

As consequências da condenação de Sócrates: a crítica de Hannah Arendt ao solipsismo moderno

RESUMO

Na perspectiva arendtiana, desde a condenação de Sócrates, abriu-se um abismo quase intransponível entre filosofia e política. Este abismo fez com que a filosofia fosse extirpada do seio dos afazeres públicos e passasse a visar o homem como um ser singular, enquanto visar o homem na perspectiva da pluralidade passou a ser exclusividade da política. Este tipo de visada, segundo Hannah Arendt, fez com que autores como Descartes, Husserl e Heidegger trouxessem, para o seio de suas obras, aquilo que nossa autora vai criticar como sendo o solipsismo moderno, a partir do qual o homem é visto como um ser único, apartado dos demais, ou, quando próximo a eles, se decai em relação a sua existência autêntica. Assim, o intuito do presente artigo é analisar as consequências da condenação de Sócrates para o terreno da filosofia política e, fundamentalmente, analisar como, deste marco histórico/hermenêutico, o homem fora compreendido, pela filosofia, em sua singularidade nua e apartada dos demais indivíduos.

Palavras-chave: Filosofia; Política; Condenação; Sócrates; Singularidade.

ABSTRACT

In the Arendts' perspective, since the condemnation of Socrates, opened a abyss almost impassable between philosophy and politics. This abyss did with that philosophy would be cut off from the womb of chores as well as public and passes the target man as a being singular, while aiming at the man in the perspective of plurality became exclusivity of the policy. This type of target, second Hannah Arendt, made with that authors such as Descartes, Husserl and Heidegger laughter, to the bosom of their works, what our author will criticize as being the modern solipsism, from which the man is seen as a unique being, isolated of the other, or, when next to them, if decays in relation to its authentic existence. Thus, the aim of this article and examine the consequences of the condemnation of Socrates to the area of political philosophy and, fundamentally, analyze how, this historical landmark/hermeneutic, man was understood, by philosophy, in its singularity naked and alienated from of other individuals.

Keywords: Philosophy; Political; Sentencing; Socrates; Uniqueness.

* Doutorando em Filosofia pela UFMG e professor do IPTAN.

A relação entre filosofia e política, na perspectiva de Arendt, tem como fio condutor a condenação de Sócrates e a repercussão desse evento para a história da filosofia política no ocidente.¹ Assim, a condenação de Sócrates, nas análises arendtianas, trouxe para o terreno da filosofia política a conseqüente ruptura entre filosofia e política, a qual é de suma importância para que possamos compreender as espessas trevas dos “tempos sombrios”, que encobriram a existência humana na contemporaneidade, impossibilitando a compreensão do verdadeiro sentido e objetivo da política que, segundo Arendt, é cuidar do mundo.

Nesse sentido, o que desejamos enfatizar, nesse ensaio, é a consequência mais notória da condenação de Sócrates, a qual se configura como sendo a dicotômica condição na qual o homem, a partir desse momento, passa a ser compreendido. Ou seja, desde a condenação de um tipo específico de discurso filosófico, o qual atribuía igual grau de importância tanto à atividade do pensamento quanto ao embate de opiniões diversas na *polis* grega e, conseqüentemente, com o fim de um discurso que equilibrava a visão do homem, ora como um ser singular e filosófico, ora como ser plural e político, inaugurou-se a visada bifurcada que passará a compreender o homem em perspectivas estanques: ou como ser singular ou como ser plural.

Nessa franja argumentativa, juntamente com a condenação de Sócrates, como acima foi exposto, condena-se o homem a ter, sobre si, uma visada bipolar e estanque, a qual impede o homem a ser um ente pertencente às duas esferas de atividades: a filosófica e a política. Essa visada, que impede o homem de transitar livremente entre o “mundo dos poucos” e o “mundo dos muitos”, automaticamente leva-o a ser ou um indivíduo singular, mergulhado em uma relação estreita com seus pensamentos, ou um indivíduo de características plurais, que necessita da presença de outros que o ouça e que ajam junto a si.

Para começarmos a percorrer a trilha argumentativa que ora estamos propondo, ou seja, refletir acerca da visada que a filosofia implementou acerca da compreensão do homem, após a condenação de Sócrates, com o intuito de que houvesse uma compreensão do que é o homem, primeiramente necessitamos analisar a visada da singularidade. Esta parte do olhar daqueles que Kant irá designar como os “pensadores profissionais”, ou seja, os filósofos e tem como fio condutor o fato do homem, na atividade filosófica, manter, teoricamente, uma rela-

¹ “O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim, como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião” (ARENDR, 2002, p. 91).

ção restrita com seu próprio eu, envolto em pensamentos, sem nenhum tipo de contato ou relação com outros homens.

Assim, é certo e notório que o filósofo, falando estritamente a partir da esfera na qual ele aparece somente para si mesmo, isto é, como um ente inserido na experiência do ego pensante, o homem é pensamento encarnado, que manifesta sua faculdade sempre misteriosa e, por suas características, nunca elucidada totalmente: a faculdade de pensamento. Uma das razões que fazem da faculdade de pensamento um mistério são as perguntas que, ao longo da história da filosofia, nunca obtiveram uma resposta definitiva: O que nos faz pensar? Onde estamos quando pensamos? O que queremos dizer, seguindo a esteira argumentativa de Hannah Arendt, a qual elucida suas contribuições teóricas acerca desse tema, fundamentalmente em *A Vida do Espírito*, é que quando o homem está imerso na atividade do puro pensamento, independente do objeto e do assunto que irá reclamar sua atenção reflexiva, inevitavelmente vive completamente no singular. Isto é, ele, ao se entregar ao puro pensamento, se encontra completamente só, levando-o a crer que o Homem, no singular, e não os homens, no plural, habitam o mundo e o constituem. Nesse sentido, acerca das experiências do ego pensante que, enquanto falácias metafísicas, sustentam um solipsismo aberto ou velado, fazendo com que o homem seja compreendido somente como um indivíduo singular, salienta Arendt:

Para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas *pensamento feito carne*, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade de pensamento [...] Pois quando um homem se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independentemente do assunto, ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o Homem, e não os homens, habitassem o planeta. (ARENDR, 2002b, p. 37).

Nesse sentido, desde que a cidade condenou seu filho mais ilustre à morte, envenenando-o por cicuta, houve uma supervalorização da singularidade do filósofo. Para Miroslav Milovic

Para Heidegger, a pergunta sobre os Outros vai ser apenas uma promessa – como dirá Habermas – que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia dos Outros. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim, a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica. (LÉVINAS, 1997, p. 160). Husserl, também, falando

sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa (HUSSERL, 1996, p. 63). Mas o que dizer sobre a tradição europeia a essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro? O que dizer sobre esse específico autismo europeu? (MILOVIC, In: BREA; NASCIMENTO; MILOVIC, 2010, p. 155).

Nessa perspectiva, o filósofo, leva uma existência separada dos outros homens. Ele não precisa, para existir, da comunicação e do reconhecimento dos outros. Aliás, ao contrário, os outros, embora estruturalmente necessários, destroem a existência do homem no sentido pleno do termo. Para o nosso propósito, é necessário salientar que esta não é uma formulação acerca na existência humana² corroborada por Arendt que, ao contrário, ratifica a ideia de que a existência humana somente se concretiza plenamente na comunicação e no reconhecimento da existência dos outros. Nesse sentido, salienta nossa autora que:

A própria *Existenz* nunca está essencialmente isolada; ela só existe na comunicação e no reconhecimento da *Existenz* de outros. Nossos pares nunca são (como em Heidegger) um elemento que, embora estruturalmente necessário, destrói a *Existenz*; pelo contrário, a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar-junto (*togetherness*) dos homens no mundo comum dado. (ARENDR, 2002, p. 37).

Nessa ótica podemos dizer que, após a condenação de Sócrates, a existência humana passou a ser encarada e compreendida por duas vertentes extremamente distintas e, em certo sentido, irreconciliáveis, a saber, da singularidade constitutiva e da pluralidade constitutiva. A primeira, pertencente à filosofia, e a segunda, pertencente à política. A primeira vertente levará nosso argumento a debruçar-se sobre a filosofia do *cogito* cartesiano³ e na sua tentativa de alojar o ponto arquimediano dentro do homem, tentativa esta que, segundo nossa autora, influenciou as filosofias de Husserl e Heidegger, fazendo com que suas concepções não conseguissem se desvencilhar do solipsismo de Descartes, mesmo que de maneira velada.

Após ter perpassado, de maneira breve, as consequências que a condenação de Sócrates teve sobre a filosofia de Platão, daremos um

² Ao explicitar o que compreende como a vida do homem em seu sentido pleno, Arendt diz que "O termo "*Existenz*" indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem, independente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas." (ARENDR, 2002, p. 15).

³ "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 sense." (VILLA, 1996, p. 194).

salto cronológico até a modernidade, visitando a obra de Hannah Arendt *A condição humana*. Nesta, essa pensadora faz uma análise dos pressupostos teóricos que fomentaram a possibilidade do homem fazer morada dentro do seu próprio eu. Nessa perspectiva, o que a filosofia moderna garante ao homem é que ele terá como único norte de suas preocupações ele mesmo e seus processos mentais.

No intuito de explicitar em seus elementos constitutivos a assertiva que acima apontamos, nossa autora expõe que não são os pensamentos que dão rumo à história humana, mas as ações e as descobertas. Essa proposição está circunscrita nas análises arendtianas do solipsismo moderno que, segunda nossa autora, foi fomentadas a partir da descoberta do ponto arquimediano, o qual ganhou uma roupagem epistemológica-ontológica na filosofia de René Descartes, com seu *cogito ergo sum*.

A descoberta de Galileu, o telescópio, que permitiu ao homem desvelar alguns dos mistérios do cosmos, pode ser considerado um evento que colaborou para que houvesse a concretização do sonho de Arquimedes: sair radicalmente da condição humana, liberando-se da Terra, rumo ao infinito do universo (ROVIELLO, 1992, p. 146).

Seguindo os passos de Hannah Arendt no capítulo VI de *A condição humana*, podemos dizer que o ponto de vista arquimediano, a descoberta de Galileu⁴ lançou o homem para dentro de si mesmo ao demonstrar que tudo o que até então ele confiara, tudo aquilo que ele havia experienciado e tinha na estima de “verdade”, era agora depreciado por um instrumento criado pelo *homo faber*. Nesta esteira argumentativa, as novas descobertas deslocaram a perspectiva humana para fora dos limites terrenos. Desse momento em diante, a vida, tal como ela foi compreendida durante séculos, passa a ser encarada sob novos parâmetros. A vida, segundo Arendt, vista sob a ótica do telescópio, é entendida pelo prisma da universalidade: as mesmas leis que regem o funcionamento de uma galáxia ditam o funcionamento da vida humana. O que foi desencadeado, de fato, com o processo que encara tudo o que há – no céu e na Terra – sob o prisma da universalidade, foi a tentativa de subsumir todas as coisas, incontinentes e contingentes (fenômenos naturais e ações humanas) às leis universais, que assinalam o fim da

⁴ “O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’; isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação.” (ARENDR, 2010, p. 324).

distinção entre as esferas do céu e da Terra, pois as leis que regem o funcionamento destas duas esferas são as mesmas⁵.

Nessa perspectiva, com o advento do telescópio o homem voltou-se para dentro de si mesmo, para o *locus* da certeza inquestionável, demonstrando que o século XX se caracterizou pela supervalorização do ego humano. O homem não se tornou cidadão do universo, mas cidadão do pequeno e restrito mundo chamado “eu interior”. O motivo que possibilitou tal recuo humano para dentro de si mesmo é que não havia outro ponto, outra perspectiva que pudesse mitigar a angústia humana em não ter acesso à verdade do que seu interior: onde o homem se relaciona somente com o processo de seu corpo⁶ e o produto de sua razão. Nessa franja argumentativa, sintetiza Arendt nos seguintes termos:

A perplexidade inerente à descoberta do ponto arquimediano era e ainda é o fato de que o ponto fora da Terra foi descoberto por uma criatura presa à terra que descobriu, no instante em que procurava aplicar sua visão universal do mundo a seu real ambiente, que ela própria vivia em um mundo não apenas diferente, mas às avessas. A solução cartesiana dessa perplexidade foi deslocar o ponto arquimediano para dentro do próprio homem, escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se assegura da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. (ARENDR, 2010, p. 354 e 355).

Nesse mergulho ao interior do ego humano, percebeu-se que somente seriam válidos os processos que independem do mundo circundante, como o trabalho, ou a ideologia na qual a mente se relaciona com o seu próprio conteúdo, havendo um desencadeamento lógico, a partir de premissas inquestionáveis, que culminam em conclusões irrefutáveis. Com isso, isolou-se o “homem-no-homem”. Nada que se passa no mundo circundante pode afetar a certeza em tais operações, pois o que

⁵ Segundo Roviello, “L’homme moderne a transgressé la scission traditionnelle entre ciel, transcendance énigmatique, et terre, Terrain de reconnaissance, puisqu’il devient capable non seulement de découvrir mais de manipuler les lois de l’univers, et par la même occasion de les introduire dans la nature terrestre, mais en réalité il ne fait que déplacer cette scission en la reproduisant entre lu-même, ou le point de vue de la terre, et l’univers, le point d’Archimède, puisqu’à proprement parler il ne comprend pas les lois qu’il met en équations et qu’il manipule.” (ROVIELLO, 1992, p. 149).

⁶ “The basic contradiction of our life is that we look upon the earth with the eyes of the Universe as though we live on some other star, transforming and acting into and making nature with universal means – without being able to live anywhere but on the earth. And while we are doing this, it is only natural that we become more and more concerned with life (or labor) per se.” (ARENDR, 2005b, p. 728).

é o mundo circundante para abalar tal certeza?⁷ Um mar de incertezas, as quais colocam em dúvida até mesmo a própria existência do mundo físico.

É nesse sentido que, na perspectiva arendtiana, “o ponto de vista de Arquimedes” significou tanto o triunfo quanto o desespero humano. Triunfo no sentido de finalmente concretizar o sonho do homem de visar ao mundo a partir de uma perspectiva distante do mesmo. Desespero pelo fato de que tal descoberta deixa nua uma hipótese que há muito tempo atormenta o imaginário humano: o fato de que o homem não possui estrutura cognitiva adequada para apreender a verdade, tão pouco compreender a vida a partir de uma ótica universal. Como resultado, o homem, desse momento em diante, passa a dar crédito de verdade somente àquilo que ele próprio produz, como acima apontamos, demonstrando que a verdade não pode ser apreendida, mas deve ser desvelada por instrumentos criados pelas mãos do homem, ou seja, pela atividade do *homo faber*.

Para Hannah Arendt, a marca indelével do desespero no qual o homem viu-se submerso a partir da descoberta do “ponto de vista arquimediano” foi respondida com a filosofia solipsista, emblematicamente elaborada pelo pensamento de René Descartes. O *penso, logo existo* (*cogito, ergo sum*) aponta para o fato de que a realidade mundana não pode ser atestada pelos sentidos, muito menos pela razão especulativa, que procura adequar os dados sensíveis às estruturas mentais, pois um *deus maligno* pode querer enganar o homem ao dotá-lo com instrumentos cognoscíveis que não lhe dão a certeza de nada, mas somente dúvidas e perplexidades.

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos são enganosos, e é de prudência nunca se fiar em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 1996, p. 94).

Diante desta única certeza que, nesse contexto, cabe ao homem possuir, ou seja, a certeza de que seus instrumentos cognitivos são falhos, o homem se vê na eminente necessidade de suspender seu juízo

⁷ Nesse sentido, diz Roviello: “Le grand danger que représente cette pensée des processus, ou plus généralement des lois universelles dont l’intelligibilité est en rupture avec le pouvoir humain de comprendre le sens de ce que nous faisons, c’est qu’elle finit précisément par ruiner radicalement ce pouvoir de juger comme *pouvoir de distinguer entre sens et non-sens*; «la distinction même entre questions significatives et questions dépourvues de sens disparaître en même temps que la vérité absolue, et la cohérence à laquelle nous serions abandonnés pourrait aussi bien être la cohérence d’un asile de paranoïques” (ROVIELLO, 1992, p. 154).

para não ser enganado.⁸ Assim, diante de tal desespero, o porto seguro no qual o homem moderno encontrou um ponto fixo que ele pudesse descansar das tribulações das dúvidas que o atormentavam, foi à certeza de que se duvido, penso, se penso, logo existo.⁹

Para os nossos propósitos e, desta feita, seguindo a trilha argumentativa aberta por Hannah Arendt, procuraremos, nesse passo de nossa pesquisa, compreender como o solipsismo cartesiano ecoa na noção husserliana da subjetividade transcendental e no *Dasein* heideggeriano, que o levou a pensar a vida fática pública em termos solipsistas.

Em Husserl, a questão do solipsismo ganhará contornos específicos. Esse filósofo repensou a subjetividade, ao mostrar, contra Descartes, que esta deve, de fato, constituir o sentido de tudo, a partir de seu ato intencional.¹⁰ O que Husserl pretende esclarecer é que o homem, enquanto sujeito dotado de uma consciência intencional, não pode ser negado em hipótese alguma, pois é justamente ele que opera toda a crítica do conhecimento como um todo.¹¹

É inerente ao eu-sujeito ser o que é em sua ipseidade, mesmo que o eu-objeto e o mundo deixem de subsistir. Isto significa que

⁸ “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo. (DESCARTES, 1996, p. 262).

⁹ Segundo Arendt, a dúvida cartesiana pode ser compreendida da seguinte forma: “Essa dúvida duvida de que exista algo como a verdade, e com isto descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina, apoiava-se do duplo pressuposto de que o que verdadeiramente é aparecerá por si mesmo consoante a isso e que as capacidades humanas são adequadas para recebê-lo.” (ARENDR, 2010, p. 344).

¹⁰ Sobre isso diz Milovic: “Logo, a consciência não é mais uma estrutura essencial, substancial; a consciência são os fluxos, as vivências, para as quais não interessam os objetos, mas os fenômenos, ou os objetos se revelando para a consciência. Nesse sentido, Husserl vai falar sobre a estrutura intencional da consciência, sobre as vivências e os seus objetos. A consciência não é uma coisa, mas um ato e os objetos intencionais são os objetos tais como são vividos nestes atos.” (MILOVIC, 2004, p. 72).

¹¹ Segundo Onate, “Para Husserl, o eu transcendental é o produto de uma descoberta e de uma conquista. O eu puro se descobre ao suspender a tese posicional do mundo, no qual se inclui a existência permanente do eu empírico”, ou seja, “Trata-se antes de investigar o grau de evidência da existência do mundo, ou melhor, de aferir o alcance da proposição “o mundo é”. Examinada radicalmente, a experiência do mundo mostra-se contingente, pois se o eu, enquanto sujeito da experiência, pode se convencer com clareza da não-existência do mundo que aparece, ainda que a título de exercício ficcional, então o conhecimento do mundo tomado como existente não constitui necessidade apodítica. Isto mostra o caráter apenas presuntivo de toda experiência externa, pois todo conhecimento apodítico exclui absolutamente toda possibilidade do não-ser ou do ser-de-outro-modo do objeto conhecido” (ONATE, 2006, p. 112).

o eu transcendental instaura a si desde uma dimensão pura, com mera visada constituinte. (ONATE, 2006, p. 114).

O que estamos querendo demonstrar é que a redução fenomenológica implementada nos molde que Husserl levou a cabo, a partir de suas reflexões expostas em vários textos, tem como propósito final alcançar o eu puro. Nesse sentido, uma fenomenologia transcendental só parece ser possível se tiver como base teórica uma *egologia* transcendental. Em outras palavras, a fenomenologia, à maneira husserliana, está condenada à condição solipsista, sendo-lhe negada, conseqüentemente, o acesso à experiência, ao contato com qualquer tipo de *alter ego*.¹²

A questão acima exposta se coaduna com as reflexões arendtianas acerca desse tema. Pois, para Arendt, todas as escolas da filosofia moderna buscaram restabelecer a unidade entre ser e pensamento e essa tentativa de restabelecimento não ficou ausente da obra husserliana. Husserl, no entendimento de Hannah Arendt, buscou, nessa perspectiva, restabelecer a antiga relação entre Ser e Pensamento, tendo como fio condutor a elaboração de uma estrutura intencional da consciência. A questão da realidade, nesse prisma argumentativo, pode ser colocada entre parênteses, uma vez que não necessita, para ser real, de se voltar para a essência das coisas, pois o homem tem consciência de todo o Ser, na medida em que este se configura como aquilo de que estou consciente. Todo objeto, para ser real, deve preencher o requisito básico de ser um objeto real da minha consciência, que, por essa feita, reconstrói o mundo a sua maneira, independente da existência factual do mundo ao redor ser garantida ou não pelos meus sentidos.¹³

Nessa mesma franja argumentativa estão as concepções de Heidegger acerca da fenomenologia da consciência e sua conexão com o so-

¹² Cf. ONATE, 2006, p. 114. Devemos lembrar ao nosso leitor que essa interpretação do pensamento de Husserl se reveste de um tom de polêmica, ao mesmo tempo em que reflete uma leitura da obra de husserliana que não é consensual. Contudo, esta é uma via interpretativa que procuramos triar. Para corroborar com tal leitura, mais uma vez nos servimos das palavras de Milovic, as quais salientam o solipsismo de Husserl nos seguintes termos: “Os outros surgem na filosofia basicamente como a possibilidade de resolver a questão do solipsismo e não como uma referência social [...] a experiência do Outro ficou ligada à nossa consciência, ou seja, posso pensar o outro tão-somente como análogo à minha consciência; não existe uma experiência do Outro além da minha consciência. O sujeito é a base para se pensar também os Outros. Os outros poderiam ser a garantia contra o solipsismo, mas também são os signos de que não podemos realizar o projeto de uma subjetividade pura na filosofia. Entretanto, Husserl não extraiu essas consequências do argumento.” (MILOVIC, 2004, p. 74).

¹³ Cf. ARENDT, 2002, p. 16. Ainda, nesse sentido, diz Hannah Arendt: “Husserl afirmou que por meio do desvio pela consciência e iniciando por uma apreensão completa de todos os conteúdos factuais da consciência ele seria capaz de reconstruir o mundo que havia se despedaçado. Tal reconstrução do mundo a partir da consciência igualar-se-ia a uma segunda criação, já que nessa reconstrução seu caráter contingente, que é ao mesmo tempo seu caráter de realidade, seria removido, e o mundo não mais apareceria com algo dado ao homem, mas como algo criado por ele.” (ARENDT, 2002, p. 17)

lipsismo que, em suas análises, reveste-se de uma conotação existencial, que culminará em reduzir o mundo à tensa solidão fática de cada ser-aí (*Dasein*).

Assim, segundo Herbeche, em Heidegger encontramos um conflito de vida e morte da filosofia, conflito este que tem como alvo as concepções de Husserl e a concomitante primazia da teoria no trato da experiência vivida e a concepção do eu transcendental puro. Em Heidegger, o eu transcendental puro é substituído pelo *Dasein*, o ser-aí.¹⁴ Porém, o eu histórico, caracterizado pelo ser-aí, se mantém na mesma esteira e aparece como um autêntico herdeiro da filosofia transcendental fenomenológica, ou seja, afunila a vida fática em uma posição estritamente monocêntrica que, em Heidegger, ganhará sua apostasia na autenticidade do ser-aí.

Para Hannah Arendt, a característica essencial do ser-aí heideggeriano é seu absoluto egoísmo, fundamentado em sua radical separação de todos os outros seres viventes, seus “pseudos” pares.¹⁵ Esse egoísmo essencial é efetivado, de maneira antecipada, com a ideia da finitude do homem, presente na certeza de sua morte. A morte ganha, na filosofia heideggeriana, contornos existenciais pois, nela (a morte), o homem (ser-aí), realiza o seu princípio máximo de individualização, pois apenas a morte arranca o homem, de maneira completa, do contexto mundano no qual se encontram os seus pares, evitando, assim, que o homem necessite ser uma pessoa pública, que o impede de ser um Eu autêntico.¹⁶ Para Heidegger, como o homem se configura como um ser de possibilidades, ele pode escolher conquistar-se ou perder-se e a primeira possibilidade, ou seja, a auto conquista, se dá, fundamentalmente, na morte. Assim, para esse autor,

O Ser-aí é autenticamente ele mesmo só no isolamento originário da decisão tácita e votada à angústia [...] Por outro lado, a

¹⁴ Sobre isso, diz Herbeche: “Todo construto *Dasein* do ‘si mesmo’ é elaborado ao modo de ‘particulares egocêntricas’. A ‘nossidade’ (inautêntica) é concebida em termos da ‘simesmidade’ (autêntica). O solipsismo metodológico de Husserl é então convertido em solipsismo ontológico existencial.” (HERBECHE, 2010, p. 9).

¹⁵ “Para Arendt, entretanto, a obsessão heideggeriana com o tornar-se ‘si mesmo’ ainda pressuporia o ‘solipsismo existencial’ como a marca característica de um *principium individuationis* que ela considerava problemático.” (DUARTE, 2000, p. 324).

¹⁶ Segundo Arendt, “A morte pode ser, de fato, o fim da realidade humana; ao mesmo tempo ela é a garantia de que nada importa a não ser eu mesmo. Com a experiência da morte como nada eu tenho a oportunidade de dedicar-me exclusivamente a ser um Eu e, de uma vez por todas, libertar-me do mundo circundante.” (ARENDR, 2002, p. 32). A esse respeito, é interessante contrapor a ideia da morte como experiência da natalidade humana com as concepções arendtianas da natalidade, a qual ganha existência na ação humana. Assim, para Hannah Arendt: “Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e único entre iguais.” (ARENDR, 2010, p. 223).

existência inautêntica é caracterizada pela tagarelice, pela curiosidade e pelo equívoco, que constituem o modo de ser cotidiano, impessoal do homem e representam, portanto, uma decadência do ser em relação a si mesmo. (HEIDEGGER, 1988, § 64).

Devemos salientar, contudo, que autenticidade e inautenticidade do ser, em Heidegger, não denotam nenhuma valoração preferencial, mas constituem duas possibilidades possíveis do ser, que fazem parte de sua estrutura. Porém, a ênfase heideggeriana no isolamento do ser enquanto momento possibilitador do encontro do ser consigo mesmo, que é antecipado na angústia da certeza de sua finitude, dá ao pensamento de Heidegger um tom de aversão à vida em seu sentido público e plural, o que faz com que esse pensador não consiga, segundo Arendt, levar às consequências políticas, importantes formulações filosóficas, como o conceito de mundo.¹⁷

Em Heidegger, o Eu, quando não está isolado, deixa de ser um Eu autêntico, pois está submerso na vida cotidiana do indivíduo público. Esta ideia faz com que Heidegger chegue à concepção do ideal de Eu, ao fazer do homem o que Deus era na antiga ontologia. É nesse sentido que Arendt diz que o Eu, de Heidegger, constitui-se em um ser elevado, por ser um Eu individual. Assim,

De fato, um ser mais elevado entre todos os seres só é possível com um ser individual único que não conhece iguais. O que aparece conseqüentemente como "Queda" em Heidegger são todos aqueles modos da existência humana que se apóiam no fato de que o Homem vive no mundo junto com outros homens. (ARENDR, 2002, p. 31).

O que Arendt quer afirmar com esta reflexão é que o Eu heideggeriano, como consciência, pôs-se a si mesmo no lugar da humanidade como um todo, colocando o ser do Eu no lugar do ser do homem. Nas análises de Heidegger, segundo Arendt, o conceito de homem, no plural fático da vida pública, não tem espaço e, conseqüentemente, o fato de que o homem habita o mundo com seus pares é simplesmente uma certeza que deve ser suspendida, caso o homem queira reencon-

¹⁷ Para Duarte, "Contra a tese heideggeriana da singularização individual por meio do acolhimento ao 'chamado' silencioso da 'consciência', Arendt enfatizou, em concordância com Jaspers, que 'a *Existenz* por sua própria natureza nunca é isolada. Ela só existe na comunicação e no reconhecimento da existência dos outros. Nossos pares não são, como em Heidegger, um elemento da existência ao mesmo tempo estruturalmente necessário e um impedimento a que se seja si-mesmo; pelo contrário: a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar junto dos homens (*Zusammen der Menschen*) em um mundo comum dado (*gemeinssam gegebenen Welt*)'" (DUARTE, 2000, p. 325).

trar-se com seu Eu autêntico. É nessa esteira argumentativa, que André Duarte salienta que:

Para Arendt, as análises em que Heidegger contrapõe o “si mesmo” autêntico à perda de si no mundo indeterminado e impessoal do cotidiano acabam implicando, por um lado, uma recusa absoluta do âmbito da “publicidade” (*Offentlichkeit*), bem como, por outro, a concepção de que o processo de individuação do *Dasein* só pode se dar mediante a suspensão instantânea do “ser-com” e a dissolução do sentido embutido em seus vínculos intramundanos. (ARENDR, 2002, p. 332).

Essa concepção de homem, aos moldes de Husserl e Heidegger, leva Milovic a dizer que, para haver um verdadeiro humanismo, precisamos nos desligar do sujeito aos moldes de Husserl e Heidegger, ou seja, um eu que se afaste do essencialismo das filosofias desses dois pensadores. Somente com essa ruptura, poderíamos pensar uma forma moderna da identidade, na qual a diferença fomentasse um novo humanismo, diferença esta que somente se torna real e necessária na ação política. (MILOVIC, 2004, p. 76).

Diante do que expusemos, podemos dizer que, com a morte de Sócrates pela democracia ateniense abriu um fosso entre filosofia e política, situando cada uma dessas atividades humanas em pólos estanques a partir dos quais o homem passou a ser significado ou como um ente imerso na relação com seus pensamentos ou como um ente envolto nas ações com outros homens, fazendo com que ora ele pense, ora ele aja, sem que essas duas atividades possam se mesclar, interferir ou influenciar uma em relação a outra.

Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah. *A Condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão e Apresentação Adriano Correia. 11^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A dignidade da política*. Tradução Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Tradução Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.

_____. *Journal de Pensee (1950-1973)*. 2 v., Paris: Seuil, 2005.

BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav. *Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt*. Brasília: Annablume, 2010.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HEIDEGGER. *Ser e tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MILOVIC, Miroslav. A questão do sentido: Husserl. *PHILÓSOPHOS*, v. 9, n.1, p. 63-79, jan./jun. 2004.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de subjetividade transcendental. *VERITAS*, Porto Alegre v. 51, n. 2, jun 2006, p. 109-116.

ROVIELLO, Anne-Marie. *L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède*. Hannah Arendt et la Modernité. *Annals de l'institut de philosophie*, p. 143-155, 1992.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. New Jersey: Princeton university Press, 1996.