto o papel das leis nas formas de governo, a partir do que será possível assinalar **a segunda vantagem**, a saber, o enraizamento do princípio de ação na *experiência*.

O princípio de ação não se confunde com um princípio legal. As leis são capazes de delimitar o espaço público para a ação política, mas não são capazes de fornecer a motivação para a ação, o que pode ser propriamente chamado de princípio. Montesquieu é sensível, na interpretação de Arendt, ao fato de que sem a consolidação de critérios específicos para guiar a conduta humana, qualquer regime político está ameaçado, mesmo aquele mais profundamente enraizado nos costumes e dispondo do melhor ordenamento jurídico. As leis regulam a esfera público-política, elas circunscrevem o espaço no qual a ação se realiza. Elas estruturam o campo de ação em que o cidadão encontra os parâmetros de sua conduta, sem se constituírem – pois que são universais – como o agulhão que move o indivíduo.

Na distinção entre lei e princípio desponta a diferença entre cidadão e indivíduo, e a distância que separa a normatividade jurídica daquela dos costumes. Essa diferença, observa Arendt, é identificada desde sempre pelo pensamento político. O interessante em Montesquieu é que ele vai tentar equacioná-la a partir da delimitação de um “solo comum” (*common ground*), que permite elucidar a articulação entre uma motivação individual e a estrutura política de um regime, ou seja, como indivíduo e cidadão podem coincidir:

O fenômeno da correspondência entre as diferentes esferas da vida e o milagre das unidades de cultura e períodos a despeito das discrepâncias e contingências indica que no fundo de cada entidade cultural ou histórica repousa um solo comum que é tanto fundamento e fonte, base e origem. Montesquieu define o solo comum no qual as leis de uma monarquia estão enraizadas, e da qual emanam as ações de seus súditos, como distinção; e ele identifica a honra como o princípio guia em uma monarquia com um correspondente amor pela distinção. A experiência fundamental sobre a qual as monarquias e, podemos acrescentar, todas as formas de governo hierárquicas, estão fundadas é a experiência, inerente à condição humana, de que os homens são distintos, isto é, diferentes uns dos outros por nascimento¹⁷.

E se nas monarquias subjaz essa experiência, originada da experiência humana da distinção, nas repúblicas, regidas pelo princípio de igualdade, é precisamente a experiência oposta que detectamos, quer dizer, a experiência de termos nascidos iguais e sermos distintos somente pelo status social. Esta igualdade, afirma Arendt, sempre significou que “não apenas todos os homens, a despeito de suas diferenças, são de igual valor, mas também que a natureza lhes concedeu igual poder”¹⁸. Essa descoberta está no cerne da vida política republicana: “A experiência fundamental sobre a qual as leis republicanas estão fundadas e da qual emanam as ações de seus cidadãos é a

¹⁷ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 335-6.

¹⁸ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 336.

experiência do viver juntos com e pertencendo a um grupo de homem igualmente poderosos”¹⁹. As leis republicanas são voltadas para a limitação do poder natural de cada um e a motivação de cada cidadão é conservar a igualdade que conhece pela experiência, motivação que pode ser considerada – como Montesquieu o fez – como um autêntico “amor pela igualdade”, no qual se cifra a virtude republicana:

O solo comum da lei e da ação republicanas é, então, o insight de que o poder humano não é primariamente limitado por algum poder superior, Deus ou a Natureza, mas pelo poder de um igual. E a alegria que emana desse insight, o “amor pela igualdade” que é a virtude, deriva da experiência de que apenas porque é assim, apenas porque há igualdade de poder, o homem não está sozinho. Pois estar sozinho significa estar sem iguais²⁰.

Como podemos ver, o princípio de ação que Arendt encontra no pensamento de Montesquieu pouco tem a ver com uma normatividade inerente à natureza humana, pois que ele se alicerça na experiência, em algo que conhecemos na medida em que vivemos com o outro, na medida em que partilhamos o mundo com os demais seres humanos.

O que nos interessa, no entanto, é o uso que Arendt fará da intuição de Montesquieu, absorvendo-a e alargando-a. De fato, no texto sobre a “Grande Tradição”, ela dirá que a Realeza “repousa sobre a experiência da ação no sentido geral de começar algo novo, dos homens começando juntos um novo empreendimento”²¹. Ela tem em mente aqui o modelo do rei aqueu, encarnado por Agamemnon, comandante dos guerreiros que são seus iguais na campanha de Troia. Mas ela aplicará também esse esquema interpretativo aos regimes totalitários, nos quais a forma de experiência subjacente é a solidão.

Se a solidão faz as vezes de “experiência de base” dos regimes totalitários, sua essência e princípio de movimento são, respectivamente, o terror e a ideologia. O primeiro, Arendt vai explicitar, se instaura com a destruição do espaço comum, o que apenas é possível com a implementação de determinados dispositivos de dominação, como a polícia, que deve ser capaz de penetrar em todas as camadas do tecido social, ou os campos de concentração, nos quais se experimentam a aniquilação da espontaneidade humana. Sem a ideologia, porém, a dominação totalitária não pode se realizar integralmente, sendo necessária a internalização de sua lógica. É preciso compreender como essas noções estão articuladas com o conceito de solidão. Os aspectos principais da relação entre esses termos podem ser apreendidos na seguinte passagem:

A compulsão do terror total, de um lado, o qual amalgama com seu cinturão de ferro as massas de homens isolados e os mantém em um mundo que se tornou bárbaro (*wilderness*) para eles e, de outro lado, a

¹⁹ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 336.

²⁰ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 336.

²¹ ARENDT, Hannah. “The Great Tradition”. In: *Thinking without a banister. Essays in Understanding. 1953-1975*. Nova York: Schocken Books, 2018, p. 62.

força autocoercitiva da dedução lógica, que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros, correspondem uma à outra e necessitam uma da outra para colocar o movimento regido pelo terror em movimento (*motion*) e mantê-lo em movimento. Assim como o terror, mesmo em sua forma pré-totalitária, meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, a autocompulsão do pensamento ideológico arruína toda relação com a realidade. A preparação teve êxito quando as pessoas perderam contato com seus semelhantes, assim como com a realidade à sua volta; pois juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade da experiência e do pensamento. O súdito ideal do domínio totalitário não é o nazista convicto ou o comunista convicto, mas as pessoas para quem a distinção entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais²².

Sobre que fundamento existencial essa ruína é possível? Qual é a experiência humana básica a partir da qual podemos compreender o advento de uma sociedade totalitária ou de um sistema político cuja essência é o terror? Como vimos antes, do ponto de vista de Arendt toda forma política está assentada nas experiências humanas básicas, como a igualdade e a distinção, as quais, em última instância, são dois aspectos da condição humana da pluralidade. Em “Ideologia e Terror”, Arendt observa que o domínio do terror corresponde a uma situação política de isolamento, na qual os seres humanos estão apartados uns dos outros em um espaço público desertificado e, por conseguinte, são incapazes de agir em concerto, o que é o mesmo que dizer que estão desprovidos de poder. Mas essa caracterização se aplica também aos regimes despóticos. Para especificar o totalitarismo é preciso ressaltar dois aspectos complementares do isolamento político, a saber, a substituição do pensamento pela logicalidade e a destituição da experiência da realidade, ambas igualmente decorrentes da destruição do espaço comum. Essa experiência política do isolamento encontra um correspondente na esfera social (e psicológico-existencial, embora Arendt não utilize o termo): a solidão. Esta última se caracteriza pela perda dos laços com os outros e, em sua forma mais acentuada, a perda do laço consigo mesmo. É precisamente este aprofundamento existencial que falta ao isolamento, pois que este é compreendido essencialmente como uma condição “externa” ao ser humano e, por isso, o termo cumpre uma função basicamente descritiva, podendo até mesmo ser utilizado (como Arendt o faz) para descrever a realidade da atividade de fabricação, que requer, para sua realização, um afastamento do mundo e o momentâneo rompimento dos laços sociais. Ora, o que tipifica a solidão é precisamente a transformação dessa condição “externa” e temporária em uma experiência existencial, seguindo daí uma de suas características mais pungentes, isto é, o desespero. Por essa via, é mais fácil compreender sua ligação com o terror, pois que é justamente apoiando-se sobre a experiência da solidão que este pode se implementar:

²² ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, pp. 473-4.

Enquanto o isolamento concerne ao domínio da vida política, a solidão concerne à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir o domínio público da vida, isto é, sem destruir, ao isolar os homens, suas capacidades políticas. Mas a dominação totalitária como uma forma de governo inova na medida em que não se contenta com este isolamento e destrói também a vida privada. Ela se baseia sobre a solidão, sobre a experiência de não pertencimento ao mundo, a qual está entre as experiências mais radicais e desesperadoras do homem²³.

Mas o que permite a Arendt passar do registro descritivo para o registro explicativo é que a solidão, isolamento radical e sua contrapartida existencial, é o estado no qual, além de politicamente desprovidos de poder, estamos predispostos a substituir o pensamento pela lógica e aderir à visão fictícia do mundo real. Do ponto de vista da experiência existencial, esta questão é melhor esclarecida quando examinamos a relação entre solidão e estar só. Do ponto de vista da história política, convém recordar que antes mesmo do advento dos governos totalitários, um dos traços marcantes da realidade social moderna é o desenraizamento e a superfluidade. Vamos tentar esclarecer esses pontos.

Entre a solidão e o estar só há uma diferença fundamental: a primeira, como vimos, consiste em um desamparo extremamente aflitivo, um sentimento de abandono que corresponde a uma desertificação interior. O estar só é uma experiência completamente distinta, pois não é solitária. Na verdade, estar só significa estar acompanhado de si mesmo, mesmo estando separado dos demais. Como diz Arendt, no estar só eu me encontro “junto a mim mesmo, comigo mesmo” e, por isso, sou “dois-em-um”, ao passo que na solidão somos desertados pelos outros²⁴. Essa distinção já havia sido formulada por Epicteto, evocado por Arendt em “Ideologia e Terror”. Vale a pena reproduzir uma passagem do capítulo 13 do terceiro livro dos *Discursos*: “O isolamento (*eremía*) é um estado no qual estamos privados de recursos. Um homem, com efeito, pelo fato de estar só (*mónos*), não está por isso isolado (*eremós*), não mais, de resto, ele está livre do isolamento pelo fato de que se encontra no meio da multidão”²⁵. A *eremía* é a situação do solitário que se encontra no deserto, mesmo que ele esteja no meio das pessoas. De outro lado, o *mónos* é aquele que, mesmo estando isolado dos demais, sempre está em companhia de si mesmo, como atesta a frase de Catão frequentemente citada por Arendt: *nunquam minus solum esse quam cum solus esset*²⁶. Fazer companhia para si mesmo significa dividir o eu em dois pela atividade do pensamento, cuja definição Arendt retira do *Sofista* de Platão: o diálogo silencioso do pensamento. Este diálogo silencioso, por sua vez, requer o estar só: “todo pensamento, estritamente falando, é feito no estar só e é um diálogo entre eu e eu mesmo”, mas este diálogo do dois-em-um, esclarece Arendt, “não

²³ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 475.

²⁴ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 476.

²⁵ ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Trad. de Joseph Souilhé. Paris: Gallimard, 2009, p. 220. O tradutor francês preferiu verter *eremía* por “isolamento”, mas o termo recobre perfeitamente o sentido de “solidão”.

²⁶ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 476. Ver também ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The university of Chicago Press, 1958, p. 325.

perde contato com o mundo dos meus semelhantes porque eles são representados no meu eu com o qual estabeleço o diálogo do pensamento”²⁷. Por contraste, a experiência da solidão é aquela na qual o ser abandonado pelo mundo implica a neutralização da atividade do pensamento, ficando em seu lugar, como vimos acima, a logicalidade. Desse modo, podemos apreender mais claramente a dimensão política da solidão, ao mesmo tempo em que se evidencia o laço que une ausência de pensamento e totalitarismo. O solitário é aquele que abre mão da faculdade de pensar e, em busca da segurança perdida pelo deserto em que se encontra, ele está prestes a abraçar o mundo estável e coerente oferecido pela ideologia. Eis então o sentido da expressão que Arendt cunha em “Ideologia e Terror”: o totalitarismo é a “solidão organizada”²⁸.

Além disso, como sugeríamos há pouco, a possibilidade da solidão organizada depende do fenômeno de desenraizamento característico das sociedades de massa. E associado a este, o sentimento de superfluidade. Arendt está convencida de que tanto o desenraizamento quanto a superfluidade estão na base da solidão. Embora isto seja conhecido há séculos ou milênios, é somente com o advento da sociedade de massas, a partir do século XIX, que assistimos ao desdobramento de suas consequências políticas. Até então, a tradição ainda assegurava ao ser humano as referências básicas em seus momentos de crise. Por esse motivo, a perda do senso comum não se configurava como um fenômeno maciço ou de considerável impacto social. O homem solitário moderno, em contrapartida, é aquele que não encontra nenhuma possibilidade de suprir o desmantelamento do mundo comum a não ser pela aceitação da ideologia; quando isso não é viável, lhe resta soçobrar no desespero. A literatura do século XIX ilustra perfeitamente essa situação, como vemos no romance de Lev Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*. Vale lembrar que em uma de suas anotações, de julho de 1954, Arendt escreve o seguinte:

Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*: a morte revela a mentira e a vaidade da vida social sobre o modelo da solidão, não do estar só. Aquele que morre é expulso da sociedade, a qual não se regula a partir de sua morte, pois que ela mesma continua sempre. A solidão recai sobre ele quando ele começa a se ocupar da vida passada. Sendo dada que esta não é nada, ele mergulha no abismo do nada²⁹.

Não há dúvidas de que o desespero da solidão é indissociável da experiência de desenraizamento e superfluidade. Em linhas gerais, este fenômeno foi identificado pela filosofia, pela sociologia e pela literatura do começo do século XX. O passo inovador de Arendt se encontra justamente na vinculação entre esses fenômenos e a ausência de pensamento. Apenas para reforçar essa tese, é de valia citar mais uma anotação, desta vez, de março de 1953:

²⁷ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 476.

²⁸ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. San Diego, Nova York, Londres: Harcourt Brace & Company, 1975, p. 478.

²⁹ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 2, mars 1954 – 1970*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 677. Talvez não seja fora de propósito examinar mais a fundo a relação entre a solidão e a figura do “homem supérfluo”, fundamental na literatura russa do século XIX.

A destruição do senso comum como meio ordinário de compreensão é idêntica à perda da esfera comum a todos nós, idêntica à solidão e à rejeição da particularidade de alguém. Quanto mais ordinária uma pessoa, mais solitária ela é porque a compreensão fora do senso comum exige um esforço extraordinário da imaginação. Um dos sintomas da solidão de uma pessoa ordinária é falar por clichês, que é uma forma preliminar da ausência de discurso³⁰.

Não parece difícil perceber nessa passagem alguns dos traços que vão compor o desenho de Eichmann que Arendt apresentará anos mais tarde. Eichmann, o homem incapaz de pensar, é também o homem desenraizado que desejava a todo custo “ser membro de alguma coisa”³¹. Sobretudo, ele temia viver sem ordem e diretrizes, cuja principal função era impedir que ele tivesse de encarar a questão “o que devo fazer?”³².

Evidentemente, o desenraizamento e a superfluidade não podem ser explicados como efeitos da perda da tradição. Esses fenômenos se inserem em um quadro amplo, no qual o advento da sociedade do trabalho é um fator que não pode ser negligenciado. Quando nos referimos à essa perda, nos interessa estreitar o laço entre desenraizamento, superfluidade e ausência de pensamento, sem o que não é possível compreender o totalitarismo. Como quer que seja, um de nossos objetivos consistia em mostrar em que medida a reflexão sobre a “experiência de base” da solidão, como “solo comum” para o terror totalitário, alimenta sua posterior análise sobre a banalidade do mal, desenvolvida no livro sobre Eichmann. O polêmico conceito de “banalidade do mal”, que tantos dissabores rendeu a Arendt, talvez seja menos problemático quando lido à luz dessas considerações. Afinal de contas, para ela, a banalidade alude ao desenraizamento, justamente em oposição à ideia de radicalidade do mal.

O ponto que agora desejamos investigar, e que será tratado em uma nova seção, diz respeito a um outro desdobramento da mesma questão, a saber, a crítica da filosofia política a partir da experiência da solidão.

2. A TIRANIA DA LÓGICA.

Para iniciar esta seção, gostaríamos de reproduzir a seguinte passagem de “Ideologia e Terror”:

Estar só pode levar à solidão; isso acontece quando, estando a sós, sou desertado por meu próprio eu. Os que estão sós sempre correm o risco de se

³⁰ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 345.

³¹ ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nova York: Penguin, 2006, p. 32.

³² Roger Berkowicz coloca o problema em termos muito claros: “Fearing the loneliness that permeates the bourgeois world defined by private interests, Eichmann, Arendt writes, sought out a movement that gave his life sense. He was an ‘idealist’ in the sense that he ‘lived for his idea’ whatever the idea was, because that idea gave significance to his insignificant life. In thrall to the movement and its ideas, Eichmann was prepared to sacrifice everything and do anything that was asked of him. Thus does loneliness open the door to thoughtlessness” (BERKOWICZ, Roger. “Solitude and the Activity of Thinking”. In: BERKOWICZ, Roger; KEENAN, Thomas; KATZ, Jeffrey (org). *Thinking in dark times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Nova York: Fordham University Press, 2010, p. 237.

tornarem solitários, quando já não podem alcançar a graça redentora de uma companhia que os salve da dualidade, da equivocidade 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 só 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"³³.

Esta passagem soa paradoxal: com efeito, a filosofia, como a própria Arendt a entende, corresponde a uma forma de vida que se define pela atividade do pensamento. Ora, um traço distintivo da solidão é justamente a perda dessa atividade, juntamente com a perda de si e do mundo. Haveria, ao menos em princípio, incompatibilidade entre solidão e filosofia. Mas, como podemos ver, Arendt não aceita essa conclusão, afirmando sem qualquer ambiguidade que o estar só pode conduzir o filósofo à solidão. A anedota que ela conta na sequência da passagem que citamos não deixa margem para dúvidas: “Característica a esse respeito é a anedota sobre Hegel em seu leito de morte, a qual dificilmente poderia ser contada por qualquer grande filósofo antes dele: ‘ninguém me entendeu, a não uma única pessoa; e ela também não me entendeu’³⁴. Caberia explicar por que somente no século XIX o risco “tornou suficientemente grande para ser anotado e registrado” e, por isso, seria pouco provável que a anedota se aplicasse a algum filósofo antes de Hegel. Certamente, isso tem a ver com o desenraizamento do homem moderno, do qual não temos razões para crer que o filósofo estaria protegido. Mas neste momento interessa mais mostrar que Arendt estava realmente convencida de que a atividade do pensamento pode dar origem a seu contrário, assim com o estar só dar origem à solidão. Um trecho do texto “On the Nature of Totalitarianism” é esclarecedor:

O perigo do estar só consiste em perder a si mesmo, de modo que, ao invés de estar junto a todos, literalmente somos abandonados (*deserted*) por todos. Este é o risco profissional do filósofo, o qual, por causa de sua busca pela verdade e sua preocupação com as questões que chamamos de metafísicas (que são de fato as únicas questões que concernem a todos), necessita do estar só, de estar consigo mesmo e assim com todos, como uma espécie de condição de trabalho. Como risco inerente ao estar só, a solidão é, assim, o perigo profissional para os filósofos, o que, incidentalmente, parece ser uma das razões pelas quais não podemos confiar a política aos filósofos nem dar crédito a sua filosofia política³⁵.

Mas por quais motivos justamente aquele cuja vida é devotada ao pensar termina por ser assombrado pela ausência de pensamento característica da solidão? Por meio de qual mecanismo isso ocorre? Se o filósofo deixa de pensar, o que ele está fazendo, então? A essas perguntas devemos adicionar aquelas de natureza política: Isso significa que o filósofo está mais propenso a

³³ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1975, p. 476.

³⁴ ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1975, pp. 476-7.

³⁵ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, pp. 359-60.

aderir aos sistemas totalitários? Como entender a aproximação entre personalidades que são, aparentemente, em tudo opostas, como Eichmann e Heidegger?

Antes de nos arriscarmos a responder algumas dessas questões, queremos adiantar uma observação que funcionará como nosso fio condutor: ao enfatizar a dependência entre atividade do pensamento e a experiência do estar só, Arendt está nos apresentando tanto uma concepção de filosofia quanto explicitando o que seria para ela uma filosofia política. Na verdade, se a filosofia é a vida definida pela busca da verdade empreendida como atividade do pensamento (no estar só), então a filosofia é política. O principal argumento em favor desta última afirmação é o fato de que o estar só conserva a pluralidade. Mais ainda: o estar só é experiência contígua à pluralidade. Sendo assim, a filosofia, como atividade do pensamento, possui uma dimensão política, o que nos faz inferir que ela adquire o *status* de filosofia política não tanto quando elege a cidade como seu objeto de investigação, mas quando exercita a pluralidade na atividade de pensar³⁶.

Mas retomemos o texto de Arendt que acabamos de citar tendo em vista o esclarecimento da passagem do estar só para a solidão. Arendt explicará que os filósofos não apenas têm um “interesse supremo” que geralmente não divulgam – “serem deixados em paz (*to be left alone*), terem garantido o estar só e liberado de quaisquer perturbações, como aquelas ligadas ao cumprimento do dever cívico” –, mas ainda este interesse os leva “a simpatizar com as tiranias, onde não se espera que os cidadão ajam”. Por fim, ela conclui que “sua experiência com o estar só proporcionou-lhes o extraordinário insight sobre todas essas relações que não podem ser compreendidas sem o estar só consigo mesmo”. O problema é que essa mesma experiência os fez “esquecer as mais básicas relações entre os homens e o domínio que elas constituem, que decorrem simplesmente do fato da pluralidade humana”³⁷.

Esse trecho parece indicar que o estar só do filósofo é ameaçado pela solidão devido ao interesse do próprio filósofo, o interesse em assegurar a continuidade da vida filosófica e, finalmente, da atividade de contemplação. Arendt reformulará essa explicação em diversos outros momentos³⁸, sempre deixando claro que o desejo de conservação da *vita contemplativa* determinará a

³⁶ Arendt desenvolverá essa questão por ocasião de sua retomada da terceira crítica de Kant, em especial, nos anos 1960. Com efeito, aquilo que estamos indicando aqui como “dimensão política” da atividade de pensamento guarda fortes afinidades com o sentido público da filosofia tal como ela o entende em suas lições sobre Kant. A respeito, ver sobretudo a Sétima Sessão em ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. Cabe ainda notar o diferente posicionamento de Arendt frente a seus contemporâneos Leo Strauss e Alexandre Kojève no que concerne à natureza política da filosofia. Para o primeiro, a filosofia é política não quando se debruça sobre as questões da cidade, mas quando recebe um tratamento político por causa da hostilidade da cidade para com o filósofo. Para Kojève, a filosofia é política em sua “matéria”, pois suas proposições devem ter sua pertinência política demonstrada no curso dos acontecimentos políticos (a esse respeito, vale a pena ler PIPPIN, Robert. “Being, Time, and Politics. The Strauss-Kojève Debate”. In: *History and Theory*, vol. 32, n. 2, maio 1993, pp. 138-61).

³⁷ ARENDT, Hannah. “On the Nature of Totalitarianism”. In: *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 360.

³⁸ Por exemplo, na conferência de 1954, “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution” (disponível no site da Biblioteca do Congresso Americano: <http://memory.loc.gov>). Parte desse texto foi publicada sobre o título “Sócrates” em *The promise of politics*. Nova York: Schocken Books, 2005, pp. 05-39.

relação que o filósofo estabelecerá com a cidade. Entretanto a explicação pelo “interesse” não parece suficiente para desvendar o enigma da passagem do estar à solidão, pois que ela é uma explicação *política*. O que resta entender é *como* essa passagem é possível. Deve haver algo na própria experiência do estar só que conduz à solidão. E, de fato, Arendt nos diz que no estar só é possível “perder a si mesmo”³⁹, isto é, mesmo no estar só, que atualiza a pluralidade, está dado o risco de perda da confiança no outro e no mundo. Contudo, a dúvida persiste: o que causa esta perda de si e do mundo no estar só *quando ativamos o pensamento?* Parece-nos que Arendt não elucida esta dificuldade crucial, embora forneça algumas pistas. Vamos seguir uma delas, na tentativa de avançar um pouco no interior dessa questão espinhosa.

Novamente vamos nos servir de uma anotação de seu diário. Trata-se de uma reflexão de janeiro de 1952, na qual o tema central é a natureza do poder: “A necessidade de dominação é um dos fardos da solidão. Existem dois tipos puros de solitários – os tiranos e os filósofos”⁴⁰. Que filósofo e tirano fazem companhia um ao outro no espectro da vida política, Arendt afirmará diversas vezes, destacando, em geral, a afinidade entre a natureza despótica da verdade filosófica e aquela do poder do tirano. A passagem acima não contradiz, em absoluto, essa perspectiva, mas a coloca sob outro ângulo, a partir do qual fica mais fácil discernir como a filosofia, malgrado o dois-em-um que tipifica o pensamento, pode resultar na negação da pluralidade. Diz ainda Arendt:

O filósofo é solitário porque o questionamento da filosofia o constringe a se manter afastado de todas as respostas dos homens. Sendo dado que ele teme a justo título as opiniões dos homens, ele crê que se relaciona com o homem, que ele apenas pode se representar na razão supostamente comum a todos os homens. O filósofo tem sede de poder porque ele quer dominar o caos da opinião. É nesse objetivo que importa o caráter coercitivo da lógica no espírito livre, de modo que de agora em diante cada homem se torna seu próprio tirano que lhe dita o que ele deve ou não pensar. É somente quando a lógica enquanto coerção coage os homens em seu poder que o homem pensa aparentemente em cada homem. É a vitória dos filósofos – e o fim do pensamento enquanto atividade livre, espontânea⁴¹.

Finalmente, podemos ver que a faculdade pensar neutraliza a si mesma somente no contexto em que ela se coloca em busca de uma verdade que supere as opiniões, que as subordine em favor de uma verdade *do* homem tomado em sua singularidade, não mais como alguém pertencente a uma pluralidade. O que torna possível a submissão da pluralidade, que no registro epistêmico se manifesta como a imposição *da* verdade, é a força coercitiva da lógica. Como Arendt afirma também em “Ideologia e Terror”, a lógica constitui a única forma de pensamento não comprometida pela solidão, permanecendo intacta mesmo na ausência do outro e do mundo. Além disso, é graças a ela que se torna possível a substituição da experiência do mundo e da alteridade

³⁹ “What makes loneliness so unbearable is the loss of one’s self *which can be realized in solitude*” ARENDT, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1975, p. 477, grifo nosso).

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 182.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 183.

pelo mundo fictício da ideologia. A “logicalidade”, como havia alertado Arendt, suplanta a divisão característica do pensamento (do dois-em-um) com a unidade atingida pela coerência do raciocínio dedutivo. Esse mecanismo é colocado em funcionamento tanto nos sistemas totalitários quanto na relação que o filósofo estabelece consigo mesmo e com os demais. O filósofo “tiraniza” a si próprio (e pode “tiranizar” a alma dos outros homens) da mesma forma que o tirano pretende dominar a cidade: ambos “parasitam”⁴² o entre-dois. No caso do tirano, trata-se do desejo de se apropriar daquilo que é produzido pelo entre-dois, a saber, o próprio poder; no caso do filósofo, trata-se de singularizar a pluralidade das opiniões, manifesta no entre-dois, em favor da unidade da verdade filosófica. Ambos os projetos, eminentemente antipolíticos, dependem do uso da coerção, seja aquela proporcionada pela força física, seja aquela assegurada pela lógica. Os dois “solitários puros”, o tirano e o filósofo, rejeitam a pluralidade sem a qual eles não poderiam existir (o entre-dois da cidade; o dois-em-um do pensamento) fascinados por aquilo que La Boétie chamou de “o nome de Um”. O que conduz o filósofo em direção à tirania da alma não é, então, um elemento intrínseco à atividade do pensamento, mas o desejo de unidade. Arendt esclarece essa questão por meio de uma parábola, na qual o grande mestre do pensamento do século XX, isto é, Heidegger, é comparado a uma raposa. Uma versão dessa parábola se encontra em seus cadernos de nota:

Como quer que consideremos as coisas, é incontestável que indo a Freiburg me deparei com uma armadilha (não que eu tenha caído em uma). Mas é igualmente incontestável que Martin [Heidegger], quer ele o saiba ou não, está instalado nessa armadilha, que ele está em casa, que ele construiu sua casa em torno dessa armadilha, de modo que não se pode visitá-lo a não ser o visitando na armadilha, se deparando com a armadilha. Então, fui visitá-lo na armadilha. O resultado é que ele está, de agora em diante, novamente instalado só em sua armadilha⁴³.

Esta anotação contextualiza aquela outra, escrita em julho de 1953, publicada nos *Essays in understanding* com o título “Heidegger, a raposa”. O filósofo, habituado à solidão, constrói sua casa no subterrâneo, que é sua toca e sua armadilha. Arendt observa a falta de astúcia dessa raposa, quer dizer, a falta da *métis*, de inteligência prática, a deficiência da capacidade de agir na cidade. A toca é uma nova *morada*, construída pelo filósofo, valendo lembrar que no texto em homenagem aos oitenta anos de Heidegger é precisamente nestes termos que ela se refere ao lugar próprio do pensador. Esta morada é um lugar de tranquilidade⁴⁴, isto é, um “abrigo” onde o filósofo está protegido da cidade. Mais precisamente, é a cidade de um homem só por ele construída, como uma nova figuração da cidade ideal platônica. Não é difícil, aliás, perceber as fortes afinidades entre a fábula da raposa e o mito da caverna, com algumas inversões evidentes, pois que a toca/cidade é construída no subterrâneo (em oposição à ascendência dialética) e na toca cabe apenas um homem,

⁴² A expressão é de Arendt. Ver ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, pp. 182-3.

⁴³ ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 291.

⁴⁴ “A place of stillness”. ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger at Eighty”. In: *Thinking without a banister*. Nova York: Schocken Books, 2018, p. 426.

o próprio filósofo, ao passo que a cidade platônica é composta por muitos (mas que devem, afinal de contas, estar subordinados à verdade filosófica, a cidade refletindo em sua constituição a unidade que caracteriza a alma do filósofo). E destacar a afinidade entre a toca da raposa Heidegger e a cidade platônica é uma estratégia para explicitar a afinidade entre a filosofia e a tirania. Com o ela mostra no texto sobre os oitenta de anos de Heidegger, o tipo de intervenção política que essa raposa sem astúcia pode realizar é de natureza tirânica⁴⁵. É aí que se cifra o sentido da substituição platônica da ação pela fabricação (que não abordaremos aqui⁴⁶), pois vemos aí também a inspiração da forma, o fascínio da lógica, sobrepor-se à realidade da pluralidade, sobrepor-se àquilo que é vivido no espaço comum entre os seres humanos.

A “intervenção” de Heidegger a que Arendt se refere é suficientemente conhecida pra que tenhamos de explicitá-la. Resta somente assinalar o paralelismo que já indicamos com a situação de Eichmann. De um lado, temos a “inabilidade do pensamento”; de outro, o “mestre do pensar”. Um e outro deram sua adesão a um regime totalitário sob a condição da solidão. Por razões evidentes, a forma concreta da adesão de cada um foi bastante diferente, assim como os motivos que os levaram a se posicionar politicamente. Resta, contudo, no coração dessa “opção política” a vulnerabilidade frente a um regime de ideologia forte decorrente da experiência da solidão. Em ambos os casos, nos deparamos com a mesma disposição a recusar a realidade como tal, em favor de um mundo fictício produzido pela ideologia ou pela força coercitiva da lógica. Estranho destino o da filosofia na sociedade moderna: se em suas origens na Antiguidade ela poderia fazer companhia ao tirano na solidão, agora ela parece encontrar seu duplo no homem massificado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

O tema da solidão nos conduziu do problema da massificação das sociedades modernas àquele da relação entre filosofia e política. No fundo, como já foi apontado por vários comentaristas, podemos vislumbrar o fenômeno da “alienação do mundo”⁴⁷, isto é, as várias formas de “acosmismo” que caracterizam a sociedade moderna, e que produzem sua consequência política mais grave no advento dos sistemas totalitários.

Este trabalho quis explorar esse tema abordando um problema específico: a relação entre a solidão e a filosofia, a qual não deixa de soar paradoxal uma vez que o “ofício” do filósofo é a atividade de pensar. Arendt nos mostra que a tradição da filosofia não sustentou o impulso inicial, perfeitamente visível em Sócrates, de exercer o dois-em-um, seja no âmbito da alma seja no da cidade. Nesse sentido, tanto a filosofia, em geral, quanto a filosofia política, em particular, cedeu ao

⁴⁵ “Agora todos sabemos que Heidegger também sucumbiu à tentação de mudar sua ‘residência’ e ‘intervir’ (como então foi dito) no mundo dos afazeres humanos” (ARENDDT, Hannah. “Martin Heidegger at Eighty”. In: *Thinking without a banister*. Nova York: Schocken Books, 2018, p. 426).

⁴⁶ Recentemente foi publicado um bom trabalho sobre o tema: CAMPOS, Natália T. *Em nome da política. Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.

⁴⁷ A respeito, ver ALVES NETO, Rodrigo R. *Alienações do mundo. Uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

“pecado da lógica”, degradou o estar só em solidão. O desafio socrático foi esquecido em favor de uma concepção de verdade que privilegia a unidade de seu conteúdo e a coerência de sua forma. Em outros termos, a transformação do estar só em solidão corresponde à desqualificação da *doxa*. O processo de supressão das diferentes opiniões em favor de uma verdade única (a qual, finalmente, não pode ser traduzida em linguagem, sendo objeto de contemplação muda) não é alheio ao processo pelo qual as massas dão sua adesão à ideologia totalitária, pois em ambas as situações descobrimos a primazia da “logicalidade” e a negação da experiência do mundo comum.

Por conseguinte, a filosofia política forjada nesse contexto de negação da pluralidade não pode evitar a desfiguração da vida política, em favor de uma concepção de verdade segundo a qual sua função primeira é fornecer os parâmetros para a política. Como é bem sabido, Platão é, para Arendt, o filósofo político *par excellence*, visto que leva a cabo, graças à sua “teoria da ideias”, a substituição da ação pela fabricação.

As análises de Arendt são muito pertinentes, acreditamos. Afinal de contas, ela tem o mérito de chamar nossa atenção para a implicação política da atividade do pensamento⁴⁸, colocando-a nas antípodas da adesão ao sistema ideológico. Arendt nos convence de que a atividade de pensar constitui, por si só, uma forma de resistência política, um “oásis” no deserto produzido pela destruição do mundo comum. No centro de suas preocupações após o julgamento de Eichmann estará exatamente o problema das relações entre a faculdade do pensamento e a ação política; e, como pudemos ver, o problema já a interessava há muito tempo. Contudo, temos a impressão de que um dos pontos mais fortes dessas reflexões está na sugestão de que a filosofia não pode se esquivar ao problema da cidade; mais ainda: o que define seu *status* filosófico é sua relação com a cidade. Para nos servirmos de uma terminologia que não é especificamente arendtiana, poderíamos dizer que o filósofo não pode deixar de colocar em questão sua relação com o poder, visto que a natureza de sua atividade o exige. Para sermos mais claros, poderíamos dizer que a filosofia se vê inevitavelmente diante do impasse de manter-se fiel à atividade do pensamento, o que significa assumir sua própria natureza política – a exemplo do que fez Sócrates – ou projetar sobre a cidade um ideal de justiça que estabilize suas tensões e organize suas diferenças em vista da produção da unidade – a escolha de Platão. A via socrática assume que o poder jamais pode ser propriedade de alguém, que ele está enraizado nas relações que se tecem no espaço público; frente ao poder da cidade, o filósofo não constrói qualquer projeto político, entendendo a vida filosófica como um lugar onde a cidade pode se ver diante de si mesma, pode questionar a si mesma, pode explorar seus limites; sobretudo, a via socrática salvaguarda o pensamento, sem o que a cidade é cega; mas salvaguarda a cidade, sem o que o pensamento é vazio. A via platônica assume a cidade em outro nível; ela não deixa de perscrutar suas entranhas, não deixa de colher na experiência humana o sofrimento e as injustiças; mas a via platônica aponta para um fora, um exterior à cidade,

⁴⁸ Para um estudo aprofundado do tema, vale a pena ler PASSOS, Fábio A. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt. Implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen juris, 2017.

como estratégia para resolver seus dilemas em vista de um mundo melhor e mais justo. A abertura para o que transcende a cidade tem como correlata uma outra concepção de poder, afeita à ordenação e à unidade e que, por isso mesmo, vai ferir a pluralidade que lhe é constitutiva; se é verdade que o desejo de unidade nasce da experiência da pluralidade, é igualmente verdadeiro que sua satisfação implica, em alguma medida, sua negação, o que não pode ser garantido sem alguma forma de violência.

Obviamente, podemos colocar em dúvida essa divisão esquemática entre uma filosofia política socrática, que se mantém no horizonte da pluralidade (e, por isso, é autenticamente política), e uma filosofia política platônica, que deseja ultrapassá-lo (e, por isso, conduz finalmente à rejeição da política em termos de pluralidade). Mas a designação da experiência da solidão como aquela em que a pluralidade desaparece, confere mais substância a essa distinção e elucida seu verdadeiro sentido. “É preciso fazer uma reserva inteiramente nossa, inteiramente franca, na qual estabelecemos nossa verdadeira liberdade e nosso principal recuo e solidão”. A alma, dizia ainda Montaigne, “é contornável em si mesma, ela pode se fazer companhia; ela tem como atacar e tem como se defender, tem o que receber e o que dar”⁴⁹. Da filosofia, assim como da política, não podemos esperar nada mais, nem menos.

⁴⁹ “Il se faut réserver une arrière boutique tout nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude ... Nous avons une âme contournable en soi-même; ele se peut faire compagnie; elle a de quoi assaillir et de quoi défendre, de quoi recevoir e de quoi donner” (MONTAIGNE, Michel de. “Solitude”, I, 39). Citado por Arendt em ARENDT, Hannah. *Journal de pensée. Vol. 1, juin 1950 – février 1954*. Trad. de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 379.