

O NÃO-LUGAR ARENDTIANO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS COM CERTEAU, AUGÉ E FOUCAULT

THE ARENDTIAN NON-PLACE: POSSIBLE DIALOGUES WITH CERTEAU, AUGÉ, AND FOUCAULT

*Gabriel Cantu*¹
*Aline Ribeiro-Cantu*²

Resumo:

Buscamos analisar a relação entre sujeito, solidão e não-lugar em Arendt, Augé, Certeau e Foucault. Investigamos como as relações de poder e as estruturas sociais, influenciadas pelos regimes capitalistas, neoliberais e totalitários, moldam o sujeito e sua percepção de mundo, explorando a concepção arendtiana de mundo, ação e discurso como condições fundamentais para o aparecimento no espaço público e confirmação de uma identidade única e distinta. A solidão, conforme discutida por Arendt, pode ser pensada em relação a um não-lugar como exposto por Augé, não apenas como perda de mundo, mas como um espaço que subjetiva experiências e deixa marcas no sujeito. Em regimes totalitários, a solidão é uma experiência radical de desconexão com o mundo, minando sua capacidade de reflexão e sua relação com os demais nos campos de concentração ou em uma sociedade de indivíduos massificados. Argumentamos que a solidão ocorre em um não-lugar, no sentido de que, perde-se o mundo e a sensação de pertencimento a esse mundo, perde-se a relação com o outro e consigo mesmo. A solidão não ocorre em um lugar no mundo, garantido e reconhecido, mas em um não-lugar, impermanente e inseguro, que pode ter importância central na constituição subjetiva individual.

Palavras-chave: Não-lugar, sujeito, solidão, campos de concentração

Abstract:

We seek to analyze the relationship between the subject, loneliness, and non-place in Arendt, Augé, Certeau, and Foucault. We investigate how power relations and social structures, influenced by capitalist, neoliberal, and totalitarian regimes, shape the subject and their perception of the world. We explore the Arendtian conception of the world, action, and speech as fundamental conditions for appearing in the public space and confirming a unique and distinct identity. Loneliness, as discussed by Arendt, can be thought of in relation to a non-place as exposed by Augé, not only as a loss of the world but as a space that subjectivizes experiences and leaves marks on the subject. In totalitarian regimes, loneliness is a radical experience of disconnection from the world, undermining the capacity for reflection and the relationship with others in concentration camps or in a society of massified individuals. We argue that loneliness occurs in a non-place, in the sense that the world and the sense of belonging to it are lost, as is the relationship with others and with oneself. Loneliness does not occur in a guaranteed and recognized place in the world but in a non-place, impermanent and insecure, which may play a central role in individual subjective constitution.

Keywords: Non-place, subject, loneliness, concentration camps

¹ Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), Universidade Federal de Santa Catarina, cantu.antropologia@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8998744359845340>

² Doutoranda em Filosofia (PPGFIL/UFL). Email: aline.ribeirofilosofia@uel.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9749433429244345>

Introdução

Discutimos como o conceito de sujeito abordado por Foucault (2018), contrasta com a noção de indivíduo das sociedades capitalistas e neoliberais. Nosso objetivo é explorar como as relações de poder e as estruturas sociais moldam não apenas o sujeito, mas também a própria sociedade, influenciando profundamente a forma como percebemos a nós mesmos e aos outros.

Posteriormente buscamos analisar a concepção arendtiana de mundo, ação e discurso como condições fundamentais da existência humana no espaço público, onde os sujeitos afirmam sua identidade por meio das relações com os outros. Explorando a relação entre os conceitos de mundo, sujeito e pluralidade, analisamos como esses elementos se contrapõem à lógica dos regimes totalitários e como a solidão pode ser pensada em conexão com o conceito de não-lugar.

Nosso foco está na relação entre solidão e não-lugar a partir do pensamento de Hannah Arendt (2012) e de autores como Certeau (1998) e Augé (2003). Defendemos que a solidão, conforme descrita por Arendt, se dá em um não-lugar. Para Arendt (2012), a solidão é a experiência mais radical que alguém pode sentir, é a sensação de desamparo, de falta de mundo, de exclusão, e não é o mesmo que estar isolado ou simplesmente sozinho, o que Arendt (2012) chama de *solitude*, onde se está afastado dos demais, mas em diálogo consigo mesmo.

Arendt (2012) conceitua a solidão como uma condição extrema de abandono, caracterizada pela ausência de pertencimento e de diálogo com os outros e consigo mesmo. No contexto das massas modernas e dos regimes totalitários, essa experiência é intensificada pelo desarraigamento e pela transformação dos indivíduos em seres supérfluos. Nesse contexto, mais do que campos de refugiados, são possíveis campos de concentração. Locais para onde são enviados os indesejáveis, aqueles que se tornam um problema a ser resolvido, pessoas sem Terra, sem lar. A solidão, neste sentido, se manifesta nos campos de concentração de maneira mais radical e absoluta, mas também está presente nas massas modernas do pós-guerra.

Visamos investigar a solidão como elemento fundamental na dinâmica do totalitarismo, evidenciando seu papel na desumanização dos indivíduos ao minar sua capacidade de reflexão e sua conexão com o mundo comum. Buscamos refletir e expandir o debate acerca do lugar da solidão. Isso porque ela não parece ocorrer no mundo, o que Arendt compreende como espaço público formado por obras humanas, o espaço onde é possível aparecer e se relacionar. Também não parece ser o caso de ocupar o mesmo local da *solitude*, um espaço dedicado ao diálogo consigo mesmo e a reflexão, que embora afastados temporariamente do mundo, ainda permanecem na interioridade, relacionando-se com o mundo e consigo mesmo. Argumentamos que a solidão se dá em um não-lugar, seguimos os questionamentos de Adverse e Pereira, e tecendo possibilidades dialógicas com a argumentação em torno da ideia de não-lugar desenvolvida por Augé.

Buscamos contribuir com o avanço da discussão sobre solidão em Arendt pensada a partir de um não-lugar, mas também iniciar inquietações sobre a compreensão de sujeito e indivíduo em Arendt, relacionando-a com autores como Augé e Foucault. A solidão parece requerer indivíduos da massa, indivíduos isolados, atomizados e solitários que não se sentem pertencentes ou seguros e que não ocupam um lugar no mundo, mas estão em um ambiente impermanente, transitório e inseguro. Indivíduos que não se apresentam ao mundo como sujeitos,

aparecendo no mundo, percebendo e sendo percebidos, afirmando sua identidade pessoal única e distinta, agindo, sendo subjetivados e subjetivando.

As laudas que se seguem tecerão considerações acerca de possíveis conexões, diálogos e aprofundamentos, focando a possibilidade de uma argumentação em direção à característica subjetivadora do não-lugar ao conectar autores como os supracitados. Mais do que conclusões, esperamos que estas poucas páginas sirvam de disparadoras para novos debates e reflexões.

O sujeito em perspectiva

Salvaguardando algumas diferenças, é possível aproximarmos o entendimento arendtiano acerca do que seja o sujeito de construtos de autores como Foucault (2018), por exemplo, uma vez que o sustentáculo de ambas as conceituações está no caráter relacional que atravessa e constitui o sujeito. Em Foucault (2018), a noção de sujeito está intimamente atrelada ao que seja poder, que segundo o autor não é algo que se detenha, que seja posse de alguém, mas antes de tudo é algo exercido nas mais diversas relações constituídas em todos os âmbitos sociais. Este entendimento sobre o poder permite, ainda conforme Foucault (2018), afirmar que todo e qualquer sujeito exerce algum ponto de poder em todas as relações que constrói nas instituições sociais que transita e que a intensidade deste exercício se condiciona ao quão central é sua participação naquela relação.

Em Foucault podemos compreender o poder do seguinte modo: um sujeito X, por exemplo, enquanto pai exerce grande poder sobre a criação de seus filhos, porém enquanto funcionário de uma empresa vê essa intensidade diminuída, embora nunca inexistente. Se assim for, a todo momento o sujeito é atravessado por ditames e códigos sociais que visam em último nível a introjeção e aceitação total para a manutenção de sua hegemonia. Entretanto, dirá Foucault (2018), muito embora carreguemos em nós muitas regras introjetadas, também recusamos e ressignificamos a todo instante um sem-número de outras, impossibilitando pensar o que seja o sujeito apenas em seu aspecto assujeitado, mas como a integração deste com uma agência ativa, percebendo tal contexto como uma espécie de conexão mediada através das resistências³ que se constituem nas relações sociais.

Então, é ao se relacionar com os demais e com o meio social ao qual integra, suas normas, códigos morais etc., que cada sujeito se constitui enquanto tal, ao mesmo tempo em que constitui a própria sociedade, uma vez que este exercício de poder simultâneo por múltiplos entes é, para Foucault, também o vetor constituinte das bases sociais vigentes. Não se separa, portanto, o que constitui o sujeito daquilo que constitui a sociedade, uma vez que tais processos são simultâneos e interdependentes. Ao entrar em contato, mobilizar, recusar ou ressignificar construtos como os de saúde mental, por exemplo, o sujeito tanto passa a ser constituído por este arcabouço como, no uso cotidiano, atribuí diversas significações possíveis para conceitos como inconsciente, neurose, medicamentos, depressão, e outros, fazendo com que se descolem de seu uso hegemônico oficial⁴ e ampliem seus sentidos por todo o tecido social, processo que ocorre, segundo

³ Foucault (2018) discorre que, nas relações sociais, ambos os entes exercem poder que, postos em disputa, tencionam em maior ou menor grau aquela determinada relação, a esse processo, grosso modo, pode-se chamar resistência.

⁴ Sobre esta discussão, ver Cantu, Santiago e Mansano (2023).

Foucault (2018; 2019a) em todos os âmbitos de uma sociedade, não só na saúde mental. Assim, sujeito e sociedade são ao mesmo tempo construtos e construtores um do outro, e entre os sujeitos, a relação é fundamental para que se constituam, sendo impossível que um único ente baste a si para tornar-se sujeito.

Nos moldes foucaultianos, então, sujeito pode ser visto, grosso modo, como este ente que, ao relacionar-se em sociedade acata, recusa, (res)significa, mobiliza e instrumentaliza uma série de parâmetros morais, sociais, religiosos, por exemplo, que tanto dão forma a si e à sociedade quanto mantém a hegemonia ou promovem a transformação dos moldes vigentes (Fonseca, 2009; Foucault, 2019a). Para nossa discussão aqui, o exemplo dos usos e ressignificações do arcabouço mental é especialmente interessante, tanto no que abordamos aqui acerca da constituição do sujeito quanto sobre a posterior discussão sobre a solidão arendtiana.

Quando discorre sobre o papel social que a medicina passa a ter com a urbanização das cidades, Foucault (2018) aponta para uma forma de exercício de poder que, através das bases capitalistas, visa incidir no controle das corporalidades para promover a hegemonia capitalista na constituição das sociedades. Segundo o autor, através das construções da medicina, o sujeito passa a ser pensado e fiscalizado, além de fiscalizar a si e aos demais, através de sua biologia e corporalidade, tendo parâmetros de classificação para seguir em termos de normalidade ou patologia. Nesses termos, conforme argumenta Aguiar (2004), cada vez mais modos de existência antes tido como normais passam a ser incluídos nas diversas classificações que indicam alguma patologia, visando garantir a padronização dos modos de ser e existir, para que sejam sempre alinhados com demandas de mercado que preconizam a hegemonia capitalista em detrimento dos sujeitos.

No que se refere à saúde mental, Foucault (2019b) discorre como que a loucura vai, ao longo do tempo, sendo percebida em oposição à uma pretensa normalidade que, simultaneamente cria padrões de existência aceitáveis e mecanismos de reenquadre forçado àqueles que não o são. Através, dentre outras coisas, dessa atuação médica da classificação de comportamentos e modos de ser enquanto suscetíveis à patologização, é que padrões de existência ditos normais vão sendo perpetuados como hegemônicos, culpabilizando do sujeito por não se enquadrar e submetendo-o à técnicas de reenquadre subjetivo como terapêuticas asilares, uso de medicações e outras tantas que, para não ter de repensar as bases sociais vigentes que os atravessam e – mesmo que por vezes o adoecem – o constituem. Claro, dirá Foucault (2019a), que o sujeito não acata estes ditames passivamente, ao menos não em sua integralidade, há certas recusas, reelaborações e, diversos tensionamentos.

Todavia, o autor argumenta que por conta da existência de diversos meios e arcabouços para a promoção das bases hegemônicas, onde o da medicina é um deles, o sujeito vê-se impossibilitado de se desvencilhar por completo daquilo que está oficialmente legitimado nas bases sociais. Vale pontuar, que esse processo de exercício de poder na constituição dos sujeitos e das bases sociais, bem como na manutenção destas, não é explícito e conta com artimanhas de ocultação para esses mecanismos que visam a introjeção de padrões. Um deles – e o que mais nos interessa aqui – é a ideia de indivíduo que aparece e ganha força com o advento e hegemonia das sociedades capitalistas e neoliberais. Indivíduo é a noção de sujeito que se tem nas sociedades capitalistas e neoliberais, sendo o principal efeito das relações de poder no interior delas (Foucault, 2002). Ao se debruçarem sobre a problemática do indivíduo, Guattari e Rolnik (1996) argumentam que, para se

manterem hegemônicas, as bases neoliberais precisam falsear a ideia de que apenas o sujeito é responsável por sua constituição, uma vez que, ao se dar conta de que são as relações que estruturam tudo, seus tensionamentos poderiam acarretar problemas para os ditames de mercado. Os autores apontam que por vias como a da medicina, e em especial dos arcabouços psi⁵, as sociedades neoliberais incutem no sujeito o entendimento de que ele é o único capaz de constituir-se e, por consequência, único responsável por não estar adequado às demandas de mercado, por adoecer e por não ter o sucesso que esperava alcançar, por exemplo.

Com isso, o sujeito passa a se perceber enquanto indivíduo, descolado das relações sociais tanto no que se refere à sua constituição quanto à constituição da sociedade e, em casos de desenquadre subjetivo – como adoecimentos, perda de emprego, divórcio etc. – busca por si meios de se reenquadrar aos parâmetros demandados, sem enxergar tais aspectos como resultantes de um processo social mais amplo e relacional que transpassa questões singulares e, de maneira alguma, pode ser resumido a elas. Ao tornar-se indivíduo, então, o sujeito das sociedades capitalistas tem cerceadas as possibilidades de compreensão e entendimento de suas agências e relações na constituição de si, dos demais e do entorno. Quando se dá conta, ao menos minimamente de sua insuficiência até mesmo para sua vida psíquica, surgem os sofrimentos, os adoecimentos e desespero (Guattari e Rolnik, 1996), que por sua vez são vendidos pela sociedade como resultado de questões individuais que nada tem de relação com as bases sociais ou com as altas demandas de mercado, portanto devem ser tratados incidindo exclusivamente no indivíduo.

Tanto Foucault (2018), quanto Guattari e Rolnik (1996) afirmam que a noção de indivíduo enquanto ente completo em si e de certa maneira desvinculado dos demais e do meio social é fundamental para a manutenção da hegemonia capitalista, uma vez que promove a autofiscalização e regulação subjetiva para o atendimento das expectativas de mercado – quanto a trabalho, família, lazer etc. – e incute no próprio indivíduo a culpa de qualquer desenquadre, através de, dentre outras coisas, discursos sobre esforço individual. É este o contexto, por exemplo, do aumento exponencial do uso de psicotrópicos (Cantu, 2024).

Este também é, acreditamos, o contexto em que podemos localizar aquilo que Arendt (2012) descreve enquanto solidão, que discutiremos adiante. Para tanto, faz-se preciso algumas considerações anteriores.

Arendt: Mundo e sujeito

Para Arendt (2020a, p. 9), a condição humana que se relaciona com a mundanidade é a obra. A obra cria um mundo artificial, diferente do ambiente natural, e está, portanto, ligada à não-naturalidade. Existe uma relação entre mundo e seres humanos, de modo que “nenhuma vida humana [...], é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (Arendt, 2020a, p. 27). O mundo é construído pelas obras humanas, a Terra é o ambiente físico que permite essa vida humana construir, trabalhar, agir e se relacionar com os demais. Os seres humanos são seres que se relacionam, que vivem em conjunto e não sozinhos; são seres no plural e assim se relacionam com a

⁵ Por “psi” referimo-nos de maneira ampla aos arcabouços que se dedicam a pensar a vida psíquica dos sujeitos, tais como psiquiatria, psicologia e psicanálise, por exemplo.

pluralidade do mundo. Esses seres humanos são sujeitos à necessidade e, portanto, para eliminar suas necessidades, são capazes de empregar violência contra outros.

Arendt pensa o espaço público como um espaço “entre” — um local que não possui endereço, mas se efetiva na relação entre os seres humanos. O espaço público é o que une e separa, é o que Arendt compreende como Mundo. Diferente da Terra como ambiente habitável, o mundo é construído por obras humanas e efetivado na relação com os demais, que só podem aparecer e confirmar sua identidade, em público. O espaço público permite a liberdade, pois uma liberdade interna — necessária para se esconder ou uma liberdade de pensamento — difere da liberdade política: a possibilidade de aparecer no espaço público demonstrando quem se é.

Aparência e Mundo estão intimamente relacionados, mas não são idênticos. A importância do domínio público reside no fato dele ser “o espaço mundano do aparecimento dos homens, é onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante.” (Müller, 2013, p. 183). A aparência constitui a realidade, pois é o que pode ser apreendido do que aparece em público e pode ser visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos (Arendt, 2020a, p. 61). O mundo é o local que possibilita essa aparência. Aparecer e estar entre os seres humanos no mundo é o mesmo, pois apenas em público é possível afirmar a realidade tangível da existência.

Para Arendt (2020 a) a pluralidade humana é a condição básica para a ação e para o discurso, ela possui o aspecto de igualdade e distinção. Distinção não é o mesmo que alteridade. O ser humano é o único ser capaz de distinguir-se de outros seres humanos e também comunicar a si mesmo, mais do que apenas comunicar algo. A alteridade e a distinção unidas tornam-se unicidade, sendo assim, por meio do discurso⁶ e da ação os seres humanos se tornam únicos. A ação e o discurso é o modo pelo qual os seres humanos aparecem no mundo, é como um segundo nascimento, diz Arendt (2020 a, p. 219), como a confirmação da existência física de cada ser humano.

A ação ocorre no espaço público, onde as pessoas exercem sua liberdade de agir e discursar, apresentam-se umas às outras e se relacionam mutuamente. O espaço público necessita de seres humanos agindo em conjunto por um interesse comum. O sujeito, nesse contexto, necessita da interação com os outros e consigo mesmo para aparecer no espaço público, pois não age isoladamente. Essa relação proporciona a confirmação da realidade compartilhada, demonstrando que muitos habitam a Terra, com perspectivas diversas que confirmam a existência de um mundo comum.

⁶ Para Arendt (2020a, p. 4), “sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz o homem ser político”. Assim, para a autora, o ser humano se torna político quando o discurso substitui a violência como forma de resolver as questões humanas. O discurso, no entanto, vai além de meros símbolos; ele pode perder seu sentido em um mundo onde o conhecimento prático (saber fazer) está dissociado do pensamento, levando os seres humanos a se tornarem escravos não apenas de suas máquinas, mas, sobretudo, de seu próprio conhecimento técnico. Arendt também reconhece que podem existir “verdades para além do discurso [...] de grande relevância”, mas ressalta que, os seres humanos “a medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmo” (Arendt, 2020a, p. 5). Para Arendt é o discurso e a ação que constituem a verdadeira “textura das relações humanas” (Arendt, 2020 a, p. 116) é por meio deles que os seres humanos se revelam uns aos outros, que aparecem como seres humanos afirmando sua identidade pessoal única e distinta.

Em *A Condição Humana* (Arendt, 2020a), a autora argumenta que o sujeito possui a capacidade de criar algo novo, de aparecer no mundo e afirmar sua identidade por meio de atos e palavras. Segundo ela, “desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores” (Arendt, 2020a, p. 221, grifo nosso). Como a Terra é habitada por seres humanos, no plural, Arendt chama atenção para a pluralidade humana e para o fato de que não existe um ser abstrato a ser pensado como sujeito, mas uma pluralidade de seres únicos e distintos que afirmam sua identidade no mundo por meio de atos e palavras na relação com os demais. O sujeito é aquele que aparece no mundo, que age e que discursa, que se apresenta e é exposto. A ação depende do discurso, pois é somente através deles que os seres humanos “revelam ativamente suas identidades pessoais únicas” (Arendt, 2020a, p. 222).

A ação e o discurso revelam os seres humanos como sujeitos, da mesma forma que as histórias individuais revelam os seres humanos como sujeitos. O agente, o herói ou o ator é o sujeito das histórias que são reveladas pela teia de relações humanas, na qual os seres humanos se relacionam uns com os outros e se revelam uns aos outros. (Arendt, 2020 a). Arendt argumenta que por este motivo os seres vivos (humanos e animais), são sujeitos e objetos, são sujeitos a medida em que percebem e são objetos (no sentido de um corpo objetivo), na medida que são percebidos. Não é possível, acreditamos, separar Arendt da escola fenomenológica, em primeiro lugar por sua formação que decorre dela, e em segundo pois a própria Arendt nunca abandona a visão fenomenológica de realidade, para a autora a realidade é “antes de tudo, de natureza fenomênica.” (Arendt, 2020b, p. 38).

Nestes termos, ao pensarmos a discussão arendtiana acerca de regimes totalitários⁷ é possível afirmar que estes requerem indivíduos, não sujeitos. Os indivíduos das massas estão suficientemente isolados para seguir o movimento totalitário sem contestação. Ademais, necessita de indivíduos transitórios, marcados por um sentimento de irrelevância em relação ao mundo, pois, assim, encontram no ímpeto do movimento a sensação de pertencimento. O sujeito que se manifesta no mundo por meio de ações e palavras, afirmando sua identidade singular e irrepitível, constitui um obstáculo para regimes totalitários que almejam uniformidade e previsibilidade, controlando indivíduos incapazes de refletir autonomamente, reconsiderar suas posições, agir de forma espontânea ou estabelecer relações com aquilo que lhes é diverso.

Arendt não associa poder ao domínio, mas à “legitimidade, autoridade, significação, potência e constituição política” (Aguiar, 2011, p. 121). Para ela, o poder emerge do agir conjunto e da organização. Embora o poder seja comumente equiparado à violência, Arendt argumenta que ele reside na capacidade coletiva de agir e criar. “Arendt concebe o poder como convivência, ação em conjunto” (Aguiar, 2011, p. 123), diferenciando-o de noções políticas de dominação ou relações de senhor-escravo, marcadas pela violência. Nesta visão, o poder legitima a desobediência civil em contextos em que as leis são “inapropriadas, inoperantes ou insuficientes” (Aguiar, 2011, p. 125). A desobediência civil, para Arendt, constitui um movimento coletivo e fundador, resistindo à apatia das massas. Esta desobediência vai além de um ato individual movido por valores íntimos. “Arendt situa o poder, portanto, no âmbito da significação, do sentido, na esfera da

⁷ Para analisar a questão do totalitarismo mais especificamente ver: Ribeiro-Cantu, 2024 b.

linguagem e, por isso, não o confunde com a força e a violência” (Aguiar, 2011, p. 127).

O poder só é efetivado quando a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. É o poder que mantém a existência do domínio público (Arendt, 2020a). Pode-se dizer, apenas de passagem, que esta definição acerca do poder e seus desdobramentos e efeitos aproxima a autora das definições foucaultianas já mencionadas anteriormente.

A ascensão da sociedade de massas trouxe consigo um declínio dos domínios público e privado. A perda de um mundo público comum, responsável pela formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda concreta da posse privada de uma parte do mundo. Essa perda da posse privada de uma parte do mundo, permitiu milhares de pessoas sem um lugar reconhecido e garantido que pudessem se abrigar e proteger. (Arendt, 2020a).

Para Arendt, a fase da violência e das necessidades é ainda pré-política, não tendo atingido a liberdade política. A autora pontua que o público se refere ao mundo, não à Terra ou ao espaço físico, mas à criação de mãos humanas. O mundo é o que separa e relaciona os seres humanos (Arendt, 2020a). Para tanto, Arendt utiliza-se da obra de Barrow (1928), *Escravidão no Império Romano*, para complementar a ideia de íntima relação entre realidade e aparência. Em se tratando de pessoas escravizadas, retiradas do domínio público e isoladas da sociedade, “é impossível ‘traçar o perfil de qualquer [pessoa escravizada] que viveu (...). Até alcançar a liberdade e a notoriedade, todos os [que foram subjugados] são tipos obscuros, mais que pessoas” (Arendt, 2020a, p. 61, nota 41).

Segundo Arendt (2020a), “a desgraça da escravidão consistia não só em ser privado de liberdade e de visibilidade, mas também no medo dessas mesmas pessoas obscuras ‘de que, por serem obscuros, morressem sem deixar vestígio algum de terem existido” (p. 68). O medo consistia na possibilidade de a escravidão ter roubado a própria existência dessas pessoas, ocultando seu nascimento, sua existência sobre a Terra e sua participação no Mundo. Se alguém não aparece no mundo e não possui um lugar seguro e garantido, pode deixar de existir sem deixar rastros. Neste sentido Arendt (2020 b) relaciona a aparência ao estar vivo e viver entre seres humanos, iguais e diferentes, o desaparecimento, por outro lado, se relaciona à morte, ao deixar de estar entre os seres humanos, ao desaparecer da face da Terra. Por este motivo, ao citar Barrow (1928), que discutiu a admissão de pessoas escravizadas em colégios romanos, Arendt assevera que essa admissão proporcionava boas relações durante a vida e um enterro digno. Esse enterro significava a possibilidade de ser considerado alguém e ser lembrado. Aparecer no mundo.

Este mundo, conforme descrito por Arendt, não se confunde com a Terra ou a Natureza, que são os espaços nos quais os seres humanos se movem e que são limitados pelas fronteiras do planeta. Também não implica que o mundo seja simplesmente a condição necessária para a vida orgânica. Conforme Arendt (2020a,), o mundo “está ligado ao artefato humano” (p. 64), diferenciando-se assim da Terra, que é o ambiente que sustenta a vida humana. O termo “mundo” está intimamente ligado ao domínio dos artefatos criados pelo ser humano, sendo uma construção fabricada por mãos humanas, o mundo é obra humana. “Habitar o

mundo significa essencialmente ter um mundo de objetos intermediando entre aqueles que o compartilham" (Arendt, 2020a, p. 64). Portanto, se perguntarmos o que existe no espaço entre os seres humanos, a resposta seria: o mundo. "O mundo simultaneamente separa e conecta os seres humanos entre si" (Arendt, 2020a, p. 64). De acordo com Arendt, a atividade da obra constrói um mundo de coisas, portanto, artificial, distinto do espaço natural. "A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]." (Arendt, 2020a, p. 9).

Não lugar: diálogos reflexivos.

Visando atribuir uma localização ao construto arendtiano de solidão, autores como Adverse (2022) e Pereira (2023) tecem considerações acerca de uma possível aproximação entre solidão e um não-lugar. Para os autores, este último pode ser entendido enquanto uma espécie de ausência, ou negativa, de um lugar, uma vez que, segundo Arendt (2012), na solidão o indivíduo desconecta-se do mundo. Aqui, pretendemos argumentar, através do entendimento acerca da constituição dos sujeitos – e em especial do indivíduo capitalista neoliberal – que há possibilidade dessa aproximação com a solidão, mas que o não-lugar não figura em si somente como a negativa a este lugar.

Como argumentamos anteriormente, entendemos o indivíduo enquanto constituído por múltiplos atravessamentos relacionais que, postos em contextos sociais diversos deixam marcas subjetivas capazes de constituir o sujeito e as bases sociais, bem como mantê-los (Foucault, 2018; Guattari e Rolnik, 1996; Arendt, 2020b).

Assim sendo, deve-se considerar que cada ente em relação possui protagonismos múltiplos e exerce interferências mais ou menos significativas em cada contexto que integra, algo em torno de uma agência, ou melhor, agenciamentos. Por agenciamentos, entendemos a definição de Maluf e Silva (2018), que os descrevem não como uma substituição da "ideia de agência, ação ou prática social, mas para compreender essas práticas como constituídas por diferentes atravessamentos, cruzados por diferentes linhas de força, ou seja, como campos de força permeados por relações de poder" (Maluf e Silva, 2018, p.8).

Nestes termos, mesmo quando o sujeito parece estar em um estado quase de inação, seus aparatos psíquicos, culturais e subjetivos, por exemplo, continuam a promover apropriações e ressignificações daquilo que o atravessa e causa algum impacto, haja visto, como afirmamos antes, nem tudo que é posto ao sujeito é introjetado de maneira passiva e nem tudo que é introjetado é instrumentalizado por ele da maneira tal como está no originalmente construído, basta ver, por exemplo, os múltiplos entendimentos que se faz acerca das psicopatologias e seus itinerários terapêuticos (Cantu, Santiago e Mansano, 2023). Nesse sentido, por mais que esteja deslocado de relações em seu estado de solidão (Arendt, 2012), este indivíduo está atravessado por agenciamentos que podem ser pensados como de ordem simbólica, ou seja, no que se refere à solidão, do ordenamento subjetivo daquilo que o constitui, o adoce, o desampara, grosso modo, dando forma e significado às experiências diversas enquanto algo que faz sentido para ele, mesmo que, em Arendt, tudo isso ocorra de maneira quase mecânica, pautada numa lógica simultaneamente resultado e causa deste estado de solidão.

Podemos ir um pouco além, olhando ao que se tem conceituado enquanto não-lugares, e antes, enquanto lugares. Certeau (1998), por exemplo, discorre que nem todo ambiente pode ser percebido enquanto lugar. Conforme o autor, é na

instrumentalização de sentidos múltiplos para diversos entes que, no convívio e utilização do ambiente de maneira cotidiana que ele vai sendo subjetivado enquanto um lugar. Ou seja, para o autor, um lugar só o é através das significações e atribuições de sentido – e até funcionalidades – que cada um que ali está ou se utiliza do espaço atribui, mesmo que de maneira não intencional. São os usos, os sentidos e as importâncias que cada espaço adquire no cotidiano dos sujeitos que os tornam lugares. Mas, é preciso considerar que a solidão, em seu caráter subjetivante radical de experiência de desamparo é, conforme Arendt (2012), a ausência de relação no mundo, inclusive consigo mesmo e sua vida psíquica, por exemplo, levando o indivíduo a quase uma vivência automatizada e irreflexiva de suas experiências cotidianas, ao menos até caso este consiga chegar à solidude.

Augé (2003), define um não-lugar enquanto uma espécie de espaço de passagem que acaba, acidentalmente ou não, por conta de fluxos, passagens, usos e experiências plurais intensas, criando uma dimensão subjetiva a qual este espaço não foi originalmente identificado. Digamos de outro modo, pensando o ambiente de uma casa, por exemplo, é possível dizer que originalmente foi estruturado para hora ou outra, ser subjetivado como um lar e, então ascender à condição de lugar supracitada através de Certeau (1998). O que Augé (2003) propõe é pensar espaços que nem sequer foram pensados para subjetivação, por exemplo, um saguão de aeroporto, que vai sendo subjetivado por fazer parte de memórias afetivas, estarem em destinos que permitem reencontros, enfim, não pelo espaço, mas pela significação ampla de experiência. Desse modo o ambiente em si não ascende à posição de um lugar, mas é dotado de sentidos múltiplos que, então, são capazes de subjetivar, de formas diversas, as inúmeras experiências individuais que ali ocorrem.

A sensação de desamparo e de desconexão com o mundo e com as relações que o constituem, são acessadas por Arendt (2012) para qualificar a solidão e podem ser percebidas como indícios dessa significação característica ao não-lugar. Uma vez que são aspectos que subjetivam tanto indivíduo quanto experiência de solidão, sem que sejam de fato pensadas para tanto, ou buscadas ativamente por alguém, mas que exercem atravessamentos marcantes que, inclusive, podem levar o indivíduo a uma reconfiguração subjetiva, tal que consegue emergir à solidude.

Mesmo não sendo um lugar físico, então, com base no exposto até aqui, é possível pensar a solidão enquanto um não lugar para além da negativa a um lugar, impossibilitando-o de relacionar e agir no mundo, subjetiva-o de tal maneira que deixa marcas constitutivas tanto na vivência desta experiência radical quanto na posteridade do indivíduo. Dito de outro modo, com base na discussão de autores como Certeau (1998) e Augé (2003), é como se a solidão, mesmo que não ocorra em um lugar, por conta de seu aspecto subjetivador para as experiências do sujeito, pudesse ocorrer em um não-lugar.

Hannah Arendt conceitua a solidão como uma condição extrema de abandono, caracterizada pela ausência de pertencimento e de diálogo consigo mesmo. No contexto das massas modernas e dos regimes totalitários, essa experiência é intensificada pelo desarraigamento e pela transformação dos sujeitos em indivíduos supérfluos e descartáveis.

A solidão, os campos de concentração e os não-lugares: subjetivação?

Arendt discute a solidão como experiência radical entre os seres humanos. A solidão é a experiência pela qual uma pessoa se sente abandonada por toda

companhia humana. É diferente de estar só ou de estar isolado; a solidão é a sensação de que não se pertence ou não se é reconhecido no mundo. Estar solitário, nesses termos, é mais do que estar isolado, pois, mesmo com pessoas ao redor, a sensação de superfluidade permanece. Um ser solitário pode desaparecer do mundo sem que ninguém perceba, pois ele já não é levado em conta. A solidão atinge todas as esferas da vida humana; ela é a “experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências” (Arendt, 2012, p. 634) que o ser humano pode vivenciar. A solidão é o fundamento para o terror e para a ideologia, relacionando-se diretamente ao “desarraigamento e à superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo [...] e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo” (Arendt, 2012, p. 634). A superfluidade e o desarraigamento significam, respectivamente, não pertencer ao mundo e não ter um lugar reconhecido e garantido nele.

A solidão possui um duplo aspecto: é “contrária às necessidades básicas da condição humana”, mas também é uma das “experiências fundamentais da vida humana”. Contrária às necessidades básicas e experiência fundamental podem parecer contraditórias à primeira vista. A solidão é contrária porque os seres humanos participam da pluralidade que Arendt apresenta como a “lei da Terra”; tudo que vive e existe participa da pluralidade, sendo assim a solidão aparta o indivíduo da convivência com os demais. Contudo, ela faz parte de toda vida humana, pois todo ser existente inevitavelmente terá de lidar com a morte, momento que se entende como solitário. A solidão⁸ manifesta-se na velhice como experiência fronteira entre a vida e a morte, é a sensação de estar deixando de pertencer ao mundo, mas, para Arendt, também se tornou o sentimento das massas.

O ser solitário assemelha-se ao eremita (*érēmos*), aquele que está cercado por muitas pessoas com as quais não estabelece relação e que podem até mesmo ser hostis. Arendt argumenta que a solidão é tão radical porque se é abandonado por todos: pelos demais seres que habitam o mundo e compartilham a Terra e por si mesmo, de modo que não se é mais parceiro de diálogo, apenas um, de fato. A companhia de outros seres humanos permite a confirmação da identidade, e essa identidade pessoal única é o que permite falar com uma voz singular e se apresentar no mundo como pessoa. Na solidão, perde-se o eu e o mundo, bem como as capacidades de pensar e de sentir, que são poupadas quando se está isolado. (Arendt, 2012, 2020b).

O que demonstra a solidão de maneira mais radical e absoluta são os campos de concentração. Considerando a argumentação de Augé (2003) sobre os campos de refugiados como espécies de não-lugares, buscamos pensar os campos de concentração como demonstração de solidão absoluta e, portanto, também como uma espécie de não-lugares. Para Arendt (2012, p. 581), os campos de concentração são como laboratórios para o domínio totalitário; nesses laboratórios, os prisioneiros são as cobaias que testam a hipótese de que “tudo é possível”. Grande parte do motivo de governos totalitários irem tão longe em seus experimentos é o fato de que a sociedade não totalitária não acredita nos crimes totalitários, pois eles fogem ao bom senso e por vezes subestimam os discursos propagandísticos.

⁸ Sobre solidão, solitude e isolamento ver o último capítulo de Ribeiro-Cantu, 2024 a.

Para Arendt (2012), o domínio total busca reduzir pessoas à “identidade de reações”, buscando assemelhar os seres humanos a outros animais, como, por exemplo, o cão de Pavlov ou qualquer outro animal que, por meio de doutrinação, reage a comandos de maneira específica. Os campos têm como objetivo eliminar a espontaneidade dos seres humanos, transformando-os em algo que nem mesmo os animais são. Os campos de concentração são laboratórios que buscam tornar a sociedade um produto previsível e controlável, dominando de maneira absoluta todas as áreas da vida de uma pessoa, podendo, inclusive, decidir se irá reconhecê-la como pessoa.

Obviamente, esse projeto não pode ser conseguido em circunstâncias normais; por esse motivo, os campos de concentração se transformam em laboratórios. Eles são “a sociedade mais totalitária já colocada em prática”, segundo Rousset, como também “o modelo social ideal para um governo totalitário” (Arendt, 2012, p. 582). O absurdo dos campos totalitários torna os testemunhos das vítimas duvidosos, pois parecem irrealistas, como se pudessem ter sido confundidos com um pesadelo. A experiência dos campos é capaz de fazer com que aquele que a vivenciou duvide de si mesmo. A verdade inacreditável perde para a mentira estruturada, coerente e muito mais verossímil.⁹ Nesse sentido, quanto mais absurda for a realidade dos campos, quanto mais cruel e sem propósito, mais parecerá mentira ao ser contada pelas vítimas. As vítimas enfrentam a dúvida em relação aos demais, que não acreditam em suas palavras, e até podem duvidar de si mesmas, confundindo a realidade com um pesadelo. (Arendt, 2012).

Os sobreviventes dos campos de concentração não se vinculam como comunidade política, pois o horror dos campos não une; por vezes, o isolamento entre membros do mesmo campo pode ser maior do que o isolamento do mundo. Nos campos, não existe ação conjunta. Parte do motivo pelo qual a tentativa de criar comunidades baseadas na experiência dos campos de concentração se tornou mal sucedida (Arendt, 2012). Os internos são tratados como supérfluos, mortos como insetos e eliminados como se, junto com a morte, fosse possível apagar a própria existência dessas pessoas sobre a Terra. “Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. [...] É como se pudesse tornar permanente o próprio processo de morrer” (Arendt, 2012, p. 588-589). Os internos dos campos de concentração são tratados como se já estivessem mortos, como supérfluos que podem ser substituídos e descartados a qualquer momento. Não são vistos como pessoas, mas como números, material humano ou mesmo problemas. Não apresentam qualquer tipo de permanência e podem ser eliminados conforme as ideias do partido. Também não apresentam estabilidade: não se sabe de antemão quem será enviado aos campos. Além disso, não podem ser confundidos com um sistema prisional, exatamente porque não se sabe quais crimes possuem a sentença de morte em campo de concentração, e, por vezes, os internos não haviam cometido nenhum ato infracional sequer, a não ser, é claro, terem nascido de determinada forma. De modo que quando criminosos eram enviados para os campos, normalmente eram enviados após cumprir sua pena no sistema prisional normal. As vítimas eram enviadas para campos de concentração para que sumissem da sociedade, para que desaparecessem da esfera pública, para que não se relacionassem com os demais. Eram impedidos de aparecer.

⁹ Sobre mentira na política, ver: Ribeiro-Cantu&Normando, 2024 c.

Os campos de concentração são tão irrealistas que o bom senso costuma perguntar as vítimas que crimes cometeram para tal castigo, isso porque causar tal mal a um inocente parece ilógico e portanto, inimaginável. Neste momento podemos perceber o terror como executor das leis do movimento totalitário, pois o castigo de ser enviado a um campo de concentração pode “com igual justiça ou injustiça, ser aplicado a qualquer um” (Arendt, 2012, p. 593). A fabricação de cadáveres em massa é possível, pois decorre da produção massiva de cadáveres vivos, aqueles a quem a sociedade já não se importa. Desempregados, apátridas, refugiados, indesejados, são as pessoas vistas como problema, como onerosas, dispensáveis. Aqueles que não possuem um lugar reconhecido e garantido no mundo. Ela é possível por causa da perda dos Direitos Humanos, os quais, Arendt reitera, “apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos” (Arendt, 2012, p. 594).

Um domínio total retira, em primeiro lugar, os direitos, ou seja, elimina a pessoa jurídica. Sem direitos e sem proteção legal essas pessoas se tornam mais frágeis a qualquer processo de “medida policial preventiva”. Não se trata de transformar os campos de concentração em um sistema prisional, transformando-os em castigo previsível para um crime determinado. Nos campos de concentração os internos inocentes podem ser considerados inferiores aos criminosos, que por terem cometido um crime, ainda possuem uma pessoa jurídica. Mesmo nestes casos o criminoso, ou o antigo criminoso, tem um motivo pelo qual foi enviado para o campo, mesmo que a pena seja absolutamente inadequada para qualquer crime. (Arendt, 2012).

Os campos de concentração não são novos como ferramenta política, apenas essa busca por provar que “tudo é possível” por meio dos laboratórios totalitários. Os campos de concentração surgiram no início do século XX, na guerra dos Bôeres, foram usados na África do sul e também na Índia, o termo “custódia protetora” também aparece para se referir a privação de liberdade dos “indesejados”. (Arendt, 2012, p. 584). Diferente da escravidão, já há muito conhecida na história da humanidade, uma vez que os povos escravizados possuíam um valor e um preço, eram considerados propriedade de alguém e conviviam entre as pessoas. É claro que a escravidão é um crime contra a dignidade humana e qualquer governo que comandasse escravos tenderia a ser totalitário, como lembra Arendt (2012). A diferença, no entanto é que os prisioneiros dos campos de concentração não possuíam nem mesmo um valor, eram descartáveis. Nesse sentido Arendt resgata o trabalho forçado que levavam os prisioneiros a morte em pouquíssimo tempo. O trabalho não é um objetivo em campos de concentração, mas uma consequência do excesso de mão de obra supérflua (Arendt, 2012).

Arendt afirma que os campos de concentração estão entre a vida e a morte, nesse sentido a experiência de quase morte dos campos, se assemelha a “ressurreição de Lázaro”. Os sobreviventes retornam de uma experiência que não pode ser compreendida psicologicamente, pois os horrores são confundidos com irrealidade traumática, os campos são como laboratórios que buscam destruir a psique humana, separando-os da personalidade e do caráter que possuíam no mundo comum. Nos campos os seres humanos são reduzidos a “feixe de reações”.

Essa destruição só se torna completa naqueles que morreram nos campos, pois foram eliminados como ninguém, os sobreviventes, no entanto, conseguem recuperar sua personalidade ao retornar ao mundo, pois retomam direitos, como também a sensação de pertencimento e reconhecimento, retomam as relações familiares e sociais e sua liberdade de aparecer, falar e agir no mundo. “Não há

paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração, o seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte.” (Arendt, 2012, p. 589).

Quando saem dos campos os prisioneiros se encaminham para um lugar, um lugar onde não se é apenas um número, um excedente ou um problema a ser resolvido, um lugar onde pode ser um ser humano reconhecido como parte do mundo. Sendo assim, a solidão, tão radicalmente quanto possível, parece reivindicar uma espécie de “não lugar” (PEREIRA, 2023, p. 65). Não apenas há a falta de um lugar no mundo, mas também ocorre uma sensação de nem mesmo pertencer a este mundo, pois que Arendt define a solidão como uma experiência que abrange a vida humana, não tratando simplesmente de ausência de companhia, mas em íntima relação com o desarraigamento e a superfluidade, presentes nas massas modernas.

Não há dúvidas de que o desespero da solidão é indissociável da experiência de desenraizamento e superfluidade. Em linhas gerais, este fenômeno foi identificado pela filosofia, pela sociologia e pela literatura do começo do século XX. O passo inovador de Arendt se encontra justamente na vinculação entre esses fenômenos e a ausência de pensamento. (Adverse, 2022, p. 21).

Esse desarraigamento, infligido às massas desde a Revolução Industrial (1760-1840), tornou-se mais perceptível no Imperialismo (1884-1914) e parece permanecer após o colapso das instituições políticas e das tradições sociais como uma herança que chegou até os dias atuais. “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (Arendt, 2012, p. 634). Na solidão, que Arendt (2012), diferencia de isolamento e de solitude, o indivíduo está sozinho, não possui nem mesmo a própria companhia, precisa se ocupar o tempo todo, não possui tempo para “parar e pensar”, não questiona contradições, não analisa a fundo premissas, apenas é conduzido por um processo lógico no qual aceitando uma premissa axiomática, possui respostas bem estruturadas para todas as demais premissas apresentadas. (Arendt, 2020 b).

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 se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (ARENDR, 2012, p. 637).

De acordo com Pereira (2023), “para me mover no mundo, confiar nos meus sentidos, a existência dos outros parece ser requerida, um senso comum, uma constatação de que não o Homem, mas os homens vivem na Terra e habitam o mundo, e essa experiência parece ser o oposto do *não lugar*.” (Pereira, 2023, p. 66, grifo do autor).

A solidão transcende o isolamento: a solidão é uma experiência existencial profunda, caracterizada pela perda dos laços com os outros e, o mais importante, pela perda do contato consigo mesmo. A solidão é acompanhada de desespero, uma vez que a pessoa se sente desconectada de sua própria identidade. A relação entre a solidão e o terror é significativa. A experiência da solidão pode tornar os indivíduos suscetíveis à influência de narrativas. Esse desespero, essa busca de pertencimento, significado e reconhecimento, pode tornar as pessoas vulneráveis e

levá-las a se envolver em ações extremas, em um esforço para superar a solidão existencial. Portanto, em Arendt, o isolamento descreve uma separação temporária do mundo e dos outros, enquanto a solidão representa uma experiência existencial mais profunda (Adverse, 2022, p. 19).

Pereira (2023), argumenta que a solidão pode ser percebida como um não lugar ao se relacionar com a superfluidade e o desarraigamento, no sentido de que só se pode ser reconhecido e se sentir pertencente em um lugar, mas sem um lugar no mundo se está desamparado. A solidão se relaciona diretamente com o desarraigamento e a superfluidade. Para Arendt o mundo é construído por obras humanas, nele é possível aparecer e se relacionar com as demais pessoas. No mundo a liberdade aparece. A solidão é mais do que a perda da capacidade de agir politicamente em conjunto com os demais seres humanos, mas a sensação de não fazer diferença neste mundo, nem se sentir seguro, pertencente ou reconhecido. É a perda de um lugar para onde se possa ir, perda da segurança. Por este motivo a solidão é tão radical, ela não apenas elimina o espaço público, mas também o espaço privado que garante alguma segurança e permanência. O local da privacidade, da família e das relações sociais. Ser solitário é não possuir um lugar no mundo, faltando inclusive a si mesmo.

Se assim for, o não-lugar de Augé (2003) pode, junto com o sentido supracitado dado ao termo, aprofundar as reflexões sobre o tema. Longe de qualquer taxatividade ou conclusão, as digressões que realizamos aqui permitem pontuar que essa experiência tão marcante na subjetividade deste ente solitário carrega em si esse traço de significação do não lugar proposto na discussão de Augé, ou seja, que simultaneamente produz a si – a solidão – e ao sujeito através da experiência de devastação, desamparo e vazio. Isso pois, conforme aponta Arendt (2012), ao sair da experiência de solidão, o sujeito nunca se desvencilha de suas marcas subjetivas, daí nossa afirmação que, não tem a ver propriamente com a solidão, mas com a composição subjetiva do sujeito a partir da significação posta pela solidão, pensada como este não-lugar que é produzido enquanto produz, ou melhor, subjetiva.

Considerações finais

Analisamos os conceitos de sujeito, mundo, solidão e não lugar a partir das teorias de Augé, Foucault e Arendt. Foucault enfoca, nas sociedades capitalistas e neoliberais, como as relações de poder moldam nossa percepção, massificando um modelo de sujeito, qual seja, o indivíduo. Arendt vê o mundo, a ação e o discurso como essenciais para a identidade no espaço público, onde os sujeitos se afirmam nas relações com os outros. A solidão, conforme Arendt (2012), é uma condição de desconexão radical do mundo e pode ser entendida como pertencente a um "não-lugar" como trabalhado por Augé (2003). Os não lugares, para o autor, são espaços que não foram pensados para serem lugares onde se atribuem sentido, significações ou funcionalidade. Um lugar é formado por seu uso e pelos sentidos que adquire no cotidiano dos sujeitos, o não-lugar é transitório e impermanente, neste sentido Augé (2003) toma de exemplo aeroportos, campos de refugiados ou mesmo estações de trem.

Na solidão ou mesmo em um campo de concentração, não existe a intenção de criação de sentido, nem de significação. O campo de concentração é feito para ser um local de passagem, onde os que ali estão, estarão por pouco tempo, sejam os soldados transferidos, sejam os internos mortos. Ele é um local onde as pessoas

não possuem uma identidade única e distinta, mas são tratados como números, nomes em uma lista, passageiros, etc. A solidão e os campos de concentração como ferramentas totalitárias, buscam por indivíduos desconectados, inseguros e atomizados, caracterizando-se como não-lugares neste sentido vazio, absorto. Indivíduos solitários perdem seu lugar no mundo, sua sensação de pertencimento e reconhecimento, estão presos a um não-lugar; entretanto, acreditamos possível argumentar, com base em autores como Certeau, e Augé – nas discussões mobilizadas anteriormente – que sujeitos, mesmo quando postos em locais e/ou situações não pensadas para serem subjetivadas, acabam por carregar e produzir marcas subjetivas em si e no ambiente/situação em questão, capazes de ser simultaneamente produto e produtoras de sentidos para, inclusive, a consolidação de não lugares.

Se assim for, é possível dizer que o não-lugar arendtiano pode ser percebido através de um duplo, o vazio – exposto aqui através de autores como Adverse (2022), por exemplo – e o aspecto subjetivador, pensado aqui com o auxílio de autores como Certeau (1998) e Augé (2003). Isso pois, como discorre Arendt (2012), ao passar pelo não-lugar que é a solidão em seus moldes, está para sempre atravessado por esta experiência, o que em nossa leitura, permite pensar este duplo aspecto que propomos aqui, inclusive no que se refere às reflexões acerca da constituição dos sujeitos e da importância das experiências múltiplas neste processo constituinte.

O caminho apresentado aqui, acreditamos, é uma tentativa inicial de se pensar diálogos possível para a reflexão deste aspecto da subjetivação advinda do e no não-lugar, para e por este sujeito que seguirá até o fim da vida atravessado por estas marcas do vivido. Mais do que apresentar conclusões definitivas sobre a construção das conexões entre a visão arendtiana e os autores que trouxemos para o debate, esperamos ter contribuído com as reflexões nesta direção e ampliado, ao menos um pouco, as possibilidades de conexão entre Arendt e outros tantos pensadores.

Referências

ADVERSE, H. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*, [S. l.], v. 1, n. 2, 2022. DOI: 10.26694/ca.v1i2.2169. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2169>. Acesso em: 15 dez. 2023.

AGUIAR, Adriano Amaral. *A psiquiatria no divã: entre as ciências da vida e a medicalização da existência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004.

AGUIAR, O. A. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/formação*, v. 34, n. 1, p. 115–130, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000100007>.

ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação: Adriano Correia. 13 ed. rev. [Reimpr.] Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2020a.

ARENDRT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução, Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 9. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2020b.

ARENDRT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução, José Rubens Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2016.

ARENDR, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução e ensaio: André Duarte de Macedo. Nova Iorque, Relume Dumará, 1982.

ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. 1. ed. Tradução, Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

ARENDR, Hannah. *Que é liberdade? In: Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 2016.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, Papirus, 2003.

CANTU, Gabriel Bandeira; SANTIAGO, Eneida; Mansano, Sonia Regina Vargas. Caminhos plurais de cuidados com a saúde: medicalizações do simbólico. *Interações (Campo Grande)*, v. 24, n. 1, p. 247–259, 2023.

CANTU, Gabriel. *Medicalização da Diferença: Aproximações entre Psicologia Social e Antropologia da Saúde*. São Paulo: Dialética, 2024.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2019a.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e Verdade*. São Paulo: Perspectiva, 2019b.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo (4a ed.)*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MALUF, Sônia Weidner; SILVA, Érica Quinaglia. Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde. In.: Maluf, Sônia Weidner; Silva, Érica Quinaglia (orgs). *Estado, Políticas e Agenciamentos Sociais em Saúde: etnografias comparadas*. Florianópolis: Editora UFSC, 2018.

PEREIRA, Geraldo. Ideologia e solidão – atualidade de Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 59-69, 2022.

RIBEIRO-CANTU, Aline Maria. *A constituição do Eu em Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024 a.

RIBEIRO-CANTU, Aline Maria. 2024. Explorando as raízes e consequências do totalitarismo: Uma análise dos mecanismos de controle e manipulação a partir de Hannah Arendt. *Pólemos – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília* 13 (28):160-85, 2024 b. <https://doi.org/10.26512/pl.v13i28.53614>.

RIBEIRO-CANTU, Aline Maria; Normando, Priscilla. Mentira na política e corpo digital do líder: propaganda e ideologia na política brasileira – uma perspectiva a partir de Hannah Arendt e Letícia Cesarino. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 203–252, 2024 c. DOI: 10.26512/rfmc.v12i2.53180.

Recebido em: 01/2025

Aprovado em: 06/2025