

A filosofia entre o estar só e a solidão

Jean Carlos Duarte Pinto Coelho¹

Resumo: Ao analisar o fenômeno totalitário, Hannah Arendt define a solidão como a experiência que possibilita a sujeição da massa à ideologia. Para tanto, distingue a solidão de outras noções, como o isolamento e o estar só (ou solitude). Neste contexto, a filosofia é identificada a uma atividade que depende do estar só, da relação dois-em-um do pensamento, mas que pode facilmente sucumbir à solidão, “fabricando a verdade” e tornando-se inapta à compreensão da política. Pretende-se relacionar o estar só, a solidão e a filosofia, segundo o pensamento arendtiano, de modo a desdobrar os riscos de uma solidão filosófica e as possibilidades de um pensamento político.

Palavras-chave: solidão, solitude, filosofia, política, Hannah Arendt.

Abstract: When analyzing the totalitarian phenomenon, Hannah Arendt defines loneliness as the experience that allows the subjection of the mass to ideology. For this, it distinguishes loneliness from other notions, such as isolation and being alone (or solitude). In this context, philosophy is identified with an activity that depends on being alone, on the two-in-one relationship of thought, but that can easily succumb to loneliness, "fabricating the truth" and becoming unfit to understand politics. It is intended to relate being alone, solitude and philosophy, according to Arendtian thought, in order to unfold the risks of a philosophical loneliness and the possibilities of political thought.

Keywords: loneliness, solitude; philosophy; politics; Hannah Arendt.

I. Totalitarismo e sociedade de massa

Em *Origens do totalitarismo* (1951), Hannah Arendt, logo após se debruçar sobre os temas do antissemitismo e do imperialismo, aborda o totalitarismo como um regime que se apoia nas massas, possível onde elas se encontram. Assim as define:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. (ARENDR, 1989, p. 361).

Os indivíduos da massa são como átomos, apáticos e neutros politicamente, o que é fundamental para que suas próprias vidas estejam sempre à disposição dos movimentos totalitários. Estes aparecem como uma ordem apaziguadora ou uma fonte de integração que substitui o interesse político, embora não se trate de uma integração comunitária visto que qualquer tipo de confiança entre seus membros inexistente.

A filósofa aborda o totalitarismo como uma novidade política, uma forma de governo que não pode ser equiparada à monarquia, à república ou à tirania. Sua essência é o terror: aceita

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), carlosjeanduarte@hotmail.com, Mestrando em filosofia, bolsista CAPES, desenvolve pesquisa na linha de filosofia moderna e contemporânea. É licenciado também em filosofia, pela mesma universidade.

a existência de forças naturais ou históricas superiores, às quais é impossível escapar; cabe apenas caminhar com elas, acelerando seu movimento, ou seja, executando necessárias sentenças de morte. Apoiando-se na teoria dos regimes de Montesquieu, Arendt defende que a nova forma de governo possui um princípio de ação e baseia-se em uma experiência compartilhada. Por esse princípio, se entende uma fonte de inspiração a governantes e cidadãos e um critério para julgamento dos atos no campo público. No mundo totalitário, manifesta-se pela lógica do pensamento ideológico, ancorada em três aspectos: a explicação total (do passado, do presente e do futuro) pela ideia de movimento; a negação da experiência e da realidade e a aceitação de um sexto sentido que captaria a “realidade escondida”; e a adequação dos fatos a um processo de coerência lógica, imitação mental do movimento que constituiria a realidade.

No entanto, salienta Arendt, um regime cuja essência é o terror não pode, a rigor, partir de um princípio “de ação”, dado que busca, precisamente, eliminar as capacidades de agir e de pensar. São vetadas as liberdades de ação e de pensamento; não há possibilidades de recomeço, iniciativa ou espontaneidade. Como um fundamento antipolítico, a ideologia - semelhante ao medo, nas tiranias autocráticas (mas ainda mais profunda, por eliminar qualquer espaço entre os homens) - representa, antes, um princípio “de execução”, “um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima” (ARENDR, 1989, p. 520).

A esse “princípio de execução” conecta-se um tipo de experiência básica intrínseca à condição humana, ou um fundamento existencial: a solidão. Para que se possa compreendê-la, é importante demarcar algumas distinções.

II. Solidão, isolamento e estar só

Solidão [*loneliness*] não é o mesmo que isolamento [*isolation*]². O isolamento descreve a ausência da esfera política na vida dos sujeitos, da ação conjunta em prol de um objetivo comum e, portanto, da força que nasce do trabalho conjunto. Uma de suas características básicas é a impotência.

Não obstante, isolar-se é necessário ao artista ou ao artesão (isto é, ao *homo faber*) em sua atividade de produzir ou fabricar (*poiésis*, ato de fazer coisas). Estabelece-se aqui o contato com o mundo como criação humana. *Poiésis* não equivale, porém, a mero trabalho. Neste, visa-se apenas à sobrevivência; o sujeito é reduzido a um *animal laborans*, na medida em que sua criatividade (ou capacidade de criar algo de si para o mundo) é desprezada. Assim, não há

² As traduções dos termos originais, entre colchetes, seguem aquelas de Roberto Raposo, em ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ligações efetivas com o mundo ou com os outros, mas vive-se apenas para a satisfação das necessidades de si como corpo ou organismo vivo. O trabalho não é simplesmente apolítico, diz Arendt, mas antipolítico; nele, o isolamento se transforma em solidão.

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (ARENDR, 2010, p. 71).

A filósofa completa essa passagem dizendo que a modernidade alcançou a forma mais extrema e anti-humana da privação: a solidão. Tomada historicamente, a centralidade de tal experiência para o poder total, no século XX, está intimamente ligada à superfluidade e ao desarraigamento característico das massas modernas desde o início da Revolução Industrial.

Explica:

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. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão. (ARENDR, 1989, p. 528).

Aponta-se para o fato de que o totalitarismo, embora vise o isolamento, tal como as demais tiranias, se interessa, além delas, também pela vida privada. A solidão se refere à vida humana em sua totalidade, e não apenas em seu âmbito político.

Tomada em sua essência, a experiência solitária é, por um lado, desesperadora e radical, enquanto contrária às necessidades básicas gerais: se não há o compartilhamento das coisas que são experimentadas ou a existência de um senso comum, não se pode confiar nem mesmo nos próprios sentidos. Por outro lado, é uma experiência fundamental a todos: a antecipação da morte ou a constatação da própria contingência e superfluidade em relação ao mundo compartilhado levam cada um a remeter-se ao próprio abandono. Em outras palavras, a experiência da vida e da morte se dá no desamparo solitário. Desse modo, afirma Arendt (2010, p. 268): “Do ponto de vista do mundo e do domínio público, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentess”.

Normalmente, as pessoas se sentem solitárias em meio a outras pessoas. Ou seja, a solidão também não é o mesmo que estar só (ou solitude) [*solitude*]. Epiteto, um filósofo escravo-forro de origem grega, já teria observado essa distinção (ainda que sua atenção estivesse voltada, sobretudo, a um segundo sentido de “estar só”, a saber, o de absoluta independência [*absolute independence*]). Destaca o pensador que indivíduos em solitude, ou a sós, podem estar em companhia de si mesmos; o que não há na solidão. Um eu em companhia

de outro eu, como um dois-em-um, é justamente o que caracteriza o pensamento: um diálogo interno, que mantém contato com o mundo das outras pessoas, na medida em que representadas no eu com que se dialoga. A solidão, complementa Arendt, também é um preparo para formas importantes de relacionamento, como a amizade e o amor, que ultrapassam a comunicação humana: se alguém suporta seu próprio eu, pode suportar a outra pessoa.

Entretanto, o indivíduo em solidão precisa efetivamente de outras pessoas em sua companhia para que volte a ser um, saindo desse momento flutuante e se estabelecendo como alguém cuja identidade seja inconfundível com a de outro. Na ausência de companhia salvadora, o estar só leva à solidão, pois o eu próprio é perdido.

Perde-se a confiança em si mesmo e no mundo: é o que torna excessivamente insuportável a solidão. Não há confiança em si como acompanhado por outro eu, dois-em-um, nem no mundo como fonte de experiências (simultaneamente, perde-se a capacidade de pensar e sentir); e, portanto, não há confiança no outro nem no senso comum. Apenas permanece a capacidade de raciocínio lógico, partindo-se de uma premissa evidente por si mesma e tirando-se dela determinadas conclusões. De fato, o intelecto não “utiliza” mais o dado evidente, mas este “produz-se” por si mesmo. A logicidade é fechada em si e, desse modo, impede que se chegue a uma verdade, já que nada é revelado. É assim que o indivíduo de massa se sente seguro no totalitarismo: dado seu abandono, a consistência interna do discurso ideológico “lhe coloca no mundo”.

III. A filosofia e a vida política.

Em *A vida do espírito* (1977), diz Arendt:

O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. (ARENDR, 2009, p. 207).

As questões metafísicas são feitas quando se está consigo mesmo, potencialmente com todos os demais. Os filósofos, como interessados em tais questões, são aqueles que têm o estar a sós como modo de vida e condição de ofício, e, portanto, estão constantemente sujeitos a cair na solidão.

O próprio fato de estar, nesse ínterim, afastado de sua individualidade lhe permite responder a questões intemporais que transcendem as questões levantadas, de várias formas, por todos os indivíduos. Mas nenhuma dessas questões é respondida [...] quando o homem como indivíduo foi abandonado até pelo eu e está perdido no caos das pessoas. (ARENDR, 2008a, p. 378).

Ainda que não seja este o propósito dos filósofos, é considerável o risco de se fecharem em sistemas lógicos que “produzam” ou “fabriquem” as “verdades” ao invés de alcançá-las. Arendt (2008a, p. 379) defende que a política (ou uma filosofia política) não pode ser confiada

aos filósofos, já que, além de afastados da vida pública, tendem a abrir mão da pluralidade e da ação dos cidadãos em defesa de tiranias. A existência plural humana, manifesta no pensamento, seria por eles negada.

Precisa-se ressaltar, entretanto, que essa posição sobre a filosofia precisará admitir exceções para que a relação com pensadores como Kant e Montesquieu e a atividade da própria filósofa não sejam comprometidas.

Em *Origens do totalitarismo*, a passagem da solidão à solidão é exemplificada por meio de Georg Hegel e Karl Marx. O primeiro, ao defender a ideia de que “a filosofia é apenas para uns poucos” (ARENDDT, 1989, p. 528), dizendo, logo antes de morrer, que ninguém o compreendera bem. Marx, por sustentar (tal como Charles Darwin) as ideologias apropriadas pelos governos totalitários - nazismo e stalinismo - baseadas, fundamentalmente, na interpretação dos seres como estágios de um processo ulterior ou de uma lei geral de movimento.

Segundo Arendt, Nietzsche manifesta, em alguns de seus poemas (ao conceber Zaratustra), a experiência inversa, do solitário que passou a estar só. Embora isso indique a reversibilidade da passagem do filósofo à solidão, trata-se de movimento extremamente raro e difícil a qualquer um.

Outros dois casos icônicos seriam Heidegger e Platão. A esse respeito, destaca-se a seguinte reflexão:

[...] ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré-formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *deformação profissional*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção). E se essa tendência não é constatável no que fizeram, é apenas porque muito poucos, mesmo entre eles, estavam dispostos, além “do poder de se espantar diante do simples”, a “aceitar esse espanto como morada”. (ARENDDT, 1987, p. 230-1).

A ideia de uma “morada” parece muito importante aqui. Para Arendt, a saída de Heidegger da morada do pensar para aquela dos afazeres humanos explica sua posição política de apoio ao Estado nazista: há um hiato entre o fazer filosófico heideggeriano e a pluralidade da vida política. No ensaio *Heidegger, a raposa* (1953), o pensador é associado a uma raposa desprotegida e ingênua. Esta vivia caindo em armadilhas feitas pelos homens; até que um dia resolve se afastar do mundo das raposas e criar uma toca para si. Muito acostumada às armadilhas, mas, surpreendentemente, continuando a não diferenciá-las, cria uma para si como se fosse sua própria toca. Tentando ser astuta, arma para as outras raposas uma armadilha, a sua própria toca, mas estas não podem cair nela porque sua dona está lá dentro; as incentiva, então,

com placas e decorações, a visitarem sua armadilha, mas ela era adequada apenas ao tamanho de sua criadora e ninguém caía nela. De todo modo, a anfitriã sente-se lisonjeada pelas visitas. Arendt conclui dizendo que ninguém conhece melhor uma armadilha que aquele que passa a vida toda em uma.

Nessa fabulação, Heidegger é referido como alguém que não é capaz de escapar de “armadilhas”. Ao se afastar do mundo e criar sua própria morada, cai novamente naquilo que o ameaçava; ao tentar se vincular aos outros, continua preso à própria armadilha e morada. Arendt parece indicar a vida filosófica, em sua passagem à solidão, como a morada heideggeriana. Colocadas em xeque as relações consigo, com os outros e com o mundo, a verdade, ainda que desejada, torna-se ilusória e vazia, pois desconectada do pensamento e da experiência. Ao buscar adentrar na vida pública ou ativa, em que são necessárias a perspicácia e a astúcia, o filósofo solitário pode enganar aos outros, mas não sem enganar a si mesmo.

Analogamente ao artista e ao artesão, o filósofo se transforma em *homo faber*, “fabricador da verdade”. Diferentemente deles, porém, o isolamento da filosofia é tal que, ao retornar ao mundo público, já não é capaz de com ele se harmonizar. Sua verdade não se revela na ação, seu sentido não se garante no tempo³.

Em *Verdade e Política* (1967), semelhantemente, a pensadora alemã apresenta Platão como adepto a um modo de vida específico, o filosófico, historicamente oposto ao modo de vida do cidadão. As verdades racionais, estabilizadoras da realidade, defendidas por Platão e outros pensadores, põem-se contra as opiniões em fluxo presentes na cena pública. Na alegoria da caverna (*A República*), manifesta-se claramente o conflito entre aquele que conta a verdade e os que não desejam recebê-la. É como se esse contador tivesse se tornado uma espécie de estrangeiro no mundo, embora portando algo de que o mundo precisasse. Arendt critica exatamente a coincidência entre vida pública e atividade filosófica que Platão, ao defender uma sofocracia ou ideocracia, quer estabelecer. Segundo Pereira (2017, p. 24),

[...] o vigor da imagem arendtiana de Platão, como recurso crítico à tradição da filosofia política repousa sobre a figura do Filósofo, que, na elevação a uma sabedoria suprema, conhece uma medida e, na trama, rompe a fronteira do risco para uma efetiva desmedida da filosofia na intenção política de normatizar o espaço dos negócios humanos.

Assim, na perspectiva arendtiana, o pensamento platônico traduz uma posição normativa prevaiente na tradição da filosofia política e representativa de uma “tirania da verdade” – posição que levou o pensador grego a se associar ao déspota de Siracusa. Platão

³ Vale sublinhar a passagem citada acima: o sujeito privado está impossibilitado de “realizar algo mais permanente que a própria vida”.

teria aberto mão da “morada política”, onde predomina a persuasão (que matou seu mestre Sócrates), refugiando-se na “morada do espanto filosófico”, solitária, ingênua e opressora.

Uma possibilidade que surge à verdade filosófica de adentrar na vida pública, pondera Arendt, é pelo exemplo, tal como fez Sócrates. Uma espécie de persuasão e experiência fronteiriça, contudo, restrita às teorias morais.

Mas há ainda um tipo de verdade que não diz respeito a teorias, e sim a fatos e eventos: a verdade fatural. Por um lado, tal como a verdade racional, ela se opõe à opinião, já que seu conteúdo possui um caráter coercitivo, que compele à aceitação. Ela é dotada de um aspecto despótico, irreduzível ao consentimento dos cidadãos e competidor com o desejo monopolizador dos tiranos. Por outro lado, trata-se de uma verdade “política por natureza” (ARENDR, 2000, p. 295): não há opiniões se eventos e fatos não as preencherem, se testemunhos sobre o que aconteceu ou acontece não forem dados.

As verdades fatuais, não obstante, podem ser suplantadas pelas mentiras - são a elas, antes de tudo, que os fatos verdadeiros se contrapõem. Isso é evidenciado pelos governos autoritários e totalitários, em suas tentativas de negar a realidade ou a história; nos casos mais radicais, buscam destruir o modo como as pessoas se orientam no mundo, inclusive a oposição mental entre o verdadeiro e o falso. Dessa maneira, colocam em xeque o passado e o presente como pontos de partida para o novo, isto é, põe em jogo a própria política. Contar a verdade, por conseguinte, torna-se uma ação contra a ação do mentiroso, constituidora de um embate político.

Arendt sustenta, por fim, que se debruçar sobre o tema da verdade implica a adoção de um ponto de vista característico dos modos de existência só [*being alone*], exterior ao âmbito político. Neles estão incluídos a solidão do filósofo, o isolamento do artista e do cientista, o historiador e o juiz, em sua imparcialidade, e a testemunha e o relator dos fatos, em sua independência. A assunção desses modos de existência, possível a qualquer pessoa, é conciliável com a política e necessário a ela. Mas é mister destacar que se trata de uma assunção instável, temporária, que não se confunde com a de um “modo de vida”, marcado pela estabilidade (“morada”). Com esta distinção, Arendt parece viabilizar a filosofia política, ao mesmo tempo em que explicita o seu próprio ponto de vista ou de referência: defende a verdade, mas sem abrir mão da cidade, sem aderir a um modo de vida filosófico, e apoiando-se, isto sim, em um modo de existência filosófico, de solidão, e não de solidão. Propõe a verdade em acordo com a cidade, descritora da vida ativa ou pública; e não a verdade segundo o filósofo, oriunda da vida contemplativa e prescritora da vida ativa.

Afirma a pensadora em *A Vida do Espírito* (ARENDT, 2009, p. 214): “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos”. A filosofia, como atividade do pensamento, manifesta uma vida plena, apoiada na pluralidade; a filosofia solitária, por sua vez, assim como o sonambulismo, está em sono quando parece acordada. Arendt aponta para os riscos de fixar-se numa morada solitária, de desconsiderar a atividade própria do pensar: perde-se a si mesmo, aos outros e ao mundo, e a suposta verdade não mais desvela, mas adequa a realidade, ameaçando a pluralidade inerente ao humano e à política. A filósofa ou o filósofo, porém, pode recorrer ao estar só como um modo de existência e dialogar com a vida pública. A verdade é uma baliza necessária e buscá-la pode figurar uma ação política.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de César A.R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, Hannah. *Heidegger, a raposa*. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

ARENDT, Hannah. *Heidegger faz 80 anos*. In: *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. *Verdade e Política*. In: *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

KOYRÉ, A. *A Função Política da Mentira Moderna*. Tradução de Andréa Bieri. In: *Anamorfose: Revista de Estudos Modernos*, v. III, nº 1, p. 71-86, 2015.

PEREIRA, Geraldo A. E. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*. 180 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Universidade Federal de Minas Gerais), 2017.