



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO GLAUTON VARELA ROCHA

O COMUM E O SINGULAR NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

FORTALEZA

2020

ANTONIO GLAUTON VARELA ROCHA

O *COMUM* E O *SINGULAR* NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R571c Rocha, Antonio Glauton Varela.
O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt / Antonio Glauton Varela Rocha. – 2020.
123 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

1. Comum. 2. Singular. 3. Solidão. 4. Mundo Comum. 5. Responsabilidade. I. Título.

CDD 100

ANTONIO GLAUTON VARELA ROCHA

O *COMUM* E O *SINGULAR* NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dr. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Prof. Dr. Fabio Abreu dos Passos
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA)

Prof. Dr. Lucas Barreto Dias
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE)

Dedico a meu pai, Antonio Rocha Sobrinho (*in
memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Meus primeiros agradecimentos vão para meus pais, por todo amor e dedicação com que se dedicaram à minha formação como pessoa e como profissional. Meu pai, se estivesse ainda conosco, estaria muito feliz com a conquista do filho. Sou muito grato a Deus por poder compartilhar com minha mãe, Zildinar Varela Rocha, este momento tão especial.

Agradeço em especial à minha esposa Danielle Santiago da Silva Varela, por cada momento de cuidados a mais com nossos filhos, Maria Clara Santiago Varela e Francisco Emmanuel Santiago Varela. Sem sua compreensão nestes momentos de tanto esforço, sem dúvidas eu não teria conseguido.

Um extenso agradecimento ao meu orientador Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar. Por ter me aceitado como orientando, mesmo não sendo um pesquisador de Hannah Arendt desde o mestrado, e por suas orientações e conversas que foram fundamentais para que eu conseguisse encontrar um rumo para a pesquisa e como pesquisador.

Agradeço ao meu coordenador de curso, Prof. Rudy, que fez de tudo para que eu não ficasse sobrecarregado de atividades nesta reta final do doutorado.

A meus amigos e colegas de UNICATÓLICA, Tony e Carlos Semião, pelas partilhas e conversas neste período, e pelo apoio nas atividades de NDE, também visando não me sobrecarregar no período.

Faço um agradecimento ao próprio Grupo Arendt e a todos os seus idealizadores. Nos dois encontros que participei tive a oportunidade de compartilhar conhecimentos com colegas arendtianos, o que me ajudou decisivamente a formar o itinerário da minha pesquisa.

Aos professores Fábio Passos, Ricardo George, Lucas Barreto e a professora Cristina Müller pela disponibilidade e sugestões para a minha pesquisa.

Uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original.

Hannah Arendt

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo principal avaliar a relação entre os conceitos de *comum* e *singular* no pensamento de Hannah Arendt. A hipótese que busco sustentar e que se mostra como o ponto central da tese é que o pensamento de Hannah Arendt é profundamente marcado por um equilíbrio entre o comum e o singular. O itinerário da construção da argumentação começa pela descrição das experiências individuais e históricas que apontam para o desequilíbrio entre o comum e o singular. Segue com a explicitação das experiências que apontam para o referido equilíbrio, e qual a categoria arendtiana que melhor expressa este equilíbrio. Por fim, a argumentação se conclui com a exposição das categorias do pensar e do julgar como base para uma reflexão ética que aponta para a reponsabilidade pelo mundo comum. No primeiro momento indicamos o conceito de solidão como aquela experiência que leva ao extremo o desequilíbrio entre o comum e o singular. Este ponto será desenvolvido apontando caminhos que conduzem a solidão, primeiro na crítica arendtiana da introspecção romântica, segundo no processo de massificação e por fim, no totalitarismo, em especial nos campos de concentração. No segundo momento, identificamos o mundo comum como a categoria que melhor expressa o equilíbrio entre o comum e o singular. Neste a reflexão sobre o mundo comum servirá como base para apontar as bases de uma crítica ao individualismo em Arendt. No último passo argumentativo da tese, buscamos apresentar o equilíbrio entre o comum e o singular também a partir de atividades da vida do espírito, em especial as atividades do pensar e do julgar. Neste ponto evidenciamos como em Arendt o pensar e o julgar não podem ser pensados sem o vínculo com o mundo. Por fim, apontamos como o julgar implica uma necessidade ética diante do impacto político no mundo ocasionado pela falta de pensamento e julgamento. A tese conclui apontando a responsabilidade de preservação do mundo comum, o espaço em que de modo melhor se viabiliza o equilíbrio entre o comum e o singular, e onde temos maior poder de resistência à solidão.

Palavras-chave: Comum. Singular. Solidão. Mundo Comum. Responsabilidade.

ABSTRACT

The present research has as its main objective evaluating between the concepts of *common* and *singular* as parts of the thought of Hannah Arendt. The hypothesis I seek to support and that shows itself as the main point of this thesis is the thinking of Hannah Arendt is deeply marked as balance between common and singular. The schedule in building up the argumentation begins by the description of individual and historic experiences which point out to an unbalance the between common and singular. It then follows by the explicit of experiences that point out to the aforementioned balance. Lastly, the discussion closes with the exhibition of thinking and judging categories as a foundation for an ethical meditation that aims for an accountability to the common world. We indicate the concept of solitude, on the first moment, as the experience that leads the unbalance between common and singular to its extreme. This specificity will be developed by pointing out ways that lead to solitude, firstly in the Arendtian critique of romantic introspection, then in the process of massification and, last of all, in totalitarianism, especially on concentration camps. In the second moment, we characterize the common world as the category that best expresses the equilibrium between the common and the singularity. On it, the reflection about the common world will fit as a basis to indicate the foundations of individualism in Arendt. For the last argumentative step on the thesis, we seek to show the equilibrium between the common and the singular also from actions of life and the Spirit, especially regarding the ones of thinking and judging. At this point we highlight how thought and judgement in Arendt cannot be considered without a bond to the world. Ultimately, we aim at how judgement implies in an ethical necessity before the political impact in the world, occasioned by the lack of thought and judgement. The thesis then closes pointing to the responsibility of preservation of the common world, being it the space in which the balance between common and singular is best validated, and also where we attain more power of resisting to solitude.

Keywords: Common. Singular. Solitude. Common World. Responsibility.

SUMÁRIO

| | | |
|-----|---|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | DA CRÍTICA À INTROSPECÇÃO NO ROMANTISMO À SOLIDÃO TOTALITÁRIA COMO EXPRESSÃO LIMITE DO DESEQUILÍBRIO ENTRE O COMUM E O SINGULAR..... | 14 |
| 2.1 | Sobre o lugar do singular e do comum no pensamento de Hannah Arendt.. | 17 |
| 2.2 | A crítica à introspecção romântica e a questão da assimilação judaica na obra “Rahel Varnhagen - a vida de uma judia alemã na época do romantismo”..... | 22 |
| 2.3 | O risco da solidão a partir da reflexão sobre a sociedade moderna no pensamento de Hannah Arendt..... | 28 |
| 2.4 | A solidão como experiência de base do totalitarismo..... | 40 |
| 2.5 | Conclusões preliminares..... | 50 |
| 3 | DO SENSO COMUM AO MUNDO COMUM: A ESCOLHA PELO CONVÍVIO E A CRÍTICA AO INDIVIDUALISMO..... | 53 |
| 3.1 | A caverna como representação platônica dos assuntos humanos e a resposta de Arendt ao projeto de filosofia política platônica..... | 55 |
| 3.2 | O senso comum como senso de realidade e faculdade relacional..... | 57 |
| 3.3 | Do senso comum ao mundo comum: o resgate arendtiano da <i>doxa</i> | 61 |
| 3.4 | O mundo comum como equilíbrio entre o comum e o singular..... | 65 |
| 3.5 | Pluralidade, mundo comum e o equilíbrio entre o comum e o singular..... | 71 |
| 3.6 | O “ <i>quem</i> ” como singularidade aberta ao comum..... | 75 |
| 3.7 | Uma nova perspectiva sobre o singular e a crítica ao individualismo a partir de Hannah Arendt..... | 85 |
| 4 | O EQUILÍBRIO ENTRE O COMUM E O SINGULAR A PARTIR DAS CATEGORIAS DO ESPÍRITO E A RESPONSABILIDADE PARA COM O MUNDO | 91 |
| 4.1 | O Pensar pode ir além do <i>estar-só</i> ?..... | 91 |
| 4.2 | Do pensamento ao juízo..... | 97 |
| 4.3 | O juízo e o mundo dos assuntos humanos..... | 99 |
| 4.4 | Do pensar e do julgar ao equilíbrio entre o <i>comum</i> e o <i>singular</i> | 106 |
| 4.5 | A vida do espírito e a responsabilidade com o mundo..... | 107 |

| | | |
|----------|--------------------------|------------|
| 5 | CONCLUSÃO | 112 |
| | REFERÊNCIAS | 115 |

1 INTRODUÇÃO

Mundo é uma das palavras mais significativas em todo o arcabouço conceitual de Hannah Arendt. Seu pensamento amadurece a partir da necessidade de compreensão sobre como foi possível criarmos um mundo onde o horror totalitário se efetivou, toda a sua obra se desenvolve numa busca de enfatizar a importância de criarmos condições para que um mundo humano seja possível, e ao mesmo tempo é uma reflexão sobre o que ameaça o mundo e por outro lado o que o faz nascer e se desenvolver. A reflexão que buscaremos aprofundar nesta tese não será especificamente sobre o mundo, mas sobre um tema que é anterior, e que ajuda a entender porque para Arendt o conceito de mundo é tão importante. A pesquisa se volta para a relação entre dois conceitos, o *comum* e o *singular*, uma relação que não foi trabalhada explicitamente por Arendt em seus textos, mas que julgo atravessar todo o fundamento de suas reflexões. Defenderei nesta tese que o pensamento de Arendt é perpassado por um equilíbrio entre o comum e o singular, e que esta marca pode ser compreendida como uma chave de leitura importante de seu pensamento.

Assim como o mundo, o equilíbrio entre o comum e o singular é frágil, neste sentido no início da tese irei me deter mais sobre as ameaças que se estendem contra o referido equilíbrio. Uma vez entendendo tais ameaças e a importância de se alimentar condições para o enfrentamento das mesmas será o momento de explicitar em que contexto o comum e o singular são igualmente fomentados.

No primeiro capítulo, faremos uma primeira aproximação da questão principal da tese, explicando de modo preliminar o papel do comum na vida humana a partir de Arendt. Esta será a base para depois apresentarmos a questão central do capítulo: a defesa de que se encontra na categoria arendtiana da *solidão* a experiência limite do desequilíbrio entre o comum e o singular. O capítulo apresentará algumas experiências que se configuram como um caminho para a solidão. A escolha da palavra caminho não é aleatória, pois não quero dizer que tais experiências necessariamente conduzem à solidão. Como em todo caminho, aqueles que conduzem à solidão também possuem todo um percurso prévio até que se chegue ao ponto de chegada. Neste percurso estamos gradativamente mais próximos da solidão, mas sempre há a possibilidade de um desvio, ou ao menos a chance de se voltar atrás. Já ao final do capítulo apresentaremos o processo de efetivação da solidão em seu nível mais radical. No primeiro caso, onde falamos ainda de um caminho para a solidão, trataremos do risco de efetivação da solidão a partir da introspecção romântica (tendo como base o relato de Arendt sobre Rahel Varnhagen) e do processo de massificação (na modernidade e no contexto próximo ao

totalitarismo). No segundo caso abordaremos como a solidão se efetiva de modo estrutural no totalitarismo, em especial nos campos de concentração.

O segundo capítulo começa retomando a imagem do caminho, agora mostrando que cada um de nós pode se defrontar com uma bifurcação de caminhos, onde de um lado caminhamos em direção à solidão, e do outro lado caminhamos em direção ao convívio¹. Para explicar a distinção destes caminhos partirei de um problema que é crucial na obra de Arendt: a separação entre filosofia e política. Neste sentido, damos início ao segundo capítulo defendendo que Arendt se afasta de um modo de acesso à realidade pautado pela submissão da *bios políticos* à *bios theoretikos*² (segundo a proposta de Platão) e opta por um caminho que aponta para o convívio e o compartilhar de um mundo comum. Consideramos que esta distinção aponta para a distinção entre um caminho que conduz à solidão e um caminho que conduz ao convívio. Arendt escolheu o caminho do convívio. A opção de Arendt é caracterizada por um resgate ou reabilitação da *doxa*, da experiência e da vida política.

Para evidenciar como o acesso à realidade se dá em Arendt numa perspectiva do convívio, na continuidade do capítulo explicitamos o modo como Arendt compreende a categoria de *senso comum*. Esta categoria será muito importante para a nossa tese porque ela será crucial para entendermos que o acesso à realidade não é uma tarefa que se faz no isolamento e, como veremos mais à frente, é base para nossa capacidade de julgar. Especificamente no capítulo segundo buscamos mostrar como a visão da experiência em Arendt é profundamente relacional. Nossa experiência sensorial, por si só marcadamente individual (cada sentido se relaciona com uma parte da realidade e não é comunicável com os outros sentidos), não vai além de nos oferecer percepções particularizadas do mundo. O que nos faz perceber que aquele que vejo e escuto são a mesma pessoa é o que Tomás de Aquino chamou de sexto sentido, o senso comum, um sentido que une internamente as experiências sensoriais isoladas e permitem efetivamente uma experiência significativa. Mas além deste relacionamento no âmbito interno, o senso comum permite o compartilhar (tácito) de diversas experiências entre as pessoas, de modo que possamos confiar que o que experienciamos é um fato e não apenas uma ilusão. Também neste sentido externo o senso comum aponta para uma experiência profundamente

¹ A palavra convívio pode parecer aqui muito aberta podendo significar apenas a presença entre pessoas. Mas eu a tomo aqui no sentido de estar com outros compartilhando um mundo. Eu parto do uso feito pela própria Arendt na obra *A Promessa da Política* dos termos solidão e convívio em contraposição (Cf. ARENDT, 2013, p. 116), e utilizo para ilustrar como nos afastamos ou nos aproximamos do equilíbrio entre o comum e o singular.

² Veremos que esta oposição abre uma bifurcação de caminhos, um que leva à solidão e outro que leva ao convívio. Saliento que nossa intenção não é identificar a *bios theoretikos* com a solidão. Arendt não ignora a importância da vida teórica ou do pensamento. O que quero destacar é que o projeto platônico de submissão da *bios políticos* à *bios theoretikos* é feito de tal modo que se colocaria no caminho que conduz à solidão (embora não seja um caminho determinista). A crítica de Arendt é sobre a visão de Platão e não propriamente à *bios theoretikos*.

relacional. Isto nos faz perceber ainda mais claramente como a categoria do comum está na base das experiências mais fundamentais da vida humana.

Buscaremos explicar como as categorias de senso comum e mundo comum estão vinculadas, ponto onde se mostra fundamental o conceito de *doxa*, como categoria que interliga os dois conceitos. Já chegando ao conceito de mundo comum, adentramos numa argumentação que considero muito importante para os objetivos do capítulo, que é a reflexão sobre porque a categoria de mundo é relacionada ao conceito de comum. Progressivamente avançamos para uma afirmação fundamental da tese: o mundo comum é uma categoria que não apenas expressa o equilíbrio entre o comum e o singular (como já o fazem outras categorias), mas também que o mundo comum viabiliza e fomenta as dimensões do comum e do singular. É a partir disto que defendemos que o mundo comum seria o conceito arendtiano que melhor expressa o equilíbrio entre o comum e o singular.

O capítulo se conclui apresentado duas abordagens sobre o conceito de “quem” em Arendt (o “quem” no contexto da *co-aparência*, e como *história de vida*). A intenção inicial é mostrar que o modo como Arendt trata da singularidade expressa o equilíbrio entre o comum e o singular. Também buscamos mostrar ao final do capítulo que a visão de Arendt sobre a singularidade acaba por gerar uma perspectiva que se contrapõe ao modo tradicional de conceber a individualidade humana. Esta nova perspectiva aberta sobre o indivíduo ampara toda uma crítica ao individualismo a partir do pensamento de Arendt.

No terceiro e último capítulo buscaremos apresentar o equilíbrio entre o comum e o singular a partir da vida do espírito. Neste momento iremos relacionar os conceitos chaves do comum e do singular a partir das categorias do pensar e do julgar. Este momento da pesquisa tem a pretensão de completar um ciclo que afirmaria a tese do equilíbrio entre o comum e o singular em Arendt, tanto do ponto de vista da vida ativa, quanto do ponto de vista da vida do espírito. O capítulo se inicia a partir da categoria do pensar, e o que buscamos apresentar é que para Arendt o pensamento não se resume ao *estar só*. De início esta afirmação já se justificaria tendo em vista os riscos que apontamos nos capítulos precedentes a respeito da tentativa de conduzir o pensamento a uma *solitude* permanente. Mas buscamos avançar no argumento tendo em vista outras questões, em especial a reflexão sobre a coerência ou não de se pensar o pensar a partir de uma perspectiva do abandono do mundo. Admitindo que Arendt propõe um repensar da categoria do pensamento numa perspectiva de abertura ao mundo, o capítulo prossegue com exposição de dois exemplos apresentados por Arendt de pensadores que pensaram para além da armadilha de uma morada perfeita e eterna feita de pensamento: Sócrates e Jaspers.

Uma vez explicado como e porque Arendt concebe o pensamento numa perspectiva de abertura ao mundo, o capítulo prossegue com a explicitação da categoria de juízo, partindo da ideia de que o pensar está diretamente ligado ao julgar. Neste momento iremos avançar na reflexão sobre o conceito de juízo, explicando o sentido geral e o sentido que Arendt recebe de Kant sobre a categoria do julgar, especialmente a concepção de juízo político como juízo reflexivo. O final do capítulo explica como também a categoria de julgar não perde de vista o mundo em sua atividade. Chegamos enfim a algumas conclusões, inicialmente a afirmação de que também partindo da vida do espírito podemos pensar o equilíbrio entre o comum e o singular. Além disto, os contornos éticos com os quais Arendt concebe as categorias do pensar e do julgar apontam para a responsabilidade cada vez mais urgente de preservação do mundo comum, o espaço em que de modo mais completo se concretiza o equilíbrio entre o comum e o singular.

2 DA CRÍTICA À INTROSPECÇÃO NO ROMANTISMO À SOLIDÃO TOTALITÁRIA COMO EXPRESSÃO LIMITE DO DESEQUILÍBRIO ENTRE O COMUM E O SINGULAR

Tendo em vista que a discussão sobre a solidão encontra um espaço muito grande nesta pesquisa, entendemos que logo de início seja salutar fazer alguns esclarecimentos a respeito da terminologia que usarei (uma vez que que no Brasil não há apenas uma escolha de tradução) e a respeito do significado do termo solidão.

Para ficar mais clara a terminologia que usarei, remeto agora à distinção que Arendt faz entre as diferentes experiências que podemos ter ao não estarmos na presença de outras pessoas. A tradução que utilizarei para expressar estas três experiências é *estar-só*, *isolamento* e *solidão*, respectivamente correspondentes à *solitude*, *isolation* e *loneliness* (esta tradução está presente na versão em português de *Origens do Totalitarismo*). Tenha-se sempre em mente que a minha utilização da palavra solidão será sempre equivalente à *loneliness*. Definida a questão do termo que será usado na pesquisa, passo à explicitação da diferenciação de Arendt entre *estar-só*, *isolamento* e *solidão*.

Como percebemos pelo que foi dito cima, para Arendt a solidão não é a única forma de experimentarmos a não presença dos outros. Os três termos citados expressam experiências distintas que temos ao não estarmos na presença de outras pessoas. Esta “não presença” tem perspectivas diferentes e possui impactos também diferentes na vida humana. A partir da comparação que Arendt faz entre a solidão e as outras duas experiências podemos perceber a radicalidade e profundidade da experiência da solidão e seu grande potencial de anulação de uma vida propriamente humana.

Para Arendt a solidão não é estar só (Cf. ARENDT, 2014b, p.635). Num primeiro momento a distinção se mostra porque o estar só se caracteriza normalmente por situações em que de fato a pessoa não está na proximidade de outras pessoas, encontra-se fisicamente sozinha. Enquanto na solidão, em grande parte das vezes o solitário se encontra na presença de outras pessoas, mas não consegue mais um vínculo com as mesmas. (Cf. ARENDT, 2014b, p.635). Paradoxalmente a solidão é uma experiência de não estar com os outros, mesmo que às vezes até estejamos fisicamente próximas. Neste sentido, podemos acrescentar que no estar só as pessoas nunca estão efetivamente sozinhas, pois “...quando estou só, estou comigo mesmo, em companhia do meu próprio eu, e sou portanto dois em um; enquanto na solidão sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros” (ARENDT, 2014b, p.636). Portanto, Arendt não vê no estar só algo de *per si* ruim ou negativo. O estar só teria inclusive um papel

importante para a vida política enquanto permite aos indivíduos cultivarem sua capacidade de pensar (Cf. GAFFNEY, 2015, p.7). Se por um lado a singularidade humana necessita do encontro com outros e da ação, por outro, o estar só pode ser vivenciado como uma preparação para nos engajarmos na vida política (Cf. GAFFNEY, 2015, p.7).

A solidão também não deve ser confundida com o isolamento. O isolamento surge quando o espaço político é empobrecido ou mesmo anulado (Cf. LUCAS, 2019, p.3). Como veremos mais à frente, esta condição de empobrecimento ou anulação do espaço político está presente tanto na sobreposição da condição do animal *laborans* à vida política na modernidade, quanto nos regimes ditatoriais e totalitários. Na condição de isolamento o indivíduo mantém a capacidade de pensar livremente, assim como suas capacidades produtivas, mas é limitado em sua capacidade de mover-se livremente na esfera pública (Cf. LUCAS, 2019, p.3). O isolamento mantém um aspecto positivo, sendo inclusive “...a condição natural para todos os tipos de fabricação” (ARENDT, 2004, p.164). Neste sentido, a solidão atinge muito mais aspectos da vida humana (e mais profundamente) que o isolamento. “Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (ARENDT, 2014b, p 634).

A solidão aprofunda muito a experiência do não estar acompanhado. Em solidão estou “...numa situação em que, como pessoa, me sinto [sic] completamente abandonado por toda a companhia humana” (ARENDT, 2014b, p 633). Em condição de efetivo desenraizamento o indivíduo se perde do mundo³ e, como tal, perde o vínculo com os outros e a própria capacidade de aparecer aos outros⁴ (Cf. LUCAS, 2019, p.2). Na solidão se realiza a dissolução do próprio eu do indivíduo. Para Arendt é só no convívio que nos constituímos enquanto singularidade, e onde podemos compreender a nós mesmos. Na solidão não somos capazes desta experiência e com isso estamos completamente apartados de nós mesmos. Seja em experiências menos traumáticas (como a introspecção ou a massificação) ou em experiências mais radicais de investidas contra a interioridade (como no caso dos campos de concentração) ao acumularmos sucessivos fracassos no aparecer aos outros, acabamos por “...não obtermos a confirmação da singularidade que nos impede de nos sentirmos supérfluos” (Cf. LUCAS, 2019, p.10). Sem a experiência de compartilharmos um mundo e sem o mútuo aparecer, perdemos- nos progressivamente de nós mesmos.

³ “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros...” (ARENDT, 2014b, p 635).

⁴ Ressalte-se que esta perda permanece enquanto se sustentam a solidão, uma vez que a capacidade humana de iniciar e de aparecer não pode ser plenamente extinta por meios artificiais.

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, 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 possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (ARENDR, 2014b, p. 637).

Arendt explora relação entre estar só, isolamento e solidão não apenas para explicitar as diferenças entre as três experiências, mas também explicita como o estar só e o isolamento podem apontar para a solidão. Para Arendt as sementes da solidão podem ser encontradas no estar só e no isolamento (Cf. GAFFNEY, 2015, p.7).

O que vai definir uma perspectiva positiva ou negativa do estar só e do isolamento é a relação que a pessoa sozinha ou isolada mantém com mundo (Cf. GAFFNEY, 2015, p.7). Para Arendt “...todo ato de pensar é feito quando se está a sós e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo do dois em um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes... (ARENDR, 2014b, p.636). Há uma separação temporária do mundo, mas os outros estão presentes de certo modo na realidade do *dois em um*, e enquanto aquele que se recolhe no pensamento se encontra voltado para os outros, ele sempre pode a qualquer momento juntar-se a eles (Cf. LUCAS, 2019, p.3). Trata-se daquele tipo de pensamento prático que não mais reflete a postura do filósofo que deseja uma verdade fora do contexto relacional. Um tipo de pensamento que “...abandonou a proverbial torre de marfim da mera contemplação” (ARENDR, 2008, p.95), que para Arendt tinha em Jaspers um exemplo paradigmático. Por outro lado, o estar só também pode cair nesta tentação da torre de marfim da mera contemplação, também pode acabar voltando-se excessivamente e perigosamente apenas para a interioridade. O próprio Jaspers teria sido, segundo Arendt, um pensador que desconfiou do *estar só*. Para ela “Jaspers [...] é o primeiro e único filósofo que sempre protestou contra o *estar só* [*solitude*], para quem o *estar só* aparecia como ‘perniciosa’” (ARENDR, 2008, p.95). Por mais que Arendt entenda que o estar só tenha um papel importante na vida humana, ela defende que esse papel só pode ser preparatório para uma vida propriamente humana (Cf. GAFFNEY, 2015, p.8). O *dois em um* precisa do encontro com os outros para voltar à própria unidade de sua singularidade. Neste sentido, quem vive sozinho sempre corre o risco de cair em solidão sempre não encontrar mais a possibilidade do encontro com os outros “...que os salve da dualidade, do equívoco e da dúvida” (ARENDR, 2014b, p. 636).

Também a respeito do isolamento podemos dizer que num primeiro momento o homem isolado permanece em contato com o mundo como obra humana (ARENDR, 2014b,

p.633). Mas quando ele se afasta desta referência ao mundo igualmente pode se transformar em solidão. Quando homem isolado além de limitado em seu movimento no espaço público é também enfraquecido em suas capacidades produtivas, perde gradualmente a percepção de seu lugar no mundo, rumando para a solidão. Nas palavras de Arendt: “o isolamento pode se tornar solidão, quando sua condição de *homo faber* é reduzida a *animal laborans*” (ARENDR, 2014b, p.634).

Em síntese, o que se reforça destas distinções é que o aspecto relacional é fundamental para entendermos a implicação destas três experiências na vida humana. A solidão não teria uma versão positiva, e funcionaria mais como um risco sempre presente de ampliar o *deserto* na vida humana. Por outro lado, o estar só e o isolamento têm um papel importante na vida humana, mas exatamente por não estarem efetivamente dentro de um contexto relacional, quando se aprofunda o estado de afastamento do mundo e dos outros nestas experiências elas correm o risco de se tornarem caminhos para a solidão. Neste sentido, um pouco mais à frente veremos com mais detalhes três etapas da efetivação da solidão na modernidade, e como a solidão se manifesta como expressão do desequilíbrio entre o comum e o singular.

2.1 Sobre o lugar do singular e do comum no pensamento de Hannah Arendt

O fato de não apenas sermos *no mundo*, mas sermos *do mundo* possui implicações muito significativas para a compreensão do pensamento de Hannah Arendt. Ser do mundo implica que não existimos enquanto homens sem a marca de tudo aquilo que o mundo é, e o mundo é aquela realidade que ao mesmo tempo separa⁵ e une os homens⁶ (Cf. ARENDR, 2014a, p. 64). Esta última afirmação possui muitos desdobramentos possíveis na obra da Arendt, mas aqui quero destacar como esta frase faz referência a uma tensão dentro do pensamento moderno, a tensão entre a dimensão singular/individual e a dimensão compartilhada e comum da vida humana⁷. Esse dilema moderno não é ignorado por Arendt, e não se resolve em seu pensamento pela simples escolha por uma destas dimensões⁸. Chama atenção exatamente o modo como Arendt consegue equacionar o lugar destas duas dimensões na vida humana.

⁵ Singulariza, diferencia.

⁶ Seguramente esta definição não esgota o significado que o termo mundo possui na obra de Arendt, mas expressa elementos importantes para que possamos dar início às nossas reflexões sobre o tema. Ver também: (ALVES NETO, 2008, p. 248).

⁷ “Nessa linha, Arendt interpreta o comum como interesse. Interesse não é o que está dentro das pessoas, ligado ao egoísmo ou restrito à posse ou uso das coisas. Na autora, ele está fora e reúne os membros da comunidade” (AGUIAR, 2019, p.281)

⁸ José Eisenberg aponta como Arendt se coloca numa zona limite entre as tradições liberal e comunitarista. A questão que Eisenberg destaca para afirmar que Arendt não é nem liberal nem comunitarista é uma dupla recusa de Arendt frente a estes dois modelos: Arendt recusa a redução da singularidade do sujeito ao indivíduo interessado

Arendt buscou, ao longo de toda a sua vida, uma forma de conciliar a liberdade individual de movimento e pensamento com a percepção de um mundo, ao mesmo tempo, plural e compartilhado. (STOLCKE, 2002, p. 95)

Interessa-me em minha pesquisa como este processo de conciliação se desenvolve em sua obra, e quais as implicações para a sua filosofia política. Neste sentido, um caminho razoável para começar a falar deste processo é refletir sobre a categoria da *ação*. Não cabe neste momento aprofundar a explanação sobre esta categoria, por enquanto nos interessa explicitar como ela, que à primeira vista parece um conceito unicamente ou prioritariamente ligado à questão da individualidade, expressa também (e provavelmente de modo anterior) uma profunda ligação com a ideia do comum ou do compartilhado.

Num primeiro momento a ação parece remeter unicamente ou prioritariamente ao aspecto individual do ser humano porque ela representa no pensamento de Arendt o surgimento de algo novo e a própria capacidade iniciadora⁹ do indivíduo. O que está por trás disto é a espontaneidade humana, marca fundamental de cada ser humano em sua singularidade. Mas esta é só a primeira parte da história, porque para Arendt a singularidade nunca pode ser compreendida numa perspectiva alheia à dimensão do comum. Estou ciente do peso desta afirmação, tanto que serão necessários este e o próximo capítulo do texto para que esta afirmação se sustente suficientemente, mas como exemplo inicial desta relação dentro do contexto do conceito de ação, trarei à discussão o conceito de *aparência*¹⁰. A ação humana nunca se manifesta no isolamento, a aparência efetiva a capacidade humana para agir, revelando o agente em sua singularidade, sempre diante de outras pessoas que são ao mesmo tempo testemunhas do nosso aparecer, e também podem revelar-se a nós. A ação enquanto aparência evidencia porque a singularidade precisa da presença de outros para que possa se efetivar. Num espaço de aparição saímos do anonimato, diferenciamos-nos e constituímos *quem somos*.

Aqui chegamos a um momento fundamental que revela dois pontos distintos e situados em lados contrários frente à nossa capacidade iniciadora e à constituição do nosso

do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e também recusa reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética e associativa da sociedade. (2001, p.166-167). Não se trata da mesma questão que pretendo levantar neste texto, mas é mais um elemento para visualizarmos como a questão do singular e do comum não se resolve em Arendt com a escolha por um dos polos desta relação.

⁹ “...a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo...” (ARENDR, 2011, p. 345). Ainda: “...a essência de toda ação, em particular da ação política, é dar um novo início...” (ARENDR, 2011, p. 345).

¹⁰ O recurso ao conceito de aparência tem como objetivo apenas mostrar como o conceito de ação arendtiano expressa a relação entre o comum e o singular, por isso não irei aprofundar a questão. Um maior aprofundamento do termo será realizado no segundo capítulo da tese.

quem. De um lado temos uma experiência que impede a ação e nos afasta de uma vivência propriamente humana; do outro lado temos um espaço que viabiliza a ação e a constituição de uma vida propriamente humana. Os conceitos que estão nestes polos são a *solidão* e o *mundo comum*. O primeiro seria a expressão do mais radical desequilíbrio entre o comum e o singular, o segundo é o que considero ser o conceito arendtiano que melhor expressa o equilíbrio entre o comum e o singular.

Enquanto no segundo capítulo nos dedicaremos à explicitação do conceito de mundo comum como expressão e viabilizador deste equilíbrio, neste primeiro capítulo buscaremos explicitar como a solidão representa uma ameaça a uma vida propriamente humana e se torna um fator provocador do desequilíbrio entre o comum e o singular. O trajeto desta explicitação se dará em três momentos, primeiro a partir de uma reflexão sobre a questão da introspecção na reflexão de Arendt sobre a vida de Rahel Vanhagen. Depois a partir do processo de massificação no contexto da crítica arendtiana à modernidade. E por último a partir da crítica de Arendt ao totalitarismo, onde a experiência da solidão se tornou mais radical por meio dos campos de concentração.

Sem o *estar-junto* o mundo não tem sua realidade assegurada, o mundo nos é alienado, não existe o espaço da aparência, não há ação nem o aparecer (e conseqüentemente não há singularização)¹¹. Diante disto, temos muitos elementos para considerar que a dimensão do *comum* é uma questão decididamente significativa para a construção do pensamento político de Arendt. O enfoque que em muitos momentos desta pesquisa será destinado a dimensão do comum, nunca é demais insistir, não se baseia numa compreensão de que Arendt privilegia o comum em detrimento do singular (o que seria uma compreensão equivocada). Busca-se aqui uma reflexão que possa de algum modo colocar em questão todo o movimento de exaltação do indivíduo que é característico da nossa época – que tem no individualismo¹² um conceito central

¹¹ Aqui é salutar reforçar que tais afirmações não implicam dizer que o pensamento de Arendt está centrado no tema do comum em detrimento do singular. A capacidade de começar algo novo espera sim o ambiente propício da pluralidade, mas ela reside eminentemente na singularidade de cada um, e é esta capacidade singular que resguarda a possibilidade de recriação do mundo comum quando ele é alienado. Esta capacidade é uma semente de recriação de um espaço onde as singularidades de todos possam se desenvolver e o espaço da aparência possa permanecer, e por isso o terror busca incessantemente minar não apenas os espaços comuns de aparência, mas a própria possibilidade da espontaneidade e do exercício do que é único e singular em cada pessoa. Deste modo insisto em afirmar que por mais que esta pesquisa em alguns momentos se volte com mais atenção para entender o papel do tema do comum na vida humana (tema que foi por muito tempo negligenciado na modernidade), partimos da afirmação de que Arendt trabalha esta questão em profundo equilíbrio com o tema da singularidade, e é exatamente este equilíbrio o mote central desta pesquisa.

¹² Trato o termo individualismo em sentido forte, como lado oposto ao coletivismo ou holismo, tal como o entendeu Dumont: “Quando o indivíduo constitui o valor supremo, falo do individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo” (1993, p. 37).

para sua compreensão (Cf. ÁLVAREZ, 2009, p. 38) – , característico da modernidade¹³, que pode ser caracterizada como a época do triunfo do indivíduo (Cf. ÁLVAREZ, 2009, p. 40). A própria contemporaneidade pode ser caracterizada como uma resposta a toda a exaltação do indivíduo e do sujeito que ocorreu na modernidade (ao menos no âmbito das propostas teóricas), não no sentido de negar o seu valor, mas de entender que o indivíduo não é absoluto, que é muito mais limitado do que se imaginava e que ele existe antes de tudo como um ser em relação.

Neste sentido, na atualidade crescem os discursos em defesa da comunidade e da sua efetivação, crescimento que pode ser uma resposta à *crise do comum* que herdamos da modernidade. No entanto, o reconhecimento desta crise não pode justificar um desequilibrado enfoque no tema do comum, caindo num fácil e quase romântico apelo à vida comunitária (Cf. DUARTE, 2011, p. 24). A tensão entre o comum e o singular não é um problema que se presta a respostas prontas e rápidas, mas é um tema muito pertinente para compreendermos nosso tempo neste contexto de transição (entre a exaltação do indivíduo e a atual compreensão das suas limitações, assim como a necessária correlação do mesmo com a dimensão do comum). Arendt parece oferecer boas chaves de leitura para equacionar a relação entre estas duas dimensões. O que buscarei agora é evidenciar como esta relação aparece nas obras de Arendt, e onde podemos encontrar em seu pensamento as primeiras reflexões que apontam para o que fragiliza o equilíbrio entre o comum e o singular.

Parece-me razoável partir inicialmente da obra *Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*, uma obra que não consta entre as consideradas mais maduras de Arendt, mas que já antecipa alguns temas que serão fundamentais em obras mais conhecidas da autora¹⁴. Esta obra enfrenta o problema da *assimilação judaica* e aponta para a necessidade da afirmação do *quem* somos, a afirmação da singularidade apesar das dificuldades e perseguições vividas. É bastante significativo que Arendt tenha vivido o processo de escrita e publicação desta obra justamente num período em que teve de lidar com a perseguição exatamente por causa de sua condição de judia. Sua escolha foi sempre por responder a esta perseguição como judia apesar dos riscos e dificuldades que isto acarretasse.

¹³ “Dou o nome de ideologia a um sistema de ideias e valores que tem curso num dado meio social. Chamo ideologia moderna ao sistema de ideias e valores característicos das sociedades modernas. [...] A ideologia moderna é individualista. [...] O individualismo é o valor fundamental das sociedades modernas.” (DUMONT, 1993, p. 20-21). Ver também: “Que el individualismo es una de las principales características de la mayoría de las sociedades modernas es una afirmación que pocos estarían dispuestos a discutir” (GIROLA, 2005, p. 149).

¹⁴ “Many of the cardinal principles Arendt developed in her philosophy and political theory can be read as abstractions and elaborations of her critiques of Rahel, expanded and rearticulated with the aid of time and experience; and indeed many of the great philosophical themes and psychological methods she elaborated in her intellectual maturity -whether in *The Origins of Totalitarianism* or in *The Human Condition* or in *Eichmann in Jerusalem* - can be found embryonically in Rahel's life, as commentaries and rationalizations of her sorrows” (ARMENTEROS, 1998, p.02).

2.2 A crítica à introspecção romântica e a questão da assimilação judaica na obra “Rahel Varnhagen - a vida de uma judia alemã na época do romantismo”

A biografia “Rahel Varnhagen - A vida de uma judia alemã na época do Romantismo” foi uma das primeiras obras de Arendt, escrita entre muitas dificuldades, já que no mesmo período Arendt se encontrava no processo de fuga para a França e posteriormente para os Estados Unidos, fugindo da perseguição nazista. O texto estava praticamente pronto em 1933, mas foi interrompido no período da fuga para a França, onde em 1938 termina a redação dos capítulos finais. No entanto, a publicação aconteceu apenas em 1957, quando Arendt já se encontrava nos Estados Unidos (Cf. ADVERSE, 2013, p.80). A obra é bastante significativa se levarmos em conta que a própria Arendt vivia uma situação bastante similar a de Rahel Varnhagen. Assim como Rahel, Arendt sentia o peso de sua condição de judia, e vivia concretamente o estranhamento que esta condição gerava em seu próprio contexto. Para Arendt, pesquisar sobre a angústia vivida por Rahel é voltar-se também sobre suas próprias dificuldades (Cf. STOLCKE, 2002, p. 96).

A obra tem como temas centrais a *introspecção* romântica e a questão da *assimilação* judaica. No tocante a este último tema, a apresentação da vida de Rahel Varnhagen expressa também o dilema vivido pelos judeus de seu tempo diante de um quadro de exclusão em que viviam e da possibilidade, que se abria para fuga desta exclusão através da assimilação aos valores da sociedade em que estavam. A grande questão era decidir qual atitude tomar diante deste dilema: negar a si próprio para ganhar aceitação ou resistir e questionar a situação da vida judaica na época.

Com esta biografia, referida a um período crucial da assimilação dos judeus, Arendt tentou demonstrar, através de Rahel Varnhagen, o drama que supôs o abandono da identidade judaica em favor da assimilação social e intelectual, e a forma como esta assimilação influencia de maneira determinante sobre o destino individual de um ser humano. A alternativa não deixava de ser dramática: ou a assimilação como *parvenu*, mesmo à custa de perder a dignidade e saber que um seria considerado na realidade como um "parasita", ou manter a dignidade sob a condição de *pária*¹⁵. (BÁRCENA, 2006, p. 184)

¹⁵ “Con esta biografía, referida a un periodo crucial de la asimilación de los judíos, Arendt pretendió poner de manifiesto, a través de Rahel Varnhagen, el drama que suponía el abandono de la identidad judía en beneficio de la asimilación social e intelectual, y la forma en que esta asimilación influye de manera determinante en el destino individual de un ser humano. La alternativa no dejaba de ser dramática: o la asimilación como *parvenu*, aun a costa de perder la dignidad y de saber que uno sería considerado en realidad como un “parasito”, o mantener la dignidad bajo la condición de *paria*”.

Para expressar os caminhos possíveis diante do dilema acima exposto, Arendt parte da constatação da condição de exclusão que marca a história do povo judeu. Esta condição será representada por Arendt através do uso da palavra *pária*, tomando emprestado o uso da expressão *povo pária* feito por Max Weber nas obras “Sociologia da Religião” e “História Econômica em Geral” (MELNICK, 2013, p. 138), (ARENDR, 2016, p. 494). A partir de sua condição de pária, o judeu precisava se posicionar diante da sua judaicidade¹⁶. Como mencionado, ou escolhia renegar a própria condição de judeu, tentando apagar qualquer traço de suas especificidades a fim de assimilar-se (ajustar-se) à sociedade em que estava inserido, ou reagir, questionando o *status* de sua condição, aceitando e reconhecendo o que lhe é específico. Ao nomear estas duas possibilidades, Arendt utilizará uma classificação feita por Bernard Lazare, chamando aquele que segue o primeiro caminho de *parvenu*¹⁷ (ou arrivista), e o que segue o segundo caminho de *pária consciente*¹⁸ (o próprio Bernard Lazare será considerado por Arendt um dos principais representantes dos párias conscientes) (Cf. ARENDR, 2016, p. 80).

A situação e drama de Rahel e de seus semelhantes era que lhes era negado o reconhecimento de um *lugar no mundo*.

Ao não ser aceitos pela sociedade, os judeus se encontram desenraizados e numa posição marginal, que Arendt caracteriza como “acosmia”, ou seja, carência de mundo ou de espaço de reconhecimento entre pares com quem seja possível interagir¹⁹. (DI PEGO, 2015, p.49)

A exclusão que era imposta aos judeus passava pela não aceitação das suas diferenças e especificidades. A sensação de que a diferença custava a retirada de um lugar no mundo pode gerar a sensação de que o mundo pode ser recuperado através da negação da diferença. O exame de Arendt sobre a assimilação e a introspecção mostram que estas foram

¹⁶ Arendt distingue “...judaicidade – um dado existência do qual não se pode escapar – e judaísmo – um sistema de crenças que se pode adotar ou rejeitar...” (ARENDR, 2016, p. 62).

¹⁷ Enzo Traverso distingue tres tipos: el *parvenu* económico (la familia Rothschild, Gershon Bleichröder), el *parvenu* político (Hans-Joachim Schoeps, Leo Baeck, Walter Rathenau), y el *parvenu* intelectual (Ernst Kantorowicz), in: (DI PEGO, 2015, p.48).

¹⁸ “O pária consciente é aquele que é excluído pelo mundo e, como tal, se manifesta. Ele mantém algum contato com a tradição, mas caminha paralelamente a ela. O pária consciente tem a condição de *homelessness*, mas não é um *worldlessness*, isto é, embora não possua um lugar, uma casa, ele permanece em contato com o mundo” (AGUIAR, 2009, p.35).

¹⁹ “Al no ser aceptados por la sociedad, los judíos se encuentran desarraigados y en una posición marginal, que Arendt caracteriza como de “acosmia”, es decir, carencia de mundo o de un espacio de reconocimiento entre pares con quienes es posible interactuar”.

duas estratégias buscadas por Rahel em sua busca por acessar o mundo que lhe fora negado devido a sua condição de judia.

A Alemanha no final do séc XVIII ainda respirava os ares dos ideais iluministas de igualdade entre os homens, nas palavras de Benhabib, “...uma era crucial no final do Iluminismo e a eclosão do romantismo” (2003, p. 15). Durante o período 1780 e 1806, tempo de relativa aceitação (ou tolerância) dos judeus, floresceram os salões berlinenses, dentre os quais o salão de Rahel. Os salões eram lugares de convivência entre iguais, de fomento da cultura e das artes (Cf. SILVA, 2018, p. 251). Tanto os salões alemães quanto os franceses trazem à tona a ideia iluminista do ser humano enquanto tal, abaixo das classes, apetrechos e regras sociais todos nós somos humanos (Cf. BENHABIB, 2003, p. 17). Nos salões, Rahel consegue pôr em prática sua busca por um lugar no mundo tanto pela busca da assimilação, quanto pela vivência da introspecção (Cf. SILVA, 2018, p. 251).

Quem entrava no salão deixava na porta suas classes e títulos (ARENDDT, 1994, p. 39). Rahel tinha enfim a liberdade para buscar conquistar alguém que a permitisse, pelo casamento, superar toda a aflição que sua condição judia lhe custava (Cf. SILVA, 2018, p. 251). Rahel vislumbrou esta tábua de salvação junto ao conde Finckenstein, chegando inclusive ao noivado. No entanto, este “novo mundo” que se criava portas a dentro do salão não era absoluto. Como nos diz Benhabib, o ideal de igualdade dos salões nunca foi radical, os de classe mais baixa não tinha acesso aos salões, e mesmo os que lá estavam, na prática não necessariamente conseguiam se despir das vantagens dos diferenciais de sua classe (2003, p. 19). Finckenstein foi um exemplo destes que não se mantiveram neste ideal de igualdade, a não aprovação de seu relacionamento com Rahel por parte de sua família e a própria dificuldade em se despir continuamente de sua condição privilegiada fizeram-no romper o noivado (Cf. SILVA, 2018, p. 251).

Diante da frustração da dor do rompimento do noivado, Rahel encontra na outra estratégia que o salão lhe oferecia a solução para não ter de voltar à realidade, ela se volta cada vez mais profundamente para a introspecção como único remédio para dor. Acentua-se sua indiferença com a realidade (dura demais para ser enfrentada).

No centro da estratégia romântica está a “...introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade” (ADVERSE, 2013, p.85) em favor da interioridade²⁰.

²⁰ “Se o pensar ricocheteia sobre si mesmo e encontra seu único objeto na própria alma, torna-se *reflexão*, e sem dúvida adquire (desde que permaneça racional) uma semelhança de poder ilimitado, ao mesmo tempo

...a recusa de Rahel aceitar sua identidade judaica está ancorada em um mecanismo por meio do qual a realidade é negada em favor da interioridade. Arendt descreve esse procedimento tipicamente romântico como uma espécie de liberdade do pensamento. A exigência característica do Iluminismo – o homem deve pensar por si próprio – é exacerbada na forma de um pensamento que, levando a sério seu poder de superar as amarras dos preconceitos, termina por jogar fora juntamente com eles a realidade. (ADVERSE, 2013, p.84)

Arendt explica que na introspecção o pensamento torna-se ilimitado, isola-se do mundo e se volta para o único objeto que lhe interessa, seu próprio interior (Cf. ARENDT, 1994, p. 21). Na introspecção já não importam os fatos, “para a romântica Varnhagen, a importância de seus próprios sentimentos e emoções era inteiramente independente de qualquer ação real ou suas consequências no mundo” (PITKIN, 1998, p.27)²¹. A reclusão interior promovida pela introspecção “...corrige os insultos da realidade, escapando para a segurança do mundo interior, [...] para ‘reflexões dentro da psique’ que aparentemente protegem o poder e a autonomia contra o mundo...” (KEEDUS, 2014, p. 318).

Mas até o espaço onde podia se entregar à introspecção Rahel perdeu. A partir de 1806, com a vitória de Napoleão, a tolerância aos judeus se esvai, acirra-se mais intensamente o antissemitismo e os salões são fechados. Rahel viu-se novamente entregue à realidade de um mundo onde não pode se encaixar, onde não lhe há espaço. Até que finalmente consegue sucesso em sua busca pelo casamento e a tão desejada assimilação. Ela “... casou-se com August Varnhagen, aos 43 anos, quando foi batizada e adotou um novo nome: Antonie Friederike Varnhagen” (RAPCHAN, 2004, p.313). Ao se converter ao catolicismo fará uma verdadeira “conversão” daquilo que era, deixando de ser si mesma e renunciando tudo que a identifique como judia (Cf. MELNICK, 2013, p. 150).

Aos 63 anos Rahel finalmente se reencontra com sua judaicidade²², “...sua amizade com o semelhante condenado Marwitz levou-a a ver sua angústia individual “como a infelicidade específica de ter nascido no lugar errado, atribuído pela história a um mundo condenado”, a dos judeus alemães do iluminismo” (MASLIN, 2013, p. 90), quando ela começa a perceber que seu desespero não é um desespero puramente individual (Cf. MASLIN, 2013, p. 90). Aqui Rahel faz sua transição de *parvenu* para pária.

precisamente em que se isola do mundo, se desinteressa deste, entrincheira-se diante do único objeto ‘interessante’: o próprio interior” (ARENDT, 1994, p. 21).

²¹ “For romantic Varnhagen, the importance of her own feelings and emotions was entirely independent of any real action or consequences in the world”.

²² “Rahel understood, at least at the end of her life, the futility of assimilationism, that is, of an attempt to cut oneself off from one’s own past” (KEEDUS, 2014, p. 318).

O que Rahel não percebia durante tanto tempo era que ao buscar um lugar no mundo negando a realidade, ela acabava, nas palavras de Silva, deixando o mundo escapar pelas mãos (2018, p. 249). Rahel entendeu a relação entre o mundo e suas diferenças (especificidades) de um modo que se exigia a eliminação das diferenças. Arendt escolheu um caminho totalmente diverso. Para Arendt aos problemas relacionados à sua condição judaica só se pode responder como judia (Cf. ARENDT, 2011, p.41). As nossas diferenças são nossas raízes, somente com elas podemos ter uma vida firmada no mundo, sermos efetivamente do mundo. Sem as raízes estamos sempre soltos em qualquer terreno que nos encontremos. Estando desenraizados, por mais que situações momentâneas garantam certa estabilidade, ao primeiro vento das possíveis mudanças, somos varridos dos espaços que buscávamos (foi assim na estratégia assimilacionista e também na investida introspectiva de Rahel). Estamos no mundo com nossas raízes, com nossa história. Para Arendt não adianta negar estas raízes, mas buscar fincá-las definitivamente no solo do mundo, ou lutar pelo direito de nos enraizarmos caso este direito seja negado, como fora no tempo de Rahel e também no tempo de Arendt.

Como dito acima, os judeus se encontravam em suspenso na sociedade alemã, com suas raízes à mostra e sendo alvo de críticas e perseguição. Por quase toda a vida a estratégia de Rahel foi de querer negar que as possuía (a escolha do *pavernu*), mas para Arendt isso não era possível, nossas raízes sempre estarão lá. A estratégia adequada seria assumi-las e buscar o enraizamento, como o fizeram os párias.

A posição de Arendt a respeito da necessidade do enraizamento não parece ser apenas uma questão de preferência pessoal sobre que comportamento os judeus deveriam ter diante da perseguição. Parece muito mais razoável que esta posição seja fruto coerente de sua compreensão sobre a condição do homem no mundo. Neste sentido, considero aqui o trabalho de Maslin, que faz uma leitura de que a escrita da biografia de Rahel Varnhagen feita por Arendt teria sido feita sob grande influência das ideias de Heidegger. Maslin considera que a biografia de Rahel Varnhagen “...pode ser entendida como um exame ontológico do desenraizamento”²³ (2013, p. 85) e, principalmente, deveria “...ser lida como um exame dos três conceitos mais políticos de Heidegger: estar lançado, decadência/“decaída em” e a projetividade²⁴ [*thrownness*,

²³ “The young Arendt was an explicitly political critic of the Jewish-German history of assimilation as a process that had led to an “uprooted” way of life, “losing one’s place in the world” (KEEDUS, 2014, p. 320).

²⁴ O *estar lançado* como o fato de que nos encontramos como seres no mundo de maneiras que não são de nossa própria criação ou escolha; a *decadência*/“*decaída em*” como o empenho no mundo comum das ocupações e preocupações cotidianas, um afastamento da autenticidade; e a *projetividade* como a condição de projeto do *dasein* em que ele ultrapassa a si mesmo e os demais entes em um movimento de transcendência.

fallenness, projectivity]²⁵ (2013, p. 85). Aqui não tomarei o argumento de Maslin por completo, interessa-me em especial sua vinculação da categoria do *estar lançado no mundo* ao modo como Arendt entendia o dilema de Rahel sobre como lidar com as suas raízes, com a sua história.

Estamos lançados no mundo com algumas condições que não estão sob nosso controle. A principal destas características em Rahel era sua condição judaica²⁶, condição que interferia diretamente sobre sua situação no mundo da época. Por mais que Rahel tentasse ignorar ou negar sua condição, o mundo se impunha e ela novamente era lançada em sua realidade. Este movimento é descrito quando Arendt aponta os limites do autpensamento:

... nenhum ser humano pode isolar-se tanto que não seja sempre atirado de volta para o mundo se tem quaisquer esperanças pelas coisas que apenas o mundo pode dar – “coisas comuns”. Mas coisas que uma pessoa precisa ter. No final o mundo sempre tem a última palavra porque uma pessoa pode refletir-se apenas em seu próprio eu, mas não para fora. (ARENDR, 1994, p. 23)

O pensamento introspectivo em que Rahel mergulhou, era usado como estratégia de neutralizar o que não podia controlar, como oposição à própria história, um recuo passivo para a subjetividade onde a história não conseguiria mais interferir em sua vida (Cf. CUTTING-GRAY, 1991, p. 334). A profunda consciência que Arendt tinha de que nosso *estar lançado no mundo* não pode ser permanentemente ignorado a fazia ver com clareza que a introspecção não podia ser entendida como solução²⁷ (Cf. MASLIN, 2013, p. 87). Encontrar um lugar no mundo passa por assumir que ao entrarmos na existência fomos lançados no mundo com determinadas características que não escolhemos e nem podemos controlar.

Tais características não resumem o significado e o conteúdo da nossa história, mas farão parte dela, queiramos ou não, e sempre estarão presentes no nosso agir. “O que é o ser humano sem a sua história?” pergunta Arendt (1994, p. 23), em outro momento é ainda mais incisiva: “...sem passado, não somos mais humanos” (ARENDR, 1953). Neste sentido, querer

²⁵ “Understood in this way, Arendt’s “peculiar biography” of Rahel Varnhagen becomes far more than an idiosyncratic or self-revelatory work; it can be understood as an ontological examination of rootlessness in which Arendt humanizes fundamental ontology by illustrating thrownness, fallenness, and projectivity, as well as the political implications of each, at work in the life of her subject. In what follows I argue that Rahel Varnhagen should be read as an examination of three of Heidegger’s most political concepts: thrownness, fallenness, and projectivity. In examining Varnhagen’s life, Arendt “thickly constitutes” thrownness, fallenness, and projectivity, revealing the ontological core of rootlessness as well as the political implications of fallenness and projectivity” (MASLIN, 2013, p. 85).

²⁶ “Rahel’s throw consisted primarily of her Jewishness” (MASLIN, 2013, p. 86).

²⁷ “...introspection is not a solution. The creation of a fantasy life did not allow Rahel to escape her Jewishness, because, as Arendt notes, she will “always be thrown back upon the world again.” Denial or avoidance, whether self delusion or erasure of outward signs, never allows an individual to escape his or her thrownness...” (MASLIN, 2013, p. 87).

viver uma vida que apague nosso passado e nossa história é uma forma de negar nossa própria humanidade. Diante disto, explica-se porque Arendt entendia que sua resposta aos obstáculos advindos de sua condição judaica deveria ser feita a partir de sua perspectiva de judia.

É importante perceber que a introspecção não é apenas uma simples estratégia ou método. O alcance da introspecção é potencializado porque por trás dela há uma escolha sobre como ver o mundo, o que tem impacto direto sobre como vivemos no mundo. Segundo a expressão de Benhabib, “...a introspecção romântica cultiva a alma em vez de sustentar o mundo” (2013, p. 12). Esta expressão nos ajuda a entender o modo específico que Arendt compreende a singularidade e porque a introspecção representa um abandono do mundo. É abandono do mundo em um sentido mais evidente enquanto na introspecção o indivíduo prefere a liberdade de pensamento que a interioridade desligada do mundo o oferece (liberdade que como vimos não pode ser mais que temporária). Mas também é abandono do mundo porque na introspecção se abandona a relação intrínseca entre o comum e o singular que alimenta mutuamente o mundo e a própria singularidade da pessoa. Sem uma singularidade aberta ao co-aparecer, o mundo e a individualidade se fragilizam.

Com base no que expomos até aqui, considero razoável a compreensão da introspecção como uma postura que favorece a efetivação da solidão. Não se trata ainda de solidão, no entanto possui alguns indicativos que a fazem rumar para tal. Um destes indicativos é que a introspecção nos leva a perca do mundo e de nós mesmos. Nos faz perder o mundo porque ela se caracteriza por um explícito abandono do mundo em busca da interioridade, buscada como resistência aos “problemas” gerados pelo que vem do exterior. Nos faz nos perder de nós por duas vias. Primeiro porque *quem* nós somos é constituído na formação da nossa história, e como vimos a introspecção se volta contra a história; segundo porque *quem* somos se faz na convivência, num mundo compartilhado, enquanto a introspecção torna a pessoa reclusa em sua subjetividade. A solidão, por sua vez, será a mais efetiva e radical perda do mundo e de si mesmo que o ser humano pode experimentar. Em âmbito mais radical (o campo de concentração), ela reduzirá os homens a mortos vivos, a um feixe de sensações.

Para finalizar esta primeira associação de como os caminhos da solidão foram alargados até seu ápice nos campos de concentração, proponho a reflexão sobre a mútua oposição entre solidão e ação. A solidão uma vez instalada anula a capacidade de ação (Cf. LUCAS, 2019, p. 02), e, por outro lado, um espaço em que a ação é possível e fomentada funciona como antídoto contra a solidão (Cf. LUCAS, 2019, p. 03). De modo análogo, a introspecção se encontra em oposição à ação. Não era à toa que Rahel não conseguia perceber que sua situação não poderia ser resolvida negando sua história, mas buscando conquistar o

direito de enraizar-se no mundo. A escolha pela introspecção a afastava cada vez mais da ação, na verdade, era um verdadeiro obstáculo para a ação²⁸ (Cf. SILVA, 2018, p. 256)

Arendt defende a “...necessidade de sair de si mesmo para o mundo compartilhado com os outros” para a tomada de consciência da realidade e para responder a esta realidade (Cf. CANOVAN, 1992, p.09). A introspecção, como vimos, aponta na direção oposta, e neste sentido podemos dizer que nela já encontramos em germe os problemas que a solidão representa. No próximo tópico veremos a crítica de Arendt à modernidade, em sua ênfase no recuo para a subjetividade e a consequente perda da realidade e a massificação. Crítica que já encontra seus primeiros traços em sua biografia sobre Rahel²⁹. Veremos como os problemas denunciados por Arendt na modernidade (em especial o processo de massificação e ênfase no “eu”) podem ser associados ao fomento da solidão.

2.3 O risco da solidão a partir da reflexão sobre a sociedade moderna no pensamento de Hannah Arendt

Nos momentos iniciais desta pesquisa seguimos uma linha de raciocínio que aponta para a afirmação de que o pensamento político de Arendt é profundamente marcado por um equilíbrio entre as categorias *singular* e *comum*. O prosseguimento da pesquisa seguirá buscando apontar a existência deste equilíbrio, e ao lado desta questão, continuaremos a apontar quais caminhos favoreceram o fomento da solidão em nossa sociedade.

Inicialmente vimos que a maneira como Arendt equaciona estas duas dimensões, aparentemente tão opostas, pode ser uma chave de leitura importante para abordarmos categorias fundamentais do pensamento arendtiano, como a *aparência* e a *ação*. Para avançarmos na compreensão de como este equilíbrio aqui sustentado se manifesta em sua obra, nossa proposta precisará chegar em um dos principais problemas (senão o principal) enfrentados pela obra de Arendt: o *totalitarismo*. É da experiência de Arendt com a realidade do totalitarismo que efetivamente surge a sua observação sobre a importância da preservação da pluralidade. Examinaremos o elemento base que gera a especificidade do totalitarismo, a *solidão*, e neste momento poderemos perceber com mais detalhes o significado tanto do

²⁸ Ver também: “Arendt concludes that the boundless interiority of individual sentiment on public display not only bears no kinship with public action in a historical world, it ultimately destroys politics” (CUTTING-GRAY, 1991, p.238).

²⁹ “For Arendt the horizon of meaning emerges from the reality of the world that men cherish as common in shared speech and practices. In her narrative of modernity, to the contrary, the emphasis on subjectivity signified the modern man’s “flight into the self” (Arendt 1958b:9) – a number of aspects of which she first formulated in her critical investigation of Romanticism” (KEEDUS, 2014, p. 320).

equilíbrio entre o comum e o singular na obra de Arendt, quanto dos riscos e consequências da dissolução deste equilíbrio. No entanto, antes de adentrarmos nesta questão, parece-nos mais apropriado tratar do contexto prévio ao totalitarismo. A solidão, assim como é tratada por Arendt, será melhor compreendida se entendermos os elementos que permitiram o surgimento do totalitarismo e o desenvolvimento do atual modelo de sociedade. Esta será a via para aprofundarmos a crítica de Arendt à modernidade.

Arendt compreende a política como um espaço de comunicabilidade, e por este espaço Arendt se refere a um “lugar” onde tem sentido a pergunta “quem tu és?” (Cf. BIRULÉS in: VILANOVA, 1994, p. 28). A partir disto, começamos nossa exposição sobre a leitura da modernidade em Arendt questionando sobre que tipo de pergunta o mundo moderno tem feito às pessoas. A resposta ficará mais clara na continuação do texto, mas podemos adiantar que certamente a pergunta central que tem sido feita pela modernidade não é “quem tu és?”. Isto tem um grande significado político, e está diretamente ligado ao processo de massificação. Dependendo da pergunta que instiga as pessoas em sociedade, teremos uma compreensão diferente sobre como responder aos apelos da própria existência. As escolhas e direcionamentos que cada pessoa dará para a sua própria vida será totalmente diferente para aquele que, além de outras questões, sente-se motivado a responder à pergunta “quem tu és?”, e para aquele que praticamente só tem diante de si a pergunta “como devo fazer?” ou “o que devo fazer para ganhar o meu sustento?”³⁰.

A crítica de Arendt à modernidade passa diretamente pelo problema do processo de *abandono do mundo*. Interessa-me mostrar como este abandono contribui para o fomento de um contexto de solidão. Na modernidade este processo emana especialmente por duas vias: a massificação e a construção do sujeito moderno aos moldes cartesianos. Em seguida nos deteremos ao processo de massificação, tanto o que se deu no contexto prévio à ascensão dos regimes totalitários, quanto a massificação oriunda do modelo de vida preponderante na modernidade.

A diferença de perguntas norteadoras que pudemos observar um pouco acima (“quem tu és?”, “como devo fazer?”, “o que devo fazer para ganhar o meu sustento?”) gera inevitavelmente um quadro diferente de horizontes que se apresentam diante de cada pessoa (certamente muito menor para quem só precisa responder às últimas perguntas). Não é uma questão pequena, especialmente porque esta limitação de horizontes pode deixar as pessoas em situações tão vulneráveis ao ponto de se tornarem facilmente manipuladas pelas piores

³⁰ “‘Ganhar o próprio sustento’ tornou-se a faceta mais elementar a qual todos os homens estão submetidos...” (ÉLCIO in: AGUIAR, 2001, p. 206).

promessas ou projetos, como foi no caso do totalitarismo, que se apoiou no amparo das massas para erigir o seu governo. Se a pergunta sobre como os tempos atuais foram capazes de admitir o surgimento do totalitarismo – em especial os campos de concentração – foi decisiva para a construção do pensamento político arendtiano (Cf. JARDIM, 2011, p. 21), o que Arendt considerava ainda mais espantoso era o fato deste regime ter se formado com tamanha aceitação das pessoas³¹, homens que individualmente eram incapazes de matar um judeu (ou qualquer pessoa), mesmo com toda a propaganda antissemita, em determinado momento passavam a concordar ou até mesmo adentrar no processo de aniquilamento de inúmeros judeus, simplesmente por causa de uma ordem (Cf. CORREIA, 2014a, p. 14). Neste sentido, voltaremos o olhar com mais detalhes sobre o “sujeito” do totalitarismo, o homem massificado (Cf. TERENCEZI, 2002, p. 197). Inicialmente é importante apresentar o processo de massificação a partir do contexto específico da dissolução dos Estados-Nação na Europa pós I Guerra Mundial, e depois, apresentando o processo de massificação para além de um contexto específico, mas a partir de um modelo amplo de sociedade que se estruturou com a formação da sociedade moderna³².

Para entendermos o processo de massificação ocorrido na Europa e que aos poucos formou o cenário ideal para o surgimento do totalitarismo, é preciso entender a transição que ocorre a partir do colapso da sociedade de classes e a emergência das massas, evento que Arendt entendeu ser decisivo no processo que culminou no surgimento dos regimes totalitários (Cf. PARRI, 2003, p. 142). A terceira parte de *Origens do Totalitarismo*, que é dedicada especificamente ao totalitarismo, é dividida em 4 tópicos. O primeiro deles é intitulado “Uma sociedade sem classes”, e logo ao início do tópico vemos a relação do processo de massificação com a ruína da sociedade de classes. O que se nota é que as características presentes nas massas já estavam contidas, ao menos em latência, na maioria dos membros das classes, e foram apenas levadas à tona quando não mais ficaram sob a proteção dos laços das classes, que se dissolveram com a crise dos Estados Nação no cenário que se instaurou na Europa após o término da I Guerra Mundial³³, especialmente nos países derrotados, entre eles a Alemanha. A questão de

³¹ É “...muito perturbador o fato do regime totalitário, malgrado o seu caráter evidentemente criminoso, contar com o apoio das massas” (ARENDRT, 2012, p. 712, nota 1).

³² “Quando trata da sociedade de massas, em *A condição humana*, Hannah Arendt busca traduzir as principais implicações do engajamento das massas na política. Ainda que o seu furioso engajamento se dê após catástrofes como a da primeira grande guerra, as próprias massas não têm sua origem em tais catástrofes. As massas resultaram das transformações históricas desencadeadas pelo advento da esfera social, que examinei brevemente acima, e de seu espraiamento voraz sobre o domínio público, a esfera privada e mesmo a intimidade, e atingem seu máximo desenvolvimento com a consolidação das chamadas sociedades de massas” (CORREIA, 2006, p. 22).

³³ “Nos volumes sobre o ‘Anti-semitismo’ e o ‘Imperialismo’, Arendt discutiu a decadência e o esfacelamento do Estado-nação e do seu princípio básico, o da igualdade de todos diante das leis, em meio às terríveis condições sociais geradas pela Primeira Guerra Mundial. Tais análises demonstraram o vácuo institucional criado com a

fundo neste contexto que mantinha a sociedade minimamente organizada eram os interesses de classes, que orientavam a dinâmica da sociedade e preservavam minimamente os laços sociais no âmbito das sociedades de classes, e onde a vida partidária mobilizava esta busca conjunta de interesses que emanavam dos grupos (classes) da sociedade (Cf. BAEHR, 2007, p. 12)³⁴. No entanto, não eram todos os membros das classes que se envolviam diretamente com a luta pelos interesses do grupo, menos ainda era o envolvimento com a questão partidária. Geralmente um certo número de membros se instruíam e se preparavam para a política como carreira (Cf. ARENDT, 2012, p. 442). Não era considerado um problema “...que a maioria dos membros de cada classe permanecesse fora de qualquer partido ou organização política” (ARENDT, 2012, p. 442). Na prática, eram apenas algumas pessoas mais destacadas que representavam os interesses do grupo, enquanto a maioria dos membros das classes vivia uma rotina apolítica (Cf. ARENDT, 2012, p. 442). No entanto, com a crise dos Estados-nação, a pouco mencionada, as classes se esfacelaram e junto veio a crise dos partidos, que representavam os interesses das classes.

Esse caráter apolítico das populações dos Estados-nação veio a tona somente quando o sistema de classes entrou em colapso e destruiu toda a urdidura de fios visíveis e invisíveis que ligavam o povo à estrutura política. O colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes. (ARENDT, 2012, p. 443)

Sem as paredes protetoras das classes, as maiorias adormecidas acordam num mundo de caos. Homens insatisfeitos, desesperados, em meio ao desemprego, inflação e toda sorte de consequências da derrota sofrida na guerra. Juntos formam uma “...grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga ideia de que as esperanças partidárias eram vãs” (ARENDT, 2012, p. 444). É nesta atmosfera de dissolução da sociedade de classes que a psicologia do homem de massa vai se formando (Cf. ARENDT, 2012, p. 444).

Essa situação de massificação social vai gerar o que Arendt chamou de psicologia do homem de massa, facilitando enormemente o seu aparelhamento pelos movimentos totalitários. A marca dessa psicologia é o desprezo aos

desestabilização da estrutura de classes sociais vigorantes até então e com a destruição do próprio sistema político que as amalgamava...” (DUARTE, 2001, p. 252).

³⁴ “Classes are interest bound formations, determined by their place in the productive process. They provide individuals with a sense of social membership. Conventional political parties represent class forces to various degrees”.

padrões morais e à vida pública. Seu conteúdo é preenchido pelo racismo e anti-semitismo, pela busca do sucesso e da fama, na atribuição de grande valor ao gênio e a tudo que é abstratamente considerado superior, grandioso. Esse é o esteio para o “culto da personalidade” tão comum a todos os regimes totalitários. (AGUIAR, 2008, p. 77)

Arendt entende o totalitarismo como algo novo, algo que as concepções políticas tradicionais não conseguem e nem podem explicar³⁵, mas é um novo que surgiu e foi alimentado a partir de raízes que se estenderam progressivamente e por muito tempo. É neste sentido que podemos dizer que para Arendt o totalitarismo é o ponto culminante da época moderna³⁶. É importante destacar que há em Arendt um claro desenho que apresenta o movimento da dissolução das classes, passando pela transição para as massas e a posterior efetivação do domínio total, estes elementos foram condições sem as quais o domínio total não teria acontecido (Cf. ARENDT, 2012, p. 424). Porém, para Arendt não se trata de um caminho determinista (Cf. BIRULES, 2007, p. 109). Ou seja, se em Arendt podemos falar do totalitarismo como ponto culminante da época moderna, por outro lado não podemos dizer a partir do pensamento dela que houve um caminho determinado a partir de uma junção de fatores. Ou ainda em outras palavras: o fato de termos uma sociedade massificada não significa necessariamente que veremos em alguns anos o surgimento de um novo Hitler. Mas certamente mesmo não sendo um caminho determinista, é um caminho que pode ser facilitado³⁷, e o processo de massificação foi fundamental para facilitar a via que culminou no totalitarismo.

Entramos agora na descrição arendtiana do processo de massificação a partir da vitória do animal *laborans* na modernidade. Em Arendt a massificação não é fruto apenas de um contexto específico do pós-guerra europeu, ela também está diretamente ligada à própria reestruturação de modelo de sociedade ocorrido na modernidade, e por isso é importante entender o que aconteceu neste processo e que moldou a vida das pessoas numa perspectiva cada vez mais massificante.

Contrariamente ao período antigo e medieval, a modernidade coloca a *vida ativa* como a atividade mais importante e não mais a *vida contemplativa*³⁸. A convicção de que o

³⁵ Apesar de ser uma afirmação de grande relevância, veremos em outro momento da pesquisa com mais detalhes em que consiste esta novidade.

³⁶ “Se per verso rappresenta l'irruzione del radicalmente nuovo ed impensato, il totalitarismo, per l'altro, costituisce il punto culminante dell'epoca moderna...” (FORTI, 2006, p. 6).

³⁷ “...el totalitarismo no se inscribe como *telos* necesario de toda sociedad de masas, pero tampoco deja de ser, por la condición misma de los antecedentes que lo prepararon en la génesis de la modernidad, una posibilidad y una amenaza siempre vigentes en nuestras sociedades modernas...” (DI PEGO, 2015, p. 10)

³⁸ No contexto de crise do padrão de conhecimento tradicional baseado na contemplação, “o homem moderno reconheceu que por não mais poder 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

homem só conhece efetivamente o que ele mesmo produz torna-se uma das principais características de uma nova mentalidade que se formava no início da modernidade. Isso aponta para a conclusão de que aquilo que melhor expressa a vida ativa é a capacidade e a potencialidade da fabricação (Cf. ALVES NETO, 2009, p. 132). Deste modo, tendo em vista a divisão de Arendt sobre a vida ativa, o que a modernidade elevou à atividade principal teria sido a *obra*³⁹ (Cf. JARDIM, 2011, p. 58), fato que Arendt chamou de ascensão ou vitória do *homo faber*.

Fazer e fabricar foram as primeiras atividades da vida ativa que ascenderam ao posto ocupado antes pela contemplação. O progresso moderno se ligava à fabricação de objetos e coisas úteis. Produtividade e criatividade, modelos do *homo faber*, se convertiam nos ideais da modernidade⁴⁰. (PRADES, 2016, p. 57).

Na virada do mundo antigo e medieval para a Era Moderna, o *homo faber*, com sua engenhosidade e seu empenho na busca de resultados, foi visto como modelo para se avaliar a excelência de todas as atividades do homem. Naquele momento, a capacidade de intervir nos processos naturais, com o recurso de instrumentos apropriados, e também a produtividade foram consideradas as principais virtudes. (JARDIM, 2011, p. 43-44).

A natureza, que começara a ser desvendada minuciosamente pela busca incansável da ciência moderna, não se tornaria acessível ao homem pelo recurso às ideias, mas através dos experimentos, que poderiam ser repetidos e refeitos inúmeras vezes segundo as necessidades da inventividade humana. Atitudes típicas do *homo faber*, como a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais, a confiança na categoria meios-fim, a redução da motivação humana ao princípio da utilidade se tornam características importantes da modernidade (Cf. ARENDT, 2014a, p. 381).

Importante destacar que esta mudança do paradigma da contemplação para o paradigma da vida ativa enquanto atividade de fabricação está diretamente vinculada à convicção moderna de que o homem só pode conhecer o fruto de suas próprias mãos, em outras palavras, só pode conhecer o que ele mesmo produziu. Capacidade e potencialidade do produzir se tornam fundamentais para o homem moderno. No entanto, é preciso observar que na estrutura

qual compreendeu o acesso à verdade como um ato de intervenção na realidade, com o recurso de um aparato técnico. A noção moderna de experimentação definiu-se nesse momento”. (JARDIM, 2011, p. 58).

³⁹ “If man can know or be certain only of that which he, as representing subject, “produces and arranges,” then it follows that fabrication provides the new paradigm for securing truth. Thus, “first among the activities within the *vita activa* to rise to the position formerly occupied by contemplation were the activities of making and fabricating – the prerogatives of *homo faber*” (VILLA, 1996, p. 196).

⁴⁰ “Hacer y fabricar fueron las primeras actividades de la *vita activa* que ascendieron al puesto ocupado antes por la contemplación. El progreso moderno se ligaba a la fabricación de objetos y útiles”.

da atividade da obra, o produto do fazer é o fim que se busca, a pergunta principal que surge nesta atividade é sobre “*o que é a coisa que se quer conhecer e se quer produzir*”, mas aos poucos, observa Arendt, o fim de uma determinada fabricação acaba por se tornar um meio para um outro fim e assim sucessivamente. É neste contexto que a pergunta principal começa a ser outra: “como se produz algo?”, qual o seu *processo* de produção. O que está por trás desta aparentemente irrelevante mudança, é na realidade uma diferenciação na própria estrutura do modo de agir do *homo faber*, mudança que desvia a centralidade da atividade do fabricante, que passa do *produto* em si, para o *processo* de produção⁴¹. Com esta mudança a fabricação passa a ficar a serviço de uma produção de bens cada vez maior e, ao mesmo passo, um aumento proporcional no consumo do que é produzido. A vitória do *homo faber* passa a ficar a serviço de uma lógica de produção e consumo, o que mostra que na realidade aos poucos não é mais o *homo faber* que se configura como paradigma da vida ativa na modernidade. E assim chegamos a uma nova reviravolta que se configura na modernidade (o que completa o ciclo que culminará no processo de massificação na sociedade moderna): a ascensão do *animal laborans* (Cf. PRADES, 2016, p. 58).

A vitória do *animal laborans* coloca o homem moderno na lógica da manutenção da vida biológica dos indivíduos, dentro da perspectiva da exaltação da produção e do consumo. Esta reviravolta marca ao mesmo tempo a prevalência da *natureza* sobre o *político* (termos que não são complementares em Arendt⁴²) e do privado sobre o público (Cf. PRADES, 2016, p. 58-59).

A vitória da *natureza* sobre o *político* se percebe a partir do momento em que a vitória do *animal laborans*, o homem natural por excelência (Cf. DOSSA, 1989, p. 52), representa a ascensão de um modelo de sociedade em que a necessidade (associada à manutenção da vida) se sobressai sobre o espaço de liberdade e imprevisibilidade⁴³. Recordando a distinção feita anteriormente, a vitória do *animal laborans* é a vitória da relação com a *vida* e não com o *mundo*. Para Arendt, na modernidade houve uma escolha deliberada por um modelo de sociedade em que, no fim das contas, somos governados pelas necessidades da vida. Com isto as outras atividades se tornaram marginais. Este modelo é de uma sociedade

⁴¹ “The result is the ‘limitless instrumentalization of everything that exists’. The difference between this modern reification of the fabrication experience and the ancient is that the former shifts the focus away from the telos, the end or product, to the ‘means’, that is, the natural or human process of production itself. ‘From the standpoint of homo faber’, Arendt writes, ‘it is as though the means, the production process or development, was more important than the end, the finished product’.” (VILLA, 1996, p. 197)

⁴² “In Arendt’s political theory, the relationship between nature and politics is not complementary, but strictly antithetical” (DOSSA, 1989, p. 45).

⁴³ Que é a marca do mundo comum, o espaço da política, onde pela ação saímos do ciclo perene da natureza e somos capazes do milagre do *initium*.

de consumidores, onde o mundo comum é ignorado, e conjuntamente, a vivência da nossa singularidade de seres plurais.

A vitória da *natureza* sobre o *político* é uma marca fundamental da ascensão do *animal laborans*. Ela aponta para um cenário onde o processo vital e o trabalho necessário para a manutenção da vida se tornam as questões centrais da sociedade. Neste contexto, o trabalho, elevado à atividade mais fundamental do ser humano, vai gerar um tipo de sociedade em que o consumo é o objetivo central. Esta sociedade de consumidores não tem espaço para a construção de um mundo minimamente durável (uma vez que aquilo que o trabalho produz é para ser consumido brevemente), onde as pessoas possam reconhecer um espaço construído pelas próprias mãos, muito menos há lugar para o compartilhar de um mútuo aparecer num espaço de comunicabilidade e aparência. Neste contexto, só há espaço para homens marcados pelo seu desinteresse pelos assuntos públicos, sua propensão a buscar resolver basicamente o sustento das suas necessidades (e da sua família) e sua indiferença para a própria diferenciação, uma vez que em seu isolamento não conseguem compartilhar um espaço que os permita expressarem *quem* são. Não se escuta a pergunta “quem tu és?”, a pergunta é sempre a mesma: “O que devo fazer para sustentar minha vida?”. Este homem que ascendeu juntamente com a ascensão do *animal laborans*, é o homem de massa, e esta sociedade de consumidores (na qual se tornou sociedade moderna) é o outro nome para sociedade massificada⁴⁴.

A discussão sobre a vitória do *animal laborans* coloca em pauta um abandono do mundo comum (ou ao menos a indiferença em relação ao mundo comum) tendo como pano de fundo o contexto da vida ativa. Mas este processo tem um precedente no âmbito da vida do espírito, onde na busca de entendimento sobre a realidade o pensamento é visto como tendo precedência sobre o mundo. Este foi o caminho percorrido por Descartes em sua ênfase introspectiva.

A crise do modelo tradicional de conhecimento baseado na contemplação não obteve imediatamente uma proposta de um novo modelo de conhecimento que o substituísse. Na realidade, a proposta ou resposta inicial foi dada pelo ceticismo e apontava para o não conhecimento, para a incerteza (Cf. JARDIM, 2011, p. 57). Descartes buscou superar este impasse em busca de um caminho que estivesse ao alcance e sob controle do indivíduo. Foi um caminho que obteve êxito em seu objetivo imediato, uma vez que coloca a busca do conhecimento dentro de um caminho de fato ao alcance do sujeito, já que esta busca se dará dentro unicamente da própria mente daquele que busca conhecer. O caminho escolhido por

⁴⁴ “A sociedade de massas é, portanto uma sociedade de consumidores” (ÉLCIO in: AGUIAR, 2001, p. 206).

Descartes foi o caminho da *introspecção*⁴⁵ (Cf. SANCHEZ, 2015, p. 90), um caminho bastante eficaz em relação aos seus objetivos, pois não se precisa buscar algo de fora, algo que muitas vezes está fora do nosso controle e sob o qual não temos como ter muita previsibilidade, e que permitiria gerar a tão buscada certeza, uma vez que “...só está envolvido o que a própria mente produziu, em que só interfere do seu produtor” (CORREIA, 2014, p. 48).

A filosofia moderna se define, portanto, como a *autoiluminação* da mente, ou seja, dessa faculdade de conhecer que é capaz de conhecer a si mesma pela introspecção enquanto ‘Luz Natural’, independente da revelação ou da luz sobrenatural. A modernidade promoverá, assim, uma profunda dessacralização do saber, mas essa perda de transcendência não lança o homem moderno de volta ao mundo, e sim para dentro de si mesmo. Desde Descartes, a filosofia procurou reduzir todas as relações do homem com o mundo e com os outros a experiências entre o homem e ele mesmo. (ALVES NETO, 2009, p. 151-152).

Nesta perspectiva, o mundo é relegado a segundo plano, enquanto a mente apenas conhece o que ela mesma produz e retém independente do mundo comum (Cf. ALVES NETO, 2009, p. 152). Neste contexto se defende uma compreensão da realidade que dispensaria o mundo comum, dispensaria a presença de outros, com quem se compartilharia as diversas visões de mundo (Cf. SANCHEZ, 2015, 90).

Há, portanto, na modernidade uma dupla perspectiva de alienação do mundo, uma no âmbito da vida ativa, e outra ao nível do pensamento (Cf. SANCHEZ, 2015, p. 90). A primeira diz respeito ao processo que culminou com a ascensão e vitória moderna do *animal laborans*. A segunda diz respeito à fuga em relação ao mundo para o próprio interior do homem através do caminho introspectivo apontado por Descartes (Cf. SANCHEZ, 2015, p. 90).

Para explicar a alienação do mundo no âmbito da vida ativa, podemos partir de uma distinção bastante didática feita por Jean-François Mattéi a respeito das três atividades básicas da vida ativa, tomando por base duas relações: a “relação com o mundo” e a “relação com a vida” (Cf. 2006, p. 200). Através da atividade do *trabalho* o homem se relaciona diretamente com a vida e tudo o que é preciso para manter seu sustento biológico. Através das atividades da *obra*, e especialmente da atividade da *ação*, os homens entram em contato com o mundo, não enquanto espaço físico, mas enquanto artifício e espaço comum de aparência. De posse

⁴⁵ “The cogito draws the apparently inescapable conclusion: only the firm ground of the self, of introspection, can substitute for the lost certainty of a world fitted to our senses” (VILLA, 1996, p. 194). Ver também: “De tal forma, concedendo ao homem como única certeza confiável a própria existência da dúvida na sua consciência, Descartes teria aberto o caminho para o estabelecimento de uma relação intrínseca entre certeza e introspecção” (CORREIA, 2014, p. 47).

desta distinção, podemos entender mais claramente o que o processo de massificação acarreta nas pessoas e nas sociedades e como a massificação implica num processo de abandono do mundo. A massificação atinge os homens na sua relação com o mundo, mantendo intacta a relação com a vida; na realidade não apenas mantém intacta, eleva-a à dimensão mais fundamental da vida humana. Neste processo o que fica resguardado é apenas o que compartilhamos com qualquer animal e nos iguala enquanto espécie: a manutenção da vida biológica. Aquelas atividades em que a especificidade e a diferença de cada um podem aparecer são diretamente atingidas.

É a relação dos homens com o mundo que está em jogo num contexto de massificação, e conseqüentemente, também a possibilidade humana de vivenciar a sua pluralidade. Se é verdade que podemos repetir com Arendt que não é apenas o homem que existe, mas os homens em sua pluralidade⁴⁶, devemos lembrar, entretanto, que sem o mundo, o espaço onde cada um pode aparecer em sua singularidade e especificidade, a pluralidade é sufocada e silenciada.

Um mundo onde não são mais *os homens* que o habitam, mas *o homem*, já não pode mais ser chamado de mundo humano, uma vez que a condição básica da pluralidade está anulada⁴⁷. Neste sentido, “... um espaço só habitado por uma massa de seres não é um mundo humano, mas um lugar *sem-mundo*”⁴⁸ (BARCENÁ, 2006, p. 140). A irrepetibilidade que nos marca enquanto seres plurais acaba perdendo o seu valor ou se torna algo secundário numa sociedade de massas, uma vez que estas são marcadas pela indiferenciação, daí sua consideração da ação como algo secundário (Cf. BIRULÉS, In: VILANOVA, 1994, p. 64) e para o *mundo* entendido enquanto artifício e espaço de aparência (onde a ação é possível) (Cf. DUARTE, 2001, p. 257). Se não temos o lugar onde faz sentido a pergunta “quem tu és?”, a pluralidade é ignorada e a singularidade de cada pessoa não aparece; se a pergunta que fica nos espaços que restam é apenas o “como devo sustentar minha vida?”, o próprio mundo enquanto mundo comum perde o seu sentido e se esvai⁴⁹. É neste ponto que podemos perceber com clareza como o processo de massificação está diretamente marcado pelo processo de esquecimento e alienação do mundo.

⁴⁶ “...os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2014a, p. 8).

⁴⁷ “Arendt argues that plurality should be protected and preserved because the lack of it diminishes us all, that is, erases our individuality and distinctness making us mere clones of each other and therefore not truly ‘human’.” (HULL, 2002, p. 53).

⁴⁸ “...un espacio sólo habitado por una *masa* de seres no es un mundo humano, sino un lugar *in-mundo*”.

⁴⁹ “Furthermore, Arendt contends that the absence of plurality engenders the loss of a common world” (HULL, 2002, p. 53).

Quando na modernidade o *animal laborans* torna-se central, o mundo é alienado; a atividade do trabalho (atividade básica do *animal laborans*) é aquela que nos coloca não em relação com o mundo, mas em relação com a vida. Perde-se o mundo como artifício, como espaço público, e abre-se o caminho para a formação de uma sociedade de indivíduos isolados, sem mundo, preocupados basicamente com o sustento do consumo necessário para a manutenção da sua própria vida. Foram estes que depois viriam a ser as primeiras vítimas da ideologia totalitária, e serviram de base para a viabilidade do próprio totalitarismo.

Quanto à alienação do mundo no âmbito do caminho introspectivo cartesiano, podemos iniciar recordando que é Descartes quem inicialmente aponta para um contexto onde necessitamos apenas do que nos é fornecido pelo nosso “eu interior”. Numa inversão em relação ao que ocorria na teoria do conhecimento tradicional, em Descartes o caminho do conhecimento não será mais a compreensão do caminho que leva os dados externos ao interior da mente (Cf. SILVA, 2005, p.13). O caminho agora parte do eu como base de toda a certeza possível. A certeza sobre a realidade não se dá pela experiência fornecida pelos sentidos, muito menos pelas impressões que possam ser compartilhadas entre os homens. Em seu enfrentamento contra a incerteza, para Descartes o mundo (físico da natureza, ou o mundo das relações humanas) é dispensado mediante a evidência do *cogito*.

É interessante perceber na empreitada cartesiana que o mergulho na vida privada além de afastar o homem do mundo, também não efetivou o desenvolvimento do homem no aspecto individual ou singular. Partindo do pressuposto de que em Arendt a singularidade aponta para o comum, quanto mais se insiste e se aprofunda o isolamento do homem, que se fecha ao mundo, mais nos aproximamos do projeto totalitário da produção de mortos vivos. Arendt afirma que “...morremos na **singularidade absoluta** [grifo nosso]” (ARENDDT, 2006, p. 456), exatamente porque nesta singularidade absoluta somos plenamente um, e já não somos do mundo (Cf. ARENDT, 2006, p. 446). Para Arendt, “...somos um só quando morremos; enquanto vivemos, vivemos na pluralidade” (ARENDDT, 2006, p. 456). Esta relação do “ser plenamente um” (expressão extrema do não estar com outros) com a morte é muito significativa, ela também pode ser vista claramente quando Arendt se remete aos romanos e concepção dos mesmos sobre a política:

Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre homens’ (inter homines esse), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (inter homines esse desinere). (ARENDDT, 2014a, p. 8-9)

Neste sentido, podemos entender o porquê da solidão ser o caminho escolhido pelo totalitarismo para realizar o projeto de tornar o homem um morto-vivo: o único modo de morremos enquanto estamos vivos é quando estamos plenamente sós. Esta relação entre uma *singularidade absoluta* e a *morte* expressa como, para Arendt, o ser singular se desenvolve muito mais quando o homem opta por um movimento em direção ao outro, numa abertura ao mundo, do que quando este movimento se remete a uma volta contínua para a própria interioridade e ao isolamento.

Finalizando esta reflexão sobre a crítica da Arendt à modernidade, podemos considerar que o abandono do mundo presente tanto na estratégia introspectiva cartesiana, quanto no processo de massificação acabam por fomentar o isolamento⁵⁰. Antes de explicitar em que sentido Arendt considera o isolamento um risco é preciso destacar que para Arendt o isolamento não é em si mesmo um aspecto negativo da vida humana. Se pensarmos na atividade da obra, que também é parte integrante na construção de um mundo humano, devemos lembrar que ela muitas vezes demanda o isolamento, onde o fabricante se retira para melhor realizar o produto do seu fazer. O problema surge exatamente quando somamos o isolamento ao abandono do mundo que, como vimos, é uma marca da modernidade. Ao invés de um isolamento que mantém vínculo com o mundo, o que vemos a partir da modernidade é um isolamento que dispensa o mundo como secundário ou mesmo indiferente. Constituído com esta perspectiva o isolamento acaba fomentando a solidão.

O isolamento como postura de afastamento de um contexto relacional é um obstáculo para a manifestação e a própria compreensão do indivíduo sobre sua singularidade, e neste sentido mostrou-se muito perigoso enquanto facilitador do caminho que culminou na ascensão dos regimes totalitários. É um caminho que acaba por levar o indivíduo perder o senso de sua individualidade (Cf. MCGOWAN, 1997, p. 16-17) e seguir sem questionamentos o ritmo da necessidade conduzido pela natureza. Esta situação gerada pelo isolamento preparou um solo fértil para fazer brotar o terror totalitário (SOUKI in: AGUIAR, 2001, p.111), o qual encontrou em pessoas isoladas, sem vínculos sociais e indiferenciadas, o “material humano” ideal para a disseminação da sua ideologia⁵¹. No entanto, é importante recordar, o isolamento é um elemento pré-totalitário. O isolamento ainda deixa espaços para a vida privada que não interessa ao

⁵⁰A principal característica do homem de massa é “...o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais” (ARENDR, 2012, p. 446).

⁵¹ “Foi essa população de homens solitários e comprimidos uns contra os outros, sem um lugar no mundo, isto é, desprovidos de proteção da vida privada, que constituiu o alvo principal da doutrinação ideológica empreendida pelos movimentos totalitários” (JARDIM, 2011, p. 36).

totalitarismo ignorar. E nisto reside a sua principal diferença em relação a outros regimes autoritários da sua época. O isolamento nestes termos abre caminho para a solidão totalitária, momento em que o equilíbrio entre o comum e o singular, como marca da vida humana, é negado e atacado ao extremo. No próximo tópico passaremos a explorar o significado da solidão em sua expressão mais radical, e buscaremos apontar como este tema pode lançar luzes sobre a reflexão a respeito do equilíbrio entre o singular e o comum no pensamento de Arendt.

2.4 A solidão como experiência de base do totalitarismo

No início do texto, sustento o argumento de que a solidão representa a experiência que leva ao limite a separação entre o comum e o singular, neste sentido, é importante evidenciar como esta separação se dá dentro do contexto de maior radicalidade da solidão. Nos dois tópicos anteriores vimos como Arendt nos apresenta a solidão a partir da introspecção romântica e no processo de massificação na sociedade moderna. Neste tópico veremos como a solidão se manifesta em seu caráter mais radical: na experiência totalitária dos campos de concentração.

Um fator que pode nos gerar perplexidade a respeito do totalitarismo é que apesar de todas as arbitrariedades praticadas, o regime totalitário se considera plenamente regado pela lei⁵². Não se trata das leis humanas, marcadas pela incoerência e indeterminação dos homens, mas as “...leis da natureza ou da história que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis” (ARENDDT, 2014b, p. 605). Os ideais de uma raça pura (lei da natureza) ou da vitória das classes trabalhadoras (lei da história) animaram os projetos dos regimes totalitários examinados por Arendt (respectivamente os regimes alemão e russo). Era preciso eliminar todo e qualquer obstáculo que atrasasse ou dificultasse a efetivação destas leis originárias, e o principal obstáculo considerado pelo totalitarismo foi a *espontaneidade* humana e a imprevisibilidade daí recorrente⁵³. Numa clara inversão do conceito de lei (enquanto *nomos*), ganharia cada vez mais liberdade de movimento as leis da natureza e da história, quanto mais fosse minada a liberdade de movimento dos homens.

⁵² Enquanto o tirano luta contra a lei, o governo totalitário se diz defensor da lei primeira, “...El tirano no se sujeta a ley alguna, su poder es absolutamente arbitrario e ‘ilegal’. Por el contrario, el gobierno totalitario desafía toda ley positiva, no para situarse fuera de la ley, sino precisamente para situarse en la fuente de toda ley, para situarse en la Ley. Esto es, el gobierno totalitario pretende seguir la Ley de la Naturaleza o de la Historia, de la que proceden todas las posibles leyes positivas...” (ESQUIROL, 1991, p. 138).

⁵³ “...a força sobre-humana da Natureza ou da História tem seu próprio começo e seu próprio fim, de sorte que só pode ser retardada pelo novo começo e pelo fim individual que é, na verdade, a vida de cada homem” (ARENDDT, 2014b, p. 618).

Para realizar este objetivo, o totalitarismo se efetiva num processo que buscava o domínio total. Trata-se de um domínio total porque de fato nenhuma realidade humana escapa deste domínio. Por meio dele o totalitarismo acaba tanto com a vida pública quanto com a interioridade. É um ataque que atinge o ser humano em seus aspectos *comum* e *singular* de modo a fechar-se o cerco a qualquer possibilidade da imprevisibilidade humana⁵⁴. Neste intuito o totalitarismo se caracterizará pela construção e disseminação da solidão numa perspectiva estrutural (Cf. LUCAS, 2019, p.3). A solidão totalitária se tornou a principal arma para dominação num nível total, onde não escapam nem a dimensão comum nem a dimensão singular das pessoas. A criação da solidão estrutural no totalitarismo se deu especialmente por duas vias. Primeiro através daqueles instrumentos que Arendt considerou como essência e “princípio” do totalitarismo: o terror e a ideologia. E depois, pela solução mais extrema, onde se efetivou o limite da solidão: os campos de concentração. Ao final do processo é desfeito por completo o equilíbrio entre o comum e o singular, uma vez que não há mais nada a equilibrar. A pessoa foi alcançada em sua comunalidade e em sua singularidade. O que resta é o homem reduzido a um feixe de sensações, reduzido ao supérfluo, sem qualquer possibilidade de resistência ao movimento da lei da natureza ou da história. Veremos agora em seguida com mais detalhes como os regimes totalitários buscaram efetivar este projeto.

O enfrentamento deste projeto começa em Arendt na tentativa de explicar um grande equívoco que seu tempo fazia sobre a relação entre liberdade e política. Arendt enfrentou uma tendência muito forte em sua época que era a de atribuir à política toda uma série de arbitrariedades que o mundo presenciava. Julgava-se então que a política, sendo geradora de tantas arbitrariedades, seria oposta à liberdade (Cf. ARENDT, 2013a, p. 162). Seguindo este raciocínio, os regimes totalitários poderiam ser interpretados como produtos do *excesso de política* (Cf. JARDIM, 2011, p. 25). O que Arendt aponta em suas reflexões é exatamente o contrário (Cf. DUARTE, p. 42-43). Para ela o totalitarismo é uma experiência de governo que funciona sem política (Cf. AGUIAR, 1999, p.100). Neste sentido, nem mesmo podemos falar propriamente do totalitarismo como um sistema político (Cf. TASSIN, 1997, p. 384). Longe de ser um excesso de política, é uma experiência de negação da política e de negação da liberdade (Cf. TASSIN, 1997, p. 384). O totalitarismo não seria então uma prova de quanto a política seria oposta à liberdade, mas um exemplo muito evidente de como a negação da política culmina na negação da liberdade. Arendt depois defende que a liberdade é o sentido da política (Cf. ARENDT, 2013, p.161), e que proteger a liberdade é um dos objetivos mais elevados da

⁵⁴ “O domínio total não permite [...] qualquer atividade que não seja inteiramente previsível” (ARENDT, 2014b, p. 612).

política (Cf. GAFFNEY, 2015, p. 07). O enfrentamento do totalitarismo deveria ser feito não pelo abandono da política, mas justamente pelo seu resgate. Por isso era tão importante para Arendt desfazer o equívoco citado. Era exatamente no modo como o totalitarismo se relacionava com a liberdade humana que residia, segundo Arendt, a diferença que faz do totalitarismo algo novo em relação a outros regimes autoritários.

Não é apenas o ataque à liberdade, mas o modo como este ataque se dá que é um dos elementos diferenciadores dos regimes totalitários em relação às antigas tiranias e as modernas ditaduras (Cf. TASSIN, 1997, p. 372), revelando-o como um fenômeno totalmente novo. O processo que o totalitarismo deseja colocar em funcionamento tem como objetivo mudar a própria natureza do homem, de modo que ela não gere quaisquer obstáculos ao desenrolar da lei da natureza ou da história. A condição humana demanda a sobreposição de um mundo artificial construído pelo homem sobre a natureza⁵⁵ (Cf. CANOVAN, 1995, p. 25). Neste sentido, a paradoxal “natureza” do homem, caracterizada pela imprevisibilidade, o coloca em condições conflitantes com a natureza física, que é marcada pela previsibilidade. A natureza possui seu ciclo constante e repetitivo, e o homem se mostra um ponto fora desta lógica por meio da sua espontaneidade e sua capacidade para iniciar algo novo. Por isto, o projeto totalitário não se resume a matar fisicamente o homem (e o fez com aqueles que foram eleitos inimigos objetivos), mas mudar a própria natureza “anti-natural” do ser humano, tornando-o cada vez mais um espécime natural, como qualquer animal, privado de liberdade e individualidade⁵⁶.

Comentamos acima que a interpretação totalitária da lei inverte o sentido da lei considerado enquanto *nomos*, inversão que é fundamental para abertura do caminho para o domínio total. Para Arendt, tanto o direito grego quanto o direito romano apresentavam a lei como um *componente artificial e feito pelos homens* (Cf. GOLDONI & MCCORKINDALE, 2012, p. 20). Apesar das diferenças entre estas duas concepções de lei trabalhadas por Arendt, a *lex romana* e o *nomos grego*, há uma outra semelhança entre ambas que queremos destacar: nas duas concepções a lei se relaciona com a livre ação política⁵⁷ dos homens⁵⁸. É exatamente

⁵⁵ Ver também: “Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it is given to them, human beings have constructed a world of their own over and above the natural Earth” (CANOVAN, 1995, p. 106).

⁵⁶ “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível de cadáveres vivos”. (ARENDDT, 2014b, p. 593)

⁵⁷ “As leis positivas, portanto, destinam-se primariamente a funcionar com elementos estabilizadores para os movimentos dos homens, que são eternamente mutáveis.” (ARENDDT, 2014b, p. 615). Também: “As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível...” (ARENDDT, 2014b, p. 619).

⁵⁸ A diferença é que na *lex romana* a formulação da lei já é exercício de política, e no *nomos grego*, a lei é uma realidade pré-política, fundamental para o exercício da política, mas não ainda política. “Enquanto o *nomos gregos* expressam a ideia de demarcação, a *lex romana* representa relacionamento” (VOLK, 2010, p. 776). Para os

esta liberdade que o totalitarismo vai querer eliminar, invertendo o sentido da lei, fazendo com que a liberdade seja reservada ao movimento contínuo da natureza e da história, e não mais aos homens. O primeiro instrumento utilizado pelo totalitarismo para quebrar as barreiras protetoras da lei é o *terror*, que depois se tornará a própria legalidade do totalitarismo (Cf. ARENDT, 2014b, p. 618). Destruídas todas as barreiras que sustentam um espaço onde as pessoas podiam aparecer livremente e expressar a própria singularidade, o terror tem aberto o caminho para efetivar o projeto totalitário de homogeneização dos homens. Neste processo o terror será acompanhado de outro instrumento fundamental ao totalitarismo, a *ideologia*.

Para entendermos qual o papel e o modo de implementação do terror e da ideologia nos regimes totalitários, é fundamental recordar a fala de Arendt a respeito da essência e dos princípios dos governos em Montesquieu. Para Arendt Montesquieu foi o último a investigar a natureza dos governos (o que faz com que um governo seja o que é), mas foi o primeiro a acrescentar a necessidade de se investigar o princípio dos governos (o que faz um governo agir como age) (Cf. ARENDT, 2011, p. 348). Segundo Arendt, para Montesquieu a estrutura dos governos por si só é incapaz de motivar qualquer ação (Cf. ARENDT, 2013, p. 99). Para Montesquieu a legalidade apenas pode por limitações às ações, mas não pode inspirá-las, sendo necessário alguma coisa que dê conta das ações concretas das pessoas que vivem dentro dos limites legais, que é justamente o papel dos princípios dos governos (Cf. ARENDT, 2013, p. 110).

Montesquieu descreve três princípios de acordo com os tipos de governos.

... a virtude, que inspira as ações numa república; a honra, que inspira os súditos de uma monarquia; e o medo, que guia as ações numa tirania, a saber: o medo que os súditos têm do tirano e dos outros súditos e o medo que o tirano tem dos súditos. (ARENDT, 2013, p. 112).

Enquanto a virtude nasce do amor à igualdade, a honra nasce do amor à diferença... (Cf. ARENDT, 2013, p. 113). Montesquieu não aponta a experiência fundamental da qual surge o medo, segundo Arendt, porque ele, assim como toda a tradição, “...não pensava na tirania

romanos a lei era concebida como ponte, como criadora de laços duradouros, era relacional uma vez que nascia do livre debate e consenso entre os homens. Já para os gregos a lei não era fruto de uma relação política entre iguais, ela era uma barreira fixa que definia os limites, circunscrevia e protegia um espaço onde os homens podiam criar relações e vivenciar a ação política livremente (Cf. ARENDT, 2013, p. 241-244), era uma barreira permanente que com sua força estabilizadora ajudavam a estabelecer internamente uma relação entre os cidadãos da polis (Cf. VOLK, 2010, p. 777). A relação de liberdade entre iguais era posterior à lei, o legislador nem precisava ser da polis, era como um arquiteto, um *construtor da lei* (Cf. SORIANO, 2015, p. 161), o que acontecia dentro do espaço circunscrito pela lei é que poderia ser chamado propriamente de política. Neste contexto, a concepção de lei como *nomos* era importante como proteção à possibilidade de movimento dos homens (o totalitarismo eliminou os movimentos dos homens para dar espaço ao movimento contínuo da natureza e da história).

como um autêntico corpo-político” (ARENDDT, 2013, p. 116). O medo, como princípio tem ligação com a experiência de falta de poder daquelas situações em que somos incapazes de agir. O medo é, do ponto de vista da política, “...o desespero com a própria impotência quando atingimos os limites dentro dos quais a ação é possível” (ARENDDT, 2013, p. 116). Neste sentido, o medo não seria propriamente um princípio de ação, mas um princípio anti-político, por meio do qual surge a vontade do tirano para dominar e subjugar a todos e a preparação do súdito para a recepção da dominação (Cf. ARENDDT, 2013, p. 116-117). O resultado é uma desconfiança cada vez maior, que torna impossível o agir concertadamente, e aos súditos resta a experiência de estar totalmente só, “... que é estar impotente [...], incapaz de angariar a ajuda dos meus semelhantes” (ARENDDT, 2013, p. 117).

A compreensão dos governos a partir da necessidade de se apontar sua natureza e seu princípio (Cf. ARENDDT, 2011, p. 358) será usada por Arendt na explicitação da sua visão do totalitarismo. Para Arendt, enquanto a lei é a essência da república, o *terror* é a essência do totalitarismo (Cf. ARENDDT, 2011, p. 361). Seguindo este paralelo, à lei cabe criar as barreiras (ou fronteiras) fixas que protegem e resguardam a liberdade de movimento e ação dos homens, enquanto ao terror cabe a destruição destas mesmas barreiras afim de fixar os homens, anulando a liberdade e então abrir passagem ao movimento da lei da natureza ou da história (Cf. ARENDDT, 2011, p. 361). O terror cumpre seu papel através de um processo de homogeneização dos homens (PASSOS, 2011, p. 161), por meio do que Arendt chamou de *cinturão de ferro*, que anula os canais de comunicação entre os indivíduos e os...

...prende todos juntos com tanta força que parece fundi-los entre si, como se fossem um único homem. [...] O terror forja essa unidade de todos os homens ao abolir as fronteiras da lei que provê o espaço de liberdade para cada indivíduo”. (ARENDDT, 2011, p. 361-362)

O objetivo por trás deste esforço é sempre lidar com a insistente imprevisibilidade que ronda os homens se forem considerados em sua pluralidade. Uma vez organizada a humanidade enquanto *o homem* e não como *os homens*, organizada como uma unidade que marcha segundo o movimento da natureza e da história, o terror então conseguia acelerar a força deste movimento (Cf. ARENDDT, 2011, p. 361).

Vimos como a sociedade massificada da modernidade torna cotidiano o “...estado paradoxal de solidão em que as pessoas vivem lado a lado com as outras, mas não compartilham

o mundo comum”⁵⁹ (KING, 2015, p. 65). O terror totalitário irá aprofundar este estado de solidão e a incapacidade de compartilhamento do mundo comum. O terror totalitário “...destrói qualquer espaço entre os homens, massificando-os, constitui-los como espécie, cria o Uno a partir do múltiplo” (AMIEL, 1996, p. 41).

O terror é a força que abre espaço para o movimento cada vez mais livre da natureza e da história, mas não é o único instrumento utilizado pelo totalitarismo. Além de anular o espaço público, fomentando o isolamento e gerando a homogeneização dos indivíduos, o totalitarismo busca também mudar nas pessoas o próprio modo de “ver” o mundo. Com esta mudança as próprias pessoas são preparadas para se ajustarem às leis eternas da natureza e da história⁶⁰. O totalitarismo faz isso por meio da *ideologia* (Cf. ARENDT, 2011, p. 363). A ideologia seria a expressão intelectual da realidade “atestada” pela lei do movimento da natureza e da história (Cf. JARDIM, 2011, p. 39). A bem da verdade, o totalitarismo não teria propriamente um princípio de ação, em vez disso, o totalitarismo se baseia num novo princípio que descarta a ação⁶¹ (e toda a imprevisibilidade que os pressupostos da ação produzem) (Cf. ARENDT, 2011, p. 368). Neste sentido, podemos dizer que o princípio descrito por Montesquieu é substituído no totalitarismo pela ideologia (Cf. ARENDT, 2011, p. 374-375).

Para enfrentar os fatos da realidade, de início a ideologia negará a necessidade de contato com o mundo real. Por meio da propaganda⁶² a ideologia busca dobrar a realidade de modo a ser coerente com a lógica desenvolvida pela própria ideologia⁶³ (Cf. CANOVAN, 1995, p. 25). Partindo de uma premissa axiomática (como a ideia de uma raça pura), a ideologia irá desdobrar conclusões logicamente dedutíveis que em tese explicam toda a realidade e todo o desenvolvimento histórico⁶⁴ (Cf. VILLA, 1999, p. 91). É exatamente esse o momento em que uma ideia se torna uma ideologia, quando ela não apenas fala algo sobre o mundo, mas pretende

⁵⁹ “...the paradoxical state of loneliness in which people live cheek by jowl with others, yet do not share that common world”.

⁶⁰ “As ideologias são a explicação da lógica e do significado do processo histórico e sua função é organizar, por meio da doutrinação, a conduta da população para que cada um de seus membros ocupe um lugar determinado na história” (JARDIM, 2011, p. 39)

⁶¹ “Assim, o totalitarismo não precisa, no sentido estrito, de um princípio de ação, pois ao contrário, trata-se de erradicar a possibilidade em si” (AMIEL, 1996, p. 41).

⁶² “...os movimentos totalitários se servem da propaganda para forjar uma ideia coerente da realidade que, mesmo estando em flagrante contradição com muitos dados de realidade, é percebida como fornecendo uma visão muito mais consistente e científica do mundo” (BIGNOTO in: AGUIAR, 2001, p.39).

⁶³ O totalitarismo irá utilizar da ideologia para transformar suas arbitrariedades em “fatos” coerentes e plenamente justificados, é exatamente “...a ideologia e sua disseminação que vão possibilitar a existência dos campos de mortes como algo normal e desejável” (AGUIAR, 2008, p. 84).

⁶⁴ Ver também: “La sua caratteristica è pertanto quella di applicare agli eventi la legge dello sviluppo logico di quella idea, come se i processi storici fossero accessibili solo attraverso questo corso. Entro tale logica deduttiva, la parola “razza” nel razzismo indica l’idea mediante la quale il movimento storico appare secondo uno sviluppo coerente, disinteressandosi di una presunta esplorazione scientifica delle “razze” umane” (MATTUCCI, 2012, p. 159).

ser o eixo de explicação de toda a história e de toda a realidade⁶⁵. Se para a ideologia é importante lidar com o obstáculo da imprevisibilidade, a força da lógica é o melhor caminho para montar uma cadeia de previsibilidades. “Arendt identifica a força coercitiva da lógica como a espinha dorsal das ideologias totalitárias” (VILLA, 1999, p. 91). Como dizia Arendt, “uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia” (ARENDR, 2014b, p. 612). Aceitando-se um axioma inicial, e seguindo as consequências lógicas que dele decorrem, não haveria porque se sujeitar às instabilidades da realidade. A sobreposição da ideia sobre os fatos na ideologia representa o primado da lógica sobre o conteúdo. Uma vez que “...a lógica e toda a evidência com que procede o raciocínio lógico podem alegar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas” (ARENDR, 2011, p. 341).

Aqui chegamos a outro procedimento executado pela ideologia para enfrentar os obstáculos da *imprevisibilidade* e a *incoerência do mundo humano*: além de negar a realidade, a ideologia considera completamente dispensável a interação com outros homens. Na realidade, a dispensa da interação será profundamente necessária aos objetivos da ideologia, uma vez que “os indivíduos, tendo perdido contato com outros indivíduos, não tinham capacidade para verificar o que era real e o que era o produto da propaganda”⁶⁶ (TOPOLSKI, 2015, p. 49). É, portanto, muito importante para a ideologia que as pessoas se encontrem cada vez mais no isolamento. Para Arendt, os homens têm acesso ao mundo pela interação, é neste contato que a realidade nos é dada, testada e confirmada (Cf. ROVIELLO, 1997, p. 134). É através do senso comum⁶⁷, o que Arendt chamou de um sexto sentido que interliga as diferentes percepções que eu e outros junto compartilham do mundo, que a nossa experiência e compreensão do mundo é possível. Neste sentido, quanto mais isolados, menos contato com a realidade nós temos⁶⁸ e mais vulneráveis à propaganda ideológica nos tornamos. É neste ponto que a ideologia irá insistir, tendo a força da lógica como condutora deste processo, a partir do qual o senso comum

⁶⁵ A natureza da ideologia é profundamente oposta ao modo que Arendt compreende o modo humano de acesso à realidade. Para Arendt nós só podemos acessar efetivamente a realidade quando estamos junto a outros, e quando é considerada o conjunto de perspectivas (opiniões) sobre o mundo. Quando apenas uma visão de mundo é considerada, então já perdemos o acesso ao mundo (ROVIELLO, 1997, p. 116-117), o que é um dos objetivos da ideologia.

⁶⁶ “The individuals, having lost touch with other individuals, had no ability to verify what was real and what was the product of propaganda”.

⁶⁷ Um dos conceitos que mais evidencia a importância da interação humana para o nosso acesso à realidade é o senso comum. Este tema será tratado com mais detalhes no segundo capítulo da tese. O senso comum será atacado no totalitarismo, que o anulará e colocará em seu lugar a ideologia como uma pretensa base de acesso à realidade (uma realidade mais “coerente” e mais previsível).

⁶⁸ Além da importância de se construir um contexto de fuga ou dispensabilidade da realidade, o isolamento é fundamental para o totalitarismo também porque “...qualquer grupo de gente reunida por algum interesse comum constitui a ameaça suprema à dominação total. Apenas os indivíduos isolados podem ser dominados por completo” (ARENDR, 2011, p. 375).

e o contato com a realidade é substituído pela aceitação de uma “realidade mais verdadeira” fornecida pela ideologia.

É a logicidade que apela aos seres humanos isolados, pois o homem – no completo isolamento, sem nenhum contato com seus semelhantes e, portanto, sem nenhuma possibilidade real de experiência – não tem mais nada a que possa recorrer, a não ser as mais abstratas regras do raciocínio. (ARENDRT, 2011, p. 377)

Não temos apenas um discurso enganador sobre o mundo, a ideologia totalitária ultrapassa os limites do discurso para impor ao real a própria coerência (Cf. ROVIELLO, 1997, p. 129). Onde o indivíduo que foi cooptado vivencia uma recusa ativa da abertura ao mundo, erguendo uma parede entre si próprio e o *não-sentido* do mundo. (Cf. ROVIELLO, 1997, p. 129). Terror e ideologia, na execução do domínio total, buscam a eliminação de tudo aquilo que pode oferecer-lhes resistência: a *legalidade*, a *pluralidade* e a *realidade* (Cf. ROVIELLO, 1997, p. 130).

Terror e ideologia operaram no intuito de criar um ambiente marcado pelo desprezo da realidade e pelo primado da lógica, de modo a facilitar e acelerar o movimento da lei da natureza ou da história. Ambos atacam as bases da interação humana. Com o *cinturão de ferro*, que ao desfazer o espaço entre os homens (espaço que os une e os distingue) isola-os e os homogeneiza. Sob a forma de um super indivíduo, esse “um homem só” (isolado e uniformizado) recebe a lógica de uma ideia que lhes daria acesso a uma realidade mais verdadeira. Sem acesso à realidade, porque isolado da vida compartilhada com outros, e sem acesso à sua própria singularidade, o homem perde acesso ao comum e ao singular, e só lhe resta a vida em que ele é absolutamente apenas um, o homem solitário. Este processo, como vemos, vai além do isolamento. Isolados, os homens permanecem com a vida interior preservada, e a espontaneidade ainda não estaria anulada. Para conseguir seu objetivo de domínio total, o totalitarismo terá de mergulhar esses homens na mais radical experiência da solidão, onde nem mesmo o mais íntimo traço de singularidade ficaria fora do seu alcance. Neste momento restariam apenas cadáveres vivos, homens supérfluos, que depois podem ser descartados. Esta radicalidade da solidão encontra lugar no instrumento que Arendt considerou a instituição central do totalitarismo (Cf. ARENDRT, 2014b, p.586): os campos de concentração⁶⁹.

⁶⁹ “The concentration camp represents, for Arendt, structural loneliness in its most extreme and purest form” (LUCAS, 2019, p.5)

Os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário (Cf. ARENDT, 2014b, p. 586). Segundo Aguiar, não há totalitarismo sem campos de concentração, e só por meio deles o totalitarismo pode conseguir realizar seus objetivos (Cf. AGUIAR, 2008, p. 83). Nos campos o enfrentamento da imprevisibilidade humana, e a busca pela eliminação da espontaneidade humana encontram o seu ápice. Neles, o domínio e o controle são totais (Cf. AGUIAR, 2007, p. 10). Em condições normais seria muito difícil implementar o objetivo totalitário da radical perda da espontaneidade e a redução do homem a um mero feixe de sensações, “...é somente nos campos de concentração que essa experiência é possível” (ARENDT, 2014b, p. 582). O domínio total impetrado nos campos leva ao extremo a experiência da solidão, de modo que progressivamente os internos perdem-se da relação com o mundo e a realidade, com os outros e consigo mesmo. Este processo se completa a partir de três passos.

“O primeiro passo essencial do caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDT, 2014b, p. 594), a começar pela desnacionalização em massa, que já se podia observar em grande parte da Europa no período do pós-guerra. Essas pessoas, aos milhares, estavam agora “fora da lei”, e começavam a ser destituídas de sua existência, inicialmente a jurídica (CF. LAFER, 2015, p. 151). Os campos alimentaram e aprofundaram este processo de liquidação da personalidade jurídica. Surgidos fora do contexto do direito penal normal, os campos não eram propriamente uma prisão. Isso se entendemos que numa prisão há condenados por crimes previstos em lei, e que lá cumprem um castigo reparador, têm a oportunidade de uma eventual ressocialização, e a própria prisão é entendida como um instrumento de prevenção de delitos. Os campos não ressocializam ninguém, e não representam um castigo reparador de um crime, porque os internos na maioria nem mesmo crimes cometeram. Em tal contexto, os internos dos campos estavam sujeitos a todo tipo de arbitrariedades (CF. LAFER, 2015, p. 152).

“O próximo passo decisivo do preparo dos cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem” (ARENDT, 2014b, p. 599). Os campos buscavam apagar qualquer traço da existência do interno. Para efetivar este processo, os internos eram isolados do resto do mundo, uma vez tornado prisioneiro, ninguém mais do mundo exterior iria ter notícias dele, era como se ele tivesse desaparecido, nem sequer seria declarada a morte dos prisioneiros (Cf. ARENDT, 2011, p. 268). Nos campos de concentração, os prisioneiros tinham a vida ou a morte em completo anonimato, até a própria morte era roubada do indivíduo, nem mesmo a morte lhe pertencia, e se tornara apenas o desfecho de uma vida que já não se sabia que existia (Cf. ARENDT, 2014b, p. 600). Segundo Aharony, dos três passos o segundo é o menos evidente,

não dependia de lei anteriores, mas de práticas sistemáticas cotidianas que passo a passo minavam a capacidade de ação e consciência moral adequadas (Cf. AHARONY, 2010, p.200). Os internos lutavam continuamente pela vida, e muitas vezes se encontravam em situação que frustravam qualquer sentimento de solidariedade entre os presos, muitas vezes colocados uns contra os outros pelos soldados. Os homens da SS implicavam frequentemente os internos em seus crimes, obrigando-os a participarem de ações que resultavam na morte de outros internos. Cria-se condições em que a consciência deixa de ser adequada e fazer o bem se torna inteiramente impossível (ARENDRT, 2014b, p. 600). Neste contexto todas as escolhas acabam sendo estritamente trágicas⁷⁰. O que fazer quando em suas mãos está a possibilidade de trair e levar a morte os próprios amigos, ou no lugar decidir enviar o cônjuge e os filhos aos campos? (Cf. VILLA, 1999, p. 27). A destruição do sujeito moral nos campos acarretava as seguintes consequências: “(1) Não há espaço para protestos de consciência; (2) A luta constante pela vida elimina a solidariedade humana e leva ao completo isolamento; (3) As vítimas se tornam cúmplices nos crimes totalitários” (AHARONY, 2010, p.200).

Morta a pessoa moral, o que falta para se alcançar o objetivo de transformar os homens em mortos-vivos é anular a individualidade, a identidade única do indivíduo (Cf. ARENDRT, 2014b, p. 601). Este terceiro passo finaliza o processo de dominação total e representa a tarefa mais difícil que o totalitarismo se propõe (Cf. AHARONY, 2010, p.202). “A dominação total só é alcançada quando o ser humano [...] foi transformado num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas” (ARENDRT, 2011, p.268)). Trata-se do desenraizamento completo do ser humano, que perde as relações, a capacidade de agir e de perceber a realidade. Esse processo já tem início no modo em que os internos eram transportados para os campos, amontoados em trens de carga, e lá chegando o tratamento era absolutamente uniformizado, sem qualquer referência à singularidade (Cf. JARDIM, 2011, p. 41). Nos campos, os internos eram submetidos a altíssimo grau de exaustão física e de humilhação, um processo contínuo e calculado que visava anular a dignidade humana (Cf. AHARONY, 2010, p.203). Era a reta final do processo de destruição de qualquer resquício da personalidade e espontaneidade humana (Cf. VILLA, 1999, p. 27). Neste momento a morte da individualidade arrasta consigo a morte da pluralidade, uma vez que a alienação de si mesmo e a alienação do mundo andam de mãos dadas (Cf. ROVIELLO & TEMERSON, 2007, p. 924),

⁷⁰ “Arendt is not denying that some choices could still be made, that the imperative of survival could issue in greater and lesser betrayals of one’s fellows. The point is that when the choice is between murder, theft, or betrayal, on the one hand, and a suicidal adherence to ordinary morality, on the other, the decisions of conscience become “absolutely questionable and equivocal.” (VILLA, 1999, p. 27)

já não há um indivíduo capaz de reportar-se a um mundo comum, capaz de tornar-se “dois-em-um”, há apenas uma singularidade absolutamente só, “...nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDDT, 2014b, p. 603)

Ao final destes três passos não há mais a capacidade do indivíduo de se ver como *dois-em-um*, que é preservada se homem apenas se encontra só. Também não há mais a capacidade de pensamento ou fabricação que ainda se resguarda quando estamos isolados. Arendt nos recorda que “...na solidão sou realmente apenas um” (2014b, p. 636). Na solidão totalitária estão anuladas a capacidade de compartilhar um mundo com outros (seja porque pelo terror os espaços públicos foram destruídos ou porque pela ideologia as pessoas são levadas ao abandono do mundo e da realidade) e também está anulada a raiz da capacidade interior de começar coisas novas (Cf. LUCAS, 2019, p. 3). É a concretização limite da negação do comum e do singular na vida humana.

Já não temos de modo algum o contato com os outros, e perdemos o próprio eu, o que é o mais insuportável da solidão (Cf. ARENDT, 2014b, p. 636). A perda dos contatos e da abertura ao mundo operada no contexto dos campos faz esvair a própria individualidade, e neste momento, sozinhos (sem os outros e sem nós mesmos), o homem perde qualquer sinal de diferenciação. A espontaneidade humana, tão atacada pelo totalitarismo, dá lugar finalmente à previsibilidade e à uniformização. Sem a possibilidade de singularização o que resta é uma massa de indivíduos sem laços. E “em um mundo que não é mais comum, os homens hão de igualar-se entre si, até não poderem mais distinguir-se” (ARENDDT, 2006, p. 486). Alcança-se enfim um “Homem” previsível e controlável, o cão de Pavlov, "o modelo de 'cidadão' de um estado totalitário" (AHARONY, 2010, p.202).

2.5. Conclusões preliminares

As questões levantadas durante este capítulo nos ajudam a confirmar o papel da interação e da vida compartilhada como fator preponderante no pensamento político de Arendt, inclusive para a constituição da singularidade. “A relação não é um limite, mas uma condição da liberdade individual, e a autonomia não é exercida contra o mundo, mas no mundo e em vista dele”⁷¹ (POSSETI in: GUARALDO, 2008, p. 89). Neste contexto nos parece razoável sustentar que o *comum* seria não apenas o outro polo fundamental do equilíbrio que

⁷¹ “La relazione no sia limite ma condizione della libertà individuale, e che l’autonomia non si eserciti contro il mondo, ma nel mondo e in vista di esse”.

investigamos nesta tese, mas o terreno básico a partir do qual a singularidade pode efetivamente se desenvolver. Evoco aqui a imagem de Arendt para falar dos indivíduos isolados e posteriormente solitários que são progressivamente “fabricados” pelo totalitarismo: *indivíduos desenraizados*. Quando pensamos em raízes, geralmente nos vêm a imagem de raízes verticais, que ligam uma árvore (superior) ao solo e suas camadas mais baixas (inferior). Arendt nos ajuda a pensar o enraizamento numa perspectiva horizontal, onde as pessoas, no mesmo patamar, criam laços entre si, o que abre uma perspectiva intersubjetiva entre as pessoas em um mundo comum (Cf. TOPOLSKI, 2015, p. 53). O mundo comum seria o terreno em que o singular pode efetivar o seu potencial iniciador. Enquanto o totalitarismo e o liberalismo tomam por base e se enraízam em formas distintas de singularidade – a solitária, no primeiro caso, e a individualista no segundo (Cf. TOPOLSKI, 2015, p. 167) –, a singularidade pensada por Arendt é enraizada no terreno do mundo comum, aberta às perspectivas interligantes que são apontadas pelo senso comum, e inserida numa teia de relações. Deixar a situação de desenraizamento, onde não temos lugar no mundo reconhecido pelo outros⁷², é fundamental para resistir ao processo de massificação, que pode culminar num afastamento cada vez mais profundo da espontaneidade e do potencial de iniciar algo novo. Assim pensada, a singularidade se enraíza num terreno que amplia as possibilidades de sua singularização, e deixa de ser ela própria o terreno em que sistemas massificantes possam se enraizar e crescer.

Definitivamente tem lugar fundamental no pensamento de Arendt a defesa do homem em sua singularidade, e é justamente na interioridade do homem que mora o potencial de novos inícios. Mas como vimos, a busca por alimentar esta singularidade apenas voltando-se para si mesma, coloca o ser humano ainda mais distante de uma maior afirmação da singularidade, e pode conduzir a verdadeiros riscos, como no caso da solidão⁷³. A solidão é para Arendt um risco que sempre ronda o ser humano, e o modo de estar preparado para resistir às suas investidas se encontra numa vida que só pode ser efetivada no encontro com os outros, através da ação⁷⁴ (Cf. LUCAS, 2019, p.3). Numa perspectiva similar, Gaffney defende que “Arendt coloca sua noção de cidadania como um antídoto para o problema da solidão, e, portanto, para a vulnerabilidade da vida política moderna ao totalitarismo” (GAFFNEY, 2015,

⁷² “Ser desenraizado significa não ter lugar no mundo, reconhecido e garantido por outros” (TOPOLSKI, 2015, p. 53).

⁷³ “...loneliness can be understood as a symptom of what Arendt describes as worldlessness or world-alienation, which emerges when human beings have been deprived of their political existence and severed from the meaningful nexus of relations that constitute the common world. (...) Arendt believes that this displacement from the world is dangerous, as it prepares human beings to submit to totalitarian domination” (GAFFNEY, 2015, p. 3).

⁷⁴ “...she [Arendt] insists that action through association serves as a bulwark against loneliness”.

p. 3). Entendendo-se a cidadania não apenas como a possibilidade de lutar por direitos individuais, mas a inserção na esfera pública, onde se pode aparecer uns aos outros (Cf. GAFFNEY, 2015, p. 3).

Após a discussão aqui feita sobre o desequilíbrio entre o comum e o singular, que encontra seu ápice na solidão, no próximo capítulo avançaremos sobre a realidade relacional da vida humana. Veremos com mais detalhes que a singularidade humana só se constitui e se efetiva em equilíbrio com a comunalidade. Este equilíbrio entre o comum e o singular (ameaçado constantemente pela solidão) encontra lugar mais específico numa das categorias mais importantes do pensamento político de Arendt: o mundo comum.

3 DO SENSO COMUM AO MUNDO COMUM: A ESCOLHA PELO CONVÍVIO E A CRÍTICA AO INDIVIDUALISMO

Ao falarmos da relação entre comum e singular em Arendt, à primeira vista julgamos estar diante do antigo dilema da conciliação entre o *indivíduo* e a *comunidade*, mas é preciso dizer, de antemão, que para ser mais fiel ao pensamento de Arendt, o problema aqui enfrentado é mais especificamente o da bifurcação de caminhos que nos colocam diante da *solidão* ou do *convívio* (Cf. ARENDT, 2013, p. 136). A questão não é ter de escolher entre o indivíduo ou a comunidade, uma vez que no pensamento de Arendt as duas categorias são fundamentalmente importantes. Dependendo de como pensamos a relação entre o comum e o singular podemos pensar o indivíduo e a comunidade sob uma ótica que conduz à *solidão* ou ao *convívio*. Arendt reflete sobre esta escolha e o caminho que ela aponta é decisivo para entendermos seu pensamento político. Terminamos o capítulo anterior afirmando que a *solidão* é a experiência limite do desequilíbrio entre o comum e o singular na vida humana. Partiremos exatamente da reflexão sobre o conceito de *solidão* para buscar explicitar qual seria, na outra ponta, a experiência limite do equilíbrio entre o comum e o singular.

O problema da *solidão* e a incapacidade da filosofia em pensar o homem na perspectiva da pluralidade são questões fundamentais para entendermos a polêmica de Arendt com a filosofia⁷⁵. Reportando à bifurcação de caminhos acima apontada, podemos afirmar que a filosofia ocidental escolheu desde os seus primórdios – especificamente a partir de Platão – o caminho que leva à *solidão*, em detrimento daquele que leva ao *convívio*. O marco inicial deste processo é a morte de Sócrates, fato que levou Platão a uma tomada de posição efetivamente contrária à *polis* e aos *assuntos humanos*, e a tomar uma das conclusões mais anti-socráticas a partir do julgamento de Sócrates: a oposição entre *verdade* e *opinião* (Cf. ARENDT, 2013, p. 49)

A morte de Sócrates gera uma dupla desconfiança de Platão em relação à *polis* e à persuasão. Primeiro porque a *polis* se mostrou um lugar em que o filósofo não está protegido, e segundo porque o método persuasivo de Sócrates se mostrou ineficaz em proteger sua vida (Cf. ECCEL, 2012, p. 28-29). Esta constatação leva Platão a defender uma nova postura do filósofo que o permitisse viver na *polis*, mas fora da política (Cf. ARENDT, 2013, p. 46). Esta defesa conduz Platão à proposta de uma organização social em que a política estava submissa

⁷⁵ “Instead of exploring the implications of human plurality, philosophy has limited itself to thinking the ‘essence of man’ in the singular. This, in fact, is the philosophical reason why Arendt refuses to be counted among philosophers and promotes ‘the political’ as the domain of plurality” (LOIDOLT, 2018, p. 01).

à filosofia⁷⁶ (já que o método da persuasão política se mostrou completamente ineficaz e perigoso para o filósofo) e a uma furiosa denúncia da *doxa* em detrimento da verdade racional (Cf. ARENDT, 2013, p. 48).

A verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião. O espetáculo de Sócrates, submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou Platão a desdenhar das opiniões e a desejar parâmetros absolutos. (ARENDT, 2013, p. 48)

A oposição entre *verdade* e *opinião* representa uma separação entre filosofia e política. Oposição que estabelece uma hierarquia entre *bios theorêtikos* e *bios políticos*, sendo a excelência atribuída à primeira (Cf. ABENSOUR; BREAUUGH, 2007, p. 955). Miguel Abensour é defensor da tese de que a oposição entre filosofia e política é tão radical em Platão e na filosofia depois dele, que seria impróprio falar em Arendt de uma filosofia política⁷⁷. O empreendimento de uma filosofia política foi exatamente o que fez Platão⁷⁸, e o fez submetendo a política à filosofia; “com Platão a política morre e nasce a filosofia política” (CAVARERO, 1996, p. 10). Para Abensour, o conflito entre filosofia e política iniciado por Platão “...representa a oposição não apenas entre duas disciplinas acadêmicas, mas entre dois modos de existência...” (ABENSOUR; BREAUUGH, 2007, p. 955). Nesta oposição o modo de existência do filósofo deve ser preferido ao modo de existência do político.

⁷⁶ “Consequently, as the Platonic myth of the cave well illustrates, to ‘save’ politics from the unpredictability and contingency of action, the task of discovering universal principles capable of regulating politics was entrusted to *theoria*. The principles of theory were then applied to politics. Stripped of its own characteristics, that is, of plurality, action, and the direct involvement of agents, politics was conceived in accordance with characteristics pertaining to the solitary experience of contemplation instead of the relational and plural one of action” (CAVARERO, 2003, p. 510).

⁷⁷ Essa problemática é mais profundamente trabalhada por Abensour na obra *Contra a Filosofia Política*.

⁷⁸ According to Arendt, the return of the philosopher to the cave therefore signals the end of politics as a space for action, and the beginning of politics as a system constructed on, and governed by, the *theoria* of the thinkers. With Plato, politics dies and political philosophy is born. In Arendt's words, the tradition of political philosophy "began with the philosopher's turning away from politics and then returning in order to impose his standards on human affairs" (T, 18). The result is that "a great part of political philosophy, from Plato onward, could be interpreted as a series of attempts to find theoretical foundations and practical ways to flee from politics" (CAVARERO, 1996, p. 10).

3.1 A caverna como representação platônica dos assuntos humanos e a resposta de Arendt ao projeto de filosofia política platônica

Arendt indica nas cartas a Heidegger a alegoria da caverna como o início da separação entre filosofia e política⁷⁹ (Cf. ABENSOUR; BREAUUGH, 2007, p. 956). A caverna é a imagem de Platão para o mundo dos assuntos humanos⁸⁰, do senso comum, o mundo das opiniões que compartilhamos com os outros (Cf. PEETERS, 2009, p. 338). Aqueles que querem fazer parte da realidade verdadeira devem dar as costas ao convívio e começar uma empreitada sozinhos, porque a realidade verdadeira não pode ser alcançada pelos sentidos, mas somente pelo intelecto⁸¹. Para Arendt os filósofos escolheram a via do homem sozinho, e trataram a pluralidade humana apenas de forma tangencial (Cf. ARENDT and JASPERS, 1992, p. 16), como algo secundário e que no mais das vezes devia ser evitado⁸². Arendt recusa esta escolha e construiu um pensamento político baseado no caminho que leva ao convívio (o que explica em parte a sua resistência em ser chamada de filósofa).

A busca de Platão por parâmetros absolutos (Cf. ARENDT, 2013a, p. 48) se traduz na ênfase sobre a verdade em detrimento da *doxa*. Arendt aprofunda ainda mais a questão na obra *A Vida do Espírito* quando recorda a distinção de Leibniz entre *verdades de razão* e *verdades de fato*: enquanto as primeiras são necessárias e seu contrário é impossível, as segundas são contingentes e seu contrário é possível (Cf. ARENDT, 2012, p.76-77). O caminho da filosofia em busca dos parâmetros absolutos passa pela busca do que Leibniz chama de verdade de razão, onde a filosofia encontraria uma verdade irrefutável e coercitiva. Não seria na presença dos outros, no convívio que esta verdade seria alcançada, mas como já dito, no refúgio oferecido pelo *estar só*. A escolha pelas verdades de razão e pela via do homem sozinho

⁷⁹ “...partiendo de la parábola de la caverna (y de tu interpretación), una descripción de la relación tradicional entre filosofía y política, de hecho la posición de Platón y Aristóteles respecto a la polis como base de toda teoría política. (Lo decisivo es, a mi entender, que Platón convierte el agathón [ἀγαθόν] en idea suprema – y no el kalón [καλόν]; creo que por motivos "políticos")” (ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p. 137)

⁸⁰ Ver também: “In another sense, however, the cave is a precise location in the world. It is the Athens which the Sophists enchant with the illusory art of their discourses, and whose courts sentenced Socrates to death. In this sense, more than representing the world of sensible perception, the cave represents a political world; a world of the democratic polis in the hands of demagogues” (CAVARERO, p.08).

⁸¹ “In a certain sense, the cave is indeed the ordinary world of sensible perception which, for Plato, grasps nothing but mere appearances, shadows. In this sense, it represents the world of corporeal sensibility which the philosopher abandons in order to live in the true world of ideas which is contemplated with pure thought. Already announced by Parmenides, the inversion of reality which results from this gesture sets up the world of pure thought as true and real, and the world in which men live as flesh and bone as false and unreal. Indeed, properly speaking, the contemplators of ideas do not have flesh and bone. They leave it behind, along with the world of appearances so that they no longer live with the body but only with the mind” (CAVARERO, p. 08).

⁸² “A crítica que nossa autora faz aos caminhos que foram seguidos pelos filósofos serve de ponto de partida para sua crítica da incapacidade que uma parte significativa da tradição filosófica encontrou para pensar os domínios da vida em comum”. (BIGNOTTO, 2018, p. 66)

não apenas condena a filosofia a um desligamento do mundo, o problema de fundo são as consequências da escolha de um caminho que progressivamente conduz à solidão⁸³. Fugir da convivência, renunciar o espaço de compartilhamento da realidade, acarreta uma vida parcialmente humana, ou seja, uma vida onde os assuntos propriamente humanos são secundarizados em detrimento daquilo que em nós não se diferencia dos demais seres vivos. A consequência deste processo é uma *vida natural* e a previsibilidade que a acompanha. Para Arendt há um alto preço a pagar mediante tal escolha, os riscos são extremos e por isso para Arendt esta questão é tão importante, não se limitando ao papel da filosofia diante do mundo.

Desta separação entre filosofia e política que acima apresentamos, sintetizamos quatro questões de fundo que demandarão uma resposta de Arendt: 1) Fuga do convívio e escolha pelo caminho para a solidão; 2) Negação da experiência; 3) Rebaixamento da *doxa*; 4) Ideal de ser humano centrado na contemplação e na busca solitária da verdade.

À luz destas quatro questões podemos entender melhor a importância da política no pensamento de Arendt e a importância da escolha de um caminho que conduz ao convívio. Toda a continuidade deste capítulo irá se basear na exposição do pensamento de Arendt como um roteiro que responde a estas questões. No percurso tentaremos apontar como as categorias usadas por Arendt reforçam a tese do equilíbrio entre o comum e o singular, e como a afirmação desta tese aponta para a construção de uma nova perspectiva da individualidade e para uma crítica ao individualismo.

Iniciaremos este trajeto voltando nossa atenção para a categoria do *sensu comum* em Arendt, uma categoria central para entendermos a escolha da pensadora por um pensamento político baseado no convívio e na interação⁸⁴. Falar do *sensu comum* mostra como Arendt reabilita a experiência, o convívio e o valor da *doxa*. Nosso trajeto apontará um percurso que vai do *sensu comum* ao mundo comum, o espaço onde este resgate se completa. Mas porque partir do *sensu comum*?

A categoria do *sensu comum* é crucial para entendermos a crítica de Arendt ao caminho escolhido pela filosofia a partir de Platão. No centro da discussão platônica que conduz

⁸³ É importante deixar claro que Platão não propõe sair do convívio para entrar na solidão. Platão irá opor a *bios theoretikos* a *bios politicos*, mas a primeira não é marcada pela solidão. O que Platão propõe é o que Arendt chama de *solitude*. A *solitude*, como explicado no início do capítulo anterior, não é ruim por si mesma. O problema está na direção que a *solitude* aponta. Se a *solitude* (mesmo sendo saída do convívio) não perde o mundo como referência ela se torna positiva e necessária. Mas é possível viver a *solitude* numa postura prévia e intencional de afastamento do mundo por considerar o mundo como um obstáculo. É esta postura que faz com que a *solitude* em Platão aponte para a solidão. Portanto, não se trata ainda de solidão, mas um anseio de *solitude perene*, o que, a partir do pensamento de Arendt, seria um terreno propício para a solidão.

⁸⁴ Contrário à política que se transforma em Platão, na aplicação na cidade dos princípios ideais fornecidos pela filosofia.

à separação entre filosofia e política está exatamente o modo como se dá o nosso acesso à realidade, e como este acesso, para ele, depende do *estar só* e da afirmação da contemplação em detrimento dos sentidos e da experiência. O senso comum é exatamente a categoria arendtiana que lida diretamente com o nosso acesso à realidade, acesso, que para Arendt, é dependente do convívio e da atenção aos sentidos e à experiência. Para Arendt, “enquanto as verdades racionais ou metafísicas seriam dadas numa retirada do mundo para fora do mundo comum [...] o senso comum lida com verdades de experiência” (ROVIELLO, 1997, p. 111). Ao destacar a relação do senso comum com a experiência, Arendt destaca uma dupla importância deste conceito, primeiramente porque nos liga ao mundo e segundo porque a experiência nos termos apresentado por Arendt nos conduz à interação. Veremos como a categoria do senso comum revela que o caminho escolhido por Arendt implica num pensamento marcado pelo equilíbrio entre o comum e o singular.

3.2 O senso comum como senso de realidade e faculdade relacional

Para entendermos o que é o senso comum para Hannah Arendt devemos fazer o caminho oposto ao proposto por Platão na alegoria da caverna. Se para Platão o caminho para acessarmos a realidade do mundo exige um afastamento da convivência e da experiência, Arendt falará do nosso acesso à realidade do mundo exatamente num contexto de experiência e convívio.

Nossa sensação de realidade ou fé perceptiva depende de um reconhecimento tácito, sem o qual não teríamos nenhuma segurança sobre a fiabilidade de nossa percepção da realidade (Cf. ARENDT, 2012, p. 63). O que está na base deste reconhecimento tácito é o que Arendt chama de senso comum, que age num processo de criação de relações em duas frentes, uma interna (que diz respeito aos sentidos) e outra externa (que diz respeito à relação com as outras pessoas).

Inicialmente o senso comum age como um sexto sentido que agrega e dá unidade às percepções individuais e incomunicáveis dos sentidos sensíveis. Tomados individualmente cada sentido só tem acesso a uma parte específica da realidade, assim a visão pode acessar os dados que a luz lhe oferece, mas não tem como *ver um som* ou *ver a textura* de algo. Por si mesmos os sentidos não teriam como nos garantir que as percepções de uma pessoa que vejo e

ao mesmo tempo escuto falar corresponde efetivamente à mesma pessoa⁸⁵. É o senso comum que irá ajustar as percepções separadas e relacioná-las, dando-nos a sensação de unidade.

Depois deste primeiro processo de ajuste ou “encaixe” das percepções dos sentidos numa unidade, o senso comum funciona como uma faculdade que nos ajusta uns aos outros enquanto uma capacidade de compartilhar com os outros a nossa percepção individual (o *dokei moi* – a mim me parece) da realidade. É porque o mesmo mundo que me aparece também aparece aos outros (mesmo que de modo diferente) que nós podemos confiar que o que experienciamos não é um devaneio, mas algo real (Cf. ARENDT, 2012, p. 67), e que é a mesma realidade que juntos compartilhamos. O que percebemos é que assim como no caso dos sentidos, se nos encontramos isolados das outras pessoas e de suas percepções, não temos como confiar nas nossas próprias percepções (mesmo que já unificadas pelo sexto sentido). É só num segundo momento de interação (precedido pela interação e ajuste dos sentidos) em que o senso comum (como contexto mundano) nos ajusta aos outros, que podemos enfim confiar em nossa própria experiência do mundo. Sem esta confiança (ou fé perceptiva) em nossas experiências a *dokei moi* não se sustenta, o que mostra que os mais básicos elementos da constituição da nossa singularidade (como é o caso da percepção subjetiva da realidade) se constroem num contexto de interação, em que a dimensão do comum é decisiva. Nos termos de Bethania Assy, “nosso sentido de realidade está fincado no fato de pertencermos a um mundo plural de aparências, de vermos e sermos vistos pelos outros” (2015, p. 34). Em *A Vida do Espírito* Arendt afirma que

... nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. [...] Por um lado, a realidade que eu percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos. O que, desde Tomás de Aquino, chamamos de senso comum, *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é a mesma faculdade [que] se estende a todos os objetos dos cinco sentidos. (ARENDT, 2012, p. 63; 67).

Segundo Itay Snir, embora não explicita, Arendt deve sua visão de senso comum a Aristóteles, mas vai além deste exatamente na segunda característica do senso comum, como uma faculdade que não está voltada apenas para a unidade das percepções dos sentidos na alma,

⁸⁵ “In isolation, the data of the senses, for example sound and smell, cannot be translated into each other, so only the integration of the common sense ensures that they refer to the same matter. For example, the tree I hear rustling is the same as the tree I can touch, see and smell” (BORREN, 2010, p. 138).

mas também uma faculdade que reúne um compartilhar de percepções externas, de outras pessoas em torno de uma mesma realidade⁸⁶.

O senso comum é então responsável por uma dupla coordenação de correlações, primeiramente dos sentidos físicos (neste sentido funciona como um sexto sentido unificador) e depois das percepções do indivíduo com as percepções dos outros indivíduos, (neste sentido atuando como um contexto mundano que nos abre e nos relaciona com as percepções de outras pessoas) (SNIR, 2015, p. 368).

É importante destacar que, ao contrário do modelo proposto por Platão e explicitado na alegoria da caverna, em todo processo de acesso à realidade que nos é permitido pelo senso comum vemos um movimento de afirmação da *relação* e do *contexto comum*, em que a dimensão singular necessita do comum para poder ser afirmada. Precisa do comum seja no primeiro momento em que as percepções singulares precisam de um sentido que agregue as particularidades sensoriais numa unidade, seja no segundo momento em que precisamos tanto estar abertos ao compartilhar nossas percepções com outros, quanto ter efetivamente a presença de outros com quem compartilhar estas percepções. Neste sentido, Arendt afirma que “...até mesmo a experiência [singular] do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso *comum*...” (ARENDR, 2014b, p. 635).

Neste sentido, não existe um mundo humano em todo o seu potencial⁸⁷ sem o ato de compartilhar algo⁸⁸, seja da própria realidade que atestamos na interação com os outros através do senso comum, seja das opiniões já formadas a partir do acesso a esta realidade e que compartilhamos no ato de aparecer.

O momento de afirmação da nossa perspectiva como uma perspectiva real é uma momento de afirmação de uma singularidade (pois a perspectiva é única) e ao mesmo tempo afirmação do comum, pois esta perspectiva singular não teria como ser diferenciada de uma mera ilusão sem uma instância comum que oferecesse a confiabilidade sobre a realidade que experienciamos (esta instância, o senso comum, só se manifesta quando em comum atestamos uns aos outros a realidade que nos aparece).

⁸⁶ “Thus, whereas for Aristotle this concept is relevant only in the context of a theory of how a single soul can perceive the world through five different senses, Arendt also ascribes to common sense the role of mediating and coordinating between the perceptions of different people” (SNIR, 2015, p. 368).

⁸⁷ Digo em todo o seu potencial porque já existe uma dimensão do mundo humano na *obra*.

⁸⁸ É importante destacar que em Arendt existem momentos em que a retirada do convívio é não apenas viável, mas até mesmo necessária. O pensamento enquanto diálogo do dois em um é propriamente uma retirada do convívio. No entanto, essa retirada é temporária. O que faz com que o pensamento em Arendt seja positivo é o fato de que mesmo em *solitude* (o *estar só*) o homem não se encontra apartado do mundo, retornando a ele posteriormente. Pensamento que se converte em *solitude perene* conduz à solidão. Neste sentido, mesmo admitindo que a retirada do convívio em si não é sempre ruim em Arendt, é preciso admitir que mesmo no tocante ao pensamento, o convívio ainda é a referência final.

Chegando aqui podemos apresentar uma questão crucial para nossa pesquisa e que por hora conseguimos uma resposta parcial. Nós ocupamos “lugares próprios/singulares⁸⁹” e “lugares comuns no mundo”. A questão que trago ao debate é: *até que ponto podemos afirmar que este lugar singular independe do comum?* Ou dito de outra forma, *até que ponto a afirmação deste lugar singular pode ser feito pelo homem sozinho, independente de um lugar comum?* A partir de Arendt o que nos parece é que isto não é possível. A afirmação do singular, do lugar próprio que ocupamos no mundo (da nossa posição e perspectiva do mundo) depende de um lugar comum em dois sentidos: em primeiro lugar depende de um contexto mundano comum que é o *senso comum*, e em segundo lugar depende de um *mundo comum*, onde o “quem” de cada pessoa singular se efetiva no espaço de aparência.

Aqui chegamos a outra questão que Arendt busca responder no tocante à crítica de Platão ao nosso acesso à realidade. O senso comum é uma categoria que resgata o papel da experiência e dos sentidos no nosso acesso à realidade, e que também resgata o papel do convívio para este acesso. Mas o que estava em jogo neste debate não era apenas o modo de acesso à realidade, mas o modo de acesso a uma vida que expressasse o ideal humano. Como bem expressa a alegoria da caverna, o homem contemplativo é o homem em sua essência. A vida humana é sintetizada no ideal da *bios theorêtikos*. O senso comum é uma categoria fundamental para o resgate da experiência e do convívio no nosso acesso à realidade, mas não é suficiente como resposta a este ideal de ser humano que emerge da alegoria da caverna. Para Arendt existe um modo de vida que podemos chamar de próprio ao homem, e a categoria crucial para viabilidade deste modo de existir é exatamente o mundo comum.

Nos próximos tópicos irei aprofundar a importância do senso comum para a constituição do mundo comum, e algumas categorias ligadas a ele e que nos ajudam a entender porque o mundo comum é o termo do caminho escolhido por Arendt na bifurcação que pode nos levar à solidão ou ao convívio. Para isto, trabalharemos inicialmente o resgate arendtiano do conceito de *doxa*, explorando como este resgate se contrapõe à separação entre filosofia e política, e como esta categoria se configura como intermediária entre o senso comum e o mundo comum.

⁸⁹ É importante esclarecer que quando falo de um lugar próprio e singular não me refiro a um lugar fixo. Refiro-me a um lugar que é uma perspectiva, um ponto a partir de onde vejo o mundo. Esse lugar é próprio porque somente eu o ocupo, é um lugar singular. Mas como todo ponto de vista, este meu lugar próprio pode mudar durante minha vida. Será sempre próprio, singular, mas nunca um lugar fixo.

3.3 Do senso comum ao mundo comum: o resgate arendtiano da doxa

O resgate que Arendt faz da categoria do senso comum faz parte de sua busca por resgatar o político (Cf. PEETERS, 2009, p. 02), um resgate do papel do convívio e do compartilhar conjuntamente um mundo em comum. Arendt afirmava que se estivéssemos sozinhos com nossos sentidos não conseguiríamos distinguir ou perceber um sentido da realidade, ou distinguir o que é real ou ilusório (Cf. ARENDT, 1955, p. 024047). Poderíamos acrescentar, partindo de *A Vida do Espírito*, que se ficássemos sozinhos com nossos pensamentos também não conseguiríamos distinguir o que é real ou ilusório. Sozinhos com nossos sentidos ou sozinhos com nossos pensamentos não conseguimos ter acesso à realidade exatamente porque estamos sozinhos. A chave para o acesso à realidade é a interação, é a relação e o convívio. Esse é um dos motivos pelos quais Arendt fala tanto desta questão que aparentemente se refere apenas a teoria do conhecimento, mas que evidencia o caráter político da experiência humana, por meio do senso comum.

Podemos dizer, então, que Arendt pensa o senso comum como uma faculdade que nos liga ao mundo através do relacionar-nos com as outras pessoas. Sem esta relação primeira nós nos perdemos do mundo e nos perdemos de nossa própria singularidade pois não podemos dar fundamento às nossas opiniões

Arendt molda o senso comum como um elo que liga os humanos ao seu mundo afirmando que essa faculdade não apenas gera um único mundo a partir da pluralidade de dados dos sentidos, mas o faz de tal forma que torna possível que este mundo seja comum. (SNIR, 2015, p. 368-369).

O senso comum é então, além de ser um sexto sentido unificador e de ser uma capacidade geradora de um contexto mundano de mútua (e tácita) confirmação da realidade, é também compreendida em Arendt como uma instância que nos liga ao mundo⁹⁰. O sexto sentido nos enraíza e cria um vínculo com o mundo que é fundamental para que possamos ter acesso ao mundo e para que possamos falar dele.

O acesso à realidade é certamente o primeiro passo para adentrarmos o mundo comum, mas o passo decisivo só se dá quando vivenciamos o processo de aparência. No entanto, não há como aparecer sem que a pessoa exponha e compartilhe com os outros a própria

⁹⁰ É importante entender que este movimento que vai do senso comum ao mundo comum passando pela *doxa* é aqui descrito de modo separado por uma questão didática que demanda uma explicação em separado de cada instância. Mas na realidade tudo se dá simultaneamente, o senso comum viabiliza a *doxa*, que manifestada na co-aparência manifesta o mundo comum (ao mesmo tempo)

doxa. Neste sentido, entendemos a *doxa* como categoria intermediária entre o senso comum e o mundo comum. Enquanto a *doxa* é fruto direto do senso comum, o mundo comum se realiza aí onde as diferentes *doxas* são apresentadas e consideradas em suas particularidades. No debate sobre a separação entre filosofia e política, “... Arendt retoma [...] o problema clássico da relação entre verdade e *doxa*, e concede privilégio à *doxa* compreendida como *opinião verdadeira*, e não como arbitrariedade subjetiva...” (ROVIELLO, 1997, p. 111). Para entender melhor o papel desta categoria na relação entre o senso comum e o mundo comum começemos pela explicação de como Arendt a compreende. Arendt afirma que para Sócrates...

... a *doxa* era a **formulação em discurso de *dokei moi***, ou seja, “aquilo que me parece. O objeto dessa *doxa* [...] era [...] a **compreensão do mundo “tal como ele se me revela”**. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, mas **tampouco algo absoluto** e válido para todos. A suposição é a de que **o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um**, e a de que a “mesmice” do mundo, seu caráter comum (*koinon*, diriam os gregos, “comum a todos”) ou objetividade [...], reside no fato de que **o mesmo mundo se revela a todos e, apesar de todas as diferenças entre os homens** e suas posições no mundo [...] “tanto eu quanto você somos humanos” [grifos nossos] (ARENDR, 2008, p. 55-56).

Pensada desta forma, a *doxa* ou opinião depende decididamente do senso comum. Sem o senso comum nossa experiência do mundo se esvai, perdemos qualquer possibilidade de abertura ao mundo. Dito isto, e sabendo que a *doxa* é basicamente expressão de como o mundo se apresenta para cada um, é mais fácil entender porque a *doxa* não seria possível sem o senso comum. Ao mesmo tempo, sem a percepção de que estamos falando do mesmo mundo (o que nos é permitido também pelo senso comum) não teríamos como manter qualquer senso de realidade para aquela parte do mundo que a mim aparece (nosso *dokei moi*). Garantido (tacitamente) esta confiabilidade básica (nossa fé perceptiva) podemos então falar sobre esta parcela da realidade (Cf. VALLÉE, 1999, p. 48) que temos acesso, podemos expor nossa *doxa*. Neste sentido, podemos afirmar que o resgate do senso comum é fundamental para a reabilitação da *doxa* feita por Arendt.

Seguindo a perspectiva crítica de Arendt à separação entre Filosofia e Política, lembremos dois motivos fundamentais da recusa platônica da opinião: (1) ela era incerta, e em oposição Platão buscava algo absoluto, uma verdade universal (Cf. ARENDR, 2013b, p. 48); (2) a opinião remete ao convívio, já para Platão a verdade é “... encontrada e realizada pela via

do homem sozinho⁹¹, transcende, por definição [...] o mundo dos negócios humanos” (ARENDRT, 2013a, p. 295). Contraindo-se a este modelo, Arendt nos apresenta a *doxa* como algo que se remete ao aparecer, ao vir à luz (Cf. FORTI, 2011, p. 341). Em sua proposta de reabilitação da política (frente ao domínio da filosofia), Arendt entende que não pode haver verdade absoluta no âmbito político (Cf. VALLÉE, 1999, p. 48), e que o nosso acesso ao mundo só é possível a partir da *doxa*, e do compartilhamento das mesmas no espaço político do mundo comum. Um acesso à realidade profundamente permeado pelo convívio e interação.

O mundo se torna assunto dos homens a medida em que se compartilham as distintas posições por eles assumidas, na expressão desta abertura ao mundo, pela qual cada um mostra quem é, sendo visto e ouvido pelos outros (Cf. ALVES NETO, 2009, p. 03). O mundo comum nasce quando estas múltiplas perspectivas da realidade são compartilhadas. É pensando na *doxa* a partir da perspectiva de algo que se remete ao aparecer, ao vir à luz que podemos afirmar sua importância para o mundo comum.

Este voltar-se ao aparecer é uma característica da *doxa*, porque diferente da verdade racional, ela não tem poder de impor, de coagir⁹². A *doxa*, como já mencionado, é apenas uma parcela da realidade, o que demanda o diálogo e a persuasão. Cada homem tem sua *doxa*, e sabendo que ela não é válida para todos (e, portanto, é apenas um guia parcial de acesso à realidade), precisa ter acesso às perspectivas dos outros sobre o mesmo mundo que conjuntamente experienciamos⁹³. Neste momento, a escolha pelo convívio e pela interação, permite-nos vivenciar o espaço público que viabiliza o exercício da virtude por excelência do homem político: ver o mundo do ponto de vista do outro⁹⁴ (Cf. VAALÉE, 1999, p. 49). Compartilhando mutuamente o mundo como a cada um aparece é possível se ter um melhor (e menos parcial) acesso do mundo, com a ajuda da perspectiva dos outros⁹⁵ (Cf. VAALÉE, 1999, p. 56).

⁹¹ Ver também: “A verdade filosófica à maneira de Platão [...] dirige-se a um homem solitário e abstrato afastado de um contexto histórico e das suas relações com os outros” (VAALÉE, 1999, p. 57).

⁹² “A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção...” (ARENDRT, 2013a, p. 297).

⁹³ “What the public space between citizens offers, therefore, is the opportunity of moving between different points of view by talking about common affairs” (CANOVAN, 1995, p. 227).

⁹⁴ Olhar o mundo através do olhar dos outros também será uma questão fundamental no diálogo de Arendt com o pensamento de Kant, no tocante ao tema da *mentalidade alargada*, o que trabalharemos mais especificamente no terceiro capítulo. Neste sentido Maurizio P. d’Entrèves afirma: “For Arendt the acquisition of an “enlarged mentality” is the *sine qua non* of both political and aesthetic judgment. She maintained that this enlarged way of thinking could only be acquired in public, in the actual or anticipated dialogue with the standpoints and perspectives of others. Political opinions, she claimed, can never be formed in private; rather, they are formed, tested, and enlarged within a public context of argumentation and debate” (2001, p. 13).

⁹⁵ “Quanto mais posições [pontos de vista] de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.” (ARENDRT, 2013a, p. 299).

Neste tópico vimos o papel do senso comum para a formação da *doxa*, e ao mesmo tempo como a nossa *doxa* é insuficiente para que tenhamos um acesso mais amplo do mundo (já que o nosso acesso ao mundo é apenas uma pequena parcela da realidade que experienciamos). Vimos então que a *doxa* demanda de cada um de nós a abertura ao convívio e ao compartilhamento das diversas perspectivas do mundo. Esta demanda depende da formação e preservação do mundo comum, mas ao mesmo tempo percebemos que o mundo comum é fomentado e conservado exatamente pelo compartilhamento dos diversos *dokei moi*.

Neste sentido, podemos afirmar com Arendt, que o caminho que nos leva ao acesso da realidade parte do senso comum. Por sua vez o senso comum conduz à *doxa*, que conduz ao mundo comum e ao mesmo tempo o preserva⁹⁶. Este é um percurso que se afasta do projeto platônico⁹⁷. Platão entendia o homem diante de um reino de pensamento, que ele podia habitar em completo desligamento de sua localização terrena, onde podia alcançar sua natureza: a do contemplador. Arendt tem uma visão profundamente espacializada da existência humana. Sem um espaço apto a acolher o homem em sua pluralidade, o homem não pode ter uma existência propriamente humana. Sua filosofia leva o ser humano a sair de sua interioridade em direção ao espaço do mundo, e aí ele não tem uma verdade absoluta para impor aos outros com a força da lógica, ele tem as opiniões, que sendo apenas faces de um emaranhado de diferentes visões de mundo, nunca podem ser impostas, mas apenas expostas, defendidas e debatidas através de um processo de persuasão. Neste espaço, podemos nos imaginar na posição do outro a partir de seus relatos, e *ver* as várias perspectivas deste mesmo mundo. Neste processo nós nos diferenciamos em relação aos outros posicionamentos, não no sentido de apartar-nos dos outros. No espaço onde as opiniões são consideradas, podemos concordar ou discordar das visões apresentadas, mas cada perspectiva de antemão tem um espaço para aparecer. O que Arendt busca não é o consenso, o que Arendt busca é a preservação do espaço em que consenso ou

⁹⁶ Não se trata aqui de um processo determinista, que começaria pelo senso comum e terminaria deterministicamente no mundo comum, mas um percurso em que a *doxa* depende do senso comum e o mundo comum depende do mútuo aparecer do *dokei moi*, do a mim me parece de cada pessoa. Este processo não é necessário, mas se acontece, tem a marca desta condição.

⁹⁷ É importante fazer a ressalva de que apesar de toda a crítica de Arendt ao projeto de filosofia política de Platão, e de sua recusa a ser chamada de filósofa, não podemos afirmar que haveria em Arendt uma plena recusa em pensar uma “reabilitação da filosofia” ou uma reconciliação entre filosofia e política. Miguel Abensour é um dos autores que busca evidenciar as distancias entre as duas no pensamento de Arendt, mas diversos autores identificam uma possibilidade de reconciliação a partir de Arendt. A própria Arendt entende que esta separação não é necessária e coloca Sócrates como exemplo de um filósofo que não trata filosofia e política, verdade e opinião, como antagônicas. Em seu elogio a Jaspers ela o coloca neste mesmo grupo de Sócrates, alguém que filosofa buscando a verdade não na solidão daquele filósofo proposto por Platão, mas na comunicação com os outros, onde ele praticaria um “filosofar comunal” (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 35)

dissensos possam surgir, exatamente porque a todos é preservada e garantida a possibilidade de aparecer.

Passaremos agora a nos deter sobre este espaço, que Arendt chamou de mundo comum, um espaço que ao mesmo tempo gera a possibilidade de diferenciação, mas também nos coloca entre iguais. Segundo Arendt, “Quando deixamos nossas casas particulares e entramos no comum, tornamos-nos iguais. O comum equaliza aqueles que são privadamente e socialmente desiguais” (ARENDR, 1963, p. 023804). Adentrar o comum é adentrar num contexto de igualdade onde podem aparecer as nossas diferenças e unicidade em relação aos outros. Não uma diferença entre mais fortes e mais fracos, entre os com poder e os sem poder, mas uma singularidade que se manifesta entre pares. O comum, nestes termos, não homogeneiza. Se por um lado ele equilibra, o faz como a base onde para além da preocupação sobre o que temos ou o que somos, poderá aparecer “quem” somos. Esta igualdade é, portanto, base para a singularização. O lugar privilegiado onde este movimento de singularização pode se efetivar é exatamente o mundo comum. Um conceito fundamental para a obra de Arendt, que é precedido por um caminho aberto pelo senso comum e pela doxa. O caminho que nos leva para longe da solidão e consolida a escolha pela convivência. Neste sentido, defendendo que o mundo comum é a categoria que melhor expressa o equilíbrio entre o comum e o singular.

3.4. O mundo comum como equilíbrio entre o comum e o singular

Uma questão pode nos ajudar a esclarecer porque defendemos a tese do equilíbrio entre o comum e o singular no pensamento arendtiano: *por que Arendt precisa usar um adjetivo ao lado da palavra mundo?* Sobre isso duas coisas inspiram uma reflexão. Em primeiro lugar é pertinente notar que na maioria das vezes Arendt usa a expressão *mundo comum*. Por que não bastaria apenas o uso da palavra mundo⁹⁸? Por que ela não se basta quando se relaciona ao ser humano? Em segundo lugar, por que Arendt escolheu a palavra comum? Arendt é uma autora que leva muito a sério os conceitos e cada um de seus usos tem um objetivo a cumprir. O adjetivo comum por certo não está aí por acaso, e em nosso julgamento não ocupa um lugar meramente acessório. Feitas estas considerações, comecemos então com a primeira questão.

A palavra *mundo* é uma das mais importantes dentre os conceitos que Arendt escolheu para construir seu pensamento político. Mas não no sentido mais evidente ou direto

⁹⁸ É fato que Arendt em algumas vezes fala em *mundo comum* e em outras apenas *mundo*. No entanto consideramos que a categoria é caracterizada na maioria das vezes como no primeiro caso, e que quando Arendt usa apenas o termo *mundo* já está implícito o uso do termo *comum*.

com o qual lidamos ao pensarmos nesta palavra. Arendt não está se referindo propriamente ao mundo natural, à terra em que habitamos. A este mundo natural Arendt relaciona o que em nós segue o ritmo repetitivo e cíclico da vida biológica. O significado de mundo que tem efetivamente um peso conceitual na obra de Arendt, refere-se a uma morada onde podemos nos abrigar e desenvolver o que nos é próprio em relação à natureza em geral. Para que possamos viver efetivamente como seres humanos nos é exigido participar de um espaço para além da pura natureza. Vindo ao mundo, inicialmente somos parte da natureza como qualquer outro ser vivo. Sem negar aquilo que em nós é natureza, ao homem é possível um segundo nascimento, a partir do qual ele vai além da pura natureza, onde adentra num mundo não natural (artificial, criação humana) que abriga e dá estabilidade para que possamos dar vida a um outro tipo de movimento, diferente do movimento repetitivo e determinístico próprio da natureza. Este movimento que inauguramos é marcado pela pluralidade, que finalmente pode se desenvolver ao encontrar o ambiente propício para tal: o mundo comum. Aqui chegamos à resposta para a primeira pergunta feita acima: ao adjetivar a palavra mundo Arendt o diferencia do significado costumeiro que a ele se dá, e demarca uma diferença em relação ao mundo natural. Ela queria especificar o que seria um mundo onde se efetiva o humano. Mas ainda fica a segunda questão: por que a escolha do adjetivo “comum” para expressar o significado de mundo no pensamento de Arendt?

Quando Arendt se refere ao mundo comum aparentemente ela quer enfatizar duas questões: trata-se de um mundo *artificial* e de um mundo *onde vivemos efetivamente como seres humanos*. Em tese estas duas questões estariam contempladas na expressão “mundo humano”, mas Arendt insiste no uso da palavra comum. Essa insistência a meu ver acontece exatamente porque em Arendt a dimensão do comum é crucial para podermos falar de um mundo propriamente humano, em outras palavras: é um mundo humano (para além do puramente biológico) exatamente porque é comum. Não existe mundo propriamente humano onde somos desprovidos da interação e de um contexto mundano compartilhado em que podemos formar nossas opiniões, expressá-las e nos expor às opiniões dos outros. Começa a ficar mais claro como esta escolha (pelo uso do termo comum) tem a ver com outra escolha feita por Arendt e que a algumas páginas atrás nos detemos: a escolha do caminho que leva ao convívio (em detrimento do caminho que leva à solidão). Mas precisamos acrescentar outros elementos à discussão, que possam reforçar a conclusão de que o mundo comum é o ponto de chegada do caminho que Arendt escolheu. Elementos que também evidenciem como o mundo comum expressa o equilíbrio entre o comum e o singular.

Arendt desenvolveu três noções de mundo que se inter-relacionam⁹⁹. O mundo é em primeiro lugar um *constructo humano*, uma morada construída pelas mãos humanas (Cf. ARENDT, 2014a, p. 64) e não simplesmente dada, como nossa morada natural (a terra). Esta dimensão do mundo possui uma função fundamental e básica que permite todo o desenvolvimento do potencial do ser humano no mundo comum: ele é um lugar estável para a ação e o discurso. O primeiro passo para que os homens possam ter a possibilidade de viverem sua singularidade e não apenas viverem como membros de uma espécie é terem acesso a um mundo não natural, onde possam sair¹⁰⁰ do ciclo repetitivo da natureza. Este passo é viabilizado por uma das características do mundo comum: ser um abrigo estável para os homens, através dos objetos de uso criados pela atividade da obra (Cf. ALVES NETO, 2009, p. 69). Aqui se revela o aspecto *estabilizador* do mundo. Mas este mundo tangível, apesar de fundamental, não esgota o sentido do mundo comum, e ainda não é a expressão de uma existência propriamente humana.

O mundo não é apenas aquilo que construímos com nossas mãos, não é apenas uma coleção de coisas feitas. A obra humana, apesar de se tornar um contexto significativo que atinge não apenas o fabricante, mas a todos, é ainda algo que parte da possibilidade do isolamento. Se dissemos que o nosso existir propriamente humano não é possível sem a experiência do comum, o mundo (onde vivenciamos a existência propriamente humana) precisa ser um espaço para além do isolamento, um espaço marcado pela comunalidade. Podemos mesmo em isolamento acrescentar algum item às obras que fazem o mundo em seu aspecto tangível, item que fizemos com outros ou isolados, mas não podemos adentrar o mundo humano isolados. Adentrar o mundo humano se dá pela ação e pelo discurso, é um segundo nascimento onde efetivamos nosso existir como humanos no processo de aparência, processo que por natureza se dá sempre na interação.

Uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. (ARENDT, 2014a, p. 221)

⁹⁹ “Arendt develops three interrelated notions of “world,” which are not to be conceived as separate spaces: first, the “appearing world,” the fundamental space of appearance, in which being equals appearing; second, the world of objects and objectivity (die Dingwelt); and third, the with-world (die Mitwelt) or the “second in-between” which emerges through our intersubjective relations and which holds all these dimensions of meaning together in the one world where we can exist as humans” (LOIDOLT, 2018, p. 93).

¹⁰⁰ Não se trata de “abandonar” a natureza. O homem em sua vida ativa continua a atender as demandas da natureza, ele continua a trabalhar, mas ele pode viver uma vida em que não esteja exclusivamente entregue às demandas repetitivas da natureza, onde pode dar vazão à sua espontaneidade. É aí que se exige a possibilidade de adentrar num mundo não natural, um mundo feito pelos homens, o mundo comum.

Neste sentido, o mundo é, em segundo lugar, um *espaço de aparência*, ou mais propriamente falando, um espaço de co-aparência. Esta compreensão de mundo que mais especificamente apresenta a abordagem fenomenológica de Arendt. Nesta perspectiva, ser é o mesmo que aparecer, “...nós somos do mundo no sentido de que nos encontramos primordial e inescapavelmente como seres que aparecem diante dos outros e que isso constitui nossa realidade” (LOIDOLT, 2018, p. 98). Trata-se de uma dimensão do mundo onde percebemos mais claramente o aspecto *diferenciador* do mundo.

O mundo é em terceiro lugar, *teia de relações*, um espaço em que a ação em concerto produz inícios que se inter cruzam e dão origem a outros inícios. Espaço que reúne os homens junto a assuntos que os interessa. Trata-se do mundo que emerge a partir das nossas relações intersubjetivas, um *entre* que nos relaciona pelo próprio ato de compartilhar o mesmo mundo. Trata-se de uma dimensão do mundo onde percebemos mais claramente o aspecto *unitivo* do mundo.

Podemos então, falar da nossa mundanidade a partir de múltiplas camadas (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 98) que expressam aspectos distintos do mundo mas profundamente relacionados. Somos mundanos porque exercemos nossa humanidade num mundo de objetos e instituições por nós criado, porque nos diferenciamos num mundo de aparências e porque nos relacionamos intersubjetivamente numa teia de relações.

A metáfora mais famosa de Arendt para falar do mundo comum é a imagem da *mesa*. Imagem que ao mesmo tempo reúne as três concepções de mundo acima explicitados, e explica como o mundo comum é expressão do equilíbrio entre o comum e o singular. Como a imagem da mesa, vislumbramos de modo evidente a própria ideia de estabilidade de um objeto feito para durar, característica do primeiro modo de entender o mundo. À mesa cada um a ocupa um lugar específico e próprio, contempla o espaço que juntos habitam e os próprios presentes de um ponto de vista único e singular, e ao mesmo tempo podem discutir com os demais sentados à mesa sobre o que sabem e o que pensam de suas próprias perspectivas. Neste processo, cada um efetiva (ao apresentar) suas diferenças e experiencia a segundo modo de compreensão do mundo, o mundo como espaço de aparência. Por último, a mesa, além de representar a solidez do constructo humano e o espaço de diferenciação (aparência), é também um “assunto” que reúne os que ao seu redor se sentam. Este espaço, é por fim, e portanto, um espaço em que nos singularizamos (nos diferenciamos), mas também onde experienciamos a comunalidade que reúne os presentes e os fazem compartilhadores de um mesmo mundo. É portanto, um exemplo vívido e claro de como o equilíbrio entre o comum e o singular está presente nas ideias mais centrais do pensamento Arendtiano.

Mas porque eu defendo que o mundo comum é a categoria que melhor expressa o equilíbrio entre o comum e o singular? Quando falamos deste equilíbrio, temos em mente o modo próprio de o ser humano existir. Falar nestes termos expressa uma questão muito importante para Arendt que é a ideia de que ao falamos de ser humano não podemos buscar uma essência pronta e pré-definida. Buscar tal essência seria, para Arendt, um percurso que no máximo nos daria o “que” cada pessoa é, mas nunca o “quem” cada um é. Para Arendt é no “quem” que encontramos a singularidade própria do homem, e o “quem” não pode ser confundido com essência, exatamente porque “quem” não é dado, mas constituído. Apontar o equilíbrio entre o comum e o singular como marca da existência humana não é, portanto, apontar a essência humana, mas o modo como a constituição deste “quem” se faz (neste processo de equilíbrio entre as duas dimensões referidas). A metáfora da mesa mostra como o mundo comum é importante para o processo de singularização das pessoas, e como ele viabiliza este processo numa dinâmica marcada profundamente pelo equilíbrio entre o comum e o singular. Mas o que difere a categoria do mundo comum de outras categorias arendtianas que também apontam para o referido equilíbrio, é que o mundo comum é uma categoria que viabiliza o comum e o singular.

Para entender melhor a última afirmação, pensemos novamente sobre a importância do mundo comum para a efetivação de uma vida propriamente humana. Diferente dos outros seres, o homem precisa de um mundo próprio (próprio para a existência humana) onde possa existir segundo suas potencialidades. Não se trata aqui apenas de uma decisão individual de colocar a própria essência em “funcionamento”. Sem o espaço comum não temos como viver o “quem” somos (Cf. BORREN, 2010, p. 85). Não há em Arendt uma ideia de essência humana, mas de condições sob as quais a vida humana pode se desenvolver. “Ao contrário da ideia de natureza humana, uma condição pode ou não ser realizada, dependendo de outras condições e circunstâncias” (BORREN, 2010, p. 64), sem estas condições a nossa singularidade nem tem como se desenvolver nem como efetivar sua unicidade na diferenciação junto aos outros. É importante observar que “as condições humanas apontam para a interação entre as pessoas e o mundo comum, e não para uma natureza [essência] comum” (BORREN, 2010, p. 64). Não se trata realmente da postura de um indivíduo olhar para dentro de si buscando na sua interioridade a sua essência, mas de fazer o caminho inverso, voltar-se para fora (transcender sua interioridade, sem negá-la), ir ao encontro dos outros, conviver e compartilhar conjuntamente um espaço de mútua apresentação de quem são. Desta afirmação podemos extrair duas questões importantes em nossa discussão: a vida propriamente humana e nosso processo de singularização nunca é um caminho solitário, e que o contexto de realização da existência

humana é frágil, não há garantias de realização do espaço em que as pessoas possam compartilhar suas percepções da realidade e se diferenciarem. É preciso lembrar também que muitos são os obstáculos à concretização e manutenção de tal espaço, o que implica uma evidente responsabilidade referente à criação e manutenção do mundo comum, exatamente porque sem este espaço não podemos viabilizar e efetivar nossa dimensão singular.

Assim como a singularidade não é um dado essencial previamente existente, o comum também não é algo pronto que possa acessar definitivamente. “A comunalidade não é simplesmente um dado, mas deve ser trazida e mantida através da interação no espaço público. É o mundo que temos em comum e que, ao mesmo tempo, permite as distinções entre nós” (BORREN, 2010, p. 85). Assim como a singularidade humana precisa ser fomentada e protegida dos perigos que a podem fragiliza-la ou destruí-la, a comunalidade também tem a mesma demanda. Ambas, singularidade e comunalidade dependem de condições e estas condições podem ser atacadas, o que afeta diretamente tais dimensões. Pensar o equilíbrio entre o comum e o singular é primeiramente pensar as condições para que o homem possa existir como humano, mas também é pensar como enfrentar os riscos de destruição do comum e do singular na vida humana. Responsabilizar-se pela manutenção do mundo comum nos parece um caminho crucial para quem defende que temos o direito de vivermos como pessoas. Manter o mundo comum é fundamental para viabilizarmos e mantermos as dimensões do comum e do singular na vida humana.

Para finalizar nossa explicitação do mundo comum como expressão do equilíbrio entre o comum e o singular, passarei a tratar das categorias de pluralidade e do “quem”. Buscarei apontar como a pluralidade aponta para o mundo comum. Deste modo, a escolha de Arendt por um caminho de convivência e não de solidão não seria uma escolha arbitrária, mas uma escolha coerente com sua visão de mundo e do ser humano como plurais. Veremos também como a pluralidade, assim como o mundo comum, se refere ao que nos une e separa. Já a respeito do “quem”, além de tratarmos de como esta categoria precisa do mundo comum para sua efetivação (algo que já mencionamos em linhas gerais nos últimos parágrafos), tentarei mostrar como o modo arendtiano de falar do quem e do processo de aparência aponta para uma percepção totalmente nova de individualidade, o que remete à defesa de que o pensamento de Arendt pode nos oferecer sólidas bases para uma crítica ao individualismo.

3.5 Pluralidade, mundo comum e o equilíbrio entre o comum e o singular

Não podemos considerar como circunstancial o fato de Arendt ressaltar tantas vezes que somos *vários* e não apenas *um*¹⁰¹. Tal afirmação é usada por Arendt para falar da pluralidade, e geralmente aponta para a unicidade e irrepetibilidade em confronto com a homogeneidade de uma essência do Homem (no singular). O problema aqui é que a rigor é possível ser único e irrepetível sendo apenas um, sem a necessidade de que existam vários. A título de exemplo, se pudéssemos imaginar o primeiro momento em que na evolução das espécies surge o primeiro ser humano como o conhecemos, ele já era único e irrepetível. Mesmo quando ele era só, antes de surgir um outro ser humano, e outros seres humanos, antes de existirem *vários*, aquele *um* já era único e irrepetível. Então por que Arendt insistia tanto neste ponto? Por que pensar em *vários* e não apenas em *um* é tão importante no pensamento de Arendt? A resposta à estas perguntas parece passar pela afirmação de que no pensamento de Arendt há uma proposta (não necessariamente explícita) de que sejamos capazes de ver a existência humana, o mundo humano, de uma forma plural¹⁰², e que a pluralidade como é colocada por Arendt é perpassada por um equilíbrio entre o comum e o singular. Esta unicidade jamais poderia aparecer como tal se fôssemos apenas um¹⁰³.

O conceito de pluralidade arendtiano parece remeter às duas dimensões centrais desta tese: a *singularidade* e a *comunalidade*, nas palavras de Borren, em Arendt “...a pluralidade refere-se simultaneamente ao que diferencia e relaciona as pessoas. Portanto, a pluralidade é uma noção paradoxal¹⁰⁴” (2010, p.84). Por um lado se refere à unicidade; não somos apenas *outros uns em relação aos outros* (alteridade), somos diferentes e irrepetíveis (Cf. ARENDT, 2014a, p.220). Por outro lado, como já adiantamos acima, esta dimensão não

¹⁰¹ “Por qué existimos em plural y no em singular?” (ARENDR, 1996, p. 507)

¹⁰² Jordi Hurtado aponta nesta forma de ver a existência humana (de uma forma plural) uma revolução intelectual operada por Arendt, que questiona a visão da tradição filosófica ocidental que acabou por considerar indiferente o fato de que somos vários e não apenas um (Cf. 2013, p. 339-346). Em outros termos, Margareth Hull afirma que “...há três declarações de importância crucial no trabalho de Arendt, que aparecem em diferentes estágios de sua obra [...]: ‘Os homens e não o homem habitam a terra’, ‘Pensar é um diálogo entre eu e eu’, e ‘O solipsismo ... tem sido o problema mais persistente e, talvez, o mais pernicioso da filosofia’. [...] Ao examinar as três declarações em combinação entre si, uma perspectiva filosófica começa a surgir. É uma perspectiva que tenta superar a preocupação filosófica ocidental com a singularidade humana a favor da reciprocidade e da interação” [tradução nossa] (HULL, 2003, p.43-44). Se a afirmação de Hull pode deixar alguma pequena margem de ambiguidade, ressaltamos que esse “...em favor da reciprocidade e da interação” não significa em Arendt afirmar esta dimensão em detrimento da singularidade, mas perceber que só nesta dimensão podemos falar de verdadeira afirmação da singularidade. Não existe afirmação da singularidade sem afirmação do comum, sem afirmação da interação.

¹⁰³ Pensando assim, entendemos claramente por exemplo, como a noção arendtiana da *pluralidade* e o *cinturão de ferro* do totalitarismo são tão opostos.

¹⁰⁴ “Plurality simultaneously refers to what differentiates and relates people. Therefore, plurality is a paradoxical notion”.

parece esgotar o sentido da pluralidade em Arendt. Quando Arendt afirma que a pluralidade é *a* condição da política – não “uma”, mas “a” condição¹⁰⁵ – é seguramente claro que a política, como é entendida no contexto da obra arendtiana, exige sim a unicidade e a singularidade, mas me parece igualmente impositivo que tenhamos de reconhecer que isso não basta para falarmos de política em Arendt. Além da existência de seres únicos, singulares, espontâneos, a política exige que estes não sejam somente *um*, a política exige que sejam em pelo menos dois¹⁰⁶, ou mais propriamente, que sejam *vários*, e que estes vários convivam, interajam, compartilhem um mundo entre eles. A política exige um espaço ou contexto comum, e uma efetiva interação entre as *várias* pessoas; é o que chamo aqui de comunalidade. A pluralidade, enquanto domínio da política é “...isso que existe lá onde estamos com outros” (HURTADO, 2013, p. 344). A pluralidade pressupõe singularidade, unicidade, mas pressupõe igualmente a co-presença, o estar juntos¹⁰⁷, se a pluralidade se resumisse à dimensão da singularidade ela não poderia ser “a” condição da política. É neste sentido que podemos afirmar que a pluralidade é perpassada por um profundo equilíbrio entre o comum e o singular, enquanto abarca as dimensões da singularidade e da comunalidade.

Afirmamos acima que o pensamento de Arendt nos propõe, mesmo que implicitamente, que sejamos capazes de ver a existência humana, o mundo humano, de uma forma plural. Jordi Hurtado afirma que Arendt, em sua análise dos discursos científico e filosófico, conclui que para tais “...não há nenhuma diferença fundamental entre uma situação na qual há um indivíduo ou milhares de milhões de indivíduos na terra” (2013, p. 341). Este modo de ver acaba sendo o mais disseminado em nossa cultura, e esta mesma indiferença se replica ao pensarmos a existência e o mundo humanos. Diante desta indiferença o pensamento de Arendt nos traz uma questão fundamental: o que importa para o nosso modo de existência o fato de sermos vários?¹⁰⁸ (Cf. HURTADO, 2013, p.341).

¹⁰⁵ “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (ARENDR, 2014a, p. 09). Ainda: “A política baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDR, 2006, p. 15)

¹⁰⁶ Não o dois na perspectiva do dois-em-um (que ainda corresponde a nós mesmos). Este dois, embora seja crucial para a política, não é capaz ainda de engendrar uma ação política. Segundo Arendt, “...en el estar-solamente-com-nosotros-mismos, nunca se llegaría a um terceiro. A partir de nosotros mismos nunca podemos producir el tres, sólo podemos producir el dos” (ARENDR, 2006, p. 212). No dois em um “...a pluralidade é [...] germinalmente presente” (ARENDR, 2003 [RAJ], p. 106), portanto, o dois a que estou me referindo aqui seria eu e uma outra pessoa.

¹⁰⁷ “Arendt points out that a recognition of human plurality includes not only an understanding of how each human is distinct from others, but also that there exists some underlying commonality as the foundation of that distinctness” (HULL, 2003, p. 44).

¹⁰⁸ Jordi C. Hurtado faz esta questão relacionando à experiência do pensamento e de sermos capazes de pensar. Eu aqui adapto a questão que ele identifica no pensamento de Arendt, relacionando-a à existência humana.

Para explicitar o que seria esta visão do mundo humano de forma plural, recorremos novamente à crítica de Arendt a Platão¹⁰⁹. Partiremos mais uma vez da Alegoria da Caverna relembrando o que acontece ao homem que consegue de lá sair e chegar ao exterior da caverna. Destaquemos dois aspectos desta cena: ele ascende ao *mundo luminoso* que se encontra fora da caverna, e ele é a figura do *filósofo* (Cf. CAVARERO, 1996, p.02). Observemos que Platão não se refere a um mundo de sons, ou de texturas diferenciadas, trata-se de um mundo onde se destaca a luz. Este não é um detalhe banal, a lógica que a partir daqui se constrói se desenrola a partir do privilégio da visão¹¹⁰ (ou do contemplar).

Sem a gramática da visão e a fonte luminosa na qual ela está centralizada, o mito da caverna não funciona [...]. Começando com o léxico que chama "as coisas que são" de ideias, Platão não pode falar de filosofia senão em termos de visão¹¹¹. (CAVARERO, 1996, p.04)

Desde o início da filosofia formal, o pensamento foi concebido em termos de *visão*. E como o pensamento é a mais fundamental e a mais radical das atividades espirituais, a visão ‘tendeu a servir de modelo para a percepção em geral e portanto, de medida para os outros sentidos’. (ARENDR, 2012, p.130)

Como dissemos, este que vê o mundo luminoso que existe fora da caverna é o filósofo. Neste cenário, algo que une o filósofo e aqueles que ainda estão na caverna é o *anseio por ver*. Como o filósofo, os que habitam a caverna são espectadores, mas diferente do primeiro (espectador das ideias), quem está preso na caverna vê apenas sombras da realidade (Cf. CAVARERO, 1996, p.04-05). Enquanto o filósofo contempla as ideias com os olhos da mente¹¹², os habitantes da caverna veem ainda na sensibilidade, e por isso só podem ver aparências, sombras da realidade. Desta forma, ao mesmo tempo tanto se afirma a contemplação e a filosofia como as atividades por excelência da vida humana, quanto o filósofo como modelo da excelência humana (Cf. CAVARERO, 1996, p. 05).

¹⁰⁹ Na crítica de Arendt a Platão e todo o processo de separação entre filosofia e política que discutimos um pouco atrás, está implícita exatamente uma crítica à incapacidade da filosofia em conceber a vida humana como sendo uma existência no plural (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 01).

¹¹⁰ “Since the days of Greek philosophy sight has been recognized as the most excellent of the senses. The noblest activity of the mind, *theoria*, is described in metaphors mostly taken from the visual field. Plato, and western philosophy after him, speaks of the ‘eye of the soul’ and of the ‘light of reason’” (JONAS, 1954, p.507).

¹¹¹ “Without the grammar of seeing, and the luminous source on which it is centered, the myth of the cave doesn't work (...). Beginning with the lexicon which calls "the things which are" ideas, Plato cannot speak of philosophy if not in terms of vision”.

¹¹² “In its Platonic declension, which was subsequently passed on to the entire Western tradition, *theoria* is a vision of true and universal objects or ideas ("idea" literally signifies "the visible") with the eyes of the mind (*nous*). As Arendt points out, this noetic type of vision is considered by Greek philosophy to be the attitude that characterizes the only truly free way of life: the *bios theoretikos*, translated into Latin as the *vita contemplative*” (CAVARERO, 2002, p.506).

O que de início pode parecer estranho é que o *ver* também é para Arendt algo muito importante em sua filosofia. A diferença entre o modo arendtiano e o platônico de tratar a questão da visão está exatamente no modo plural que Arendt trata a existência humana. Uma diferença que denuncia mais uma vez a distinção de projetos assumidos por ambos.

Voltando-nos agora sobre os homens que continuam na caverna, lembremos que para Platão este é o lugar onde reina o senso comum, o reino das opiniões, o mundo da percepção sensível. Para Platão, no âmbito da caverna a visão do homem sempre será parcial e submetida à ilusão das experiências sensoriais. O desenvolvimento da excelência humana enquanto um contemplador só é possível num movimento de ascensão, que é feito pelo filósofo. Numa ascensão e contemplação solitária, o filósofo alcança os modelos que poderá depois aplicar à cidade, e a libertar das incertezas do senso comum. O filósofo é também o “pintor de constituições”, dirá Platão, e levará os modelos adequados (originados da ideia do bem) aos demais habitantes da cidade.

É importante observar todo o trajeto solitário em que a visão se plenifica na vida do filósofo, e como o acesso à ideia do bem em nada depende do convívio. Arendt irá se contrapor veementemente a este modelo. Para Arendt uma primeira característica do mundo, enquanto político, é a sua publicidade em oposição às coisas que estão ocultas (Cf. 1963, p. 023804). A visibilidade é, portanto, uma característica fundamental de sua definição de espaço público, e está diretamente ligada à aparência, ao que é visto e ouvido por nós e pelos outros (Cf. ARENDT, 2014, p. 61). No entanto, para Arendt não basta o exercício individual do ver, a dimensão da visibilidade tão importante para Arendt (tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista ético) exige o ser visto. Ver e ser visto é um contexto que é perpassado pela interação e se mostra profundamente ligado ao caminho escolhido por Arendt, um caminho oposto à solidão, um caminho que conduz ao convívio. Sua proposta de uma política e de uma ética da visibilidade também reconhece o papel do ver¹¹³, mas num contexto bastante diverso do de Platão, num contexto profundamente relacional, exatamente porque Arendt pensa o existir humano numa perspectiva plural, e porque para Arendt “a pluralidade se opõe à experiência do isolamento” (BORREN, 2010, p. 83). Neste sentido podemos perceber porque pensar o mundo de modo plural nos exige sair da indiferença sobre se a nossa existência enquanto propriamente humana se dá entre vários, ou se somos somente um.

É interessante notar que a alegoria da caverna apresenta questões que confrontam o próprio pensamento platônico. Segundo Arendt, é a caverna o símbolo da interação dos assuntos

¹¹³ Mais propriamente falando, depende de um ver, ser visto, falar e ser ouvido.

humanos segundo Platão, e que este convívio deve ser evitado e no lugar deve ser afirmada a solidão do pensamento que progressivamente nos conduzirá à verdade. Mas se pararmos para pensar sobre a condição de expectadores dos habitantes da caverna, não percebemos aí nenhuma interação, apenas uma contemplação solitária das sombras (apesar de estarem várias pessoas juntas). Isso porque eles estavam presos de modo tal que não podiam ver nem falar uns com os outros. A perspectiva platônica é marcada pelo *estar só*, mesmo o mundo da sensibilidade e dos assuntos humanos são vistos fora do prisma do convívio. Para Arendt, o mundo humano é sempre visto da perspectiva plural, a existência singular (em sua dimensão propriamente humana) nunca poderia ser pensada por Arendt fora de uma perspectiva plural. Mas recordemos, perspectiva plural precisa ser entendida aqui como equilíbrio entre o singular e o comum, como algo que nos distingue e nos relaciona.

Depois de tratar da pluralidade como um conceito que expressa o equilíbrio entre o comum e o singular, passo a tratar um aspecto da pluralidade humana que ressalta mais profundamente a singularidade: o “quem”. Minha intenção mostrar como mesmo este aspecto profundamente marcado pela ideia de singularidade, também é expressão do equilíbrio entre o comum e o singular no pensamento de Arendt. Neste texto iremos aprofundar duas questões relacionadas ao quem: a sua *revelação* e a sua *constituição* e apontar como em ambas o “quem” está diretamente relacionado com o convívio.

3.6 O “quem” como singularidade aberta ao comum

Paul Ricoeur afirma que a revelação do quem em Arendt está muito mais ligada à interação do que à interioridade (Cf. RICOEUR, 1983, p. 67). Esta afirmação se contrapõe ao ideal de interioridade do romantismo e ao modo como Heidegger trata o processo de individuação do *Dasein* (Cf. VILLA, 1996, p. 140), e se contrapõe também a ideia de que o “quem” poderia ser pensado em termos de uma essência fixa e prévia à existência no mundo comum e à convivência. A terceira contraposição será vista um pouco mais à frente e a questão da crítica ao romantismo já tivemos oportunidade de explorar no Capítulo 1 desta tese, o que nos interessa aqui por hora é a crítica de Arendt ao modo que Heidegger tratou a questão da individuação. Este será o nosso ponto de partida para aprofundar a visão arendtiana sobre o “quem”.

Vimos no início do capítulo toda a discussão sobre a separação entre a filosofia e a política operada por Platão a partir da morte de Sócrates. Vimos como o caminho escolhido por Platão pode conduzir à solidão, e como o caminho escolhido por Arendt nos conduz ao

convívio, à interação. Na reflexão sobre o “quem”, Arendt percebe um movimento semelhante ao de Platão na proposta de Heidegger (CF. TCHIR in: YEATMAN, 2011, p. 65). É importante ressaltar que Arendt é herdeira de Heidegger em sua discussão sobre a revelação do “quem”, que se vincula diretamente ao tema do desvelamento do ser. No entanto, veremos que Arendt caminhará para uma inversão do modo como Heidegger lidou com o tema¹¹⁴.

Tchir reconhece que Arendt toma de empréstimo de Heidegger especialmente sua reinvenção da noção grega de verdade como *aletheia* ou revelação. No entanto, ao sustentar que o "quem" (em oposição ao "o quê") alguém é só pode ser revelado em público (que cada um de nós se torna através de performances públicas, cujo significado nunca podemos controlar intencionalmente, mas que deve ser composto pelo julgamento de uma audiência), Arendt efetivamente "transplanta" o Dasein de Heidegger de volta ao reino público, substituindo as exigências da verdade filosófica pelas da virtude política¹¹⁵. (YEATMAN, 2011, p. 04)

Heidegger, em sua concepção de revelação do “quem” enquanto distinção ou individuação, aponta para uma virada interior como caminho de uma revelação autêntica, onde o indivíduo se confronta com a própria falta de fundamento ou mortalidade (Cf. VILLA, 1996, p. 130). Heidegger entende que o tornar-se um “eu” passa necessariamente por um enfrentamento consciente e constante da própria finitude, como *principium individuationis*, e conseqüentemente, a separação em relação aos outros e ao próprio mundo¹¹⁶ (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 31). Arendt irá se apropriar do discurso heideggeriano de distinção¹¹⁷, mas rejeita esta virada de Heidegger para o “eu”. O que vemos neste diálogo com Heidegger é que Arendt faz uma apropriação transformadora, que confronta um viés individualista do modo heideggeriano de entender a individuação, a medida que ela busca espacializar o processo de distinção: a

¹¹⁴ Ver também: “Arendt thus appropriated Heidegger's understanding of being as what ‘comes to light’ and ‘reveals itself’. But she applied it above all to the self in the context of politics. ‘To be’ for man means to be an entity which reveals itself in public life. This mode of being (which Arendt called ‘action’) is of course not the only one available to human beings. But it is the only one which reveals their Existenz rather than simply ‘what’ they are. So, in her approach to the question of man's being, as in other ways, Arendt still labored in Heidegger's shadow. However, Arendt found Heidegger's answer to that question disastrously wrong. In her attack on Heidegger, Arendt accomplished three things: she declared her intellectual independence from her mentor, established her own original position as a political philosopher, and tried to restore to fundamental ontology an element of enlightenment humanism” (Lewis P. HINCHMAN and Sandra K. HINCHMAN, 1984, p. 202).

¹¹⁵ “Tchir acknowledges that Arendt borrows from Heidegger, and especially his reinvention of the Greek notion of truth as *aletheia* or disclosure. Nevertheless, by maintaining that ‘who’ (as opposed to ‘what’) someone is can only be disclosed in public (that we each become ourselves through public performances, the meaning of which we can never wilfully control, but which has to be composed by the judgement of an audience), Arendt effectively ‘transplants’ Heidegger’s Dasein ‘back down to the public realm’, replacing the demands of philosophical truth with those of political virtue”.

¹¹⁶ Para Heidegger, tornar-se um eu [...] é um caminho solitário (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 168)

¹¹⁷ O que a partir de Arendt chamamos de singularização.

revelação do “quem” se dá através de uma atividade mundana (a ação) e com um lugar ou espaço apropriado (a esfera pública) (Cf. VILLA, 1996, p. 140).

Arendt - como muitos outros estudantes de Heidegger - ataca esse denegrir [do público]. Ela dedica o trabalho de sua vida para mostrar que é precisamente a existência pública que permite que alguém se torne si mesmo, ou seja, ao aparecer diante dos outros e agir em conjunto com eles. (Entretanto, o outro ponto que ela defenderá mantém a distinção heideggeriana entre autenticidade e inautenticidade dentro da esfera intersubjetiva: que viver junto com os outros pode ocorrer de diferentes maneiras, “politicamente” ou “socialmente”, autenticamente ou inautenticamente em relação à própria aparência e auto-revelação)¹¹⁸. (LOIDOLT, 2013, p. 14)

A crítica de Arendt da imanência e finitude radicais da visão de Heidegger em BT [*Being and Time*] leva-a, assim, a buscar a transcendência e a abertura no mundo, junto com outros, por meio da atividade da ação. Sua rejeição do “solipsismo existencial” de Heidegger produz um novo conceito de *self*¹¹⁹, que é decisivamente moldado por essas características¹²⁰. (LOIDOLT, 2018, p. 34)

É fundamental apontar esta mudança de rota em relação à proposta heideggeriana para podermos compreender como Arendt entende o “quem” e sua revelação. Mas o distanciamento desta *virada para o eu* não implica em Arendt uma virada para um *nós coletivizado*. Lidar com este tema nos colocará diante de um aparente paradoxo, que ficará mais claro a medida que entendemos o modo como Arendt trata os conceitos de comum e singular. Veremos aos poucos que a singularidade em Arendt não pode ser entendida aos moldes da compreensão tradicional de individualidade, assim como o comum não se identifica como o coletivo. A discussão sobre o “quem” em sua revelação e constituição é fundamental para esclarecer estas questões.

Para Arendt o “quem” se refere à “...existência singular na sua incatalogável unicidade” (CAVARERO, 2011, p. 98). Em contraste com o “que” nós somos (o que se entende por um conjunto de características ou categorias que o agente compartilha com outros) o

¹¹⁸ “Arendt – like many other students of Heidegger – attacks this denigration. She dedicates her life’s work to show that it is precisely public existence that allows one to become oneself, namely in appearing before others and acting together with them. (However, the other point she will defend maintains the Heideggerian distinction between authenticity and inauthenticity within the intersubjective sphere: that living together with others can occur in different ways, ‘politically’ or ‘socially’, authentically or inauthentically with regard to one’s self-appearance and self-disclosure)”.

¹¹⁹ Cito os termos literais da autora, muito embora o uso do termo *self* não é habitual em Arendt. O que considero importante na citação é indicação de que o eu, o ser singular, é compreendido de modo diferente de Heidegger, numa perspectiva muito mais relacional.

¹²⁰ “Arendt’s critique of the radical immanence and finitude of Heidegger’s view in BT thus leads her to seek transcendence and openness in the world, together with others, through the activity of action. Her rejection of Heidegger’s “existential solipsism” yields a new concept of self, one that is decisively shaped by these features”.

“quem” é o indivíduo único e insubstituível¹²¹ (Cf. TCHIR, 2017, p. 04). Aqui chegamos ao ponto de mais profunda individualidade singular ao falarmos da pessoa em Arendt. Chegamos ao que em nós não se repete em nenhum outro ser humano. Mas ao mesmo tempo chegamos a uma situação paradoxal: a mais singular e individual categoria de Arendt (certamente uma das mais importantes categorias no léxico político arendtiano) não pode efetivar sua distinção se não estiver em convívio. Se levarmos em conta a característica ativa com que Arendt trata suas categorias, o “quem” nem mesmo existe antes de começar a experienciar o convívio. Antes de se expor à interação, ele é ainda uma semente sem terra onde possa germinar e lançar raízes¹²².

Embora não refute o significado eloquente da vida interior, para Arendt a singularidade humana só se revela em *quem* (*who*) somos, por meio do discurso e da ação, no domínio da aparência. A singularidade de cada indivíduo não se dá de forma solipsista. É evidente em Arendt que quem somos (*who you are*) constitui-se no espaço público da aparência” (ASSY, 2015, p. 38).

É importante destacar toda a potencialidade contida no *quem*. É nele que habita a espontaneidade tão crucial à política em Arendt (Cf. ARENDT, 2014a, p. 222-223), tão fundamental para o *initium*. Ao mesmo tempo é importante observar como toda esta potencialidade nunca passará de uma potência se ficar contida numa singularidade absoluta (como separação completa, como solidão). Assim como um indivíduo que tentasse falar num espaço sem ar, ou sem qualquer objeto que pudesse conduzir o som que ele busca produzir, não pode ser ouvido por nenhum outro, uma singularidade que não esteja inserida no contexto da comunalidade, fora de uma *teia de relações* não pode dar início a algo, não pode iniciar. O início é fruto simultâneo da singularidade e da comunalidade.

Mas por que a singularidade necessita do convívio para se efetivar? Começamos a explicar acima em linhas gerais. Como dito acima, sem o convívio a mais singular e individual categoria de Arendt não pode efetivar sua distinção. A unicidade possui dois modos, o primeiro é o novo que chega ao mundo no nascimento (Cf. YEATMAN In: YEATMAN, 2011, p. 70). Ao nascermos (biologicamente), adentra o mundo (físico) algo completamente novo, distinto de qualquer outro ser que habita este mundo (Cf. ARENDT, 2014a, p. 222-223). Mas para

¹²¹ É importante frisar que para Arendt, estas características biológicas do nascimento ou os elementos de minha pertença sócio-histórica, elementos que são parte do que compõe o “que” eu sou, não determinam o “quem” eu sou. Não se está dizendo que não possuem nenhuma relação ou influência com este “quem” (o que significaria imaginar um ser abstrato e sem raízes), mas é importante entender o papel desta “herança”, que de modo algum tem poder para determinar “quem” somos. (Cf. TASSIN, 2012, p. 38).

¹²² Desenraizado o *quem* é sufocado e se torna massa. Não à toa o totalitarismo começa seu projeto anulando o mundo comum.

Arendt, numa vida propriamente humana, nós não apenas somos distintos, nós nos distinguimos dos outros com quem compartilhamos um mundo comum. Aqui se encontra o outro modo de unicidade, o que Arendt chama de natalidade, um segundo nascimento, não mais para o mundo físico, mas para o mundo comum. Neste processo de distinção, que também podemos chamar de singularização, nossa singularidade é confirmada. Isso se deve ao modo fenomenológico como que Arendt entende o mundo. A particularidade da abordagem arendtiana está na dimensão fenomênica da singularidade como algo que aparece, é mostrado¹²³, é revelado no discurso e na ação (Cf. DI PEGO, 2012, p. 62-63).

No início da obra *A Vida do Espírito*, Arendt afirma: “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum e, do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer* coincidem”¹²⁴ (2012, p. 35). Somos enquanto aparecemos, o aparecer é sempre um co-aparecer, e se nos é negada a possibilidade de compartilhar um mundo comum onde possamos vivenciar a aparência, é-nos negada a possibilidade de ser.

Quem não pode aparecer, tanto para os outros como a si próprio, já não tem ser. Passa como um morto entre os vivos que não o vêem. Quem está privado de aparência está privado de existência. Um não se dirige aos anônimos, porque não os podemos chamar: não respondem, pois não são chamados. Desbatizados, eles desaparecem. Privados de aparência não podem aparecer, são os "desaparecidos" das sociedades democráticas¹²⁵. (TASSIN, 2004, p.139)

¹²³ Veremos aos poucos que Arendt se distancia de uma busca do quem num processo de interiorização introspectiva. O processo de singularização arendtiana não é um processo inerente, interno, mas um processo de externalização. Segundo Etienne Tassin, “...Arendt describió [este processo] como una ‘revelación’ o una ‘exposición’ a la que considero más acertado llamar ‘eclosión’. En términos arendtianos, la eclosión de quien yo soy en la acción política (the disclosure of who I am) es describable como una dehiscencia a partir de lo que soy (what I am)” (2012, p. 38).

¹²⁴ “Arendt famously highlights the disclosing quality in the ancient Greek understanding of appearance, as well as the antique picture of the world as the place where appearances shine forth. This view arguably goes back to Heidegger’s phenomenological interpretation of the semantic field of “appearing” in ancient Greek: “Phainómenon means: something that shows itself. Phainomai is the same as ‘to show itself,’ phaino the same as ‘to bring something to the light of day.’... [T]his is connected with phos which is the same as light, daylightness” (Heidegger 2005: 4). Nonetheless, Arendt emphasizes a slightly different dimension of appearance in the ancient world than Heidegger does. While the German philosopher turns to the Presocratics to uncover his question of Being, Arendt follows the line of thought of the Homeric world, all the way up to the democratic spirit of the polis of Pericles. Phainestai—appearing, shining forth, showing oneself—is thus conceived in the human realm of appearing in the world and in the spirit of doing great deeds that are worth being remembered. The power and brightness of appearing, of bringing oneself to the daylight of others’ attention, is the central point of this conception. To this, Arendt adds the Greek passion for the “sheer beauty of appearances,” which is directly linked to the good and the virtuous” (LOIDOLT, 2018, p. 53).

¹²⁵ “Quien no puede aparecer, tanto a los otros como a sí, ya no tiene ser. Pasa como un muerto entre los vivos que no lo ven. Quien está privado de apariencia está privado de existencia. Uno no se dirige a los anónimos, pues no los podemos llamar: no responden, pues no son llamados. Desbautizados, ellos desaparecen. Privados de apariencia, no pueden aparecer, son los "desaparecidos" de las sociedades democráticas”.

Para Arendt, o “quem”, expressão máxima da individualidade humana, não se revela a não ser entre outras pessoas. A dependência de um contexto de interação e relação para efetivação do “quem” desafia o modo como a tradição ocidental sempre tratou a individualidade. Arendt entende que a individualidade é fenomenal, ou seja, “é” enquanto “aparece”. Toda e qualquer interioridade está ancorada na existência fenomenal-mundana de alguém que ousa aparecer (Cf. YEATMAN In: YEATMAN, 2011, p. 69). Esta exigência parece se impor a partir do próprio modo como Arendt concebe a experiência do mundo. Para Arendt não existiria experiência do mundo sem o senso comum e sua capacidade interativa de correlacionar perspectivas singulares de uma mesma realidade (seja na perspectiva dos sentidos, seja na perspectiva de um grupo de pessoas que mutuamente atestam uns para os outros a realidade do mundo que conjuntamente experienciam). Este princípio que se aplica ao nosso acesso à realidade do mundo, parece se aplica igualmente à existência efetiva do “quem”. Sem este contexto interativo do mundo o “quem” se perde numa interioridade sem pontes com o mundo, e deste modo nada é à medida que não aparece. E a partir do momento que é, o é porque aparece, e aparece sempre entre outros (é sempre diante de outros que aparecermos, num mundo compartilhado onde vemos e somos vistos, onde ouvimos e somos ouvidos, e podemos expressar o modo singular que o mundo nos aparece¹²⁶). A realidade do mundo se firma no co-aparecer, do mesmo modo a realidade do “quem” se firma.

A afirmação do *quem* é então a efetivação de um processo de singularização, que em Arendt nunca se dá na solidão, ou mesmo no isolamento, sempre necessita do *estar juntos*. A singularização não é um ato solitário, “...minha *ipseidade*, ou minha singularidade, em resumo, quem eu sou¹²⁷, se revela em minhas ações e minhas palavras, no seio de um espaço público de aparência...”¹²⁸ (TASSIN, 2004, p.135).

De fato, para Hannah Arendt a distinção humana só acontece na publicidade, nessa esfera plural, de muitos. Só ali o homem pode aparecer em seu caráter único como um *quem* e não como uma *quididade* porque assume uma aparência “explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas”. (ANDREIUOLO, 2013, p. 224)

¹²⁶ No processo de revelação do quem, não apenas quem somos é revelado, mas também o mundo. Parte fundamental do nosso aparecer se efetiva exatamente no nosso apresentar de como o mundo nós aparece, apresentar a perspectiva que a nós se apresenta do mundo (Cf. TCHIR, 2017, p. 04).

¹²⁷ É importante ter em mente que para Arendt é fundamental o “quem sou” e o “que sou” não são a mesma coisa. O *que sou* está determinada pelas comunidades de cultura às quais faço parte (família, fé, cultura, meio social, profissão), já minha singularidade ou *quem sou*, é o que se revela unicamente por minhas palavras e atos (Cf. TASSIN, 2004, p.135).

¹²⁸ “...mi ipseidad, o mi singularidad, en resumen quien soy, se revela en mis acciones, y mis palabras, en el seno de un espacio público de apariencia...”. Ver também: “...Según Arendt, el quién [...] fundamentalmente se *muestra* en las acciones y las palabras que se despliegan em la conflictividad del espacio público” (DI PEGO, 2012, p.71)

Pelo que vimos até o momento, podemos entender que embora o processo de singularização e revelação do “quem” seja um processo de distinção e, portanto, de separação e diferenciação em relação aos outros, não se trata de um processo de distanciamento. Para Arendt “...a singularização é um acontecimento que se deve entender como um demarcar-se em relação aos demais” (DUARTE, 2012, p.17) onde se revela um *quem*, destacando-se, sem, no entanto, apartar-se daqueles dos quais se distingue (Cf. DUARTE, 2012, p.17).

Diante do que apontamos, podemos afirmar que o processo de revelação do “quem” arendtiano se dá num contexto de constante abertura ao mundo e aos outros, o que confirma num primeiro modo nossa afirmação de que mesmo uma categoria tão singular quanto o “quem” é, em Arendt, marcada pelo equilíbrio entre o comum e singular. No entanto, é preciso avançar um pouco mais sobre esta questão a fim de confirmarmos de modo ainda mais decisivo esta afirmação. Em seguida iremos tratar do processo de constituição do “quem”, para demonstrar que não apenas em seu processo de revelação, mas na própria constituição esta categoria precisa do comum e é expressão do equilíbrio entre o comum e o singular.

Não somente podemos falar que a revelação da singularidade única do indivíduo depende da interação e da presença de outros, mas até mesmo a ideia de um eu originário, formado independente do contato com os outros se enfraquece diante da compreensão fenomênica da singularidade em Arendt. Além de não ser antagônica ao *comum*, a singularidade recebe do comum a sua própria base de efetivação e constituição.

Não existe para Arendt um “eu” completamente “originário” completamente estruturado antes de que este eu calque a cena do mundo: antes, em última instância, de que o sujeito tenha confirmação da sua realidade e sua individualidade por parte dos outros. Afirmar que a identidade individual se forma através de uma rede de relacionamentos com os outros e com o mundo, tal e como eles aparecem, significa ao mesmo tempo deslegitimar toda pretensão metafísica de uma indiscutida centralidade do sujeito, seja o cogito cartesiano ou o eu transcendental kantiano o que é colocado como fundamento último da realidade¹²⁹. (FORTI, 2011, p. 281-281). [grifo nosso]

Para além do instinto de todos os vivos de aparecer, os seres humanos se distinguem pela sua capacidade e sua necessidade de apresentar-se com atos

¹²⁹ “No existe para la Arendt un “yo originário” completamente estructurado antes de que este yo calque la escena del mundo: antes, en definitiva, de que el sujeto tenga confirmación de su realidad y su individualidad por parte de los otros. Afirmar que la identidad individual se forma através de una red de relaciones con los otros y con el mundo, tal y como ellos aparecen, significa al mismo tiempo deslegitimar toda pretensión metafísica de una indiscutida centralidad del sujeto, sea el cogito cartesiano o el yo transcendental kantiano lo que se ponga como fundamento último de la realidad”.

e palavras [...]. **É somente através desta auto-apresentação que nos tornamos totalmente indivíduos**¹³⁰. (ČERNÝ, 2012, p.22) [grifo nosso]

Falamos sobre o papel da interação no processo de revelação do “quem”, de como a aparência é sempre uma co-aparência e que, portanto, a singularização não pode acontecer fora de um contexto de convívio. Agora precisamos pensar mais profundamente sobre a natureza deste “quem” que é revelado. Isso nos dará pistas sobre como a constituição do “quem” necessita do comum e da interação.

É preciso ressaltar que para Arendt não existe uma identidade pronta e unificada de um quem que só aguarda para aparecer. Indo além de Ricoeur, podemos afirmar que não apenas a revelação do “quem” em Arendt está muito mais ligada à interação do que à interioridade (Cf. RICOEUR, 1983, p. 67), a constituição do “quem” também está mais ligada à interação do que à interioridade. Assim como Nietzsche, Arendt desafia a suposição de que um sujeito único e unificado reside por trás da ação; como ele, ela sugere que o eu não-mundano – tanto o pensamento quanto o eu biológico e psicológico – é na verdade uma multiplicidade de impulsos e necessidades e faculdades conflitantes. A unicidade, coerência ou identidade do agente, então, não é um dado; antes é uma conquista, um produto da ação (Cf. VILLA, 1999, p. 90-91), “...em nossas vidas interiores Arendt vê multiplicidade e não identidade” (WILLIAMS, 2014, p. 39). Portanto, não é na volta para o próprio interior que encontramos nosso “verdadeiro eu”, primeiro pelo que expomos agora, não é na interioridade, mas no espaço público que a singularidade se afirma e a ela temos acesso; o segundo motivo é porque ao nos voltarmos para o interior não encontraremos este eu originário ou eu profundo dos românticos, não encontramos nada pronto, mas um quem em construção. É na relação que ele se constitui e na relação que podemos alcançá-lo. Mas podemos perguntar, por que a singularidade precisa da interação não apenas para se revelar, mas também para se constituir? Aqui precisamos lançar mão de uma categoria muito cara para Arendt, a narratividade do “quem”.

Para Arendt, nossa singularidade não é dada, ela é criada na revelação do “quem” em ação (Cf. VILLA, 1999, p. 91). Para ser mais claro, podemos dizer de outro modo: ela é criada a cada revelação, em cada ação que faço em minha vida. Agora lembremos de duas características fundamentais da ação, estas características possuem grande influência sobre como o “quem” é constituído em Arendt:

¹³⁰ “Mis à part la pulsion de tout vivant d’apparaître, les humains se distinguent par leur capacité et leur besoin de se présenter soi-même par des actes et des mots [...]. C’est seulement par cette auto-présentation que nous devenons pleinement individuels”.

(1) A ação é “...a única atividade que ocorre diretamente entre os homens” (ARENDT, 2014, p. 08) e que “nem pode ser pensada sem a presença de outros homens” (ARENDT, 2014a, p).

(2) A partir do momento que uma ação é iniciada, ela adentra uma rede de relações humanas, feita pela presença de outras pessoas e sustentadas por outras ações que se interconectam e se “atingem”, gerando novas ações e novos começos. O que se desprende daí é que podemos conhecer as motivações iniciais da ação, mas não temos controle sobre seus resultados, e sobre como ela se desenvolverá, pois a ação iniciada será completada e continuada no contexto mais amplo da rede de relações e ações que a englobam desde o seu mais breve iniciar.

O que estas características dizem sobre a constituição do “quem”? A partir da primeira podemos entender que a constituição da nossa singularidade (enquanto engendrada a partir da ação) se dá apenas entre outras pessoas, no convívio e na interação. A partir da segunda – e sempre lembrando que é a cada ação que nossa singularidade é formada –, podemos concluir que assim como não temos controle sobre como a ação irá se desenvolver, também não temos pleno controle sobre a constituição do nosso “quem”. Isso se dá porque ele se faz a partir do adentrar numa rede de relações, que atingem a constituição do “quem” de modos e formas que não temos pleno conhecimento ou controle¹³¹. Pelas duas características percebemos que o “quem” arendtiano é constituído sempre num contexto de relações, nunca em isolamento. É sob esta perspectiva que Arendt entende que o quem o agente é pode ser melhor entendido como uma “história de vida”, uma história que é narrada em cada revelação.

Como já dissemos antes, podemos falar de dois tipos de singularidades, uma que já é presente no nascimento biológico, onde já existe uma unicidade irrepetível (que é sede da espontaneidade humana), mas aqui não é ainda a unicidade do “quem”, pois o “quem” uma pessoa é acontece no decurso de uma história de vida, e que por se fazer a partir da interação e conter os elementos das ações dos outros, possui elementos que não são presentes ao próprio agente. O “quem” é o segundo tipo de singularidade, uma singularidade não dada, mas constituída e que não se fez sozinha. Por isso o agente não possui pleno controle sobre a sua

¹³¹ Esta é uma das consequências da *virada para o público* que Arendt promove no processo de singularização, em contraposição à Heidegger (e sua *virada para o eu*). Em Arendt o processo de singularização é eminentemente político, o que implica num contexto relacional tanto para a revelação quanto para a construção do “quem”. Dizer que o processo de singularização é político significa afirmar, como diz Tassin, que “... hay condiciones exteriores por las que un ser, no por cuenta propia (aunque lo haga con su consentimiento), entra en un proceso en el que llega a ser otro de *lo que es* (*what he is*), pero en el que puede sin embargo reconocerse como inmerso en un movimiento que tiene que ver singularmente con el *quien que es* (*who he is*)” (2012, p. 37).

revelação e constituição. Neste sentido, Arendt afirma que o agente nunca é o autor por completo de sua própria história.

Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é seu autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor. (ARENDR, 2014a, p. 230)

Como bem afirma Annabela Di Pego, as histórias de vida são resultado da ação e do discurso, não são um produto formado por um único autor, atuamos e padecemos os efeitos das ações que colocamos em movimento ou que nos atingem e nos movem, e deste modo, ao mesmo tempo modificamos continuamente nossa história, mas também somos afetados pelos efeitos de ações de terceiros, que atingem e modificam esta mesma história (Cf. DI PEGO, 2012, p. 61). Por isso, “...dizer quem é alguém exige que contemos a história de suas interações e relações com os outros” (WILLIANS, 2014, p. 39).

Arendt expressa tal ideia a partir do conceito de narração, que pressupõe uma revelação de um “quem” que foi constituído afetado por múltiplas relações e pelas ações de outros, de modo que o agente não forma sozinho “quem” é. Mas é preciso acrescentar outra questão: para Arendt o agente não tem total controle nem da história que porta, nem da revelação da mesma. Para Arendt o “quem” aparece mais claramente aos outros do que a própria pessoa que o revela. Assim como não sou autor de todos os elementos que compõem “quem” eu sou, eu não dou conta de perceber todas as marcas que as relações interpessoais deixaram e deixam no aspecto do quem que eu revelo em ação. Estar entre outros é, então, decisivo na construção do quem, e também fundamental para que eu possa entender mais sobre minha própria história de vida, que posso acessar mais vivamente no *espelho* dos outros.

Esta incursão sobre o entendimento de Arendt sobre o “quem” como história de vida, aponta para outras duas questões fundamentais. A primeira é que o processo de singularização não é um processo que visa a construção de um estado a ser alcançado, como se pudessemos alcançar o nosso eu único ideal. Não basta afirmar que o “quem” se faz na interação e na aparência e que se faz progressivamente, é preciso acrescentar que o “quem” é a constituição de uma história de vida que continua enquanto vida tivermos. Nosso quem não apenas não é dado, ele está em contínua construção. (Cf. TASSIN, 2012, p. 37). A segunda (consequência da primeira) é que para Arendt não podemos pensar a pessoa humana nos termos de uma essência fixa. Isso aponta para duas questões que aprofundaremos em seguida: (1) esta

continuidade da constituição de nossa história de vida precisa de um espaço que permita este desenvolvimento, e por outro lado precisamos cuidar para que este espaço seja preservado das ameaças que o rondam. (2) Pensar a singularidade humana nestes termos, completamente inserida num contexto de relações e dependente do convívio para se constituir, representa um questionamento da tradição ocidental sobre a individualidade. Significa pensar a individualidade em termos profundamente diferentes. Este aspecto colocará o pensamento de Arendt em confronto direto com o individualismo.

3.7. Uma nova perspectiva sobre o singular a crítica ao individualismo a partir de Hannah Arendt

Arendt falava em *condição* e não em *natureza* humana, e fez questão de explicar que ao falar de condição não se referia a uma essência humana predefinida. Esta informação é sem dúvidas muito conhecida e bastante tematizada nas pesquisas e textos sobre Arendt, e geralmente é explorada no intuito de explicitar a contraposição de Arendt à metafísica e seu modo de entender o ser humano. No entanto, esta parece ser uma questão segunda, importante, mas sem dúvidas reflexo de uma questão primeira e mais fundamental e que expressa a incapacidade da tradição metafísica em lidar com a pluralidade. Neste sentido, surge uma outra questão implícita nesta rejeição de Arendt ao modo metafísico de compreender o ser humano, questão que normalmente é pouco mencionada: *Arendt se distancia do modo como a tradição ocidental entende a individualidade*. Em contraposição Arendt propõe uma outra visão de individualidade, uma visão que leva em consideração a pluralidade humana.

Segundo André Duarte, com Arendt o termo singularidade adentra pela primeira vez o âmbito do pensamento político contemporâneo, exatamente para abrir uma outra via que não a da ideia metafísica de um sujeito-substância preexistente e portador de qualidades e atributos que constituiriam uma natureza humana. Com o termo singularização Arendt se refere ao caráter de ser único, a singularidade de alguém ou “quem” alguém é propriamente (Cf. DUARTE, 2012, p. 16), e este “quem”, como já tratamos, não é, para Arendt, uma realidade preexistente, mas constituído interativamente num contexto plural. É exatamente a partir da discussão a respeito da visão arendtiana sobre o “quem” onde podemos encontrar os principais elementos que nos ajudam a entender esta nova visão de individualidade proposta por Arendt, em especial a partir da concepção de um “quem” como história de vida.

Arendt se opõe a toda a tradição ocidental de pensar sobre a individualidade. Nesta tradição, a individualidade é entendida como a emanção de algo que já existe independentemente de sua aparência ou expressão, algo que é dito inerente ao próprio ser do indivíduo. A mesma proposição é feita independentemente de "o indivíduo" em questão ser um único indivíduo humano ou um povo. Nesse quadro de referência, o mundo da aparência, que envolve uma pluralidade de seres únicos, é radicalmente desprezado e valorizado apenas por seu valor instrumental em servir à individualidade que é postulada como uma substância já existente¹³². (YEATMAN in: YEATMAN, 2011, p. 70)

A sugestão de Arendt de que o 'quem' só pode tomar forma em meio à 'pluralidade' desafia nada menos que "toda a tradição ocidental de pensar sobre a individualidade" - tanto o sujeito individual do liberalismo, quanto o coletivo individual de sua contraparte comunitária¹³³. (YEATMAN, 2011, p. 04)

Arendt não diz apenas que não há uma essência humana aos moldes da metafísica clássica, ela indica como a individualidade humana se constitui e se afirma, e é neste modo peculiar de entender a constituição e afirmação da individualidade humana que Arendt rompe como o modo tradicional de entendimento sobre o tema. Para Arendt a individualidade se constitui e se afirma apenas num contexto plural de interação e convívio. Arendt afirma a dependência da singularidade de um contexto de aparência ou da interação, de saída de si mesmo, ao contrário da tradição, que tende a conceber o processo de afirmação da individualidade como um processo de busca interior de uma singularidade preexistente (através da introspecção).

O incômodo de Arendt em relação à visão da tradição que pensa a individualidade como algo preexistente e afirmado num processo de retirada do mundo e em solidão, já é notório se temos em vista como Arendt se posicionou diante do problema da separação entre filosofia e política (a sua escolha pelo caminho do convívio em oposição ao caminho que conduz à solidão). Mas se mostra também visível a partir da indiferença da tradição filosófica ou científica sobre a existência de uma pessoa ou de várias. Neste contexto, o que se diz ou se espera a partir do conceito de ser humano é completamente indiferente diante da existência do homem no singular ou na pluralidade. Como já discutimos ao abordar o tema da pluralidade,

¹³² "...for Arendt sets herself against the entire Western tradition of thinking about individuality. In this tradition, individuality is understood as the emanation of something that already exists independently of its appearance or expression, something that is said to inhere within the very being of the individual. The same proposition is made regardless of whether 'the individual' at issue is a single individual human or a people. In this frame of reference, the world of appearance, involving as it does a plurality of unique beings, is radically discounted and is valued only for its instrumental value in serving the individuality that is posited as an already existent substance".

¹³³ "Arendt's suggestion that the 'who' can only take shape amidst 'plurality' challenges nothing less than 'the entire Western tradition of thinking about individuality' – both the individual subject of liberalism, and the individual collective of its communitarian counterpart".

Jordi Hurtado aponta que em Arendt essa questão nunca pode ser vista com indiferença, o que seria expressão de como Arendt vê a existência humana de uma forma plural (Cf. 2013, p. 341). De fato, Arendt, nos “Diários Filosóficos”, pergunta-se sobre esta questão: “Por que existimos em plural e não em singular?” (ARENDR, 2006, p. 507). Sophie Loidolt complementa esta questão aberta por Hurtado, e indicada diretamente por Arendt nos “Diários”, fazendo uma reflexão sobre a possibilidade da existência de um homem no singular e quais as consequências desta situação para tal homem.

Se houvesse apenas um ser humano singular (portanto, não abandonado por seus companheiros, mas apenas um desde o início), falar e agir enquanto interação não seria apenas desnecessário – eles não seriam possíveis. É difícil imaginar como uma criatura tão singular poderia levar um "modo de vida humano" [...]. Por isso, a pluralidade é também uma condição básica que nos torna quem somos¹³⁴. (LOIDOLT, 2018, p. 115)

A dificuldade em pensar um modo de vida humano para este ser plenamente singular se justifica porque para Arendt em tais condições o ser humano não pode viver como ser humano. Arendt nos recorda que na singularidade absoluta morremos, morremos para a possibilidade de uma existência humana, só possível num contexto natal (e não mortal), de entrada num contexto da pluralidade de relações e convívio compartilhando com outros um mundo comum. A relação é para Arendt uma condição não apenas fundamental, mas estruturalmente necessária¹³⁵ (Cf. CAVARERO, 2009, p. 58-59), de modo que “...ser membros de um mundo que existe apenas na pluralidade parece ser, em Arendt, a condição de humanidade dos indivíduos”¹³⁶ (MATTUCCI, 2008, p. 14).

No entanto, essa ênfase na visão plural da existência humana não pode ser compreendida em Arendt como a defesa de uma comunalidade que abarque e sufoque a individualidade¹³⁷. Arendt propõe uma comunalidade que acolhe e trabalha as diferenças, e o faz com plena consciência de que está montando sua proposta sobre bases profundamente

¹³⁴ “If there were only one singular human being (hence, not deserted by her fellows but only one from the very beginning), speaking and acting qua interaction would not only be unnecessary—they would not be possible. It is hard to imagine how such a singular creature could lead a “human way of life” [...]. Hence, plurality is also a basic condition that makes us who we are”.

¹³⁵ Ver também: “Stated differently, in Arendtian terms, the scene of appearance is structurally relational: in it, the others are not optional figures but human beings who are materially present, indispensable spectators” (CAVARERO, 2016, 114-115).

¹³⁶ “L’essere membri di un mondo che esiste solo nella pluralità sembra essere la condizione di umanità degli individui”.

¹³⁷ “Il concetto di *pluralità* umana esclude, inoltre, sia l’idea, di matrice liberale e giusnaturalistica, di un’indipendenza e di un’autonomia originário del singolo individuo nei confronti della società, sia quella di una comunità sovraindividuale [...] che abbraccerebbe i singoli individui...” (GIUSTI, 1999, p. 54).

diferentes da tradição ocidental a respeito da individualidade (Cf. YEATMAN in: YEATMAN, 2011, p. 76). Na realidade, estamos nos referindo não apenas a uma comunalidade que acolhe as diferenças, mas para dois conceitos que se auto referem. O que defendemos é que em Arendt *comum* e *singular* são conceitos que se auto referem e se complementam, é justamente este o sentido da expressão *equilíbrio entre o comum e o singular*. Neste sentido, em oposição à tradição que concebe a singularidade e a individuação ligada à mortalidade (à saída do mundo e à introspecção), Arendt propõe um equilíbrio entre o singular e o comum ao afirmar que não há fonte de distinção onde não há um indivíduo consciente e espontâneo, mas também não há distinção possível sem a interação com uma pluralidade de existências (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 197). O que Arendt busca é manter os momentos de *iniciativa* do indivíduo e a *interdependência* entre as pessoas, que expressariam a relação entre a *natalidade* e a *pluralidade*. Para Arendt estes momentos se complementam e se auto implicam, de modo que colocar a ênfase em apenas um deles (a iniciativa ou a interdependência) representa um duplo erro: primeiro porque se afasta da proposta de Arendt no âmbito da política (proposta marcada por este equilíbrio entre o comum e o singular) e segundo porque levaria ao risco de se cair no individualismo ou no coletivismo (Cf. LOIDOLT, 2018, p. 201).

Somos, então, seres relacionais e indivíduos únicos. Nestes termos, aquilo que faz as pessoas únicas e distintas não se opõe ao que elas têm em comum. Nossa distinção, porém, se opõe ao isolamento, à solidão e ao confinamento da vida privada (Cf. BORREN, 2010, p. 85). O uso que Arendt faz de termos como “mostrar”, “aparecer” e “revelar” não é acidental, mas enfatiza o caráter fenomenal da individualidade (Cf. DI PEGO, 2012, p. 63), uma individualidade que demanda sempre a aparência, que por sua vez demanda sempre o estar entre outros (Cf. CAVARERO, 2016, p. 114). Neste sentido, podemos afirmar com Marieke Borren, que a antropologia fenomenológica de Arendt é intersubjetiva de ponta a ponta (Cf. 2010, p. 113-114).

Chegado a este ponto, podemos afirmar que não podemos entender o pensamento de Arendt tomando por base uma antropologia atomístico/individualista ou étnico/coletivista (Cf. GIUSTI, 1999, p. 93). Arendt rejeita qualquer tipo de solipsismo, seja um solipsismo filosófico que entende a individualidade a partir de uma retirada das relações humanas (Cf. YEATMAN, 2011, p. 70-71), seja um individualismo solipsista, que rejeita o papel do compartilhamento do mundo no processo de formação da comunidade política (Cf. BORREN, 2010, p. 113-114). Ao mesmo tempo Arendt é bastante crítica de propostas filosóficas ou políticas que exaltam o papel do comum, mas em detrimento da individualidade, ou propostas que submetem a individuação à pertença a um grupo étnico.

A antropologia de Arendt distancia-se consideravelmente do *atomismo* e do individualismo metodológico do liberalismo, porque [...] a ação política pressupõe um mundo comum em relação ao qual articular e um espaço de aparência a ser reconhecido, tanto é verdade que [...] acompanha e leva a uma ontologia real de ser-em-comum. Além disso, na opinião de Arendt, o liberalismo, como resultado de sua antropologia individualista que o levou a pensar, quase sempre, a liberdade como simples liberdade negativa, como liberdade da política, na verdade negou a natureza política da liberdade. Paradoxalmente, o liberalismo, "abandonando seu nome, fez sua parte para banir a noção de liberdade do campo político" (PF, p. 208). Isso não significa, no entanto, que a comunidade política à qual Arendt se refere possa ser automaticamente concebida segundo o modelo dos críticos do liberalismo, seja o "verão ético" hegeliano, a sociedade comunista marxista ou a comunidade dos comunitaristas de hoje. Rejeitando qualquer ideia de comunidade orgânica...¹³⁸ (GIUSTI, 1999, p. 88-89)

O que Arendt traz de novo para este debate é que sua crítica ao individualismo não parte nem da negação do indivíduo ou da singularidade, nem da afirmação de uma coletividade ou de uma comunidade étnica/cultural. A partir desta perspectiva aberta por Arendt, o problema do individualismo não é a valorização do indivíduo, mas o modo como o indivíduo é valorizado, e sob que visão de singularidade ele é valorizado. Pensando a individualidade de forma diferente da tradição ocidental, Arendt defende uma visão de reabilitação da política ao mesmo tempo afirmadora da singularidade e do mundo comum. Neste contexto, o melhor caminho para afirmação da individualidade não é a negação do comum e a afirmação do individualismo, mas o reconhecimento do papel do comum na construção e afirmação do indivíduo. Roberto Giusti usa a expressão "comunidade da singularidade" para expressar o modo pelo qual os homens podem ser compreendidos em sua condição de singularidades plurais. A comunidade não seria composta de indivíduos, mas de singulares. A característica fundamental desta comunidade é de ser uma comunidade política, enquanto os singulares se afirmam no espaço de aparência, constituído no espaço *entre* das relações humanas. (Cf. GIUSTI, 1999, p. 94)

Em contraposição ao individualismo, vemos em Arendt uma individualidade que se constitui na abertura ao comum, e uma comunalidade que acolhe, alimenta as diferenças.

¹³⁸ "L'antropologia della Arendt si distanzia notevolmente dell'atomismo e dall'individualismo metodologico del liberalismo, perché [...] l'azione politica presuppone un mondo comune rispetto a cui articolarsi e uno spazio dell'apparenza per essere riconosciuta, tanto è vero che [...] essa si accompagna e mette capo ad una vera e propria ontologia delle'essere-in-comune. Inoltre, il liberalismo, a giudizio della Arendt, in conseguenza della sua antropologia individualistica che lo ha portato a pensare, il più delle volte, la libertà come semplice libertà negativa, come libertà dalla politica, ha di fatto negato la natura politica della libertà. Paradossalmente, il liberalismo, 'smettendo il proprio nome, ha fatto la sua parte per bandire la nozione di libertà dall'ambito politico' (PF, p. 208). Questo non significa, però, che la comunità politica a cui la Arendt si riferisce possa essere automaticamente pensata sul modello dei critici del liberalismo, sia esso lo "estato etico" hegeliano, la società comunista marxiana o la comunità degli attuali comunitaristi. Rifiutando qualsiasi idea di comunità orgânica...".

Nestes termos percebemos como a tese do equilíbrio entre o comum e o singular oferece uma base de superação (ao menos) teórica do individualismo. Uma separação que parte da valorização da própria individualidade, mas numa outra perspectiva, onde o singular aponta para o comum e o comum aponta para o singular.

4 O EQUILÍBRIO ENTE O COMUM E O SINGULAR NO CONTEXTO DA VIDA DO ESPÍRITO E A RESPONSABILIDADE PARA COM O MUNDO

O tema desta tese emana de um problema real que é apresentado no primeiro capítulo. A pesquisa desenvolve uma argumentação sobre onde se encontra o desequilíbrio entre o comum e o singular, culminando na discussão sobre o tema da solidão, mas também busca evidenciar, a partir de Arendt, exemplos concretos dos riscos de se negligenciar este desequilíbrio. Tais riscos se aprofundam progressivamente, seja no processo de assimilação e introspecção, seja no processo de massificação moderna, e finalmente nos campos de concentração. Neste sentido, podemos dizer que o segundo capítulo é uma resposta ao problema presente no primeiro. Seria um modo de encontrar um lugar seguro para se resguardar a singularidade e a comunalidade, e este modo, segundo o que defendemos, dá-se através do equilíbrio entre o comum e o singular, que por sua vez encontraria lugar privilegiado no mundo comum. Enquanto no segundo capítulo o desequilíbrio entre o comum e o singular é enfrentado a partir de conceitos muito mais ligados à dimensão do comum, neste terceiro e último capítulo da tese buscarei apontar como o equilíbrio entre o comum e o singular também pode ser percebido a partir de um contexto mais ligado à dimensão singular da vida humana.

A proposta de pensar a vida humana sob uma perspectiva plural, perspectiva tão cara e básica ao pensamento de Arendt, completa um itinerário plenamente coerente quando a partir de Kant, Arendt aponta para a tese de que as atividades do espírito não seriam possíveis sem um contexto de sociabilidade (ARENDR, 1993, p.117). Explicitaremos como a pluralidade como marca fundamental do ser humano é requerida tanto da perspectiva da vida ativa quanto da vida do espírito. Trataremos em específico das faculdades do *pensar* e do *julgar*, buscando apontar a relação entre as mesmas, como elas são pressupostas à vida de ação, e como a partir delas podemos discutir a responsabilidade para com o mundo.

Atividades como o agir e o falar possuem de modo mais evidente o seu caráter público. Pretendo mostra que o *pensar* e o *julgar* também possuem um caráter público, apesar de, enquanto realidades do espírito, não parecerem ter uma relação com o mundo. Damos prosseguimento ao nosso itinerário da pesquisa refletindo sobre a faculdade do pensar.

4.1 O pensar pode ir além do estar só (*solitude*)?

Em um contexto geral, o pensar é uma categoria marcadamente relacionada com a vida interior. De fato esta é a perspectiva que se sobressai, por exemplo, no pensamento do

filósofo profissional. O que se porá em questão nas próximas páginas não é a vinculação entre pensamento e interioridade e singularidade, mas se faz sentido conceber o pensar, na perspectiva arendtiana, considerando-o apenas numa perspectiva de uma vida interior, sem vínculos efetivos com o mundo. Para adentrarmos nesta reflexão, comecemos com uma distinção muito cara à Arendt: a diferença ente o conhecimento e o pensamento.

No capítulo anterior vimos a contraposição de Arendt à primazia do pensamento numa perspectiva puramente contemplativa. Veremos à frente que Arendt propõe que há outra forma de conceber o pensamento. Para que estas reflexões fiquem mais claras entendo ser salutar explicitar, mesmo que brevemente, a distinção arendtiana sobre o conhecer e o pensar. Arendt parte de Kant para realizar esta distinção (Cf. ARENDT, 2012, p. 28-29). Kant distingue entre *Vernunft* e *Verstand*, razão e intelecto, que equivale à distinção entre *pensar* e *conhecer*; o primeiro busca o *significado/sentido* e o segundo busca a *cognição* (Cf. ARENDT, 2012, p. 29). Para Kant a razão sente-se impelida a pensar sobre questões que estão fora da esfera do conhecimento: as questões últimas (Deus, a liberdade, e a imortalidade da alma). Neste ponto Arendt se diferencia de Kant, enquanto para Arendt a necessidade humana de reflexão não se esgota nas questões últimas da vida, mas acompanha quase tudo que acontece ao homem, também o que está na esfera do conhecimento (Cf. ARENDT, 2012, p. 29)

O pensamento é como uma resposta às nossas experiências no mundo. Ele parte da experiência, mas precisa de distanciar para refletir (o que Arendt chamava de parar para pensar). Este processo é contínuo, o esforço por compreender não tem fim (Cf. ALMEIDA, 2010, p. 857-858).

Outra diferença importante é que o conhecimento busca a cognição sobre fatos ou a constatação de deduções perfeitamente lógicas, oferecendo um conhecimento seguro e evidente. Neste sentido, Arendt entendia que o pensar não diz respeito nem à ciência nem à tecnologia¹³⁹. A ciência e a tecnologia buscam a verdade irrefutável, proposições coercitivas (Cf. ARENDT, 2012, p. 76). A verdade (de fato) está além do acordo e da opinião (ALMEIDA, 2010, p. 861). O pensar é de outra ordem, enquanto pergunta pelo significado, ele não descansa ao encontrar uma verdade estanque, e seu “resultado” sempre pode ser discutido. Neste sentido,

¹³⁹ Arendt não está diminuindo o valor da cognição, que continua a ter seu papel fundamental na vida humana. O que se quer mostrar é a distinção entre cognição e pensamento. Por exemplo, no processo de deliberação, compreensão e julgamento sobre atos a se realizarem ou fatos a se avaliarem, tanto a cognição quanto a busca por sentido são importantes. Zerilli comenta sobre isto utilizando o exemplo da guerra: “To declare a particular war wrong, one first needs to know that it is a war – hence a cognitive judgment is called for. But to declare that particular war wrong or unjust, something else is required. On what basis do we make such judgments?” (2015, p. 02).

Arendt entendia que era perfeitamente possível que pessoas fossem inteligentes o suficiente para conhecer e produzir ciência, mas ao mesmo tempo ignorasse a necessidade de pensar (Cf. ARENDT, 2012, p. 28). O conhecer não apenas não é sinônimo de pensar, mas também não é garantia de pensamento.

Pôr em discussão é propriamente um dos maiores contributos do pensar à vida humana, em especial, como veremos, no processo de efetivação do juízo político. Por um lado, o pensar não é privilégio de poucos, por outro lado, todos são passíveis do não pensar. O ponto de equilíbrio para que o pensar possa nos ajudar no curso dos acontecimentos é que nos utilizemos sempre do seu impulso por colocar em discussão e buscar compreender o que ele se defronta. Neste sentido, o pensar segue um caminho que conduz ao julgar. Faremos esta discussão em breve. Por hora, é preciso refletir sobre os caminhos que se abrem ao pensamento, e que tipo de pensamento Arendt entende ser o mais adequado à condição humana.

A vida do espírito é composta de atividades que atuam na invisibilidade. Além disto, quando estão em exercício estão afastadas do mundo. Tais características parecem contraditórias com o espaço do mundo comum de que tratamos no capítulo anterior, onde se realiza uma existência marcada pela visibilidade e pelo envolvimento efetivo com o mundo. Uma leitura apressada poderia gerar a impressão de que a vida do espírito representa um obstáculo ao mundo comum. Buscaremos explicar que não existe esta oposição.

Começando pela atividade do pensar, com Vallée podemos citar dois modos diferentes do pensar. O primeiro modo se realiza nos moldes da tradição filosófica, representando não mais que uma retirada do mundo das aparências em direção ao reino dos invisíveis para aí se fincar (Cf. 1999, p. 114). O segundo tipo também parte de uma retirada do mundo das aparências, mas como base para o julgar (Cf. 1999, p. 114). No primeiro caso o mundo é negligenciado ou mesmo negado. No segundo caso o mundo é o destino final; aqui o pensamento não se fecha ao mundo. Mais à frente entenderemos que este apartar-se permanente (ou pelo como uma intenção de afastamento permanente) do mundo é profundamente perigoso. Por hora o que será evidenciado é porque este afastamento é ilusório.

De partida é importante entender que o pensar mantém um vínculo com o mundo porque “...ser do mundo é a condição factual para o pensar” (LOIDOLT, 2018, p. 197), ou seja, sem o mundo nem poderíamos pensar. Nas palavras de Roviello, “...o homem é primeiro um ser deste mundo, e o poder de pensar nasce a partir desta encarnação originária” (1987, p. 103). Esta dependência do pensamento em relação ao mundo se dá não apenas porque os esquemas que lidamos ou os objetos imaginados ou lembrados tem origem no contato com o mundo cotidiano, mas principalmente porque sem a capacidade de ajustar nossas impressões do mundo

num senso comunitário (fornecido pelo senso comum) nosso pensar nunca poderia atestar que lida com a realidade ou com uma quimera. Podemos falar então de um primado, mais que mundano, na realidade um primado mundano-intersubjetivo sobre o pensamento. Não que o pensar fechado ao mundo não seja possível. Do ponto de vista da preservação do mundo comum seria melhor que assim o fosse. A questão que se mostra neste contexto é o caráter ilusório de um pensamento que se pretende permanente apartado do mundo ou que não reconhece seu vínculo com o mundo.

Embora nos refiramos a um caráter ilusório desta perspectiva de pensamento, não podemos dizer que esta postura de fechamento ao mundo seja algo completamente estranho ao pensar. Na verdade, Arendt entendia que há uma tendência para que o pensar se manifeste como fuga do mundo, um afastamento que se propõe cada vez mais definitivo (DI PEGO, 2019, p. 222-223). Para entendermos melhor esta tendência, é preciso discorrer mesmo que brevemente sobre duas características do pensamento: critério de validade autônomo em relação ao mundo e a desensorialização dos objetos do mundo (iremos tratar mais sobre estas características na continuidade do capítulo).

O pensamento requer o *estar só (solitude)*, o que não significa solidão. Em solidão estou completamente só, não faço companhia nem a mim mesmo. Como vimos anteriormente, em pensamento fazemos companhia a nós mesmos em virtude da separação do dois-em-um que se opera no diálogo interior do pensamento (Cf. DUARTE, 2000, p. 352). Arendt recorda Sócrates para identificar o critério de validade do pensamento assim compreendido, tomando a afirmação socrática de que é melhor estar em desacordo com toda humanidade do que eu, sendo apenas um, entrar em desacordo comigo. Ser incoerente é morar continuamente como a desarmonia interior. Neste sentido, o critério de validade do pensamento é manter a coerência consigo mesmo (o pensar consequente) (Cf. DENTREVÉS, 2006, p. 372), evitando contradizer a si mesmo no processo de reflexão (Cf. DI PEGO, 2019, p. 225). Trata-se de um critério de validade que não tem relação com o mundo, pois examina o pensamento em relação a si mesmo (Cf. DI PEGO, 2019, p. 225).

Sobre a outra característica acima apontada, Arendt explica o pensamento como uma faculdade dos invisíveis, que lida como o que está ausente. Isso se dá porque os objetos pensados não são os objetos físicos em si, mas representações mentais. Neste sentido, para poder se efetivar o pensamento precisa desensorializar os objetos para que tenha algo em que pensar. Por isso, quando pensamos nos afastamos do sensível, do mundo cotidiano.

Somando um critério de validade autônomo em relação ao mundo, e o fato de que a atividade do pensar demanda uma retirada do mundo, encontramos aqui um risco de se criar

uma tendência de afastamento definitivo em relação ao mundo. (Cf. DI PEGO, 2019, p. 225). O pensar acaba por criar um mundo de abstrações que, embora tenha origem no mundo dos assuntos humanos, se encontra separado do mesmo. Este mundo abstrato, sem contato com o mundo e com os outros é muitas vezes visto pelos *pensadores* como morara adequada. (Cf. DI PEGO, 2019, p. 223).

As armadilhas do pensamento só podem ser evitadas se o pensamento de alguma forma mantiver um firme contato (vínculo) com o mundo (Cf. HEUER, 2005, p. 37-38). Por isso Arendt quer reconstruir uma concepção de pensamento que, embora parta de uma retirada do mundo, consiga permanecer com laços em relação aos assuntos humanos. Arendt recusa a ideia de um pensamento como uma forma solitária de vida. Como veremos à frente, a solução para este empasse será trabalhada na concepção de Arendt a respeito do juízo, e sobre como se dá a relação ente pensamento e juízo. Em seguida apresentaremos exemplos de realização do pensamento numa perspectiva aberta ao mundo.

A polêmica de Arendt com a filosofia não significa uma crítica à vida contemplativa em si ou ao pensamento. Arendt entendia que a forma que a filosofia a partir de Platão concebeu o pensamento era equivocada, pois negligenciava a vida política e a necessidade de vínculo com o mundo comum. No entanto, para Arendt este não é o único modo de conceber o pensamento. Para ela é possível e necessário que se conceba um pensamento que mantenha o vínculo com uma vida de ação e presença no mundo. Arendt destacou em sua obra alguns exemplos de pensadores que se pautaram por este modo de pensamento, destes os que consideramos mais significativos para a nossa tese são Sócrates e Jaspers, exemplos de pensadores que Arendt busca contrapor ao modelo tradicional personificados em Platão e Heidegger (Cf. HERZOG, 2001, p. 578).

Segundo Taminiaux, Sócrates viveu o paradoxo da *presença* e da *ausência*. Vivendo entre o pensamento, faculdade que lida com o que está ausente, e a ação, Sócrates não se esquivava de estar plenamente presente no mundo dos assuntos humanos. Ele era, segundo Arendt, um modelo paradigmático de pensador, um cidadão filósofo, enquanto respondia igualmente aos apelos da cidadania e ao mesmo tempo se dedicara integralmente à tarefa de pensar (Cf. DUARTE, 2000, p. 352). Sócrates era um filósofo singular exatamente porque “estranhamente” se sentia à vontade nas duas esferas (do pensamento e da política). Se lembramos da situação do filósofo assim como foi descrita por Platão na Alegoria da Caverna, a condição que lhe era mais presente era a de dor. Seja no momento em que filósofo precisa olhar para o sol, o que lhe causava dor por não estar acostumado à luz, seja quando ele precisa voltar ao convívio dos demais que ainda estão na caverna, quando agora sente a falta da luz, e

sente a rejeição daqueles que não aceitam o que é dito pelo filósofo (Cf. HERZOG, 2001, p. 587). Deste modo percebemos o quanto Arendt considera Sócrates como um modelo de pensador diferente do modelo que se tornou tradicional.

Ao colocar Sócrates como paradigma da faculdade do pensar, Arendt o descreve como “...alguém capaz de pensar sem ser um ‘pensador profissional’” (ASSY, 2015, p. 64). Esta crítica aos filósofos de profissão traz em si duas questões que Arendt considera fundamentais na perspectiva de pensamento que se abre a partir de Sócrates: uma rejeição ao pensar de modo desvinculado do mundo, e a defesa da ideia de que o pensar não é um privilégio de pouco iniciados na filosofia. De fato, Sócrates vivenciava a experiência de pensar junto com os demais cidadãos, instigando-lhes a cada um a refletir por contra própria.

Ir ao encontro dos outros, debater e convidar ao pensar por conta própria de fato expressa que Sócrates mergulhou no espaço público (da *Ágora*), que não fugiu à vida de ação, mas expressa também uma outra característica do pensamento que Arendt destaca partindo de Sócrates: a função de examinar os fundamentos de nossas crenças (Cf. MARINO; GRANOBLE, 2017, p. 92). Trata-se de uma função *destrutiva* no sentido de que é dedicada a rever posições não examinadas, crenças ou regras não autonomamente assumidas. Uma etapa que abre espaço para novos paradigmas, que neste outro momento são acolhidos de modo crítico. Além disto, a maiêutica socrática por meio do qual este processo é realizado, expressa uma postura filosófica em que a compreensão da verdade inerente à *doxa* não se dá fora de um contexto relacional (Cf. FRATESCHI, 2019, p. 52) (a própria opinião se forma em diálogo e co-presença). Veremos mais a frente como estas facetas do pensamento reveladas na figura de Sócrates apontam para uma forma de pensar relacionada com a capacidade de julgar no espaço público

Condizente com a linha de contraposição a uma filosofia de profissionais, feita por Arendt, está a seguinte afirmação de Jaspers de que “...a filosofia tem de ser concreta e prática, sem esquecer a sua origem nem por um minuto”¹⁴⁰ (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 58). Essa origem da filosofia é exatamente a realidade em que vivemos, realidade sem a qual, segundo Jaspers, a filosofia não tem qualquer fundamento (Cf. NUNES, 2018, p. 58). Neste sentido, podemos afirmar que assim como Sócrates, Jaspers representa para Arendt um exemplo de pensar não filosófico (na perspectiva profissionalizada) (Cf. NUNES, 2018, p. 31).

Um pensar concebido numa perspectiva de busca da verdade absoluta através da contemplação solitária é uma tentação que tem continuamente atingido os filósofos a partir de

¹⁴⁰ Carta 44.

Platão. A condição do filósofo sair do que Arendt chamou de *torre de marfim* da mera contemplação é comunicação com os outros, o que Arendt identificou tanto em Sócrates quanto em Jaspers (FRATESCHI, 2019, p. 59).

Sócrates contrariava o modelo em questão enquanto concebia uma maneira de filosofar que não contrapõe a verdade à *doxa* (Cf. ASSY, 2015, p. 71), um filosofar que se dava no encontro e diálogo com seus semelhantes. De modo análogo, para Jaspers o filosofar se dava no contexto plural, permeado pela comunicação. Em Jaspers a comunicação não era apenas um instrumento de apresentação do pensamento, a própria verdade é comunicativa, se dá no encontro e no compartilhar de um mundo. E é somente quando entendemos a verdade de modo tão atrelado à comunicação que podemos falar de uma saída da *torre de marfim* da mera contemplação, e chegamos a um pensamento prático (Cf. ARENDT, 2013, p. 94-95).

Segundo Arendt, Jaspers não apenas entendeu esta realidade, a comunicação constitui o próprio centro existencial da sua filosofia (Cf. ARENDT, 2011, p. 457). Sua concepção de pensamento não se afastava do mundo. Porque em Jaspers o pensar se realizar num contexto de comunicação intramundana, bem como porque Jaspers se voltava contra o primado do estar só (*solitude*), para ele o pensar precisa ir ao encontro do diálogo com os outros.

4.2 Do pensamento ao juízo

A atividade do pensar é uma atividade que demanda um afastamento do mundo para que possamos nos deter nos objetos de pensamento. Tais objetos não seriam acessíveis sem outras dimensões da vida espiritual, em especial a imaginação e a memória. A imaginação torna presente em forma de imagens objetos e experiências que já não estão mais presentes, e a memória nos dá a capacidade de preservar estas imagens.

Esta atividade, que se efetiva no estar sozinho, fora do mundo, coloca este mundo totalmente fora de ordem: torna presente o que está ausente, permite que o passado se vislumbre no presente, que o futuro seja considerado como se já o fosse presente. Apesar de características tão marcadamente singulares e interioristas, vimos porque o vínculo do pensamento com o mundo não pode ser negligenciado e vimos também como Arendt buscava uma concepção de pensamento que fosse aberta aos assuntos humanos. Veremos agora como este vínculo do pensar com o mundo pode ser pensado de modo ainda mais profundo, veremos como o pensar pode ter implicações políticas.

Segundo Duarte, o pensamento só mantém impacto político enquanto ligado ao juízo (Cf. 2000, p. 356). Antes de nos determos sobre o significado político do Julgar em

Arendt, exporemos como o pensamento se relaciona como o julgamento, ou propriamente se mostra como condição para o julgar.

Embora o pensar tenha vínculos efetivos com o mundo, e possa ser concebido em harmonia com a vida política (como vimos nos exemplos de Sócrates e Jaspers), ele ainda tem sua atenção direcionada para si, ainda que seja na perspectiva dialógica do dois-em-um (e para manter a coerência interna consigo mesmo). O juízo, por sua vez, direciona a atenção para o mundo (Cf. D'ENTREVES, 2006, p. 373). O que quero aqui não é fazer uma contraposição entre o pensar e o julgar, mas apenas mostrar que o pensar, deixado por si só, possui limites consideráveis que fragilizariam o avanço na proposição de um pensamento político. Por outro lado, o juízo sem o pensamento também possui sérios limites. A atividade do pensar é condição prévia para o julgar (Cf. MARINO; GRANOBLE, 2017, p. 98), e o julgar situa o pensamento no mundo (Cf. DI PEGO, 2019, p. 229).

A relevância política do pensamento habita em sua dinâmica crítica, que lança à luz as implicações das opiniões não examinadas (Cf. DI PEGO, 2019, p. 229). É um controle interno pelo qual podemos avaliar nossas ações (como exigência para que eu não entre em desacordo comigo mesmo) (Cf. D'ENTREVES, 2006, p. 373). Mas é só por essa atividade crítica que se abre o espaço para que o juízo possa atuar.

...quando terminava essa atividade de pensar, não só os seus interlocutores, mas também Sócrates, estavam “vazios”. “Uma vez vazios”, dizia ela [Arendt] “estamos preparados para julgar” *sem* subordinar casos particulares a regras e padrões que desapareceram no vento forte do pensamento. (KOHN, in: ARENDT, 2004, p. 26)

D'Entreves afirma que esta é uma primeira forma através da qual Arendt conectou a atividade do pensar à de julgar, mas há uma segunda maneira que reforça a primeira. O pensamento depois de destruir regras ou opiniões não analisadas não dá prescrições positivas. Ele apenas nos diz o que não fazer para não nos arrependermos de ações que nos coloquem em contradição (Cf. D'ENTREVES, 2006, p. 372). Deste modo, o pensamento não apenas abre uma brecha para que o juízo possa atuar, ele prepara um caminho e demanda a atuação do juízo.

Neste sentido, podemos perceber como Arendt compreende pensamento e juízo numa relação complementar. Sem o pensamento o juízo paralisa-se nas crenças e doutrinas estabelecidas, e o pensamento sem juízo se perde na mera especulação. O pensamento assegura que o juízo possa ir além de sua face determinante e possa se efetivar como reflexivo, mas além disto, pelo pensamento os novos paradigmas propostos pelo juízo sejam continuamente revisados. Por sua vez, pelo juízo, o pensamento participa de um processo crítico que não se

limita a abstrações, mas se envolve decisivamente com os assuntos humanos (Cf. DI PEGO, 2019, p. 229-230). Avancemos na compreensão desta complementariedade refletindo agora sobre a própria categoria do juízo.

4.3. O juízo e o mundo dos assuntos humanos

A concepção de juízo em Arendt é profundamente ligada a seu pensamento sobre a ação política. Se a política em Arendt está diretamente ligada ao resgate da *doxa*, o juízo político só pode ser entendido a partir da perspectiva do particular. Neste contexto, Arendt defendia que a verdadeira filosofia política de Kant não estava presente na *Crítica da Razão Prática*, onde se privilegiam juízos ligados à cognição (juízos determinantes). Também não estava contida na segunda parte da *Crítica do Juízo*, “...dedicada à reflexão sobre os assuntos humanos do ponto de vista das espécies e seu progresso” (BIRULÉS, 2007, p. 222), onde o homem é visto como subsumido a uma finalidade da espécie, um princípio de progresso infinito da humanidade na história. A filosofia política de Kant se encontraria na verdade na terceira parte da *Crítica do Juízo*, onde *os homens* (e não o Homem) são considerados, vivendo em comunidades, dotados de senso comum, em sua pluralidade e nos acontecimentos particulares (Cf. ARENDT, 1993, p. 37).

No entanto, é importante frisar que esta particularidade para a qual o juízo político se volta não deve ser entendida como mera subjetividade. Assim como a opinião busca a verdade factual (que não é impositiva, mas demanda validade), o juízo político busca uma validade *geral*, que não é nem mera subjetividade, nem plena objetividade. Tal juízo só pode se desenvolver no campo de uma generalização que depende da aquiescência dos outros, seja no debate efetivo ou no exercício de uma *mentalidade alargada*. Aqui avançamos um pouco em conceitos que depois iremos explicitar melhor. Para deixar mais claro inicialmente, precisamos observar como o juízo político em Arendt parte das considerações kantianas sobre o julgar.

A partir de Kant, um sentido mais geral que se dá ao juízo é a faculdade de pensar o geral contido no universal (Cf. DI PEGO, 2016, p. 204). Mas não há apenas este significado. É possível pensar um juízo em que não exista este universal que se possa aplicar ao particular, ou ao menos em que não se parte de um universal, mas imediatamente de um fato particular. Usemos agora outra distinção kantiana para que fique mais claro: os juízos *determinantes* e o os juízos *reflexionantes*.

Os juízos determinantes são aqueles em que o universal é dado e o juízo deve aplicá-lo ao particular. São “...os juízos tipicamente teóricos, objetivos, lógicos, da primeira Crítica” (FIGUEREDO, 2004, p. 75). Os reflexionantes se dão quando apenas o particular é dado e o juízo precisa encontrar o universal a que se possa vincular (HELFENSTEIN, 2007, p. 23). Neste sentido, o juízo reflexivo se debruça sobre o particular enquanto particular, e desta forma é o juízo que interessa à Arendt para explicitar seu conceito de juízo político. Dentre os juízos reflexionantes Kant ainda faz a distinção entre os *teleológicos* e os *estéticos*. O paradigma para a faculdade do julgar em Arendt é o juízo reflexionante estético (HELFENSTEIN, 2007, p. 23).

Diferente do que é agradável (que está na ordem do privado), o juízo sobre o belo pode ser compartilhado, discutido, e potencialmente pode gerar a demanda por concordância dos outros sobre o que se julga belo (Cf. DI PEGO, 2016, p. 206). Segundo Arendt, o juízo estético kantiano não se resume a opinião privada nem se configura como verdade de razão, é um modo de pensar capaz de lidar com o particular, mas que reivindica validade comunitária (Cf. YAR, 2000, p. 11). Do que afirmamos a pouco, podemos extrair duas características muito importantes do juízo reflexivo estético que serão fundamentais para Arendt: primeiro, *o julgamento do belo só pode ocorrer dentro de um contexto comunitário*; segundo, *o julgamento se refere ao particular enquanto particular* (Cf. BILSKY, 1996, p. 148). Refere-se, portanto, à realidade contingente particular, e se dá entre outras pessoas.

Os juízos políticos são semelhantes aos juízos reflexionantes estéticos porque em ambos há a demanda de *comunicação*, e com isso, a referência aos outros num contexto de sociabilidade. Sem a referência aos outros os dois juízos não se sustentam (DUARTE, 2000, p. 361). A comunicabilidade, por sua vez, depende de outra categoria fundamental para o juízo: o *senso comum*. Sem o senso comum não há o acordo tácito comunitário que me permite o senso de realidade do que eu experiencio (ou do que está na mente, mas veio da experiência, como no caso da reflexão). Neste sentido, sem o senso comum não há como acontecer a comunicação intersubjetiva no debate efetivo ou na reflexão (do dois-em-um). (Cf. AGUIAR, 2003, p. 259).

No entanto, o senso comum é a necessidade mais básica para que se possa acontecer a comunicação. A comunicabilidade de um juízo depende também de sua capacidade de obter validade. O julgamento reflexivo não conseguirá ir além da subjetividade sem um procedimento que permita julgamentos intersubjetivamente válidos (Cf. BILSKY, 1996, p. 154). Esta validade será tanto maior quanto maior for a imparcialidade do julgador. Esta imparcialidade se dá quando o julgador julga tendo em vista o maior número possível de outros juízos (reais ou potenciais) que possam ser contrastados com o dele. Esta operação é o que Arendt, a partir

de Kant, chama de mentalidade alargada, sem a qual a comunicabilidade não é possível (Cf. ARENDT, 1997, p. 95).

Ressalte-se que esta imparcialidade buscada no juízo reflexivo não garante um ponto de vista objetivo. A validade que se consegue não é absoluta ou universal, mas geral. Ela pode ser ampliada ou diminuída de acordo com nossa capacidade de nos enriquecermos de variadas perspectivas simultaneamente (Cf. BILSKY, 1996, p. 156). Por outro lado, o julgamento reflexivo em sua abertura a várias perspectivas não significa identificação com as outras visões de mundo, o que se busca é exercitar a capacidade de elevar-se acima das próprias inclinações, e conseguir ver e aprender tendo em vista perspectivas diferentes (Cf. BILSKY, 1996, p. 156).

Aqui podemos entender por que o juízo é para Arendt a mais política das faculdades do espírito (Cf. ARENDT, 2012, p. 215). Enquanto o pensar, que como vimos não é em si alheio ao mundo, precisa da presença dos outros, e internamente se mantém numa perspectiva de diálogo, ainda assim tem critérios de validade individuais, e se volta para o interior, o juízo tem critérios de validade comunitários e se volta para o mundo.

Interessante notar que um defensor do individualismo teria dificuldade de reconhecer que uma operação individual possa ser tão dependente da dimensão do comum e se volte tanto para ela. Por outro lado, um defensor do coletivismo ou da primazia mais efetiva do comum, não entenderia como uma instância denominada mundo comum, depende tanto da aparição da individualidade ou da comunicação dos juízos entre os homens, que somente a partir desta etapa efetivamente compartilham este mundo que é comum. No entanto, se olharmos esta situação a partir de uma perspectiva do equilíbrio entre o comum e o singular é somente assim que podemos pensar o mundo comum, a vida ativa e a vida do espírito. Em Arendt comum e singular são conceitos que se auto implicam.

Uma última questão que quero destacar sobre porque o juízo político arendtiano é um juízo reflexivo, é que Arendt buscava um julgar que fosse capaz de lidar com a falta de referências que marca a história humana¹⁴¹, especialmente após a modernidade. Tanto do ponto de vista da ação, quanto do ponto de vista da compreensão as referências tradicionais muitas vezes não possuem mais o que ensinar, e sem um juízo que seja capaz de analisar particulares

¹⁴¹ Zerille faz uma interessante reflexão sobre a falta de referências a partir da modernidade. Podemos dizer com Arendt que o esfacelamento da tradição nos deixou sem corrimões para que possamos julgar os acontecimentos de hoje. Mas esta falta de referências se dá também pelo abandono da ideia antiga da existência de padrões naturais e transcendentais de julgamento, de modo que pessoas que raciocinassem adequadamente seriam levadas às mesmas conclusões ou julgamentos sobre o mundo. Não há mais critérios que nos levem aos mesmos julgamentos. Julgamos apenas no seio de comunidades, convivendo entre opiniões e precisando argumentar e escutar os outros para se chegar ao entendimento ou à conclusões minimamente coesas (Cf. 2015, p. 02).

sem a submissão a universais não teríamos como avançar, seja para a criação de novas possibilidades no mundo, seja na busca por sentido.

Avançando na reflexão arendtiana sobre o juízo, passamos a explorar uma importante distinção que a autora faz sobre o tema: o *juízo do ator* e o *juízo do espectador*. A primeira se encontra em especial nos textos *Verdade e Política* e *Crise na Cultura*. A segunda está presente em sua última fase, em especial na *Vida do Espírito*.

O juízo do ator é complementar à ação, é pronunciado pelos agentes que estão diretamente envolvidos nos eventos públicos. Aqui o juízo irá permitir as melhores escolhas no curso das ações que se desenrolam no domínio público (D'ENTREVES, 2006, p. 378).

O Juízo do espectador é proferido pelo observador não envolvido nos eventos políticos. Em um mundo sem as referências tradicionais, o juízo nesta perspectiva nos permite compreender os fatos ocorridos, ressaltando-se, no entanto, que este compreender não significa acomodação ou conformismo como o que já passou (Cf, AGUIAR, 2003, p, 265). Para Arendt “...o espectador não está interessado numa ação específica, sua atividade não é interna ao mundo da política, mas consiste em interrogar e compreender o que aconteceu” (AGUIAR, 2001, p. 194). De tal modo, adquire o desinteresse e distância necessárias para se ter um julgamento imparcial e válido.

São de fato duas perspectivas diferentes, mas qual o impacto desta diferença na relação entre as duas formas de juízo? Alguns intérpretes de Arendt, como Maurizio D'Entreves e Ronald Beiner, entendem que as perspectivas do ator e do espectador representam duas teorias do juízo tão distintas quanto irreconciliáveis. Outra questão é se Arendt opta por uma destas teorias como sendo a mais adequada; neste contexto alguns intérpretes entendem que Arendt teria escolhido a segunda teoria. Outros, como Anabella Di Pego e Bethania Assy consideram que as duas perspectivas do juízo formam uma unidade coerente.

É importante deixar claro que a pretensão aqui não é entrar na seara de qual destas posições é a mais adequada. O que é pertinente para nossa pesquisa é entender como a teoria do juízo em Arendt se relaciona com a tese sobre o equilíbrio entre o comum e o singular. E no nosso entender nas três situações acima descritas a visão de Arendt sobre o juízo possui relação direta com nossa tese. Apesar de não entendermos que para o objetivo aqui proposto não seja necessário compromisso com alguma destas três posições, adianto que o modo como trataremos a explicitação dos dois tipos de juízo é mais propensa à compreensão de que em Arendt tais formas do juízo não estão tão separadas e podem ser compreendidas num contexto de unidade.

As duas teorias do juízo em Arendt partem de contextos diferentes. No caso do juízo do ator, Arendt está preocupada sobre que tipo de juízo pode dar conta de conduzir as escolhas

de pessoas reais, inseridas no mundo das aparências, num mundo contingente e plural. Assim como o modelo do filósofo que contempla uma verdade universal e tenta aplicá-la à vida das pessoas em sociedade (a filosofia submetendo a política) não consegue lidar com a pluralidade humana (e com o modo humano de compreender a realidade), para Arendt, um juízo universal, um juízo que aponta fórmulas prontas para todas as situações particulares não tem como dar conta da espontaneidade da vida humana no mundo¹⁴². O ator é aquele que está no palco, inserido na cena pública e que fala diante de uma plateia. O juízo reflexivo se encaixa exatamente neste contexto, um juízo de quem demanda a comunicação, de quem fala entre outras pessoas e em tal contexto emite sua compreensão sobre o justo, o injusto, o bem e o mal. O juízo do ator é um juízo essencial numa perspectiva ético-política porque é a partir dele que podemos responder à responsabilidade de escolher em meio ao curso dos acontecimentos (Cf. MARINO; GRANOBLES, 2017, p. 103).

O problema que se abateria sobre este modo de juízo é que quem julga de tal perspectiva está diretamente envolvido nos acontecimentos e não teria uma visão ampla dos fatos. Neste sentido, sua capacidade de compreensão está limitada, assim como sua capacidade de imparcialidade. No contexto arendtiano esta limitação não pode ser ignorada, especialmente quando somos colocados diante da necessidade de compreensão dos acontecimentos passados, ainda mais quando tais acontecimentos se mostram completamente novos, como foi o fato do totalitarismo. Fatos novos exigem novos paradigmas de julgamento, e só os podemos alcançar se antes conseguirmos compreender o acontecimento julgado. Para Arendt, neste caso o juízo do ator não pode dar conta desta demanda, o que torna fundamental o juízo do espectador.

Como dito acima, é diante de fatos novos como o totalitarismo, que o juízo do espectador se mostra mais necessário. Arendt começa um processo de inflexão a respeito do tema do juízo, que culminará na ênfase da visão do espectador na última fase do seu pensamento, a partir do julgamento de Eichmann (Cf. ARENDT, 2012, p. 17). A perspectiva do novo em Arendt nos remete, desde o início de sua obra ao tema da natalidade. Uma das principais marcas da capacidade do ser humano começar algo inteiramente novo é a imprevisibilidade. Neste sentido, o novo tanto pode ser algo bom quanto pode se configurar como novos tipos de crimes e horrores. Como julgar atos ou crimes sem precedentes? Aqui, tanto a característica do juízo reflexivo de ser um juízo que não parte de regras prévias, quanto

¹⁴² Não se trata de dizer que regras prévias não sejam de forma alguma necessárias. A questão é como entendemos estas regras prévias. Se são elementos fixos, universais e imutáveis não se aplicam ao ser humano. A regra prévia, em Arendt, precisa ser vista sempre como superável, e isso só se dá se a reflexão sobre os atos e as regras partem de um juízo adequado à pluralidade humana.

a perspectiva do espectador, capaz de distanciamento, de reflexão e posicionamento mais amplo, são fundamentais para que possamos ser capazes de julgar o novo sem incluí-lo em categorias precedentes (Cf. BILSKY, 1996, p. 149). Foi exatamente este o grande desafio que Arendt via diante dos juízes responsáveis pelo julgamento de Eichmann, e que, segundo Arendt, não foi suficientemente compreendido, haja vista a grande insistência dos juízes em enquadrar os atos de Eichmann em categorias já previstas nos códigos penais.

Depois de expostas as características dos dois modelos de juízo, e ciente das diferenças entre os mesmos, defendo que há muitos pontos comuns ao juízo enquanto ator e enquanto espectador. De início, entendo que mesmo quando Arendt fala do ator, a imparcialidade também é buscada (HELFENSTEIN, 2007, p. 73) e ela se dá através do pensamento que antecipa o diálogo na cena pública por meio da mentalidade alargada. Somente desta forma o juízo do ator não se limita à subjetividade (como mencionamos anteriormente) e pode almejar validade intersubjetiva. Certamente a posição do espectador o permite uma imparcialidade mais efetiva, mas em ambos a imparcialidade é uma meta fundamental.

Não parece razoável imaginar ator e espectador como dois tipos de homens, em vez disto, podemos pensar em duas perspectivas de julgamento que o mesmo ser humano pode dispor de acordo com as demandas concretamente exigidas. O “...crítico e espectador está em cada um dos atores...” (ARENDR, 2012, p. 519), não no sentido de que os dois juízos se manifestem simultaneamente, mas que são caminhos acessíveis a cada pessoa, mesmo que por hora esteja engajada na cena pública. Por outro lado, podemos nos perguntar se o mesmo pode ser dito do espectador, invertendo a frase para dizer que *o ator está em cada um dos espectadores*. Levanto esta questão porque à vinculação ao mundo parece ser um ponto de encontro fundamental aos dois modos de julgar. O ator, por motivo mais evidente (ele atua diretamente no mundo, cria e interfere nos acontecimentos), mas também o espectador se vincula ao mundo. O distanciamento do espectador é uma retirada do mundo das aparências, mas com a intenção de voltar¹⁴³ (Cf. ARENDR, 2012, p. 111). Além disto, a retirada do espectador é, segundo Arendt, muito diferente da retirada do filósofo, “...que inicia o *bios theoretikos* deixando a companhia dos seus semelhantes e as opiniões...” (ARENDR, 2012, p. 113). Arendt complementa:

O veredicto do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses [...], não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma

¹⁴³ Ver também: “Vale dizer, o pensamento não é a morada do ser no homem, mas o modo como o homem se engaja na ininterrupta busca da significação da existência nela mesma” (AGUIAR, 2001, p. 194).

“mentalidade alargada” tem que os levar e conta. Os espectadores [...] não estão solitários. Tampouco são autossuficientes... (ARENDR, 2012, p. 113).

Mas este vínculo do espectador ao mundo dos assuntos humanos pode ser pensado de modo ainda mais profundo, o que nos faz pensar em que grau podemos pensar o “estar fora do jogo” que Arendt menciona quando fala do espectador. Primeiro porque seja como ator ou como espectador, não há possibilidade de acesso à realidade, nem do julgamento reflexivo sem o *sensu comum* (Cf. DUARTE, 2000, p. 361.362), o que coloca o julgar sempre numa perspectiva comunitária. É sempre no seio de comunidades que julgamos (de um modo ou de outro), e sempre numa comunidade estamos engajados (em maior ou menor grau). Em segundo lugar, o juízo reflexivo em Arendt, diferente de Kant, é um julgamento situado, ocorre no tempo humano, na história humana (Cf. BILSKY, 1996, p. 155). Se ao invés de pensarmos o fato em si que é julgado, passamos a olhar o contexto histórico que o espectador se encontra, vemos que ele se encontra envolvido num contexto específico, que é um “jogo” diferente de outro espectador que esteve ou estará envolvido ou outros contextos históricos. O fato que o espectador julga (e consegue em certa medida se distanciar) é um jogo dentro de um jogo maior (o contexto histórico) em que o espectador está inserido, e envolvido. Neste sentido, o espectador arendtiano, enquanto situado num contexto histórico específico, sempre mantém um certo grau de envolvimento (Cf. BILSKY, 1996, p. 160).

Assim como a diferença da capacidade de imparcialidade é diferenciada no ator e no espectador por um grau menor ou maior, a diferença entre o envolvimento dos atores e espectadores nos atos julgados mostra-se também de grau (maior ou menor). Não se trata de dizer que no fim das contas não haveria diferença entre os mesmos, o que quero destacar é que há uma outra característica que irmana ator e espectador de um modo que não seria adequado pensar numa cisão radical entre tais juízos. Esta característica é que ambos estão vinculados ao mundo dos assuntos humanos. Um visa a ação, o outro o sentido, mas ambos estão no mesmo mundo e a ele se dirigem. O vínculo tem peculiaridades em cada caso, e o fato de serem diferentes é importante porque o ser humano sempre terá a necessidade de responder com o julgar diante das diversas demandas que possam surgir no curso dos acontecimentos. Algumas situações demandarão o juízo do ator, outras demandarão o juízo do espectador. Por outro lado, embora com peculiaridades, o vínculo aos acontecimentos está presente em ambos, o que é importante inicialmente porque mostra que Arendt não se contradiz em sua crítica à supressão da política pela filosofia (a partir de Platão). E para minha tese em particular, este vínculo é um

elo fundamental para que possamos entender como o juízo em Arendt reforça a tese do equilíbrio entre o comum e o singular.

4.4 Do pensar e do julgar ao equilíbrio entre o comum e o singular

Na reflexão sobre a faculdade do pensamento fizemos um percurso que visava mostrar que em Arendt o pensar pode ser pensado de modo diferente da pura contemplação que é marca da figura do “filósofo profissional” que Arendt tanto criticou. Mostramos que Arendt buscava um pensamento que não se desvinculasse do mundo. Neste sentido, apresentamos dois paradigmas deste pensamento vinculado ao mundo (o pensamento político), que foram os exemplos de Sócrates e Jaspers.

O que buscamos ao tratar da faculdade do julgar foi algo semelhante. Depois deste percurso até o momento, parece-nos razoável afirmar que o julgar, a mais política das faculdades do espírito, também é pensado em Arendt tanto num contexto mundano quanto num contexto relacional. Pareceu-nos importante explicitar a diferença entre o juízo do ator e o juízo do espectador não apenas por uma questão didática, mas porque uma má compreensão sobre o juízo do espectador poderia levar à equivocada compreensão de que em Arendt haveria uma perspectiva do julgar que perde o vínculo com o mundo. Terminamos o último tópico justamente apontando para a ideia de que o vínculo ao mundo é comum tanto ao ator quanto ao espectador. É exatamente este vínculo que relaciona o juízo (assim como o pensar) à minha tese. Deste modo se mostra indiferente para este objetivo (de vincular o pensar e o julgar à tese do equilíbrio entre o comum e o singular) que Arendt adotasse uma ênfase em um dos tipos do juízo, ou se Arendt os via numa perspectiva de cisão. De modo secundário à minha argumentação, o modo como ambos os juízos se mostram vinculados ao mundo, me fazem tender a ver que uma cisão entre os dois juízos não seria uma posição adequada, mas de fato, o que me importa decisivamente é que um ou outro juízo apontariam para o equilíbrio entre o comum e o singular.

Eu disse acima que o decisivo para aliar o juízo à minha tese é o modo como se configura a vinculação do juízo (do ator ou do espectador) ao mundo. Não se trata apenas de não se desvincular do mundo, mas também de estar vinculado de modo relacional. Neste contexto, o que acabo de dizer sobre o juízo, vale também para o pensar. Tanto o pensar quanto o juízo em Arendt são concebidos numa perspectiva de mundanidade, quanto numa perspectiva relacional. Por outro lado, tanto o pensar quanto julgar são faculdade que possuem uma dimensão de interioridade, de singularidade. O exercício do pensar e do julgar desenvolvem o

ser humano em seu aspecto singular. Recordar esta realidade se faz necessário depois de tanto insistirmos no aspecto relacional, mas na verdade é a parte mais evidente da minha argumentação. Ou seja, dizer que o pensar e o julgar desenvolvem o homem em sua singularidade não representam em si uma grande novidade. Meu desafio era apontar que as duas categorias além de desenvolverem a pessoa em sua singularidade, também são profundamente ligadas ao contexto comum do ser humano. Para Arendt o pensamento, embora seja uma ocupação que realizamos sozinhos [em *solitude*, mas nunca em solidão] depende dos outros para ser possível (ARENDDT, 1993, p. 54). De modo similar, o julgar tem na sociabilidade a condição para o seu exercício (BIRULÉS, 2007, p. 225). Aliando o papel mais evidente do pensar e do julgar para o indivíduo à compreensão de que o pensar e o julgar em Arendt se configuram numa perspectiva profundamente relacional e intersubjetiva, o que defendo aqui é que também do ponto de vista das atividades do espírito o pensamento de Arendt continua perpassado pelo equilíbrio entre o comum e o singular. Em seguida veremos como a discussão sobre o pensar e o julgar no contexto do julgamento de Eichmann amplia a vinculação das referidas atividades com o equilíbrio entre o comum e o singular, agora tendo em vista a responsabilidade com o mundo que emana desta discussão.

4.5 A vida do espírito e a responsabilidade com o mundo

O percurso feito até aqui já nos permite entender que para Arendt o pensar e o julgar não são categorias da pura interioridade. Em Arendt pensar e julgar estão em referência ao mundo e precisam de um contexto relacional para se efetivarem. Neste último tópico do capítulo veremos que a relação de tais categorias com o mundo e com a sociabilidade são ainda mais profundas, uma vez que para Arendt elas possuem implicações éticas em relação ao mundo.

A preocupação arendtiana com as atividades do espírito ganham grande impulso a partir do julgamento de Eichmann (Cf. ARENDT, 2012, p. 17). É neste contexto que o julgar (e também o pensar) adquirem em sua obra um tom cada vez mais ético, por causa das implicações da falta do pensar e do julgar. Segundo Forti, neste momento se dá uma passagem de ênfase do juízo como aquela faculdade que aponta critérios à ação política, para uma ênfase que “...se aproximaria cada vez mais a uma concepção da faculdade do julgar como categoria moral” (2011, p. 421). Em *A Vida do Espírito* Arendt se pergunta se a faculdade de distinguir entre o certo e o errado está ligada à nossa faculdade de pensar (Cf. ARENDT, 2012, p. 19). Em seguida, ainda em *A Vida do Espírito* Arendt questiona se seria possível que a faculdade de pensar estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se do mal (Cf. ARENDT,

2012, p. 20). O conceito que permeia toda esta discussão é o *mal*, o que nos conduz ao mal, como o praticamos, e se há circunstâncias que podem nos tornar menos susceptíveis ao seu alcance.

A questão que perpassa e amarra a reflexão arendtiana em *A Vida do Espírito* é a de saber se o pensamento e o juízo seriam capazes de contribuir para obstar a prática do mal no domínio da política, prescindindo da mera obediência às regras de normatização da conduta humana no mundo aceitas e reconhecidas num dado momento histórico. (DUARTE, 2000, p. 341)

O julgamento de Eichmann aconteceu no ano de 1961, e foi assistido *in loco* por Arendt, que foi até Jerusalém fazer a cobertura do julgamento para a revista norte-americana *The New Yorker*. Enquanto da parte dos juízes e da comunidade judaica poderia haver certa frustração em perceber que o acusado não transparecia o tom ameaçador e maligno que se esperava que tivesse, da parte de Arendt se formava a perplexidade de se defrontar com um exemplo estarrecedor da novidade na história humana. Como sabemos, a espontaneidade que marca a vida humana abre espaço para que se construam histórias boas ou más, e no caso de Eichmann, Arendt se defrontava com uma novidade efetivamente ruim. O estarrecedor não eram as atrocidades cometidas por ele, mas o caráter profundamente normal, cotidiano das características do acusado. Eichmann poderia ser confundido com qualquer pai de família trabalhador e dedicado à família e fiel cumpridor de seus deveres profissionais, sem que jamais se desconfiasse dos atos criminosos que eram por ele praticados.

Eichmann não era imbuído “...de um ódio insano pelos judeus, de um [fanatismo anti-semita] [...]. ‘Pessoalmente’ ele não tinha nada contra os judeus...” (ARENDR, 2013, p. 37). O que o movia era um desejo por seguir o mais perfeitamente possível as regras que lhe eram propostas como guia de conduta e baliza para o reto trabalho. Eichmann sabia tudo o que precisava saber para bem seguir as regras que lhe eram ditadas, mas era incapaz de se perguntar por algum instante sobre a justiça dos atos que emanavam do cumprimento de tais regras. Sob o impacto desta situação paradoxal de completa discrepância entre os atos praticados e a personalidade do praticante, Arendt cunha a sua tese da *banalidade do mal*. Banais não são obviamente os atos, mas as motivações que conduziram Eichmann a praticá-los: a preocupação com o sucesso, o anseio pela promoção, a estima dos colegas de trabalho, os elogios dos superiores (Cf. BILSKY, 1996, p. 150). É importante notar que tais motivações são as mesmas que movem as ações de grande parte das pessoas, ainda em nossos dias. Motivações comuns, cotidianas, banais. O que nos faz perceber que diferente de figuras como Hitler, que surgem eventualmente e geralmente com espaços grandes entre o surgimento de um e de outro, figuras

como Eichmann surgem a todo momento, na verdade é a figura do ser humano normal, do dia a dia. Cada um de nós incorre no risco de ocupar o seu lugar. A normalidade e a não raridade de figuras como Eichmann era o que mais se mostrava ameaçador para Arendt:

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas... (ARENDR, 2013, p.299)

Mas se não era uma maldade profunda, um ódio enraizado, o que estava por trás dos atos de Eichmann? Arendt estava convencida de que ele fizera o que fez porque não conseguia se distanciar dos acontecimentos, de ir além do puro repetir cotidianamente o seguimento das regras que lhe eram ditadas. Em outras palavras, Eichmann não conseguia pensar por si próprio, não conseguia se colocar no lugar dos outros e assim em algum momento perceber que havia algo errado no que estava fazendo (Cf. DUARTE, 2000, p. 344).

O que Arendt deixava claro em sua reflexão sobre Eichmann era o risco implicado na ausência do pensar e do julgar. O risco devido à normalidade que caracteriza quem pode cometer os crimes que Eichmann cometeu, e devido ao fato de que o mal banal é um mal sem raízes profundas. Aqui mora um grande perigo porque ele não precisa de um ódio arraigado na vida das pessoas, não precisa de motivações preconceituosas, não precisa da formação de convicções a partir de um grande esforço persuasivo. Para que ele se realize o que não pode faltar é que se repita o que aconteceu com Eichmann: o seguimento das regras sem a pergunta sobre a justiça ou não dos atos que se originam do seguimento das mesmas. Não parar para pensar, não julgar os atos que se demandam de cada um de nós. Eis a chama que se acende¹⁴⁴ diante e próximo do barril de pólvora do mal. Um mal assim configurado pode atingir proporções incalculáveis, espalhar-se no tecido social como que numa reação em cadeia (Cf. DUARTE, 2000, p. 343).

Diante da novidade que representa o mal banal, Arendt entende ser fundamental que sejamos capazes de encontrar novos paradigmas que possam dar conta de julgá-lo. Esta é inclusive uma das críticas de Arendt aos juízes do caso Eichmann, porque ao insistirem em

¹⁴⁴ Tenho o cuidado de falar em *chama que se acende diante* e não *chama jogada* no barril de pólvora, porque de fato seguir o comportamento de Eichmann não origina necessariamente um mal. Até porque o comportamento de Eichmann é o comportamento de inúmeras pessoas ainda no nosso tempo, e não estou dizendo que na maioria dos nossos lares moram criminosos como Eichmann. A questão levantada é que toda vez que assim nos comportamos estamos nos colocando na condição do risco de repetirmos Eichmann, uma vez que se uma situação similar acontecer conosco em tais condições de irreflexão, teremos pouca condição para perceber o mal que se esconde no que nos é pedido para realizar.

tentar enquadrá-lo em categorias tradicionais, eles distorciam o caráter de novidade do que fora praticado e se distanciavam de encontrar referências que proporcionassem um julgamento adequado sobre o caso. O que estava em jogo não era apenas encontrar uma pena adequada para os atos de Eichmann, mas encontrar novas referências que nos permitissem lidar com esta novidade e nos permitissem nos precaver de novas manifestações do mal sob tais condições de banalidade. Uma vez com categorias adequadas para iluminar o julgamento, não haveria garantias, mas seriam novos instrumentos que seriam importantes para o enfrentamento deste mal.

No caso Eichmann fica claro o significado e a importância da distinção que fizemos algumas páginas antes sobre o juízo determinante e o juízo reflexivo. O problema de Eichmann, e que pode ser também um problema de cada um de nós, é que ele sabia perfeitamente aplicar o juízo determinante, mas era totalmente inábil para realizar um juízo reflexivo (Cf. BILSKY, 1996, p. 150), ou seja, um juízo que lida com situações particulares sem depender¹⁴⁵ de regras previamente estabelecidas. Foi isso que a própria Arendt fez ao analisar o julgamento em questão, de modo que o julgar de Arendt sobre o caso Eichmann se mostra como um exemplo de juízo reflexivo (Cf. BILSKY, 1996, p. 150). A explicação que Arendt faz do caso, e as motivações que levaram Eichmann a cometer os atos que realizou frustram completamente as expectativas tradicionais sobre a natureza da maldade humana. A dificuldade de compreender e aceitar o ângulo que Arendt apresentou para ver a questão nasce também da dificuldade que temos em julgar sem paradigmas previamente estabelecidos. Arendt buscou se distanciar do modo comum sob o qual os atos de Eichmann seriam examinados, buscou escutar sua versão, entender os detalhes que envolviam o seu cotidiano e então pode encontrar uma nova perspectiva para compreender o novo tipo de mal que estava se apresentando diante dos seus olhos.

Diante do exposto podemos afirmar que o pensar e o julgar se configuram em Arendt como pontos fundamentais da responsabilidade para o mundo. Em primeiro lugar porque são base para a criação de novas referências para o enfrentamento de uma nova forma de mal, mas porque nos preparam para lidar melhor com as diversas ameaças que ameaçam o mundo dos assuntos humanos.

Por um lado, pensar e julgar se mostram fundamentais para a preservação do mundo comum. Por outro lado, se reconhecemos que o não pensar e o não julgar tem um impacto ético-

¹⁴⁵ Sem depender porque efetivamente não havia regras à mão, ou porque mesmo as tendo, podemos pela reflexão crítica identificar que o seguimento das normas pode incorrer em algo errado e que é preciso julgar de modo diferente.

político tão fundamental, é preciso salvaguardar as condições que permitem o pensamento e o juízo, é preciso salvaguardar o mundo comum. Tem-se uma via de mão dupla que se retroalimenta, pensar e julgar preservam o mundo comum, e o mundo comum, uma vez preservado, é o espaço mais propício para a vivência do pensamento e do julgar.

No segundo capítulo desta tese tivemos a oportunidade de refletir sobre como e porque o mundo comum se mostra como ápice do equilíbrio entre o comum e o singular. Ao final deste capítulo podemos afirmar, a partir do que tratamos em todo o terceiro capítulo, que a preservação do mundo comum não se concentra unicamente na vida ativa. Também a vida do espírito tem um papel fundamental nesta tarefa. Pensar e julgar são parte fundamentais da dimensão singular do ser humano, mas enquanto elementos cruciais da preservação do mundo comum, mostram-se profundamente vinculados ao mundo e fundamentalmente envolvidos no fomento e preservação do equilíbrio entre o comum e o singular.

5 CONCLUSÃO

A questão que deu início à formulação da hipótese que sustento nesta tese foi tentar entender qual o lugar que o comum ocupa na obra de Hannah Arendt. A chave para responder a esta pergunta inicialmente parecia estar na categoria do mundo comum, categoria que sempre consideramos central para no pensamento da referida autora. No entanto, por mais que o mundo comum ainda encontre um papel fundamental na tese aqui sustentada, progressivamente a pesquisa apontava para uma questão anterior. Quanto mais a pesquisa se voltava para o mundo comum, mais ficava claro que era preciso entender o significado da categoria do comum em Arendt. E quanto mais a pesquisa avançava sobre o comum, estranhamente a dimensão da singularidade se mostrava igualmente destacada na obra de Arendt. Foi exatamente no contexto deste aparente ponto de chegada (ou ponto final), onde as conclusões apontavam para conceitos que em tese se auto excluem, que a situação se mostrou um ponto de partida. Pensar o comum em Arendt acabava sempre por apontar para o singular, porque *em Arendt estas são categorias que se auto implicam*. É neste ponto que surge a hipótese de que o pensamento de Arendt é perpassado, todo ele, por um *equilíbrio entre o comum e o singular*.

No segundo capítulo expusemos a crítica de Arendt à submissão da política à filosofia. Na base desta submissão encontra-se, como vimos, a oposição entre dois modelos de vida, a *Bios Theoretikos* e a *Bios Politikos*. Escolhi esta questão como ponto central da construção da argumentação. A partir deste ponto explicitarei dois caminhos abertos diante do ser humano, e usando as palavras da própria Arendt, indiquei que um dos caminhos apontava para a *solidão* e o outro, para o *convívio*. A partir desta base pudemos expor quais situações ameaçavam e destruíam, ou favoreciam e fomentavam o equilíbrio entre o comum e o singular. A escolha não foi aleatória. Trata-se de uma questão que atravessa toda a vida de Arendt, ao que parece indo muito além da sua decepção com as escolhas de importantes filósofos de seu tempo. A tensão ocasionada pela separação entre filosofia e política (no modelo de filosofia a partir de Platão) espelha a tensão que emana do desequilíbrio entre o comum e o singular, exatamente porque sua obra se explica a partir do equilíbrio entre os referidos conceitos.

À luz da tese aqui sustentada, entendo que o significado político (ou mais propriamente anti-político) da categoria da solidão ganha contornos mais fortes. Nesse sentido, a solidão é um risco que está presente tanto no totalitarismo, nas ênfases introspectivas presentes em várias dimensões da vida humana (intelectual, cultural, religiosa, etc), nos processos de massificação e no individualismo. A obra de Arendt nasce dos acontecimentos, e em especial é uma resposta e tentativa de compreensão do fenômeno radicalmente novo que é

o totalitarismo. Nele identificamos a expressão máxima da experiência da solidão. Mas é a solidão que é descrita por Arendt como a “uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDR, 2014b, p. 527), e não o totalitarismo. Julgo razoável afirmar que podem surgir novos sistemas que possam levar a experiência da solidão a patamares ainda mais radicais. Neste sentido, apesar de todo o significado político da crítica de Arendt ao totalitarismo, o seu papel principal parece ser o de evidenciar o quanto pode chegar o impacto destrutivo da solidão na vida humana.

Outras ameaças podem surgir ou podem estar em latência dentro de sistemas atualmente vigentes. Uma ameaça bastante real, parece-me ser a ideologia individualista, tanto pelo poder de convencimento (ao conquistar cada vez mais adeptos), quanto pelo poder de resistência durante os séculos. Durante a pesquisa busquei apresentar como se sustenta uma crítica ao individualismo a partir do pensamento de Arendt. Em várias ocasiões, como ao evidenciar a crítica ao individualismo introspectivo do romantismo, ou ao mostrar como a compreensão de Arendt sobre a constituição do “quem” (enquanto *co-aparecer* ou enquanto *história de vida*) se contrapõe à toda a tradição ocidental a respeito da individualidade. Mas a constituição de um pensamento profundamente marcado pelo equilíbrio entre o comum e o singular me parece ser a maior contraposição arendtiana ao individualismo. Neste sentido, o referido equilíbrio se mostra uma chave de leitura para entendermos o significado da crítica de Arendt ao totalitarismo, mas também para entendermos como podemos nos contrapor à solidão em suas mais diversas manifestações. Em especial, é uma chave de leitura que nos permite fazer uma crítica profundamente eficaz e significativa ao individualismo.

À luz do equilíbrio entre o comum e o singular, e sob o impacto político que emana da ameaça da solidão, a preservação do mundo comum se tornar ainda mais crucial. É no mundo comum que o referido equilíbrio encontra seu ápice, e como tal, onde nos encontramos mais preservados da solidão. Mas como tudo que é humano possui a marca da imprevisibilidade, para o mal ou para o bem, não há garantias de que uma vez instaurado, o mundo comum continue preservado. Daí a implicação ética que surge diante do mundo comum. A responsabilidade pela preservação do mundo comum se mostra, cada vez mais urgente, mediante as várias ameaças que a ele se contrapõe.

É a partir deste contexto que o capítulo final da tese trata de atividades da vida do espírito, especificamente do pensar e do julgar. Inicialmente porque precisávamos testar a hipótese de que o equilíbrio entre o comum e o singular se sustentam não apenas tendo em vista a vida ativa (onde se manifestam situações mais ligadas à dimensão comum), mas também olhando a questão a partir da perspectiva de atividades do espírito (onde se manifesta um viés

mais ligado à singularidade). De fato, a conclusão a que chegamos é que partindo de ambas as dimensões (vida ativa ou vida do espírito) o pensamento de Arendt se mostra perpassado pelo equilíbrio entre o comum e o singular. Mas além desta questão, terminar a tese refletindo sobre a vida do espírito se mostrou salutar por causa daquilo que motivou Arendt a um maior esforço por compreender a vida do espírito: a sua reflexão sobre o mal. A questão que tenho em foco não é propriamente o mal, mas o senso de responsabilidade que surge desta reflexão. Depois de chegarmos à conclusão durante o segundo capítulo de que o mundo comum é a categoria arendtiana que mais expressa o equilíbrio entre o comum e o singular, faltava fechar o último elo desta cadeia argumentativa em que busco evidenciar o significado e a importância do equilíbrio que sustento em minha tese: o elo da *responsabilidade pelo mundo*. É justamente no contexto da reflexão sobre a vida do espírito que podemos trabalhar mais efetivamente em Arendt a responsabilidade pelo mundo. No julgamento de Eichmann Arendt apontava a necessidade do juízo reflexivo para se compreender o significado do totalitarismo, insistindo que fatos novos demandam categorias de julgamento novas. O julgar continua igualmente importante, nele obtemos um olhar vigilante que ao menos nos oferece a esperança de que não nos peguem desprevenidos a diversas ameaças ao equilíbrio entre o comum e o singular.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen. **Argumentos**, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.
- AGUIAR, Odílio (Et. al). **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves. O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt. *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy* – 20(3):278-284, sep/dec 2019
- AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves. A experiência totalitária em Hannah Arendt. **Revista de Ciências Sociais**. V. 30, n.1/2, 1999.
- AGUIAR, Odílio Alves. Juízo, Gosto e Legitimidade em Hannah Arendt. **Philosophos** v. 8, n. 2: 251-271, jul./dez. 2003
- AGUIAR, Odílio Alves. A tipificação do Totalitarismo. **Revista dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p.73-88, outubro, 2008.
- AGUIAR, Odílio Alves. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 10, 1/2007.
- AHARONY, Michal. Hannah Arendt and the Idea of Total Domination. **Holocaust and Genocide Studies**, 24, no. 2 (Fall 2010): 193–224.
- ALMEIDA, Vanessa Sievers de. A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p. 853-865, set./dez. 2010.
- AMIEL, Anne. **Hannah Arendt: Política e Acontecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2009.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. **Filosofia Unisinos**, 9 (3), set/dez, 2008.
- ÁLVAREZ, Eduardo. Individualismo e identidad humana. **Revista Valeciana: Estudios de Filosofía y Letras**, n.3, Jan-Jun/2009.
- ANDREIUOLO, Beatriz. Os homens do mundo e a diferença entre *que* e *quem*. **Argumentos**, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

ARENDDT, Hannah. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

ARENDDT, Hannah. **Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969**. New York: Harcourt Brace, 1992.

ARENDDT, Hannah. HEIDEGGER, Martin. **Correspondencia 1925-1975 e otros documentos de los legados**. Barcelona: Herder, 2000.

ARENDDT, Hannah. **Diário Filosófico: 1950 – 1973**. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013c.

ARENDDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. Barueri: Amariyls, 2016.

ARENDDT, Hannah. (1953), Essays and lectures. Lecture, New School for Social Research, New York, N.Y – “**The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism**”, (Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.). The Hannah Arendt papers at the Library of Congress, Washington.

ARENDDT, Hannah. (1955), Courses – University of California, Berkeley, Calif – “**History of Political Theory,**” lectures – **Transition to Modern Age**, (Series: Subject File, 1949-1975, n.d.). The Hannah Arendt papers at the Library of Congress, Washington.

ARENDDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. (1963), Courses – University of Chicago, Chicago, Ill – **Introduction Into Politics**”, (Series: Subject File, 1949-1975, n.d.). The Hannah Arendt papers at the Library of Congress, Washington.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. **A promessa da política**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013a.

ARENDDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

ARENDDT, Hannah. **Rahel Varnhagen: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. **Diário Filosófico: 1950 – 1973**. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2012.

ARMENTEROS, Carolina. Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the Beginnings of Arendtian Political Philosophy. **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, vol. 8, 1998.

ASSY, Bethania. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BAEHR, Peter. The Masses in Hannah Arendt's Political Theory. **The Good Society**, Volume 16, Number 2, 2007.

BÁRCENA, Fernando. **Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad**. Barcelona: Herder, 2006.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernismo of Hannah Arendt**. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

BIGNOTTO, Newton. Imortalidade e História. **Pensando** – Revista de Filosofia Vol. 9, Nº 17, 2018

BILSKY, Leora, Y. When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment. **History and Memory**, v. 8, n. 2 (1996).

BIRULÉS, Fina. **Una herencia sin testamento: Hannah Arendt**. Barcelona: Herder, 2007.

BORREN, Marieke. **Amor mundi - Hannah Arendt's political phenomenology of world**. 2010. 330 f. Tese (Philosophy) *University of Amsterdam* Faculty of Humanities, Amsterdam, 2010.

CAÑADAS, Scheherezade Pinilla. La empresa troyana y la pregunta por el quién en el pensamiento de Hannah Arendt. **ISEGORÍA**, n. 54, enero-junio, 2016.

CANOVAN, Margareth. **Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CAVARERO, Adriana. **Horrorismo: Nombrando la violencia contemporanea**. Barcelona: Anthropos, 2009.

CAVARERO, Adriana. **Inclinations: A Critique of Rectitude**. California: Stanford University Press, 2016.

CAVARERO, Adriana. Regarding the Cave. **Qui Parle**, Vol. 10, No. 1 (Fall/Winter), 1996, pp. 1-20.

CAVARERO, Adriana. **Tu che mi guardi, tu che mi racconti**: Filosofia della narrazione. Milano: Feltrinelli Editore, 2011.

CAVARERO, Adriana. What is Political Theory. **Political Theory**, v. 30, n. 4, What Is Political Theory? Special Issue: Thirtieth Anniversary, Aug. 2002, pp. 506-532.

ČERNÝ, Jan. L'individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry. **Revue de la philosophie française et de langue française**, v.20, n.2, 2012.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e Modernidade**: política, economia e disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010.

CORREIA, Adriano. Quem é o animal *laborans* de Hannah Arendt? **Rev. Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, jul./dez. 2013.

CORREIA, Adriano. Vícios Privados, Prejuízos Público. **Philosophos**, v. 11, n.1, jan./jun. 2006

CUTTING-GRAY, Joanne. Hannah Arendt's *Rahel Varnhagen*. **Philosophy and Literature**, Volume 15, Number 2, October 1991, pp. 229-245

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. To Think Representatively: Arendt on Judgment and the Imagination. **Philosophy Papers**, 35: 3, 2006, p.367-385.

DI PEGO, Anabella. **La Modernidad en cuestión**: totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata - EDULP, 2015.

DI PEGO, Anabella. La potencialidad política del juicio estético: acerca de la reapropiación arendtiana de Kant The Political Potentiality of Aesthetic Judgment: on Arendtian Reappropriation of Kant. **ISEGORÍA**, N.º 54, enero-junio, 2016, 193-224

DI PEGO, Anabella. La revelación del quién en el mundo contemporáneo: consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. **Revista de Filodofia y Teoría Política**, La Plata, n. 44, 2012.

DI PEGO, Anabella. En torno al pensamiento : La disputa de Hannah Arendt com Martin Heidegger. **Tópicos, Revista de Filosofía**, n. 56, 2019, p. 197-235.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. **O que nos faz pensar**, n. 29, maio de 2011.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 24, 2001.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura**: Filosofia e Política em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. **Revista Princípios**. Natal, v. 19, n. 32, Jan/Jun de 2012.

DOSSA, Shiraz. **The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt**. Waterloo Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1989.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ECCEL, Daiane. Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão. **Archai**, n. 8, jan-jun 2012, pp. 27-37.

EISENBERG, José. Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento contemporâneo, in: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs). **Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ESQUIROL, Josep M. Hannah Arendt y el totalitarismo: Implicaciones para una teoría política. **CONVIVIUM: Revista de Filosofía**, n. 2, 1991.

FORTI, Simona. **Hannah Arendt: tra filosofia e política**. Milão: Bruno Mondadori, 2006.

FORTI, Simona. **Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre Filosofía y Política**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.

FRATESCHI, Yara. Juízo e Opinião em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 24; n. 1. Jan/Jun, 2019.

GAFFNEY, Jennifer. Another Origin of Totalitarianism: Arendt on the Loneliness of Liberal Citizens. **Journal of the British Society for Phenomenology**, 2015.

GIROLA, Ligia. **Anomia e individualismo**. México: Antropos editorial, 2005.

GOLDONI, M.; MCCORKINDALE, C. (eds.) **Hannah Arendt and the Law**. Hart Publishing, 2012.

GUARALDO, Olivia. *Mezogna*. In: GUARALDO, Olivia. **Il Novecento di Hannah Arendt: un lessico politico**. Verona: ombre corte, 2008.

HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. **Juízo político em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2007.

HERZOG, Annabel. Marginal Thinking or Communication: Hannah Arendt's Model of Political Thinker. **The European Legacy**, Vol. 6, No. 5, pp. 577–594, 2001.

HEUER, Wolfgang. La imaginación es el prerequisite del comprender (Arendt): Sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 7, 2/2005, p. 37-51.

HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K.. **In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism.** *The Review of Politics*, v. 46, n. 2, Apr. 1984.

HULL, Margaret Betz. **The Hidden Philosophy of Hannah Arendt.** Londres: Routledge Curzon, 2002.

HURTADO, Jordi C. Por que há alguém em lugar de ninguém? O pensamento Plural de Hannah Arendt. **Princípios**, Natal – RN, v. 20, n. 33, Jan/Jun de 2013.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JOHN MCGOWAN. **Hannah Arendt: An Introduction.** Mineapolis: University of Minnesota Press, 1997.

JONAS, Hans. **The Nobility of Sigh:** a study in the phenomenology of the senses. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 14, No. 4 (Jun., 1954), pp. 507-519

KEEDUS, Liisi. Thinking beyond philosophy: Hannah Arendt and the Weimar hermeneutic connections. **TRAMES**, 2014, 18, 4, 307–325.

LAFER, Celso. **Experiência, ação e narrativa:** reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos avançados*, n. 21 (60), 2007.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEFORT, Claude. Negarse a pensar el Totalitarismo. **Estudios Sociológicos**, vol. XXV, núm. 74, mayo-agosto, 2007.

LOIDOLT, Sophie. “**The Question of Reality under Modern Conditions:** Arendt’s Critique of the Phenomenological Tradition, A Close Reading of ‘What Is Existenz Philosophy?’,” *Graduate Faculty Philosophy Journal* 34:2 (2013), pp. 339–80.

LOIDOLT, Sophie. **Phenomenology of Plurality:** Hannah Arendt on Political Intersubjectivity. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

LUCAS, Sarah Drews. Loneliness and appearance: Toward a concept of ontological agency. **European Journal of Philosophy**. 2019.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação e pensamento em Hannah Arendt. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%E7%E3o%20e%20Pensamento%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>. Acesso em: 20 set. 2016.

MARINO, Jerónimo Botero; GRANOBLES, Yuliana Leal. Pensamiento, Voluntad y Juicio: las condiciones mentales de la acción política en la filosofía de Hannah Arendt. **Tópicos, Revista de Filosofía**, n. 53, 2017.

MASLIN, Kimberly. Rahel Varnhagen: *Arendt’s Experiential Ontology.* **New German Critique**, 119, Vol. 40, No. 2, Summer 2013.

- MATTEI, Jean-François. **La barbarie intérieure**: Essai sur l'immonde moderne. Paris: PUF, 2006.
- MATTUCCI, Natascia. **La Política Exemplare**: Sul pensiero di Hannah Arendt. Milano: Franco Angeli, 2012.
- MATTUCCI, Natascia. **Mundo comune e responsabilità política**: Rileggendo la teoria política di Hannah Arendt. Macerata: eum edizioni università di macerata, 2008.
- MELNICK, Paula Calderón. Hannah Arendt: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad. **Cuadernos Judaicos**, n. 30, Dez./2013.
- NUNES, Igor Vinicius Basilio. **"In-Between" – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral**. 259f. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.
- PARRI, Rosaria. **Mundo Comune**: spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt. Pisa: Il Grandevetro; Jaca Book, 2003.
- PEETERS, Remi. Truth, Meaning and the Common World - Part one. **ETHICAL PERSPECTIVES**, v. 16, n. 3, 2009, p. 337-359.
- PITKIN, Hanna Fenichel. **The Attack of the Blob**: Hannah Arendt's Concept of the Social. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- RAPCHAN, Eliane Sebeika. Hannah Arendt – Rahel Levin: duas biografias, sujeito e espelho. **Cadernos pagu** (22) 2004: pp.291-327.
- RICOEUR, Paul. Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition. **Salmagundi**, No. 60, On Hannah Arendt (Spring-Summer 1983), pp. 60-72.
- ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ROVIELLO, Anne-Marie; TEMERSON, Catherine. The Hidden Violence of Totalitarianism: The Loss of the Groundwork of the World. **Social Research**, Vol. 74, No. 3, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I, 2007.
- SÁNCHEZ, María Teresa Muñoz. Ciudadanía y espacio público. Una recuperación del republicanismo arendtiano. **EPISTEME**, v.27, n.2, Caracas, Dez./2007.
- SÁNCHEZ, María Teresa Muñoz. **Arendt**: Estar (políticamente) en el mundo. ESPA E-BOOK, 2015.
- SILVA, Ricardo George de Araújo. Introspecção em Hannah Arendt: Rahel Varnhagen, uma pária em busca do mundo. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 25, n. 48, set.-dez.2018.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. 2ed. São Paulo: Moderna, 2005.

- SORIANO, Alfonso Ballesteros. **La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt**. Tesis doctoral, Programa de Doctorado en Derecho, Universidade da Coruña – UDC, 2015. 375f.
- SNIR, Itay. Bringing plurality together: common sense, thinking and philosophy in Arendt. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 53, n. 3, 2015, p. 362–384.
- STOLCKE, Verena. Pluralizar o universal: guerra e paz na obra na obra de Hannah Arendt. **MANA** 8(1), 2002.
- TASSIN, Etienne. El hombre sin cualidad. **Eidos**, n. 02, 2004.
- TASSIN, Etienne. Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme. **Source: Revue Française d'Histoire des Idées Politiques**, No. 6, Dictature absolutisme et totalitarisme: Colloque des 15 et 16 mai 1997.
- TASSIN, Etienne. De la subjetivación política. Althusser-Rancière- Foucault-Arendt-Deleuze. **Revista de Estudios Sociales**. Bogotá, n. 43, agosto de 2012, p. 36-49.
- TCHIR, Trevor. Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's Account of Political Action, in: YEATMAN, Anna et al. (Ed). **Action and appearance**. Ethics and the Politics of writing in Hannah Arendt. Nova York: Continuum, 2011, p. 53-68.
- TCHIR, Trevor. **Hannah Arendt's Theory of Political Action: Daimonic, Disclosure, of the Who**. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- TERENZI, Paolo. **Per una sociologia del senso comune: Studio sul Hannah Arendt**. Catanzaro: Rubettino Editore, 2002.
- TOPOLSKI, Anya. **Arendt, Levinas and a Politics of Relationality**. New York: Rowman & Littlefield International, 2015.
- VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do Totalitarismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- VILLA, Dana Richard. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- VILLA, Dana Richard. **Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt**. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- VILANOVA, Mercedes. **Pensar las diferencias**. Barcelona: Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, 1994.
- VOLK, Christian. From *nomos* to *lex*: Hannah Arendt on law politics, and order. **Leiden Journal of International Law**, Volume 23, Issue 04. December 2010.
- WILLIAMS, Garrath. Disclosure and responsibility in Arendt's The Human Condition. **European Journal of Political Theory**, v. 14, n. 1, 2014, p. 37–54.

YAR, Majid. From actor to spectator Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment. **Philosophy and Social Criticism**, 26 (2):1-27 (2000).

YEATMAN, Anna. Individuality and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt, in: YEATMAN, Anna et al. (Ed). **Action and appearance**. Ethics and the Politics of writing in Hannah Arendt. Nova York: Continuum, 2011.

ZERILLI, Linda M. G. Verbete: Judgment, In: GIBBONS, Michael T. (Org.) **The Encyclopedia of Political Thought**. Ed. 1. John Wiley & Sons, Ltd, 2015.