

5 O espetáculo da história

Numa carta ao seu então professor Jaspers, a jovem Arendt contesta já em 1926 a utilidade da história.

Só entendo a história a partir do terreno em que eu mesma me encontro (...) tento interpretar a história, compreender o que se exprime nela a partir do que já sei pela minha experiência. Do que consigo compreender assim, eu me aproprio, o que não compreendo, rejeito. Ora, se entendi bem o seu seminário, encontro-me diante da seguinte questão: Como é possível a partir da interpretação da história assim concebida, tirar algo novo da história? A história não constitui dessa maneira uma simples série de ilustrações para o que quero dizer, e para o que já sei mesmo sem a história? Imergir-se na história significaria então apenas encontrar uma mina de exemplos apropriados?¹

Em tal fragmento, pode-se notar seu anseio, impulsionado pelo curso de seu orientador, autor de *Origem e meta da história*, de compreender a história a partir da consideração profunda sobre a novidade.² Observamos que nessa passagem anuncia-se o vigor que a temática da história tomaria em sua obra. A pergunta chave é sobre como “tirar algo novo da história”. Esse questionamento ao qual o desenvolvimento da noção de história arendtiana está ligado, sugere o re-exame da concepção de historicidade, segundo a qual o homem não pode “sair” da história para conhecê-la, já que o mundo se abre para ele na história. Debatendo com essa idéia da história como historicidade que não é nenhuma excepcionalidade do pensamento jasperiano, mas uma noção desenvolvida, principalmente por Heidegger, e que se tornou uma espécie de consenso para a nossa época que não conta mais com os auspícios da verdade metafísica, Arendt interpõe o *status* da novidade. Todo o seu esforço de tentar explicar o aparecimento da novidade na história humana parece estar relacionado à pretensão de apresentar uma concepção da história que não se restringe à experiência da historicidade.

¹ ARENDT, H.; JASPERS, K., *Correspondance*, 1926-1969, p. 33-34. Tradução extraída de ADLER, L., *Nos passos de Hannah Arendt*.

² JASPERS, K., *Origem e meta da história*. O texto de Arendt sobre essa obra é “Karl Jaspers: uma laudatio” In: ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*, p.67-75.

A suposição de que a noção de novidade está intimamente relacionada à concepção de história arendtiana revela a ligação entre ação e história que anunciávamos anteriormente. Tal conexão se mostra tanto na possibilidade da ação de iniciar a novidade no mundo, quanto na capacidade da história, enquanto historiografia, de compreender a história que a ação deixa atrás de si³. Nesse capítulo buscaremos analisar essa ligação a partir da análise das considerações teóricas de Arendt acerca da historiografia e do historiador. Tal exame visa explicar como a autora pode narrar a história ocidental do ponto de vista da continuidade da tradição, contando a história do esquecimento do político e, ao mesmo tempo, sugerir a descontinuidade da história, através da ênfase na novidade, a qual, como entendemos, sustenta sua indicação acerca da separação entre história real e escrita da história. Acreditamos que, ao entender como a autora pode conjugar a grande narrativa da tradição com proposições teóricas que remetem à noção de descontinuidade da história, poderemos anunciar algumas conclusões sobre a concepção de história em sua obra, que indicam possibilidades para a reconsideração da situação da historiografia na contemporaneidade.

5.1.

Considerações teóricas

O que denominamos “considerações teóricas” de Arendt sobre a história e a historiografia se constitui de fragmentos ao longo de sua obra. Tais referências a respeito da historiografia aparecem principalmente n’*A condição humana*, em “Compreensão e política”, nas narrativas biográficas de *Homens em tempos sombrios*, e, em “Verdade e política”. Não obstante, encontramos comentários e sugestões sobre a especificidade da história em muitos outros textos da autora, os quais estão devidamente considerados nessas indicações à concepção da história arendtiana. Nesse momento, não trataremos ainda das implicações do seu texto mais conhecido acerca da historiografia, que provavelmente é aquele sobre “O Conceito de história – antigo e moderno”. Sem dúvida, esse último é o que tem

³ARENDT, H., *A condição humana*, p. 197.

maior fôlego no enfrentamento direto da questão da história, e, dada sua própria estrutura, que revela a modificação histórica da própria idéia de história, preferimos examiná-lo separadamente. Ocorre que, apesar de encontrarmos sugestões teóricas sobre a história nesse trabalho, ao narrar a história da história ele acaba compactuando com o ‘modelo’ da grande narrativa proposto n’*A condição humana*. Nos outros textos, as considerações teóricas indicam mais explicitamente a concepção arendtiana de uma história fragmentada.

O que há em comum nas indicações teóricas acerca do histórico que aparecem nesses diferentes trabalhos de Arendt é uma clara separação entre a história real, na qual os atores estão envolvidos, e a historiografia, a qual é também referida pela atividade do historiador ou do *storyteller* de narrar uma história. Veremos como tal diferenciação pode ser compreendida de acordo com a distinção mais geral que vigora na obra arendtiana entre as atividades da *vita activa* e as atividades da vida do espírito. Devemos observar, primeiramente, que a história real não é exatamente a *geschichte* vislumbrada pelos modernos como um processo autônomo dotado de sentido próprio. Ao contrário, ao sugerir que a história real é a história ‘encenada’ pelos atores, a autora não está indicando a existência de uma outra realidade mais real. Assim como destacamos na análise da narrativa da história do ocidente, é preciso lembrar que, se Arendt busca distinguir ação e pensamento, não pretende conceder validade às falácias metafísicas, as quais ela mesma se empenha em desmontar. Retomemos seu texto para notar a diferenciação entre história real e história narrada.

É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, (...) é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela ‘produz’ histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas histórias podem depois ser registradas em documentos e monumentos; podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte; podem ser contadas e recontadas e transformadas em todo tipo de material. Por si, em sua realidade viva, possuem natureza totalmente diferente de tais reificações.⁴

A separação entre a história real e a história narrada, que como indica a passagem, é a mesma distinção que existe entre a ação e a reificação da história, se sustenta pela idéia segundo a qual o ‘fluxo vivo’ ou a ‘realidade viva’ do evento não pode ser completamente materializada. Tal diferenciação pode ser

⁴ Ibid., p. 196-7.

entendida como a separação entre a perspectiva do ator, que, para Arendt, “nunca sabe exatamente o que está fazendo” e a posição do espectador, que olha a história “de fora” quando a ação já chegou ao fim.

A constatação da perplexidade da fugacidade do fluxo vivo da ação sustenta a distinção entre ‘quem’ alguém é e “o que” alguém é. Para a autora, o “quem” só se manifesta aos outros durante a ação; é como um *daimon grego*, que está por cima dos ombros de cada um, não pode ser visualizado pelo ator, mas apenas por aqueles que comungam o espaço público com ele. Uma possibilidade de se aproximar do ‘quem’, e a única maneira possível do ator compreender quem ele é e o significado de sua ação, é através da reificação da história. O problema é que, sempre que se tenta dizer quem alguém é, são evocados adjetivos que não têm a capacidade de conceber a singularidade de cada um e generalizam o ‘quem’ pela determinação do ‘que’. Na tentativa de se aproximar ao máximo do fluxo vivo da ação, Arendt sugere que a mimesis, no sentido determinado por Aristóteles, de repetição da ação, aparece como a forma mais adequada. Não podemos deixar de destacar que, para a autora, as atividades mais apropriadas para realizar a transposição do fluxo vivo são as artes performáticas, dentre as quais são mencionadas o teatro e a música. A ênfase nessas modalidades artísticas deve-se sobretudo à semelhança com o fluxo vivo, elas mesmas são atividades que não produzem nenhum produto. A historiografia, que é a produção escrita da história, pode se empenhar em narrar a vida da pessoa na tentativa de revelar seu ‘quem’. Arendt indica que o estilo biográfico é o mais adequado para aqueles que pretendem revelar quem uma pessoa foi. Nesse sentido, alguns autores entendem que ela mesma executa o exercício de storyteller ao empreender a narrativa da vida de diferentes personalidades em *Homens em tempos sombrios*.⁵ No entanto, não podemos entender que mimesis se reduz à mera imitação da ação. Se assim fosse, como se explicaria que “A ação só se revela plenamente para o narrador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes.”⁶ É importante sublinhar que, ao fazer referência à concepção aristotélica da mimesis, a autora não supõe que a ‘imitação’ seja o retorno da ação em si, pois se trata, mesmo nas

⁵ LAFER, C., Hannah Arendt: vida e obra., In: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. pp.233-249.

⁶ ARENDT, H., *A condição humana*, p. 204-5

artes performáticas, de uma re-apresentação. Arendt também demonstra desconfiança acerca da possibilidade de explicar todo tipo de arte a partir do esquema mimético. Segundo ela, “no próprio tratado, fica evidente que Aristóteles foi buscar no drama o modelo da ‘imitação’ na arte; a generalização do conceito para torná-lo aplicável a todas as artes parece-me inadequada.”⁷ Assim, entendemos que a tentativa de retomar o fluxo vivo dos eventos pela escrita da história aparece mais como a possibilidade de reconciliação, ou seja, de compreender o sentido da ação, que como pura imitação.⁸ A historiografia, que se destaca em Arendt, por não se constituir apenas como a escrita de uma estória, mas por contar a verdade dos fatos, insurge como a possibilidade de referir-se à singularidade do evento, como na imitação, e, ao mesmo tempo, indicar a possibilidade de sentido. “Na medida em que o contador da verdade dos fatos é também um contador de estórias, ele efetiva aquela ‘reconciliação’ com a realidade que era compreendida por Hegel, o filósofo par excellence, como o fim último de todo pensamento filosófico e que, de fato, tem sido o motor secreto de toda a Historiografia que transcende a mera erudição.”⁹

No intuito de apontar a especificidade da ação, Arendt vislumbra a possibilidade de diferenciar a ação em si, tanto das motivações individuais dos atores, por um lado, como dos seus possíveis significados, de outro. Como evidenciamos anteriormente, há dificuldade, por parte dos leitores de Arendt, de entender essa autonomia da ação. Decerto que, se concebida esquematicamente, como se funcionasse apenas do mesmo modo que uma separação metodológica proposta pelo estudioso diante da realidade, a proposta arendtiana seria refutável pelo corrente argumento que aponta para a concretude das coisas. Poder-se-ia dizer que sua suposição tem sentido, mas não revela a realidade da experiência. Quando destacamos que a distinção entre ação e história baseia-se no pressuposto segundo o qual há uma diferença entre a experiência do “fluxo vivo” e a

⁷ Ibid, p. 200, nota. 11.

⁸ Costa Lima argumenta que a mimesis não é simples imitação, mas sempre uma mimesis produtiva, onde está em jogo uma diferença entre o ‘original’ e a ‘cópia’. André Duarte também interpreta nesse sentido a noção arendtiana de mimesis ao remeter à noção de diálogo com o passado. Para o autor, trata-se de mais de uma leitura hermenêutica do passado do que de sua retomada ‘como ele realmente foi’. Ver: LIMA, Luiz Costa., *Mimesis desafio ao pensamento*; DUARTE, A., *O pensamento à sombra da ruptura*.

⁹ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 323. Seguindo texto arendtiano, encontramos uma indicação sobre o significado da reconciliação, que menos que a conciliação entre essência e aparência surge como “a aceitação das coisas tais como são.”

reificação desse fluxo, podemos perceber que a hipótese arendtiana se ampara no distanciamento temporal entre o vivido e o pensado, como tradicionalmente se apresenta. Na perspectiva de Arendt, essa diferenciação não deve ser considerada nesses termos, pois o pensamento, para ela, também se manifesta como “fluxo vivo”, e, aparentemente, nesse âmbito, encontram-se os mesmos dilemas da transposição do “fluxo vivo” para a “coisa morta” – a reificação. Referindo-se à tendência contemporânea de enfatizar o aspecto ativo do pensamento, Arendt indica que “atividade e ação não são a mesma coisa, e o resultado da atividade de pensar é uma espécie de subproduto com respeito à própria atividade.”¹⁰

A semelhança observada na consideração do “fluxo vivo” da ação e do “fluxo vivo” do pensamento não opera a equiparação entre pensamento e ação, embora permita que a autora refira-se a ambas as atividades através da remissão à noção de “hiato temporal”. Vimos que a idéia de “hiato” pode ser compreendida como a suspensão da continuidade temporal na qual os homens estão imediatamente inseridos. O que nos interessa agora é apontar a conexão entre a idéia de “fluxo vivo” e “hiato”. Tanto quando trata do fluxo vivo da ação, quanto quando menciona o fluxo vivo do pensamento, Arendt está indicando a existência de um tipo de experiência que não se passa na vivência comum do tempo, onde os homens contam normalmente com a continuidade e com a sucessão. A ação e o pensamento, cada um a seu modo, caracterizam-se, frente a essa continuidade, como uma descontinuidade, isto é, uma ruptura do encadeamento entre passado e futuro. O pensamento é designado como hiato porque supõe um afastamento momentâneo da realidade, onde o ego pensante pode reencontrar e recombinar passado e futuro. Ao romper com a ligação sucessiva entre passado e futuro insurge como uma ruptura temporal. A ação, por sua vez, é a ruptura da continuidade histórica entre passado e futuro, pois, ao se constituir como novidade, revela o início ou o re-início de alguma nova ‘história’. A diferença fundamental entre essas duas possibilidades de escapar do tempo da continuidade é que o pensamento se dá no alheamento do mundo, enquanto a ação acontece na pluralidade. Se observarmos essa relação entre “fluxo vivo” e “hiato” e considerarmos o aspecto temporal que lhe é imputado, qual seja, a possibilidade

¹⁰ Em Algumas questões de Filosofia moral, Arendt trata especificamente da possibilidade da transposição do fluxo vivo do pensamento em produtos. In: ARENDT, H., *Responsabilidade e julgamento*, p. 171.

de constituir-se como uma experiência de tempo distinta da vivência comum da continuidade, podemos inferir que a diferença entre “fluxo vivo” e reificação, e, conseqüentemente, entre história real e história narrada, não indica a separação entre a realidade em si e a representação da realidade, antes concebe duas formas de experimentar o tempo, sem perder de vista que a experiência do tempo só pode ser uma experiência humana dentro do mundo. A oportunidade de evasão momentânea pela atividade do pensamento e a capacidade de iniciar a novidade, indicam a possibilidade de afastar-se do mundo, mas não supõem uma saída definitiva, como se houvesse outra realidade mais verdadeira a ser vislumbrada pelas idéias. Assim, a ‘fugacidade’ que compõe o ‘fluxo vivo’, que não pode ser completamente reificada, indica não apenas a dificuldade de apreender a realidade viva, mas mostra a possibilidade de concebermos essa realidade “viva” menos como coisa morta, e mais como uma forma distinta de experimentar o tempo. Teremos a oportunidade de avançar nessa comparação entre pensamento e ação ao analisarmos a questão da historicidade. Por ora, interessa prosseguirmos na apresentação de um quadro geral das considerações teóricas de Arendt a respeito da história. Devemos entender que, a separação entre a história real e a história narrada, que se refere à distinção entre “fluxo vivo” e reificação, coaduna uma série de outras suposições acerca da história.

N’*A condição humana*, Arendt traça a diferenciação entre história real e história narrada através do argumento de que a primeira é da ordem da contingência, enquanto a segunda, deve seu aparecimento à presença de um autor. “as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor.” (...) “A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é feita, enquanto a primeira não o é.”¹¹ Importa-nos perceber que a escrita da história, diferentemente da história real, que decorre da ação, é colocada lado a lado com a ficção no que se refere à presença da autoria porque ambas representam, para a autora, possibilidades de reificação. A capacidade de transformar a história real num produto reificado – a história escrita -, de acordo com a estrutura da *vita activa* apresentada por Arendt, pode ser inscrita como atividade do *homo faber*. Ou seja, a história escrita, tal como a ficção ou obra de arte, é considerada, em sua materialidade, como um produto fabricado pelo homem. São atividades com

¹¹ Arendt usa a formulação “resultante da ação” para mencionar a história real; enquanto a história ficcional é um produto de um determinado autor. Id., *A condição humana*, p. 198.

início e fim bem definidos, controlados pelo fabricante que opera o produto. Por certo, sua análise não ignora a especificidade do ‘produto arte’, diante de outros produtos, cuja produção visa tão somente ao uso.¹² Nesse sentido, tanto a obra de arte, quanto a história escrita apresentam-se como ‘produtos’ especiais que sustentam a durabilidade do mundo. A questão é que, além da materialidade desses produtos, precisamos entender que sua produção nunca é meramente uma reificação. Ou seja, apenas uma atividade do *homo faber*. N’*A vida do espírito*, Arendt preocupa-se mais especificamente com a temática da passagem do pensamento ao produto artístico, mas sua tendência é ainda considerar que a experiência viva do pensamento resiste à completa transposição material.¹³ O que nos importa é indicar que a historiografia surge como uma atividade intelectual, que se empenha na tarefa de compreender a história real, erigindo ela mesma um produto que é a história escrita. Diante disso, faz-se necessário explicar não apenas como é possível a reificação da história, mas também como esse produto lançado pela atividade do historiador se interpõe no mundo. Seguimos na análise da primeira questão.

Voltemo-nos para a semelhança entre a produção historiográfica e a produção artística. Arendt não sugere equivalência entre essas atividades, embora insista em destacar a presença do autor em ambos os casos. Se n’*A condição humana* aparece essa delimitação da história real e da história escrita, que tem por base a distinção entre ator e autor, vemos ainda em diversos textos a conexão entre a produção artística e a produção historiográfica, no que se refere à capacidade de engendrar sentido às ações. Nesse quesito, a autora indica, sobretudo, a afinidade entre historiografia e poesia, mas também alude à literatura, quando menciona, por exemplo, o texto de Faulkner sobre a Primeira Guerra Mundial, destacando sua competência para revelar o sentido do evento.¹⁴ Tendo

¹² Devemos considerar que a arte não é apenas um produto, ou seja, não é um produto que está sob o controle absoluto do seu fabricante. A obra de arte nunca corresponde integralmente à intenção do artista. LAFER, C. Da Dignidade da Política: sobre Hannah Arendt, In: ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, pp. 9-27.

¹³ Ver também em *Algumas questões de filosofia moral*, In: ARENDT, H., *Responsabilidade e julgamento*, p. 162. “na medida em que o pensamento é uma atividade ele pode ser traduzido em produtos, em coisas como poemas, música ou pinturas. Todas as coisas desse tipo são realmente coisas do pensamento, assim como a mobília e os objetos de nosso uso diário são corretamente chamados de objetos de uso: uns são inspirados pelo pensamento e os outros são inspirados pelo uso por alguma necessidade e carência humana.”

¹⁴ “O livro de Faulkner, *Uma Fábula* (1954) supera em discernimento e clareza quase toda a literatura sobre a Primeira Guerra Mundial pelo fato de que o seu herói é o Soldado

em vista a similitude entre historiografia e ficção, Arendt remete à origem comum dessas atividades. Segundo ela, a cena de Ulisses ouvindo sua própria história na corte dos feácios é paradigmática tanto para a poesia quanto para a história. Sua sugestão fundamenta-se no pressuposto segundo o qual tanto a escrita poética, quanto à escrita da história estão separadas, e, ao mesmo tempo, constituem-se apenas na relação com a ação, pois sua tarefa é dotar de sentido o que outrora era mera contingência.¹⁵ O importante é notar que para a narrativa, seja ela histórica ou ficcional, está sempre em jogo a noção de reconciliação com a ação. De modo que a separação entre a história real e a história escrita nunca é definitiva.¹⁶

Não obstante a semelhança entre história e ficção, deve-se destacar que Arendt não se situa dentre os autores que vislumbram uma equiparação entre os dois tipos de produção, a qual acarreta a impossibilidade de distinguir qualquer verdade no âmbito da história. Tal questão parece se esclarecer em “Verdade e política”, onde a autora defende a existência da verdade factual e distingue o narrador da verdade dos fatos de outros narradores. Nesse texto fica em evidência a tarefa das “Ciências Históricas e as humanidades, que têm a obrigação de descobrir, conservar sob guarda e interpretar a verdade dos fatos e os documentos humanos, têm relevância politicamente maior.”¹⁷

Vale lembrar que já em *Origens do totalitarismo*, a autora apontava para a tentativa totalitária de controlar o rumo da história através da predição do futuro,

Desconhecido.” Id., *A condição humana*, p. 193. Em *Homens em Tempos Sombrios*, a autora também mostra a mesma opinião. Ver em especial “Após a Primeira Guerra Mundial, tivemos a experiência de ‘dominar o passado’, com uma enxurrada de descrições sobre a guerra, imensamente variadas em tipo e qualidade; naturalmente isso não ocorreu apenas na Alemanha, mas em todos os países atingidos. Contudo, deveriam se passar quase trinta anos antes que surgisse uma obra de arte que apresentasse a verdade íntima do acontecimento de um modo tão transparente que se podia dizer: Sim, é como foi. E nessa novela, *A Fable* (Uma Fábula) de William Faulkner, descreve-se muito pouco, explica-se menos ainda e não se ‘domina’ absolutamente nada; seu final são lágrimas pranteadas também pelo leitor, e o que permanece para além disso é o ‘efeito trágico’ ou o ‘prazer trágico’, a emoção em estilhaços que permite à pessoa aceitar o fato de que realmente poderia ter ocorrido algo como aquela guerra.” Id., *Homens em tempos sombrios*, p. 27.

¹⁵ Nesse sentido, lemos que “A História como uma categoria de *existência* humana, é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero. Não historicamente falando, mas poeticamente, Ulisses, na corte do rei dos Feácios, escutou a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, a história de sua vida, agora algo fora dele próprio, um ‘objeto’ para todos verem e ouvirem. O que fora pura ocorrência tornou-se agora ‘História’”. Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 75.

¹⁶ Não trataremos aqui de procurar diferenciar, seja na obra arendtiana ou teoricamente, poesia e ficção. Para nossa questão da história parece bastar, tomar de um lado o texto histórico e de outro o texto ficcional. Luiz Costa Lima aborda a especificidade dessa questão em *História, ficção e literatura*. Para a discussão sobre ficção ver também KERMODE, F. *The sense of an ending*.

¹⁷ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 322.

falsificação de dados e do próprio extermínio dos judeus, indicando a construção de uma realidade paralela, a qual era designada como “realidade fictícia”. A concepção da “realidade fictícia”, que se sustenta pela supressão da contingência inerente à realidade humana, baseia-se na hipótese de que o totalitarismo não preserva a diferença existente entre a história real e a história escrita. A “realidade fictícia” nada mais é do que a superposição da história real e da história escrita. Seu empreendimento é tornar indistinguível a posição do ator e do autor da história. Se apresentando como aquele que conhece o rumo da história, o totalitarismo assume a perspectiva do autor da história – daquele dirige sua trama -, sem deixar de ser também ator da história. O termo fictício, portanto, já indicava a separação, que não era respeitada, entre história real e história escrita. Não podemos deixar de sublinhar que a efetivação da “realidade fictícia” instaurada pelo totalitarismo está ligada à aspiração de converter a história real em mero produto humano, ou seja, eliminar a diferença entre história real e história escrita.

O uso da designação “fictícia” n’*A condição humana*, que se interpõe na descrição da divisão entre história real e história escrita, compartilha do significado já referido em *Origens do totalitarismo*, mas não para assinalar a superposição sugerida no estudo sobre totalitarismo. Ao contrário, visa demarcar a distinção entre ator e autor, estabelecendo teoricamente a diferença entre história real e história escrita. O que deve ser entendido nessa remissão ao ficcional é o propósito da limitação entre história real e escrita da história. A partir da comparação entre os textos de Arendt, podemos inferir que a ficção só pode existir quando concebida a diferença entre ator e autor, e a “realidade fictícia” não é o mesmo que o produto da ficção, mas antes, o abandono da diferença entre história real e história narrada.¹⁸ Assim, quando aparece a designação “realidade ficcional” que, nos termos arendtianos tem o mesmo sentido de realidade mentirosa, não precisamos nos assustar suspeitando que a autora imagina a equivalência entre ficção e mentira. O que é idêntico à mentira não é a ficção, mas sim, a realidade ficcional que o totalitarismo erige suplantando a diferença

¹⁸ Nesse sentido, também é interessante mostrar a possibilidade de pensar a ficção menos nos termos da relação entre realidade e representação da realidade, e mais a partir da diferença entre ator e autor. Resta responder às análises que consideram a posição do autor como a de um ator de segunda instância - o observador que vê a si mesmo. Ver FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*.

fundamental entre a “realidade” e a ficção. O termo “realidade fictícia” parece designar literalmente o que expressa, a saber, a edificação de uma tentativa de tornar a ficção uma realidade.

Ao descartar a separação arendtiana entre ficção e não-ficção, considerando que o importante com relação à estória é apenas a produção de sentido que propicia a durabilidade do mundo, George Kateb acaba por concluir que a autora não tem como sustentar a distinção entre a realidade ficcional instituída pela ideologia totalitária e a realidade fundada pelo contador de estórias, pois ambas podem ser compreendidas como possibilidade de “criação” da realidade. O que a leitura perspicaz de Kateb sugere é que o contador de estórias em Arendt é o responsável pela edificação de sentido daquilo que se entende por realidade. É ele que, ao compreender o sentido das ações, narra estórias que permitem aos homens “estar em casa nessa terra”, ou seja, conceber a realidade como fundamentalmente humana. Observando a diferenciação entre verdade e sentido seguida pela autora, Kateb mostra que o *storyteller* deve “reveals meaning without committing the error of defining it”. De modo que a narrativa do contador de estórias aparece como “the case that meaning is never truthful and, worse, that truth is always meaningless. The quest for meaning is a self-enclosed language game, just as quest for knowledge is.”¹⁹ A questão de Kateb está diretamente relacionada à caracterização do historiador como aquele que narra uma estória. Ao cunhar o termo comum *storyteller* para tratar dessa aproximação e indicar que o historiador não é o descobridor de uma verdade que está escondida no processo histórico, a autora deixa a impressão de que não há separação entre o ficcionista e o historiador. Desse ponto de vista, talvez a argumentação de Kateb tenha sentido. Sua dúvida se refere à possibilidade da distinção entre a realidade fictícia do totalitarismo e a realidade real não totalitária. Sua proposição incide também sobre a invalidade da perspectiva metafísica. Grosso modo, sua questão tem certa semelhança com a suposição de Derrida, e versa sobre a limitação do real. Segundo ele, se o sentido é uma atribuição indeterminada que cada época tem de si, não se pode delimitar a metafísica como uma falácia ou o totalitarismo

¹⁹ KATEB, G., *Ideology and storytelling*, p. 325-329. “revelar o sentido sem cometer o erro de defini-lo (...) o caso em que o sentido nunca revela a verdade e, pior, a verdade é o mesmo que sentido. A questão do sentido está auto-referida num jogo de linguagem que é a questão do conhecimento.”

como uma realidade fictícia, tratar-se-ia, ao invés disso, de realidades distintas, nas quais estão implicadas visões de mundo distintas.

O que podemos retorquir, de imediato, em Kateb é o fato de sua análise não evocar a separação entre história real e escrita da história. Tudo funciona como se a atribuição de sentido fosse aleatória, ou se referisse apenas à intenção ou compreensão de mundo dos contadores de história. Ao não discernir que a escrita da história versa sobre a ação, e está amparada, em Arendt, pela separação entre ação e história, toda a realidade parece uma ‘criação’ da atividade intelectual. A indistinção entre o ficcionista e o historiador, que não permite notar a especificidade do “contador da verdade dos fatos [que] é também um contador de histórias”²⁰, para usar os termos arendtianos, confere maior plausibilidade à tese de Kateb, mas implica num afastamento maior acerca das proposições da autora. Se as histórias conferem sentido à realidade, devemos ter em mente que, para Arendt, elas não fazem aparecer a realidade, pois a realidade se refere à experiência da pluralidade – é o que se passa entre os homens. Por isso, a insistência da autora em enfatizar a experiência das ações e indicar que a história só acontece quando os homens agem – dadas as ações reais dos homens. Lembre-se que, na perspectiva arendtiana, não é a teoria que muda o mundo, mas as ações dos homens. No entanto, se considerarmos, conforme as suposições da autora, que é possível falsificar dados e alterar a história, fica mesmo difícil distinguir entre realidade e realidade fictícia, pois a própria verdade de fato, nesse caso é uma mentira considerada verdade.

Vimos, ao evocar o texto de Derrida, que, por sua vez, acredita que essa remissão à verdade de fato não resolve o problema da verdade e entende que a autora precisa contar com uma noção de verdade absoluta para designar o totalitarismo como mentira absoluta, que uma das possíveis soluções de Arendt para não se enredar num universo onde não é mais possível discernir entre realidade e realidade fictícia - ou entre verdade e mentira - é a indicação da inverossimilhança da realidade fictícia. Para a autora, havendo ainda um mundo não-totalitário e a possibilidade de iniciar a novidade no mundo, o totalitarismo precisaria constantemente rever seus prognósticos e falsificações acerca da história, pois os novos acontecimentos poderiam deixar sem sentido a realidade

²⁰ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 323.

fictícia rigidamente coerente. Nesse sentido, observamos que, apesar de não ter um sentido pré-determinado ou secreto, a história real deixada pela ação tem uma coerência própria. Entretanto, a resposta ainda contava com a existência de um mundo não-totalitário, ou seja, a mentira absoluta não é absoluta no sentido de que não há possibilidade de discernimento entre a realidade e a realidade fictícia – como se tudo estivesse tomado por essa realidade totalitária. A situação a qual tanto Derrida quanto Kateb fazem referência é aquela onde não se pode distinguir entre verdade e mentira, ou entre realidade e realidade fictícia, pois toda compreensão de mundo tem o mesmo valor, e não há nada fora da história para definir parâmetros. Derrida observa que Arendt não leva ao extremo sua indicação da indistinção, enquanto Kateb infere o oposto ao notar que a autora não tem como sustentar a diferença entre as diferentes realidades. O que está em questão é se Arendt comunga da versão dita pós-moderna da história, para a qual tudo é interpretação ou ainda defende a possibilidade de uma verdade em si. Kateb, ao entender que a proposta da autora é compreender o mundo como linguagem, acaba propondo uma leitura mais “pós-moderna” para a autora, onde toda a designação de mundo seria discursiva.²¹ Derrida, como notamos em outro momento, tem a conclusão inversa.²²

O que precisamos explicar é como a autora pode enfatizar a prioridade do sentido e da compreensão em oposição à noção de verdade absoluta, e ainda não recair num extremo relativismo. Ou seja, como pode rejeitar a concepção da verdade absoluta e admitir a existência da verdade de fato e da realidade do mundo. Com a distinção entre história real e escrita da história, observamos que Arendt pretende indicar uma saída para a consideração da história como verdade absoluta. Como destacamos, não há na suposição da história real, nenhuma referência ao desenvolvimento de uma verdade absoluta, como se dos assuntos humanos fosse possível tirar alguma verdade eterna. Ao contrário, sendo a história real, os feitos e eventos que a “ação deixa atrás de si”, ela só pode ser concebida diante da liberdade do homem. Tendo como pressuposto que é uma história indeterminada, cujo fundamento é a contingência. Nada do que acontece deve necessariamente acontecer. A verdade que se pode encontrar na história é apenas a

²¹ Falamos aqui da proposição de Kateb em *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*, onde o autor defende que a ação arendtiana refere-se apenas ao plano discursivo.

²² Para melhor detalhamento das proposições de Derrida ver cap. 3.

verdade do fato, que é uma verdade retrospectiva. Ocorre que se a história real está na esfera da contingência, a história escrita precisa compreender como um acontecimento pôde aparecer dentre as diversas possibilidades configuradas.

A suposição arendtiana é que a história real, na maior parte das vezes, foi entendida como se fosse regida por um autor, enquanto, o que ocorre é que os atores não são autores de sua história. Não seria viável objetivar o rumo dos assuntos humanos, pois nessa esfera impera a liberdade do homem e a possibilidade de advir a novidade. Considerar a história como se houvesse uma consciência por trás dela foi, para Arendt, o grande engodo das filosofias da história, mas não só delas, pois esse engano seria a ilusão comum à própria tradição do pensamento e se refere ao “desconcertante problema de que, embora a História deva sua existência aos homens, obviamente não é ‘feita’ por eles.”²³ Nesse sentido, a autora entende que esse equívoco que conduziu durante muito tempo as análises e aproximações do mundo dos assuntos humanos é basicamente o mesmo desde Platão. O problema é explicar a ação do ponto de vista do pensamento, donde a pluralidade dos homens é abordada como se constituísse uma singularidade plenamente consciente de seus atos – um homem que faz a história. A alternativa arendtiana para amenizar a dificuldade de tomar a história como se houvesse alguém por trás dos bastidores, é indicar a “natureza política da História”, mostrando que a história é a “história de atos e feitos, e não de tendências e forças ou idéias – que a introdução de um ator nos bastidores que vemos em todas as filosofias da História.”²⁴

A separação entre história real e escrita da história não nos parece constituir uma separação absoluta, como se indicasse que as instâncias do político, na qual os atores agem, e da historiografia, na qual os autores escrevem, fossem totalmente desconectadas. Nesse sentido, a importância do interesse arendtiano pelo político, não é contrária, nem se sustenta sem uma reconsideração da historiografia. A questão da autonomia da ação está diretamente relacionada à tematização da história, e não apenas porque podemos nos referir à história de seu surgimento e de seu esquecimento, mas, antes, porque a ação e a liberdade do

²³ ARENDT, H., *A condição humana*, p. 198.

²⁴ Idem. Lemos ainda que “A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos, quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o ‘herói’ da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final” Idem, p. 197.

homem de começar só podem vir à tona quando a história real não é equivalente à história escrita. A distinção entre essas esferas, que separa ator e espectador, é o que concede a Arendt a ocasião de defender a autonomia da política. No nosso entendimento, essa distinção surge também como a requisição da especificidade da história. Tanto num caso, como no outro, trata-se da valorização, diante da tradição de uma retomada dos assuntos humanos.

Para a história, enquanto historiografia, essa proposição pode significar a defesa da particularidade da escrita da história frente à tradição do pensamento filosófico, além de revelar um questionamento das associações com a sociologia e outras disciplinas que tem uma perspectiva geral acerca dos assuntos humanos. Em outras palavras, indicar que a historiografia é perpassada pelo exame da singularidade dos acontecimentos e que sua preocupação não deve ser a descoberta de verdades eternas ou proposições universais. Seu objeto é a própria novidade que surge no mundo pela ação dos homens.

O novo é o domínio do historiador que, ao contrário do cientista natural, preocupado com acontecimentos sempre recorrentes, lida com eventos que sempre ocorrem somente uma vez. Esse novo pode ser manipulado se o historiador insiste na causalidade e arroga-se a capacidade de explicar os eventos por meio de uma corrente de causas que nele culminou. (...) É tarefa do historiador detectar esse novo inesperado com todas as suas implicações, em qualquer período, e trazer à luz a força total de sua significação.²⁵

Reconhecer sua especificidade é perceber que sua perspectiva é inevitavelmente retrospectiva. Assim, a escrita de uma história só se inicia quando a ação já chegou ao fim. Sua tarefa é conceder ao mundo o sentido da história, que não pode ser vislumbrado pelos atores, que, envolvidos no processo, não têm condição de compreender o significado da história que colocam em ação.

Todo relato feito pelos próprios atores, ainda que, em raros casos, constitua visão fidedigna de suas intenções, finalidades e motivos, não passa de fonte útil nas mãos do historiador, e nunca tem a mesma significação e veracidade da sua história. (...) para o ator, o sentido do ato não está na história que dele decorre. Muito embora as histórias sejam resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o narrador que percebe e ‘faz’ a história.²⁶

O que precisamos entender é como o historiador pode conceber o significado da história se não há nenhum sentido ‘escondido’ por trás das ações –

²⁵ ARENDT, H., “Compreensão e política”, In: *A dignidade da política*, pp. 49 e 50.

²⁶ Id., *A condição humana*, p. 204-5

se não há sentido há ser desvendado? A princípio pode parecer que a sugestão arendtiana se assemelha a argumentação de Max Weber e dos neo-kantianos para quem o sentido da história só é dado *a posteriori* pela teoria. Seria o caso de Arendt também estar concebendo desse modo a atribuição de sentido pelo historiador? Na verdade, contamos com outra hipótese. A autora não supõe que a história real possa adquirir significado simplesmente pelo uso do método. O historiador pode atribuir sentido às ações não porque arregimenta um sentido com sua explicação teórica onde coaduna certos fatos e ocorrências que a princípio constituem mera casualidade, mas porque um sentido a ele se revela.

Em “Compreensão e política”, a autora deixa claro que não é o historiador que ‘inventa’ uma história de acordo com seus parâmetros subjetivos, ao contrário, é o próprio evento que exige uma história. Sua proposição é a de que o próprio acontecimento deixa ver a história a ser narrada. Podemos citar suas palavras para mostrar que o evento e sua singularidade constituem a própria possibilidade de sentido “Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece. Só então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória que pode ser contada, porque tem um começo e um fim.”²⁷

O que chama a atenção nessa passagem é a explicitação da conexão entre acontecimento e história, que esclarece melhor a noção desenvolvida n’ *A condição humana* onde vimos a elaboração da relação intrínseca entre história real e escrita da história. Considerando que a ação se define como a possibilidade da novidade, Arendt estabelece que ela mesma interpõe uma ruptura que delimita o fim de uma história e o início de outra. Se tomarmos rigorosamente essa proposição, poderemos visualizar o seguinte encaminhamento: a ação interrompe uma determinada continuidade histórica e abre a possibilidade de um novo processo cujo sentido só se revelará no seu final. Desse modo, a história a ser contada já está indicada pela novidade da ação. Ao conceber sua teoria da história, Arendt visa resguardar, como estamos indicando ao longo desse trabalho, a possibilidade da novidade, ou seja, não pretende subordinar a ação ao pensamento. A história não aparece como processo autônomo, nem pode ser

²⁷ Id., *A dignidade da política*, p. 49. A rejeição da causalidade e da aplicação de categorias gerais visa libertar a historiografia para que possa entrever “a luz ‘natural’ que a própria história oferece”. Ibid., p. 50.

determinada pela teoria. A história só existe na medida em que o homem age. Isso não significa exatamente que a história é composta apenas de momentos extraordinários, que como a própria autora explica, não são tão comuns. A suposição é a de que a ocorrência do evento efetiva a passagem da esfera da ação para o âmbito da história. Seu pressuposto é que para um evento se realizar ele precisa deixar de ser mera possibilidade. É como se a sua efetivação matasse as diversas possibilidades que estavam em jogo para os atores. Em outras palavras, a concretização de um evento o retira imediatamente do possível e torna-o fato. Ao acontecer, a ação sai da ordem da contingência para estabilizar-se como necessidade. Não é a narração ou o historiador que produz a história ao escrever sobre ela como pode sugerir a passagem de “Verdade e política”, onde vemos que “Aquele que diz o que é – *légei ta conta* – sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem um sentido humanamente compreensível.”²⁸ Essa história só pode ser narrada porque o evento se concretizou. Porque “o que é” já pode ser identificado como “o que é”, ou seja, perdeu seu aspecto de contingência para constituir-se como fato irreversível.²⁹

Daí as atenções arendtianas acerca da história caracterizarem-se como tentativas de compreender o irrevogável, ou seja, aquilo que aconteceu e não pode ser modificado. O evento tendo se tornado acontecido passa a ser um fato. É nesse sentido que a história é sempre um *post facto* e a atividade do historiador, de narrar o que aconteceu e compreender o acontecido, deve ser entendida como um olhar retrospectivo. A história a ser escrita, portanto, está intrinsecamente ligada ao acontecido, que ao passar da contingência à necessidade já se torna história. O sentido só pode ser vislumbrado depois que a novidade interrompeu a história e interpôs uma história com início e fim. A história não é exatamente a história do evento, mas a história iluminada pelo evento. Tal valorização do acontecimento, que enfatiza a preponderância do particular ante o geral, sustenta todo o

²⁸ Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 323.

²⁹ Arendt explicita esse argumento ao analisar a filosofia de Duns Scottus. “Uma coisa pode ter acontecido bastante ao acaso, mas uma vez que tenha vindo a ser e que tenha assumido realidade, perde seu aspecto de contingência e apresenta-se à nós com aspecto de necessidade. (...) Uma vez que o contingente aconteceu, não podemos mais desembaraçar os fios que o enredaram até que se tornasse um evento – como se pudesse ainda ser ou não ser.” Id., *A vida do espírito*, p.289.

argumento arendtiano contra a concepção moderna de história e sua versão mais bem acabada da filosofia da história.

A constatação acerca da existência do fato contraria a atual concepção em voga na historiografia, segundo a qual privilegia a retomada do passado como interpretação do passado e rejeita a noção da realidade do fato passado. Ao rever a validade do fato e conceber a escrita da história a partir da separação com a história real, pode-se imaginar que Arendt esteja na contramão das teorias contemporâneas da história que sequer contam mais com a idéia de que o passado de fato é passado.³⁰

A sustentação da versão factual da história não se faz sem a consideração de que o passado só é retomado pela interpretação e de que na escrita da história está sempre em jogo a posição do historiador e sua historicidade. O que Arendt parece querer resguardar com sua noção de história é a própria existência comum no mundo. Menos que pensar a história como mera historiografia e produção intelectual, como se o historiador pudesse de fato “fazer” história; a autora supõe que os assuntos humanos compõem a realidade do mundo. Nossa leitura mostra que, para Arendt, a rejeição dos fatos é o mesmo que a negação da possibilidade de agir dos homens. A consideração da pluralidade do mundo e da liberdade do homem de iniciar a novidade no mundo não pode ser entendida meramente como construção conceitual ou atividade do pensamento. A história não pode ser equivalente à interpretação historiográfica porque o que a movimenta é o agir dos homens. A história é a história das ações – dos feitos, dos acontecimentos e dos inícios promovidos pela ação humana.

Assim, do mesmo modo que concebe a ação como o que se passa entre os homens, a autora entende que a história é a história dos homens, e não do Homem, como sugeria o conceito moderno de história no seu afã de integrar toda a humanidade. Essa proeminência da noção da pluralidade, que garante a singularidade da concepção arendtiana de ação e sua defesa da autonomia dos negócios humanos em relação ao pensamento, é, como supomos, o fundamento da sua concepção de história, que pode ser concisamente enunciada na proposição de que a história

³⁰ Veremos um exemplo dessa posição mais adiante em Merleau-Ponty.

tem muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito e definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da Terra. Pois o que quer que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de toda uma civilização, ele é um novo começo para aqueles que estão vivos (...) uma história que nunca pode acabar, por ser a história dos seres, cuja essência é começar.³¹

A história não surge com um processo singular e autônomo. A ligação entre ação e história revela que a história, tal como a existência dos homens, é marcada pela pluralidade. Através da idéia de que a história é uma história de muitos inícios e nenhum final, a teoria da história arendtiana revela sua ênfase na descontinuidade da história. A história aparece como um mosaico constituído de uma pluralidade infinita de histórias. Compondo-se como “o livro de histórias da humanidade”.³² Nesse sentido, Arendt parece indicar a possibilidade de existir um lugar “fora” da história, que não é nem outro mundo da verdade, nem um ponto de vista arquimediano, como aquele vislumbrado no fim da história de Hegel. A história ainda pode ser vista como um ‘espetáculo’, e, aliás, a suposição arendtiana, é que ela só pode mesmo ser concebida dessa forma – da perspectiva do espectador -; sem que isso signifique que o homem tenha desvendado uma verdade absoluta. O que precisamos observar é que a história perde sua aura divina – em outras palavras, deixa de ser pensada como um processo autônomo dotado de sentido próprio o qual poderia ser visualizado no fim da história -, para ser admitida como a relação entre a história real, lançada pela ação, e a história escrita, narrada pelo historiador. Nessa concepção, a historiografia não insurge como interpretação que perde de vista a realidade à qual corresponde, como se passasse a ter o significado de mera representação. Ao tematizar a história, Arendt já não conta com a abordagem tradicional que supõe a duplicidade entre essência e aparência, por isso, não se deve entender que a tarefa do historiador seja buscar a realidade do passado ou reproduzi-lo. Se, em comunhão com as teorias pós-modernas da história, a autora, que também se vê empenhada na desmontagem da metafísica, alude à tarefa interpretativa do historiador, isso não exprime a subjetivação da história ou a possibilidade de confundir verdade e mentira. A autora não descarta as discussões que indicam a impossibilidade de haver fatos sem interpretações, mas, antes argumenta que

³¹ ARENDT, H., *A dignidade da política*, pp. 51 e 52.

³² Id., *A condição humana*, p. 197.

esta e muitas outras perplexidades inerentes às Ciências Históricas são reais, mas não constituem argumento contra a existência da matéria fatural, e tampouco podem servir como uma justificação para apagar as linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação, ou como uma desculpa para o historiador manipular os fatos a seu bel-prazer.³³

Entendemos que a admissão da autonomia da ação em Arendt acarreta sua compreensão da especificidade da história porque a história não se apresenta como um ‘constructo’ intelectual sem correspondência na realidade. O historiador não pode ‘criar’ o acontecimento. O que lhe resta é narrar e compreender essa história legada pela ação, isto é, contar a história real sob a forma da história escrita. Por isso, a “ciência” histórica, vislumbrada por Arendt baseia-se na análise da novidade, ou seja, do inesperado, do singular. Sua especificidade é tentar compreender como a novidade pôde aparecer no mundo. Na perspectiva arendtina isso significa que o historiador deve propiciar a reconciliação com o fato. Sua tarefa é explicar como o possível se tornou necessário. Ao contar a história, deixa ver como a novidade vem ao mundo, isto é, como o acontecido se afirma em meio à contingência. Aludindo à importância de compreendermos o totalitarismo, Arendt indica a validade do próprio exercício da compreensão diante da novidade, segundo ela, “ao compreendermos o totalitarismo não estaremos perdendo coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis.”³⁴

Ao assumir o lugar da transposição da história real para a história escrita, o historiador faria uma espécie de reconciliação com a realidade, a qual Arendt, define também como compreensão. “E os olhos do historiados representam somente o olhar cientificamente treinado da compreensão humana; só podemos compreender um evento como o final e a culminação de tudo o que aconteceu antes, como o ‘preenchimento dos tempos’”.³⁵ Ao designar ao historiador a tarefa da compreensão por excelência, ou seja, considerar que a compreensão, que é a possibilidade de todos, é a ocupação específica do historiador, Arendt esclarece como ação e compreensão são como duas faces da mesma moeda.

³³ Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 296.

³⁴ Id., *A dignidade da política*, p. 39.

³⁵ Ibid., p. 50.

Se a essência de toda a ação, e em particular da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão se torna o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente de muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.³⁶

Na articulação entre ação e compreensão, donde a compreensão surge como uma espécie de reconciliação, a história e o historiador adquirem posição de destaque na obra arendtiana. Nesse sentido, Odílio Aguiar sugere que, em Arendt, “o filósofo tem que se tornar um *storyteller*, pois não adianta mais partir de uma universalidade dada aprioristicamente, uma vez que o sentido só emergirá na medida em que o pensamento se debruçar sobre os acontecimentos”.³⁷

De fato, a aposta no *storyteller* se faz na contramão da tradicional ênfase no filósofo e no ponto de vista geral do teórico. O filósofo arendtiano não encontra nenhum lugar especial como aquele reservado a ele na concepção tradicional do pensamento. Até mesmo porque a presunção de conhecer a verdade que deslocava o filósofo do mundo, pelo menos desde Platão, era o que garantia seu status específico. Voltando-se contra a primazia do pensamento sobre a ação, Arendt recusa também a idéia da torre de marfim. No entanto, não parece que a autora renegue a filosofia como uma atividade específica. O problema não está em ser filósofo ou não, mas em tomar a perspectiva geral ou a noção de validade universal como orientação para compreender os assuntos humanos. O pensamento ainda pode ser a sua tarefa. Mas será compreendido menos como uma atividade especial que pode entrever a verdade do mundo, e mais como um exercício improdutivo e sem finalidade, que como a “teia de Penélope se faz de dia e se desfaz à noite”.³⁸

O que se mostra evidente na proposição de Aguiar, apesar de não concordarmos com suas conclusões que indicam a confluência de filosofia e história na atividade do *storyteller*, é o papel fundamental da história e do historiador. É certo que a história não pode ser tomada como processo autônomo, nem o historiador como um cientista natural que observará a regularidade dos

³⁶ Ibid., p. 52.

³⁷ AGUIAR, Odílio Alves. “Pensamento e Narração em Hannah Arendt”, p. 216. In: MORAES, E. e BIGNOTTO, N. (org.). Hannah Arendt. *Diálogos, reflexões, memórias*. Também é o que suspeita Kateb quando revela: “I think that for Arendt only stories or other intellectual modes can be construed as stories are meaningful.” KATEB, G. *Ideology and storytelling*, p. 330.

³⁸ ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*.

eventos. Justamente para marcar essa diferença, Arendt cunha o termo *storyteller*. Seu intuito é mostrar que a atividade do historiador não pode ser concebida como possibilidade de revelar a verdade, como se houvesse uma estabilidade ou uma verdade geral por trás da melancólica casualidade dos fatos. Ou seja, sugere que os assuntos humanos não podem ser considerados do ponto de vista de uma verdade eterna – aquela imaginada pela tradição metafísica.

A noção de que o historiador é um contador de histórias indica que não há verdade absoluta por trás da história; e arremata sua configuração para a concepção de que há uma separação entre história real e história narrada. É a partir da configuração dessa distinção que o historiador aparece como aquele que pode realizar a reconciliação com a realidade. Tal referência à realidade e à noção de reconciliação indica a possibilidade de compreender o sentido dos fatos e feitos que são originalmente do âmbito da contingência. Reconciliar-se significa para Arendt não apenas a possibilidade de perdoar, mas, principalmente, a oportunidade de entender como um evento ocorre de determinado modo, mesmo podendo ter sido realizado de outras formas. O que faz a reconciliação tão importante na teoria arendtiana é que, se a ação está na esfera da possibilidade e da liberdade, a história passa ao ângulo da necessidade, pois uma vez ocorrido um fato, as possibilidades estão mortas. Nesse sentido, Arendt parece ainda carregar algum resquício da interpretação hegeliana da história onde a “coruja de Minerva só alça vôo ao entardecer”.³⁹

No entanto, devemos atentar para o fato de que o ‘fim’ da história arendtiano não se apresenta como culminância do saber absoluto, nem como qualquer ‘fim’ definitivo, como se houvesse uma realização da história. Ao contrário, para ela, enquanto houver novos homens recém-chegados ao mundo, vem com eles sempre a possibilidade de novos eventos e novas histórias. Se ainda é fundamental para Arendt a noção de fim da história e de reconciliação, se é nesse quadro que a historiografia parece encontrar seu lugar na teoria da história arendtiana, não podemos deixar de notar que à idéia de fim, a autora interpõe a noção de começo. De modo a sugerir ao historiador que se oriente mais pela

³⁹ Arendt define a compreensão como “um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo. (...) “a atividade da compreensão é necessária; se jamais pode inspirar diretamente a luta ou fornecer objetivos que do contrário estariam ausentes, por outro lado pode, por si só, conferir-lhe sentido.” ARENDT, H., *A dignidade da política*, p. 39.

compreensão da novidade que pela detecção dos fins. Ao contrário de Hegel que vislumbra a possibilidade da reconciliação no fim da história, Arendt propõe que a reconciliação se inicia quando um evento vem à tona e juntamente com ele uma história se ilumina. Assim, sua hipótese é a de que, tal como a infinita possibilidade da novidade, que está inscrita no aparecimento dos homens na Terra, a história real – que surge das ações humanas – não pode encontrar um fim. É fato que a conceituação da história como “a história de muitos inícios e nenhum final” precisa contar com a suposição da interrupção da história, que é, de certo modo, o fim de uma determinada continuidade, mas o fim, nessa perspectiva, sendo apenas o fim de uma continuidade histórica, não se constitui como fim definitivo, e revela que, no hiato entre uma história e outra, pode se efetivar a compreensão da ação, qual seja, a escrita da história. Assim, o lugar da reconciliação que em Hegel é um lugar ‘fora’ da história, em Arendt aparece como um espaço ‘entre’ as histórias, que se caracteriza ainda como um lugar ‘fora’ da história, mas não se compromete teoricamente com a perspectiva hegeliana do fim da história. A ênfase na novidade nos mostra que a história traçada por Arendt, como sugerimos antes, não parece uma determinação da história. Ao contrário, seu suposto fim surge, na verdade, como a possibilidade de um recomeço.

O que precisamos entender é como essa versão da descontinuidade da história se adéqua à sua grande narrativa da história ocidental, pois por mais que possamos imaginar que a tradição do pensamento político, abordada por Arendt seja apenas uma história dentre outras, o fato é que sua história abrange quase a totalidade da história conhecida e, em termos gerais, não se difere de outras grandes narrativas que traçam o desenvolvimento da história ocidental.

Seyla Benhabib supõe haver certa contradição entre a ênfase arendtiana na descontinuidade, de um lado, e na continuidade, de outro.⁴⁰ A autora relaciona essa divergência às influências distintas de Benjamin e Heidegger sobre Arendt. De fato, chama a atenção que muitas das considerações teóricas arendtianas assemelhem-se às proposições benjaminianas, sobretudo, no que se refere à valorização do evento como aquele que “ilumina” o passado e na proeminência de uma historiografia retrospectiva. Tal como Benjamin, Arendt entende que a

⁴⁰ BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*.

história “se faz a contrapelo”.⁴¹ Toda a sua tentativa de se desvencilhar da noção de processo e progresso, que constitui a perspectiva moderna da história, encontra eco no trabalho de seu amigo. Ambos procuram enfatizar a singularidade do acontecimento como a novidade que dá sentido à história. Como vimos na leitura de Habermas sobre Benjamin, trata-se da tentativa de salvar o significado da novidade mediante o *continuum* aparecimento de novidades mais novas – sair da tempestade do progresso, que conforme a metáfora benjaminiana do quadro de Klee arrasta tudo para o futuro.⁴² O anseio de conceber a história menos como “tempo homogêneo e vazio” e mais pelo aspecto qualitativo do evento que interrompe a continuidade do processo autônomo realmente parece aproximar Arendt e Benjamin. A alternativa de Benjamin para a tempestade surge como a possibilidade de atualização do passado, que é retomado como num “salto de tigre” e se caracteriza como um tempo-agora. Arendt também vislumbra a saída da continuidade através da irrupção da novidade, e também sugere a possibilidade da retomada do passado pelos homens de ação diante da experiência da novidade. Mas, nesse sentido, qual seja, no intuito comum de encontrar uma opção que se interponha à concepção moderna da história, Arendt não observa contradição entre Benjamin e Heidegger. Ela mesma aponta a afinidade entre os dois autores acerca do anseio de tentar retomar o passado sem o fio autoritário da tradição. Daí ser possível, como sugere André Duarte, considerar a perspectiva histórica de Arendt, a partir da inspiração benjaminiana e heideggeriana, como o esforço hermenêutico de retomar o passado.

Benhabib, por sua vez, ao indicar a suposta contradição, sublinha a importância da ruptura da continuidade na versão de Benjamin e a manutenção da continuidade na história concebida por Heidegger como história do esquecimento do Ser. Descartando a hipótese da contradição, nosso estudo volta-se mais para observar que, de fato, Arendt traça considerações teóricas acerca da história que privilegiam a descontinuidade, e, ao mesmo tempo, conta a história do esquecimento do político, apresentando uma grande narrativa da história do ocidente. Não obstante, nossa suposição é sobre a existência de uma complementaridade entre a concepção da continuidade e da descontinuidade no conceito de história de Arendt, a qual, só se sustenta se considerarmos a referência

⁴¹ BENJAMIN, W., *Sobre o conceito da história*.

⁴² Comentamos o texto de Habermas no cap. 3.

histórica da sua compreensão da história. Em outros termos, acreditamos que para entender como a autora pode narrar a história da continuidade e conceber a fragmentação teórica da história precisamos considerar sua narrativa sobre a história da história, ou seja, historicizar sua própria teoria da história. Antes de prosseguirmos com essa argumentação, no entanto, avaliaremos a possibilidade de conceber a teoria da história arendtiana como uma proposta hermenêutica.

5.2.

História e historicidade

Delimitar as orientações hermenêuticas de Arendt é uma tarefa que se amplia porque dela se exige também alguma demarcação da própria noção de hermenêutica. Acredita-se que a hermenêutica tomou novo fôlego e despontou como possível rumo para as ciências do espírito com Schleiermacher e Dilthey. Tanto Paul Ricoeur quanto Gadamer destacam esse ressurgimento proveniente da “fusão da exegese bíblica, filologia clássica e jurisprudência.”⁴³ O que mais nos interessa, no entanto, é considerar a noção de historicidade que se tornou idéia central para a hermenêutica contemporânea.

Defendendo o que chama de uma leitura positiva de Heidegger, Vattimo propõe que a hermenêutica contemporânea se delineia sobretudo depois de Heidegger e não pode ser entendida sem sua referência à superação da metafísica. Nesse sentido, observa que a hermenêutica apresenta outra concepção de ‘verdade’ que não é mais a verdade como adequação suposta pela metafísica. A dissolução metodológica da verdade “termina por construir uma teoria geral da interpretação que a faz coincidir com toda experiência humana no mundo.”⁴⁴

Vattimo explica que a noção científica kantiana também distinguia uma realidade que aparecia ao homem como interpretação, i. é., mediante determinadas categorias *a priori*. Mas, nesse caso, como no neokantismo ainda há referência a uma realidade “separada” da interpretação humana, com Heidegger, a correspondência entre sujeito e objeto que constitui a distinção entre veracidade e

⁴³ RICOEUR, P., *Do texto à ação*. p. 38.

⁴⁴ VATTIMO, G., *Para além da interpretação*, p. 16

falsidade está sempre relacionada ao fato do Dasein estar lançado numa pré-compreensão. Há uma abertura ‘ontológica’ que não é verificável nos termos da ciência. Daí não ser possível, para o filósofo italiano, conceber a hermenêutica sem levar em conta a concepção niilista desenvolvida por Nietzsche, segundo a qual, “não existem fatos, só interpretações, e esta também é uma interpretação.”⁴⁵

No entanto, o autor acredita que “A hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica. Não pode pensar-se metafisicamente como descrição de uma estrutura objetiva qualquer do existir, mas só como exposição a um envio, aquele que Heidegger chama Ge-Schick.”⁴⁶ A retomada de Heidegger, a qual o autor denomina positiva, baseia-se na suposição de que a hermenêutica não pode ser considerada nem uma metatopia no jogo das interpretações, nem mais uma interpretação dentre outras, pois em ambos os casos recairia na ‘armadilha’ metafísica de vislumbrar uma explicação total. A solução encontrada por Vattimo na sua leitura de Heidegger é conceber a verdade histórica da hermenêutica sem resumi-la à versão historicista, que decai no relativismo. Isso significa que a verdade da hermenêutica só tem sentido do ponto de vista do fim da metafísica:

o que o hermenêutico oferece como ‘prova’ da própria teoria é uma história, seja no sentido de *res gestae*, seja no sentido de história *rerum gestarum*, e talvez também, realmente, no sentido de uma ‘fábula’ ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que a desminta) e não como uma descrição objetiva de fatos.⁴⁷

Para nosso tema da concepção de história de Arendt, não vale aprofundar a discussão sobre a leitura que Vattimo faz da obra de Heidegger, nem retomar interpretações sobre o texto do filósofo alemão. Referimo-nos às análises do autor italiano com intuito de acenar para a temática da hermenêutica. Sua abordagem nos parece satisfatória sobretudo na caracterização da hermenêutica contemporânea que deve ser pensada a partir do niilismo nietszcheano e da filosofia heideggeriana. Vattimo não é o único a reconhecer a especificidade da

⁴⁵ Ibid., p. 25.

⁴⁶ Ibid., p. 19.

⁴⁷ Ibid., p. 22. Embora em certo momento o autor admita que a versão hermenêutica apareça como uma “interpretação mais persuasiva do historicismo” Ibid., p. 23.

hermenêutica contemporânea através da ênfase na obra de Heidegger e, mais particularmente, na sua noção de historicidade.

Ao examinar as relações entre fenomenologia e hermenêutica, Ricoeur também sustenta que há uma relação fundamental entre a concepção hermenêutica e a tese de Heidegger. Vale a pena citar a passagem onde estabelece uma delimitação da hermenêutica contemporânea:

a hermenêutica pretende, precisamente, radicalizar a tese husserliana da descontinuidade entre fundação transcendental e fundamento epistemológico (...). É esta radicalidade da questão que faz remontar da idéia de cientificidade à condição ontológica de pertença, pelo que aquele que interroga faz parte da própria coisa sobre a qual ele interroga.⁴⁸

Embora aceite a proposição heideggeriana da abertura do mundo como estrutura ontológica que subjaz à separação científico-metodológica entre sujeito e objeto, Ricoeur apresenta-se mais ao lado de Gadamer ao evocar a autonomia do texto. Sua tendência é admitir que a pré-compreensão tem o mesmo significado de pertencimento à tradição.

Valorizando a reviravolta preconizada por Heidegger no âmbito dos estudos hermenêuticos e nas discussões a respeito da especificidade das ciências históricas, Gadamer sugere que a pré-compreensão a qual está referida ontologicamente toda possibilidade de conhecimento aparece determinada pela situação histórica de cada época, que não existe separada de um diálogo com as épocas que lhe antecederam. Assim, o horizonte histórico no qual o mundo se abre para cada homem e para cada época não se constitui simplesmente como a referência historicista. Para Gadamer, a hermenêutica permite considerar de modo distinto a “distância temporal” que afligiu os historicistas. Ao contrário de caracterizar-se como um empecilho para alcançar a experiência vivida do passado, a “distância temporal” é uma vantagem para a compreensão, “Não é uma distância a percorrer, mas uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando

⁴⁸ RICOEUR, P., *Do texto à ação*, p.55. Essa pertença é a própria finitude do Dasein conforme entrevista por Heidegger. A menção à Gadamer se justifica pelo seguinte argumento de Ricoeur. “A relação intersubjectiva curta encontra-se coordenada, no interior da conexão histórica, com diversas conexões intersubjectivas longas, mediatizada por instituições diversas, por funções sociais, por instâncias coletivas (grupos, classes, nações, etc.). O que sustenta estas relações (...) é a transmissão ou uma tradição histórica da qual o diálogo é apenas um segmento.” Ibid., p. 57.

uma tradição, isto é, uma luz à qual tudo o que trazemos conosco de nosso passado, tudo o que nos é transmitido faz a sua aparição.”⁴⁹

Ricoeur afina-se com a noção gadameriana da “distância temporal” e também sugere que “a hermenêutica pode mostrar a necessidade de uma crítica das ideologias, mesmo que esta crítica nunca possa ser total, exatamente devido à estrutura da pré-compreensão.”⁵⁰ Sua tese sobre a autonomia do texto permite-lhe vislumbrar a hermenêutica como interpretação, que, sem se constituir pelo aspecto subjetivista ou objetivista, guarda a possibilidade do distanciamento do vivido. Desse modo, imagina poder conciliar a hermenêutica em seu sentido da pré-compreensão com a ‘crítica das ideologias’. A dificuldade é entender como esse projeto combina a noção de pré-compreensão, que indica um pertencimento insuperável caracterizado pela finitude humana, com a perspectiva da ‘crítica das ideologias’, onde é fundamental a noção de distanciamento e da ruptura com a continuidade da história.⁵¹

Habermas indica como a leitura gadameriana pode se constituir como uma “urbanização” de Heidegger. O fato é que a própria possibilidade de considerar uma “distância temporal” na ordem da pré-compreensão parece já indicar certo afastamento da noção heideggeriana de historicidade.⁵² O problema é justapor a moderna concepção de história, a qual está ligada intrinsecamente à noção de “consciência histórica”, que, por sua vez, revela a separação entre o vivido e o pensado, à contemporânea teoria da historicidade, cujo argumento fundamental versa sobre a existência da pré-compreensão. Nas palavras de Heidegger, “A análise da historicidade da pre-sença busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo do seu ser, é temporal.”⁵³

⁴⁹ GADAMER, H., *O problema da consciência histórica*, p. 68.

⁵⁰ RICOEUR, P., op cit., p. 61.

⁵¹ Ibid., p. 43.

⁵² VATTIMO, G., *Para além da interpretação*, p. 15. A proposição de ‘urbanização’ de Heidegger também encontra eco no fato de Gadamer levar as considerações heideggerianas para o plano metodológico do qual aquele tentava se livrar. A discussão sobre a especificidade das ciências do espírito e a questão do seu método ser a própria compreensão co-extensiva a todos, Heidegger havia deixado de lado desde que concebeu a historicidade como problema ontológico, ou seja, desde que vislumbrou a historicidade como possibilidade para a historiografia.

⁵³ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p. 181. Seu esforço é apontar que a historicidade está dada antes da separação historiográfica que sustenta a historiografia – por isso não é necessário falar em reconciliação – já parte de uma unidade ‘primordial’ entre ser e homem. Se bem que quando trata da história do ser – sua perspectiva também se assemelha à da reconciliação – sem usar esses termos a história aparece como a história do esquecimento do ser e a época da superação

A proposta de Gadamer, no entanto, ainda deve ser entendida a partir das suposições heideggerianas, pois, mesmo que considere a possibilidade da ‘distância temporal’, ela surge mais como o afastamento reflexivo para um diálogo com tradição, a qual permanece mais como uma “continuidade viva” do que como o “peso morto” do passado. Ricoeur, apesar do empenho em mostrar que o “texto representa a mediação entre a pré-compreensão do mundo da ação e a refiguração referencial da realidade quotidiana operada pela própria intriga”, também permanece bem próximo das referências de Heidegger. Parece que, nesse sentido, podemos compreender o pressuposto lingüístico de sua obra, que sugere que “os próprios discursos são ações, por isso mesmo é que o laço mimético – no sentido mais aditivo do termo - entre o acto de dizer (e de ler) e o agir efetivo nunca se rompe completamente.”⁵⁴

O importante para nosso tema do conceito de história em Arendt é perceber que o problema da continuidade e descontinuidade da história está diretamente ligado ao desenvolvimento da noção de historicidade heideggeriana. Para alcançarmos algum juízo sobre o caráter hermenêutico de sua teoria, faz-se necessário remeter à leitura arendtiana do filósofo alemão.

Como já foi notado por diversos autores a relação intelectual entre Arendt e Heidegger é dúbia. Por um lado, a autora, que foi sua aluna e leitora das mais perspicazes, não deixa de manter admiração pela capacidade heideggeriana de pensar e de despertar o pensamento. Por outro, sua interpretação de Heidegger não é simplesmente elogiosa. Arendt critica a distinção entre o modo de ser próprio e o modo de ser impróprio, cujo pressuposto, a seu ver, seria o apartamento entre o mundo comum, onde se encontram os homens, e um “Eu” solitário, ao qual o mundo se revela. O que ela observa é que a experiência autêntica do mundo vislumbrada por Heidegger só existe a partir do isolamento do mundo. “Com a experiência da morte como nadidade eu tenho a oportunidade de dedicar-me exclusivamente a ser um Eu e, de uma vez por todas, libertar-me do mundo circundante.”⁵⁵ Mais especificamente é ao tornar-se um ser para a morte que o

da metafísica surge como a possibilidade de não esquecer que a diferença ontológica possa ser esquecida – é um fim da história que aponta para a cisão original – que se não é entre essência e aparência é da própria *aletheia* como velar/desvelar.

⁵⁴ RICOEUR, P., *Do texto à ação*, p. 18.

⁵⁵ ARENDT, H. O que é filosofia da existenz?, In: *A dignidade da política*, p.32.

Dasein alcança essa possibilidade. “Apenas na realização da morte, que o retirará do mundo, o Homem tem a certeza de ser ele próprio.”⁵⁶

Supõe-se que o julgamento mais ferrenho de Arendt sobre Heidegger surge antes da reabilitação de sua amizade na década de 1950. No entanto, entendemos que o argumento fundamental que aparece em todas as análises que a autora apresenta sobre seu antigo professor se mantém praticamente o mesmo – é esse que aponta a discrepância entre a experiência do *Dasein* e da pluralidade. Desde seus primeiros comentários acerca das concepções heideggerianas até seus últimos textos sobre o autor, Arendt sugere que Heidegger continua contando com a supremacia do pensamento que afligiu a tradição. Seu modo particular de fazê-lo é tornando o pensamento equivalente à ação.

Em meio às ruínas da antiga harmonia pré-estabelecida entre Ser e pensamento, entre essência e existência, entre o ser existente e o Quê do ser existente concebível pela razão, Heidegger afirma que ele encontrou um ser no qual essência e existência são imediatamente idênticos e este ser é o Homem. Sua essência é sua existência. (...) O Homem como identidade de Existenz e essência pareceu ter fornecido uma nova chave para a questão relativa ao Ser em geral. Basta apenas recordar que para a metafísica tradicional Deus era o ser em quem essência e existência coincidiam, em quem pensamento e ação eram idênticos e que por isso era interpretado como o fundamento em-um-outro-mundo para todo Ser deste mundo – para compreender quão sedutor era esse esquema.⁵⁷

Apesar de toda a desmontagem da metafísica e de toda tentativa de escapar das denominações tradicionais que erigiam o “esquecimento do ser”, na interpretação arendtiana destaca-se uma aproximação entre Heidegger e Platão. “Assim reencontramos a velha hostilidade do filósofo em relação à polis nas análises heideggerianas da vida cotidiana normal em termos de das Man (o ‘eles’ ou o domínio da opinião pública, em oposição ao ‘eu’), em que o âmbito público tem a função de ocultar a realidade e até impedir o surgimento da verdade.”⁵⁸ Tal abordagem ganha sentido ao se considerar as opções políticas desses filósofos. A participação heideggeriana no nazismo e a proximidade entre Platão e a tirania. O que Arendt sugere é a possibilidade de haver relação entre a negação do mundo pelo pensamento e a dificuldade de discernimento político dos filósofos. A autora

⁵⁶ Ibid., 31.

⁵⁷ Ibid., p. 29. Isso não significa que Arendt entenda o pensamento heideggeriano como um novo aparecimento da metafísica. Ao contrário, reconhece, como veremos a seguir, a extrema consciência da finitude que sua compreensão ontológica apresenta.

⁵⁸ ARENDT, H., *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo, p. 448.

chega a mencionar esse problema da separação entre ação e pensamento como se fosse um vício profissional dos filósofos, sua “deformação profissional” que leva a atividade solitária do pensamento a isolar-se radicalmente da noção plural em que a existência se apresenta.

A ambigüidade com relação à obra heideggeriana, que tantas vezes foi interpretada como se fosse simplesmente uma questão pessoal de Arendt com Heidegger, deve ser considerada a partir das proposições gerais que a autora indica acerca da relação entre pensamento e ação. Não nos parece que Arendt incida a crítica ao isolamento do *Dasein*, e, posteriormente, defenda os préstimos do pensamento, reconhecendo a grandeza do seu mestre de outrora.⁵⁹

O importante é perceber que a autora não muda completamente sua perspectiva sobre Heidegger, quando exalta que “o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falem tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava.”⁶⁰ Mesmo reconhecendo o valor de suas indicações sobre a atividade do pensamento, e admitindo a proeza de sua obra na história da filosofia, Arendt permanece endossando as conseqüências políticas de ele ter desconsiderado a relevância da pluralidade dos homens. Até seus últimos textos sobre o autor, ela segue enfatizando que a abertura de mundo se realiza em oposição à pluralidade. “O eu, que, pensando ‘se sustém em si mesmo’ na tempestade desencantada, como diz Heidegger, e para quem o tempo literalmente pára, não só não tem idade, como também ainda que sempre um eu especificamente diferente, não tem particularidade.”⁶¹ A idéia de que o ego pensante em Heidegger está ligado a um tempo que pára indica como a autora ainda entende a temporalidade à qual o filósofo se refere como o tempo da eternidade, que tradicionalmente esteve associado à possibilidade de vislumbrar a verdade do mundo.

⁵⁹ Ettinger imagina que a suposta mudança de posição de Arendt com relação a Heidegger indica uma própria virada na trajetória de seu trabalho, que se volta tardiamente para a análise de temas mais “filosóficos” como as “atividades do espírito”. VER ETTINGER, E., *Hannah Arendt, Martin Heidegger*. André Duarte, apesar de indicar o quadro mais amplo da discussão arendtiana acerca da tensão entre pensamento e ação, também acaba sugerindo uma leitura baseada nas relações pessoais entre Arendt e Heidegger quando destaca a mudança na abordagem da autora com relação ao seu antigo mestre desde a década de 1950 – época em que reatam relações. “A partir do início dos anos cinqüenta, após a sua reconciliação pessoal com Heidegger, Arendt chegaria a uma avaliação mais equilibrada a respeito do legado teórico de seu antigo mestre para repensar a política.”, In: DUARTE, A., *O pensamento à sombra da ruptura*. p. 327.

⁶⁰ ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*, p. 223.

⁶¹ *Ibid.*, p. 226.

Se há um elogio à atividade do pensamento vislumbrada pelo filósofo, isso se deve ao fato de Arendt conseguir separar a validade da concepção heideggeriana do pensamento, que não pode produzir nenhuma verdade, da sua recaída por Hitler, isto é, da sua empreitada no mundo dos assuntos humanos. É o significado acerca da improdutividade do pensamento que a autora retoma de Heidegger. Interessa-lhe a concepção do pensamento que “se comporta com relação a seus próprios resultados de forma destrutiva, isto é, crítica.”⁶² Esse significado, porém, recebe uma realocação dentre as atividades da vida do espírito, que, por sua vez, na sua concepção, estão separadas das atividades da *vita activa*.

Se entendemos que a autora compartilha da perspectiva hermenêutica até onde concorda com Heidegger, devemos apontar quais seriam os resquícios heideggerianos em sua obra para mostrar como as hipóteses do filósofo são apropriadas. Evidentemente, não se trata aqui de fazer uma análise exaustiva nesse sentido, como, por exemplo, pretendem os trabalhos que se dedicam especialmente a analisar a relação entre os autores.⁶³ Nos contentaremos em avaliar em que medida essas críticas à concepção de isolamento do *Dasein* e à participação política de Heidegger no nazismo acarretam a rejeição arendtiana da concepção de historicidade para conceber sua própria noção de história.

Devemos entender que, se Arendt não concorda com a perspectiva de isolamento do *Dasein*, nem com sua suposta transferência para uma concepção histórica, que, segundo ela, acarreta uma visão unificada da política que sugere a compreensão da história a partir de categorias mitologizantes como povo e destino, ou, finalmente, conflui para a sustentação de uma história do Ser onde os homens em sua pluralidade são destituídos de liberdade, a autora aprende com Heidegger a necessidade de considerar a finitude humana. Daí fica a dúvida sobre como Arendt toma para si a concepção de finitude, da qual não abre mão, como vemos em toda sua crítica acerca da supremacia do pensamento e das tentativas de fundar qualquer absoluto, e, ao mesmo tempo, não compartilha da idéia de que a história é sustentada pela noção de historicidade?

⁶² Ibid; p. 225.

⁶³ Veja TAMINIAUX, J., *The thracian maid and the professional thinker*. Arendt and Heidegger; VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*.

Primeiro é preciso considerar que a autora observa a equivalência entre a concepção de historicidade e o desenvolvimento da argumentação ontológica de Heidegger através da qual o autor concebe a estruturação do *Dasein*. Para ela, o filósofo desenvolve a noção de finitude, segundo a qual, não pode haver perspectiva absoluta ou fora da história. “O verdadeiro representante dessa filosofia continua a ser Heidegger, que, em *Ser e Tempo* (1927), já havia formulado a ‘historicidade’ em termos ontológicos, e não antropológicos, e em anos mais recentes passou a compreender a ‘historicidade’ como ser portado a seu fim (...) de modo que a história humana, para ele, coincidiria com a história do Ser que aí se revela.”⁶⁴

Devemos considerar ainda que, para a autora, a proposta fenomenológica, desde Husserl está ligada à tentativa de reabertura da história. Trata-se da possibilidade de libertar-se da suposição acerca da existência de um lugar fora da história donde fosse possível reconsiderá-la, que permite à filosofia e à historiografia reencontrarem os assuntos humanos. Nas palavras de Arendt, “A insistência de Husserl nas ‘próprias coisas’ – que elimina essa especulação vazia e prossegue separando o conteúdo fenomenologicamente dado de um processo de sua gênese – teve uma influência libertadora à medida que o próprio homem, e não o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico para o qual ele é sugado, pode novamente tornar-se um tema de filosofia.”⁶⁵

Em Heidegger, a autora também evidencia o intuito de compreender a existência a partir da concepção da finitude. Devemos destacar que na argumentação arendtiana a noção de finitude surge como a possibilidade de considerar os assuntos humanos em sua perspectiva própria. O que sustenta esse entendimento é a suposição de que a ação, diante da finitude, pode começar a ser considerada em seus próprios termos, sem ser submetida à supremacia do pensamento e às supostas verdades absolutas por ele vislumbradas. Surge a possibilidade de entender que os negócios humanos não são regidos por nenhuma verdade subjacente. Em outros termos, observar que não há nada por trás dos acontecimentos seria o grande feito da consideração da finitude. No entanto, se essa noção, que sustenta a ‘nova’ idéia de historicidade, surge como elemento fundamental para a libertação da ação e da história, ao constatar que, em

⁶⁴ ARENDT, H., *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo, p. 448

⁶⁵ Id., *A dignidade da política*, p 18.

Heidegger, ela está ligada fundamentalmente ao “Eu isolado”, Arendt refuta suas implicações. “Aqui surge o conceito de historicidade, o qual, apesar da nova aparência e maior explicitação, e a despeito de sua evidente proximidade com o âmbito político (porque nega o absoluto) compartilha com o conceito anterior de história a mesma incapacidade de atingir o ponto fulcral da política – o homem como ser de ação.”⁶⁶

Ao considerar a reviravolta da noção de historicidade heideggeriana como possibilidade para retomada dos assuntos humanos, Arendt não deixa de notar, portanto, o que seria a tendência dessa filosofia para reapresentar o esquecimento do político ou a subordinação da ação. Em sua primeira abordagem sobre Heidegger, já apontava o “quão sedutor era o seu sistema” pela equiparação entre pensamento e ação, cuja unidade, a metafísica vislumbrava em Deus.⁶⁷ O problema é que a mesma consideração da finitude, que pode garantir a autonomia da ação, provém da descoberta de que no homem, essência e aparência não se separam. Para Arendt, essa suposição leva à conclusão de que pensamento e ação não se distinguem. O pensamento passa a ser entendido como um acontecimento, e a rejeição do mundo comum pelo “Eu isolado” desponta literalmente como “abertura de mundo”. Ou seja, como se o mundo não existisse independente do pensamento – sem se constituir como uma interpretação do pensamento. Ao detectar a equivalência entre ação e pensamento na noção de historicidade, a autora indica a relação com a moderna concepção de história, revelando que a constatação da finitude não livrou Heidegger de decair no equívoco comum dos filósofos, que tomam o mundo pelo pensamento. “A transformação do conceito de história em historicidade surgiu com a concepção moderna sobre a ligação entre pensamento e acontecimento, e como tal não é de forma alguma monopólio do pensamento heideggeriano, embora seja em Heidegger – cuja filosofia posterior atribuirá um papel cada vez maior ao ‘acontecimento’ (das Ereignis) – que a coincidência entre pensamento e acontecimento se evidencie com maior clareza.”⁶⁸

⁶⁶ Id., *Compreender*. Formação, exílio, totalitarismo, p. 449.

⁶⁷ Id., *A dignidade da política*, p. 29.

⁶⁸ Id., *Compreender*. Formação, exílio, totalitarismo, p. 449. Consideraremos a questão da passagem do conceito moderno de história à ênfase na historicidade que aparece na consideração contemporânea no próximo tópico onde discutiremos a própria história da história traçada por Arendt.

Para reconhecer a apropriação e rejeição de Heidegger, e de sua noção de historicidade, talvez seja possível observar que Arendt exalta suas intenções de reconsiderar a filosofia a partir da finitude, mas desconfia de seu sucesso nesse projeto. Assim, poderíamos entender porque a autora retoma a perspectiva da finitude, mas não quer se comprometer com a arquitetura da abertura de mundo do “Eu isolado” ou de sua relação com a totalidade entrevista como povo, destino ou história do ser. Acreditamos que, para ela, Heidegger compromete seu próprio anseio de conceber a existência a partir da finitude.

Ao concluir sua análise sobre Arendt e Heidegger, notando como a autora reintroduz o professor de Marburg “para o seio de um pensamento cuja vocação para a tirania teria em Kant a sua notável exceção”, ou seja, para a tradição do pensamento filosófico que sustenta a primazia do pensamento e seu caráter absoluto, Edgar Lyra alude à insistência de Heidegger na consideração da finitude. “Numa exata contrapartida, Heidegger ergueria com François Fédiér, por ocasião da comemoração desses mesmos oitenta anos, um brinde à finitude – à constitutiva finitude.”⁶⁹ Com essa referência, Lyra indica a possibilidade da contraposição à interpretação arendtiana. De fato, o próprio Heidegger jamais admitiria estar arregimentando o status absoluto do pensamento, já que seu propósito, como até mesmo Arendt revela, era justamente o contrário. Não retomaremos aqui o texto heideggeriano para contradizer a interpretação da autora. Concentraremos-nos na leitura arendtiana e no significado para o seu conceito de história.

O importante é analisarmos qual é a alternativa que Arendt apresenta a essa versão do pensamento como ação, já que ela também compartilha da idéia da finitude. Entendemos que sua opção é trabalhar com a noção de finitude, ligando-a diretamente à existência da pluralidade.⁷⁰ Tal conexão, no entanto, não perde de vista a necessidade de especificar as esferas do pensamento e da ação. Numa análise sobre Jaspers, Arendt mostra que não se trata de considerar tudo do ponto

⁶⁹ Ver LYRA, E., “Arendt e Heidegger. Pensamento e juízo”, In: MORAES, E. e BIGNOTTO, N. (org.) *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*, p. 107 Arendt sublinha a pretensão de Heidegger de reconhecer a validade das estruturas cotidianas com a idéia de ser-no-mundo. Nesse sentido, podemos ler a passagem que se segue: “Todavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse seu uso da forma plural.” In: ARENDT, H., *Compreender*, p. 459.

⁷⁰ Nesse sentido, concordamos que Richard Bernstein tem razão em destacar a pluralidade como o ponto principal na distinção entre Heidegger e Arendt. In: BERSTEIN, R. *Arendt response to Heidegger*.

de vista plural. “para a filosofia de Jaspers, a comunicação constitui o centro ‘existencial’ e se torna efetivamente igual à verdade (...) à qual supõe uma fé na compreensibilidade de todas as verdades, junto com a boa vontade de ouvir e revelar, como condições primárias do autêntico convívio humano.”⁷¹ Se a autora critica em Heidegger a ênfase no “Eu isolado” da pluralidade, também não parece admitir que o pensamento está subordinado à pluralidade, como se fosse o equivalente da opinião. O direcionamento de Arendt diante do reconhecimento da finitude não a leva a abolir a separação entre os dois mundos – da essência e da aparência – como se concluísse que tudo não passa de ação. Sua proposição é entender como nesse mundo em que o “Ser é igual à aparência”, em que não é possível determinar nenhuma verdade absoluta, deve se compreender a diferença entre ação e pensamento. A questão é que Arendt não concebe a necessidade de revirar a hierarquia tradicional entre pensamento e ação, nem pretende tornar equivalente essas atividades. Sua sugestão de considerar a esfera dos assuntos humanos implica a proposição da manutenção da tensão entre ação e pensamento. A autora reconhece que a atividade do pensamento requer um afastamento do mundo e dos homens, ou seja, da experiência da pluralidade; mas não entende que esse afastamento constitua-se como o erigimento de um mundo superior das idéias ou qualquer morada do pensamento que legitime a “torre de marfim” dos intelectuais. O afastamento do pensamento é momentâneo e nunca pode ser definitivo. Se quando pensa, o homem se ausenta inevitavelmente da realidade, i.é, da presença dos outros, e recolhe-se para um encontro consigo mesmo, o fato é que ninguém pode se isolar definitivamente. Talvez apenas o louco possa perder completamente a noção da realidade, e ‘criar’ um mundo próprio ou uma realidade paralela. O problema com relação aos filósofos que imaginam “morar” num mundo próprio das idéias é justamente que esse mundo não existe, e que tão logo o pensador acredite vislumbrar a “verdade” ele acaba entrevedendo a possibilidade de “adequá-la” à realidade. É nesse sentido que Heidegger “traí” suas próprias suposições quando concebe o “destino comum do povo” e o surgimento do nazismo. Quando, nas palavras de Arendt, “a tentar lançar mão de confusões mitologizantes como Povo e Terra como fundação para seus Eus isolados.”⁷²

⁷¹ ARENDT, H., *Compreender*, p. 457.

⁷² Id., *A dignidade da política*, p. 32.

Para a autora, a retomada da concepção metafísica dos dois mundos surge não apenas como um problema ultrapassado, mas como a questão a ser compreendida. O fato não é que o espírito não seja ‘invisível’, mas que não está em outro mundo. Por isso, a análise arendtiana se encaminha para o apontamento de que “quando pensamos” não estamos em outro lugar, e, sim, fazemos outra “experiência temporal”. Sua formulação “quando estamos quando pensamos” sugere a tentativa de retomar com novos olhos o velho problema da atividade espiritual. Arendt reconhece que Merleau-Ponty abordou a temática da relação entre o visível e o invisível que, para ela, indicam respectivamente a esfera da pluralidade e o âmbito do pensamento. No entanto, observa que, por admitir, como ela, que “Ser e aparência” coincidem, o autor acaba tomando o pensamento pelo seu aparecimento. A passagem sobre Merleau-Ponty é a seguinte:

Como certa vez, Merleau-Ponty formulou, ‘só posso escapar do ser para o ser’, e já que ser e Aparência coincidem para os homens, isso quer dizer que só posso escapar da aparência para a aparência. Mas o problema não está resolvido, pois ele se refere à aptidão que o pensamento tem para aparecer; e a questão é se o pensamento e outras atividades espirituais invisíveis e sem som estão destinados a aparecer, ou se, de fato, eles não podem jamais encontrar um lar adequado neste mundo.⁷³

A argumentação arendtiana se distingue pela inquirição acerca da possibilidade das atividades espirituais aparecerem no mundo. Sem desconsiderar a primazia da aparência, sua tentativa é explicar a especificidade das atividades do espírito – pensar, querer e julgar –, cujo aspecto principal é a invisibilidade, num mundo primariamente visível. Nas atividades espirituais observa-se a retirada do “eu” do mundo das aparências. Para a autora, trata-se de considerar a particularidade dessas atividades “invisíveis”, especificando que, ao realizá-las, o homem não deixa de “ser desse mundo de aparências”, mas se alheia momentaneamente dele. Nesse sentido, suas conclusões apontam menos para vislumbrar a “aparência” do pensamento e mais para conceber de que modo a atividade espiritual se afasta do mundo. Por isso, dizemos que a separação não é definitiva.

Ao conceber o pensamento como um afastamento do mundo, Arendt concorda com Platão, para quem essa atividade é solitária e surge, como ela

⁷³ Id., *A vida do espírito*, p. 20.

mesma observa, como um “estranhamento do mundo”. É por essa via em que o pensamento aparece como um descolamento do mundo que se pode entrever a semelhança entre sua definição e a de Heidegger. O pensamento surge como a possibilidade de afastar o presente e aproximar-se do distante. “Se, por exemplo, encontra-se um homem face a face, ele é percebido de fato em sua corporeidade, mas não se pensa nele.”⁷⁴ Nesse mesmo sentido, encontramos uma justificativa para o argumento de que aquele que não está envolvido na ação pode ter uma melhor compreensão do acontecimento, “muitíssimas vezes é só na lembrança retrospectiva, quando a impressão não mais nos pressiona, que as coisas que vimos tornam-se totalmente próximas, como se então revelassem pela primeira vez o seu sentido, pois não estão mais presentes.”⁷⁵

A abordagem arendtiana da atividade do pensamento é muito semelhante àquela efetivada por Heidegger. A diferença desponta quando Arendt insiste em designar a “saída” do pensamento como um ausentamento momentâneo da realidade. Se atentarmos para a imagem do tempo do pensamento concebida pela autora como uma diagonal que surge como resultante das forças que se chocam entre o passado e o futuro, poderemos vislumbrar mais concretamente a existência de um ponto de contato entre o pensamento e a realidade. É a partir da parábola de Kafka que a autora evoca essa representação.

Ele tem dois adversários: o primeiro, acoisa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro, ajuda-o na luta com o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.⁷⁶

A partir desse texto, Arendt indica a tradicional concepção do tempo, donde subjaz a idéia de que é possível saltar para fora dele - o sonho de fugir para uma região acima e fora do campo de batalha. Para ela, esse é a antiga quimera metafísica de encontrar uma região segura fora do mundo dos assuntos humanos para poder anunciar a verdade – “um lugar neutro adequado ao pensamento.” A

⁷⁴ Ibid., 227.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 33.

interpretação arendtiana da história de Kafka se destaca principalmente por conceber que a presença d’“ele” acaba produzindo um paralelogramo de forças, donde sai uma diagonal rumo ao infinito do ponto de contato entre as duas outras. Andar por essa diagonal é instalar-se entre o passado e o futuro. Esse é o lugar em que estamos quando pensamos. Ou melhor, o tempo em que estamos quando pensamos. Importa-nos destacar que a diagonal infinita pela qual transita está irremediavelmente ligada ao mundo – ao presente. Na imagem da diagonal que revela a especificidade do tempo do pensamento vemos que, apesar de se constituir como uma saída da realidade, ou seja, uma saída do tempo contínuo entre passado e futuro, a atividade de pensar mantém sempre um ponto de contato com a realidade – que está geometricamente representado no paralelogramo vislumbrado por Arendt como o ponto comum entre a linha do passado, a linha do futuro e a própria linha diagonal que se refere ao pensamento.

O que não podemos esquecer é que todo esse desenvolvimento é sobre a atividade do pensamento. O que está entre o passado e o futuro e desponta pela capacidade de recombina-lo à vontade é o ego pensante. É ele que está livre da continuidade do tempo cotidiano. Se essa fosse a única experimentação do tempo considerada por Arendt, de fato, poderíamos concordar que sua perspectiva segue a noção de historicidade e sua compreensão da história é hermenêutica. Mas não é isso que ocorre. Sustentando a existência da separação das atividades, a autora não abre mão de considerar a existência do mundo. Não do ponto de vista do ego pensante, que é solitário, mas da perspectiva da pluralidade. Ao considerarmos o pensamento como atividade do ego pensante que se ausenta momentaneamente da realidade é certo que persiste a semelhança com a definição do pensamento por Heidegger. Encontramos a variação arendtiana na demarcação do vínculo com a realidade. Outra forma de detectarmos esse vínculo é através da remissão à noção de compreensão arendtiana. Para nosso contexto, essa via é ainda mais importante. Basta lembrarmos que, para a autora, a compreensão é a tarefa por excelência do historiador. Tal como Heidegger, Arendt distingue ciência e compreensão propondo que

A compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende têm isso em comum: conferem significado ao conhecimento. (...) A verdadeira compreensão sempre retorna aos juízos e preconceitos que precederam e orientaram a investigação estritamente científica. As ciências podem apenas

iluminar, mas nunca provar ou refutar a compreensão preliminar da qual partem.⁷⁷

Pode-se entender que Arendt estaria revelando as perplexidades inerentes ao “círculo hermenêutico” nessa tematização da compreensão, a qual, por sua vez surge como possibilidade inevitavelmente ligada a uma pré-compreensão. No entanto, é nessa conexão entre compreensão e pré-compreensão, que aqui aparecem designadas como compreensão preliminar e compreensão verdadeira que está traçada mais uma vez a concepção arendtiana da relação entre o pensamento e a pluralidade. A ligação é aí entrevista como a conexão insuperável entre o especialista e o senso comum. “Se o cientista, desorientado pelo próprio labor de sua investigação, começa a bancar o especialista em política e a desprezar a compreensão popular da qual partiu, ele perde de imediato o fio de Ariadne do senso comum, a única coisa que pode guiá-lo com segurança por entre o labirinto de seus próprios resultados.”⁷⁸ Ao sugerir que a pré-compreensão a qual se liga o pensamento é o senso comum ou a compreensão popular, Arendt marca seu afastamento da concepção hermenêutica heideggeriana, e direciona-se para uma aproximação, ou melhor, para uma apropriação do juízo estético kantiano. O que está em questão no apontamento da compreensão comum é a demarcação entre o mundo real e os devaneios teóricos que deixam de corresponder à experiência. O ‘senso comum’ é importante para manter o elo com a realidade e não deixar que o cientista ou o pensador se perca “em meio às nuvens da especulação”⁷⁹. O intuito arendtiano é a impropriedade do pensamento que deixa de corresponder à experiência. A visualização da ligação entre ação e compreensão está mais em Kant que em Heidegger. Nesse sentido, é importante destacar que em Kant, não apenas na sua obra, mas na dignidade de seus juízos políticos, Arendt vislumbra uma rara competência entre os filósofos. Trata-se da capacidade de assumir a perspectiva de espectador – de julgar coerentemente os eventos.⁸⁰ É na sua apropriação do juízo estético, que a autora busca a ligação entre ação e

⁷⁷ Id., *Compreensão e política*. Precisamos destacar que a solidão da atividade do pensamento, para aquele que está pensando, na verdade, surge como um diálogo intenso do eu consigo mesmo. Esse diálogo que já se abre no dois-em-um também se sustenta pela representação das possíveis opiniões dos outros.

⁷⁸ Id., *A dignidade da política*, p. 42.

⁷⁹ Ibid., p. 43.

⁸⁰ Arendt elogia a capacidade kantiana de compreender a revolução francesa. Apesar disso, não compartilha da filosofia da história de Kant, na qual vê excluída a ação humana em prol do ardid da natureza. Ver ARENDT, H., *Lições de filosofia política em Kant*.

compreensão. O fato é que Arendt não poderia estar de acordo com Heidegger no que se refere à manutenção do contato com a realidade, se suas críticas ao filósofo incidem justamente sobre esse ponto. A leitura arendtiana de Heidegger converge para mostrá-lo como uma espécie de especialista que perdeu contato com o mundo – primeiro, ao estruturar a abertura de mundo através da oposição do “eu isolado” em relação aos outros; depois, ao associar-se ao nazismo e concebê-lo como destino do povo; e ainda, quando tematiza a ‘história do Ser’, na qual o homem que age parece mero figurante; onde a liberdade humana sucumbe ao destino do Ser.⁸¹

Para a discussão sobre o aspecto hermenêutico da concepção de história arendtiana, é crucial percebermos que a recusa da noção de historicidade heideggeriana, que se constitui mais como sua delimitação ao âmbito do pensamento que como uma completa rejeição, não permite que Arendt trabalhe com a suposição da equivalência entre história e hermenêutica. A indicação sobre a existência do mundo comum, que é o mundo de aparências – e único mundo que existe -, comporta a consideração de uma outra noção de história. Diferentemente de Gadamer que entrevê a relação entre pré-compreensão e compreensão como a possibilidade de um diálogo entre as épocas através da proposição de que a pré-compreensão é o pertencimento à tradição. E distintamente de Ricouer, que pretende considerar a separação entre pré-compreensão e compreensão pelo distanciamento do texto. A saída de Arendt para não se render às perplexidades do isolamento do “Eu” ao qual o mundo se abre, não é necessariamente negar que haja uma historicidade, a qual seria uma temporalidade subjacente à historiografia, mas apontar que essa concepção de temporalidade não pode advir de um isolamento definitivo, ou de uma rejeição da pluralidade.

Deve-se sublinhar que Arendt não ignora o que seria a tentativa heideggeriana de transpor a concepção singular para a plural. Resumida por Vattimo como a “passagem do mundo, como estrutura da pre-sença, para os mundos, como aberturas históricas do ser.”⁸² Mas entende que a adaptação de uma

⁸¹ Não sem razão, a concepção de história de Heidegger concebida como história do ser precisa se desfazer da semelhança com a história de Hegel. Tanto Arendt, como Vattimo abordam essa temática.

⁸² VATTIMO, G., *Para além da interpretação*, p. 40. Vattimo sublinha “em Ser e Tempo, mundo é usado sempre no singular (o homem é pre-sença, i. é, ser no mundo), e, no ensaio sobre a Origem da obra de arte (1936) torna-se “um” mundo. (...) Heidegger esforça-se por apreender, não as estruturas (objetivas, metafísicas) da existência, mas o sentido (da história) do Ser, tal como se

estrutura, que se contrapõe à pluralidade, à noção de história acaba por produzir conceituações equivocadas como a de povo, destino e de história do ser. O que podemos notar é que para Arendt, não é possível adequar a perspectiva individual à plural. Essa transposição não evidencia o aspecto realmente plural da existência. A crítica à tomada da pluralidade como povo também surge na sua análise da revolução francesa. A autora rejeita a possibilidade de considerar a pluralidade como uma coletividade, que, para ela, seria um meio de não reconhecer o caráter realmente plural dos homens, e sim, uma forma de adequar a pluralidade ao modelo singular. A alternativa arendtiana não nos parece ser a concepção de uma passagem do singular para o coletivo, mas, antes, a indicação de que a singularidade e a pluralidade estão inevitavelmente ligadas.

Para Arendt, o pensamento é a possibilidade de evadir-se momentaneamente da realidade, mas isso não quer dizer que a partir desse afastamento o pensador possa retornar ao mundo imaginando conhecer a verdade por trás dos assuntos humanos ou querendo ditar o que fazer. O pensamento em questão é uma atividade destrutiva, não pode estabelecer nenhuma orientação da ação. Por não existir nenhuma ligação entre pensamento e verdade – a não ser aquela em que o pensamento coloca em questão a possibilidade da verdade – é difícil caracterizar essa separação entre ação e pensamento concebida por Arendt como a antiga divisão entre aparência e essência. A capacidade de evasão pelo pensamento surge menos como duplicação do mundo e mais como a possibilidade de experimentar o tempo de forma distinta. Para que em sua experimentação específica do tempo, o ego pensante não se desligue do mundo, a sugestão arendtiana é que ele nunca perca de vista o senso comum do qual partiu. O senso comum, para ela, é uma espécie de senso de realidade, que funciona como um sexto sentido. Em Kant, a autora encontra a referência teórica mais consistente a respeito do senso comum. Isso se deve ao fato de que, segundo a sua leitura, o juízo de gosto só pode ser fruído em meio à pluralidade. Acreditamos que a interpretação arendtiana de Kant diferencia-se por não aceitar que o juízo acerca do belo seja mudo – ao contrário, sua ênfase é justamente sobre a possibilidade de

determinou na época da metafísica completada, que é a modernidade, i. é, a idade da ciência e da técnica.”

dizer “Isso é belo!”.⁸³ Não nos interessa aqui desenvolver os pontos que sustentam essa argumentação. O importante para nossa temática da história é destacar a relação de contraposição e ligação que a autora vislumbra entre a perspectiva plural da experiência e a singular do pensamento.

Quando estou pensando saio do mundo das aparências, mesmo que o meu pensamento lide com objetos comuns dados pelos sentidos, e não com invisíveis como os conceitos ou as idéias, o antigo domínio do pensamento metafísico. (...) pensar sempre lida com objetos que estão ausentes, afastados da percepção direta dos sentidos. Um objeto do pensamento é sempre uma representação, isto é, algo ou alguém que está realmente ausente e presente apenas para o espírito que, pela imaginação, pode torná-lo presente na forma de uma imagem.⁸⁴

Por iluminar a coexistência dessas duas esferas, entendemos que a conceituação da história em Arendt não pode resumir-se à consideração da historicidade. Ao negar a equivalência entre ego pensante e pluralidade, enfatizando que o afastamento do mundo pelo pensamento não lhe torna senhor de nada, mas apenas se constitui como um alheamento da realidade, a autora se recusa a compreender a existência a partir do pensamento. Distinguindo entre ação e pensamento, Arendt separa vantajosamente, ao que parece, a temporalidade do ego pensante e a temporalidade da história. A experiência do pensamento, que é do âmbito do singular e a vivência no mundo que se dá no plural. “A principal distinção, em termos políticos, entre Pensamento e Ação reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com meu próprio eu ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir.”⁸⁵ Essa separação que, como vimos, nunca é definitiva, trata-se, portanto, mais de uma reconsideração da teoria platônica das idéias. Apesar de não visualizar a existência de dois mundos, Arendt trabalha com a suposição da vigência de dois âmbitos que se distinguem e se conectam entre si. Podemos observar que sua teoria acerca da separação entre história real, proveniente da ação, e escrita da história está incluída nessa relação mais ampla entre o visível e o invisível. Nossa objeção acerca da suposição de que a noção arendtiana da história é hermenêutica se sustenta justamente no reconhecimento dessa distinção entre a experiência

⁸³ A análise arendtiana de Kant valoriza o aspecto da comunicabilidade do juízo do belo. Lyotard, em sua conhecida obra sobre o assunto, entende-se tratar de uma ênfase na sociabilidade. LYOTARD, J., *Lições sobre a analítica do sublime*.

⁸⁴ ARENDT, H., *Responsabilidade e julgamento*, p. 232.

⁸⁵ *Ibid.*, p.171.

singular do pensamento e a experiência plural no mundo. A história não pode ser simplesmente a história do ego pensante ou a história concebida pelo pensamento. A história tem um correspondente real que se refere à existência do mundo e das ações humanas.

Mesmo quando Arendt assinala a importância da experiência singular do tempo que está circunscrita pelo intervalo temporal entre o aparecimento e o desaparecimento da pessoa no mundo, indicando que a própria possibilidade da historiografia está relacionada ao desencadeamento de uma história com início e fim que se interpõe pelo nascimento e morte de cada um, a autora contrapõe essa noção de tempo circunscrita ao caráter objetivo do tempo do mundo, considerando que os homens são “seres que sempre chegam em um mundo que os precede e que a eles sobreviverá.” Por um lado, o tempo finito parece ter certa primazia pelo fato de que “fornece o protótipo secreto de todas as medidas temporais”⁸⁶. Isso torna o fundamento da noção de história de Arendt próxima da perspectiva heideggeriana da historicidade, pois a autora admite que a própria possibilidade da historiografia está relacionada ao fato de a vida individual ser concebida com início e fim. Por outro lado, essa historicidade radicada na experiência singular da temporalidade não define a concepção de tempo e de história. Se parece existir algum fundamento ontológico da história em Arendt, como pode sugerir a ênfase na potencialidade do nascimento humano, é apenas entre os homens que a história se realiza. Do mesmo modo, a experiência da historicidade não determina a existência do mundo. A questão é que mesmo que possa ser identificada a validade da perspectiva individual, ela só tem sentido quando compreendida como um intervalo temporal inserido numa continuidade mundana sem começo ou fim definidos. O que nos termos de Arendt deve indicar que a temporalidade de cada um está sempre relacionada à pluralidade, ou ao fato de que ninguém está sozinho nesse mundo. “Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta.”⁸⁷

Observando o destaque da noção de pluralidade podemos reencontrar o argumento principal que sustenta a divisão da história entre atores e espectadores. A própria existência da pluralidade garante que todos podem ser ao mesmo tempo

⁸⁶ Id., *A vida do espírito*, p. 18.

⁸⁷ Ibid., p. 17.

atores e espectadores porque estão sempre vendo os outros e sendo vistos por eles na medida em que agem - “percebendo e sendo percebidos - ao mesmo tempo”.⁸⁸ Devemos lembrar que toda a crítica arendtiana à moderna concepção da consciência se baseia nessa idéia de que o homem em sua singularidade não pode assegurar a realidade do mundo.

Considerando essa distinção, compreende-se porque Arendt reelabora uma idéia que parece ultrapassada no campo da história e da filosofia: a separação entre história real e historiografia. Entendido que a história real é proveniente da ação e a historiografia é uma atividade do espírito, podemos perceber que isso não sugere a existência de uma realidade mais verdadeira por trás das aparências – uma verdade do fato que a historiografia ressuscitará. A vantagem da concepção de história arendtiana é trazer novamente à tona a possibilidade de considerar o passado como aquilo que irrevogavelmente passou, sem que isso inspire qualquer pretensão metafísica de conhecer ou reproduzir a totalidade do que foi. A autora não nega que há interpretação do fato, mas entende que não se pode rejeitá-lo completamente como se fosse uma mera criação do pensamento. Em Arendt, o tempo que não passa é o do ego pensante. Apenas na consciência pode-se conglomerar passado, presente e futuro. O tempo do mundo está inevitavelmente submetido à fugacidade. Por isso a história ainda tem a tarefa de conceder permanência às ações humanas. Justamente porque o passado passa é que a história tem um lugar. Nesse sentido, entendemos que a distinção entre pensamento e ação, que visa revelar a autonomia de ambas as esferas, possibilita que a história seja considerada em seus próprios termos e deixe de ser entendida apenas como historicidade. O que inferimos com Arendt é que a historiografia, embora seja capaz de instituir a durabilidade especificamente humana no mundo, não pode ser tomada como uma espécie de macro-consciência humana. O fato do tempo passar não significa que haja um curso retilíneo que torna o presente consequência do passado e o futuro consequência do presente, como se pode imaginar através da concepção tradicional do tempo em que passado, presente e futuro estão necessariamente encadeados. Merleau-Ponty contrapõe a versão comum da experiência temporal à noção de uma temporalidade originária, onde a “consciência desdobra ou constitui o tempo”.

⁸⁸ Idem.

Diz-se que o tempo passa ou escoá. Fala-se do curso do tempo. A água que vejo passar preparou-se, há alguns dias na montanha, quando a geleira derreteu, no presente ela está diante de mim, ela vai em direção ao mar onde se lançará. Se o tempo é semelhante a um rio, ele escoá do passado em direção ao presente e ao futuro. O presente é a consequência do passado, e o futuro é a consequência do presente. Essa célebre metáfora é na realidade muito confusa. Pois a considerar as próprias coisas, a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo.⁸⁹

A perspectiva de Merleau-Ponty, até certo ponto, bastante próxima da concepção heideggeriana, indica que o próprio homem é um ser temporal. A leitura arendtiana não se volta para defender a existência de um tempo natural que exista sem a presença humana. A diferença, ao que nos parece, é que a autora se esforça por conceber a presença humana não somente do ponto de vista singular da consciência e da vida individual, mas considerando a presença da pluralidade de homens. Assim, ela poderia concordar que “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar”, mas talvez não aceitasse exatamente a conclusão do argumento do filósofo francês que desfecha seu raciocínio sugerindo que o tempo “nasce da minha relação com as coisas.”⁹⁰ Devemos observar que, se há alguma discrepância entre a concepção arendtiana do tempo e da história em relação à Heidegger e à Merleau-Ponty isso não ocorre porque a autora necessariamente negue a idéia de que o tempo existe devido à presença humana, mas, sobretudo pelo fato de tentar compreender, para além da percepção original e singular do tempo da consciência, como os homens instituem o tempo no mundo. Nesse sentido, Arendt desvela como a ação humana, surgida da pluralidade, tem a capacidade de instituir o tempo. Ao infringir um início ou um re-início os homens concretizam, não para si, mas para eles mesmos, a noção de início e fim. Não apenas o homem se abre na temporalidade. O próprio mundo tem um tempo próprio e objetivo, que não é o tempo natural, mas o tempo instaurado pelos homens.

Para visualizarmos a importância da noção arendtiana para a teoria da história contemporânea vale a pena mencionarmos que desde o fim das grandes narrativas, ou seja, desde que a história deixa de ser concebida como um processo

⁸⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da percepção*, pp. 555 e 550.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 551. Sobre Heidegger, ver p. 573.

que pode ser apreendido na sua totalidade, a historiografia se rendeu aos encantos da hermenêutica. Pareceu-lhe em geral bastante apropriado entender que escrever história e fazer história são procedimentos indistinguíveis, pois, tendo em vista a impossibilidade do historiador de alcançar um ponto de vista absoluto ele estaria irrelutavelmente preso à sua época, ao seu aparato cultural e teórico, e ainda à sua própria subjetividade. É certo que a equivalência entre história e escrita da história, cuja tendência é conceber a história como mera interpretação, desenvolve-se por rumos distintos e alcança formulações diversas em diferentes obras. Observemos rapidamente dois exemplos.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault avança no desenvolvimento da sua teoria sobre a “insurreição dos saberes” que pretende alocar historicamente todo discurso. Traçando uma análise da teoria da soberania, o autor sustenta que, na saída da Idade Média, com a centralização do estado e o monopólio da guerra, surge um novo discurso histórico-político que se contrapõe ao discurso filosófico-jurídico vigente desde os gregos. Este último refere-se às concepções universais e gerais, enquanto o primeiro sugere a natureza parcial de qualquer discurso. Contrário a idéia de uma verdade absoluta ou de um sujeito universal, o discurso histórico-político conta com o pressuposto de que “aquele que fala, aquele que diz a verdade, que narra a história, aquele que recobra a memória e conjura os esquecimentos, pois bem, este está forçosamente de um lado ou de outro: ele está na batalha, ele tem adversários, ele trabalha para uma vitória particular.”⁹¹ O novo discurso guarda em si mesmo a forma da guerra de modo que o saber teria se tornado uma arma. Se não há a possibilidade de conceber uma teoria neutra, todo discurso é a defesa de uma perspectiva; o pensamento é ação. Corroborando com essa idéia, o próprio Foucault, seguindo nitidamente o Nietzsche da *Genealogia da moral*, não supõe que seu discurso seja o verdadeiro.⁹² Seu texto, que encontra a origem do discurso histórico-político no período pós-medieval, apresenta-se como um projeto genealógico, que é ele mesmo um discurso entre outros. “Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não-legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia

⁹¹ Ibid., p. 60.

⁹² A idéia de que fazer história e escrever história são uma única e mesma coisa aparece na interpretação da história por Marx, donde a história surge inevitavelmente como a história da luta de classes. Arendt observa esse fato e, inclusive, entende que essa idéia dá margem a manipulação da história efetivada pelo totalitarismo. Ver cap. 3.

filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que será possuída por alguns.”⁹³

Hayden White ilustra por outro ângulo a tendência contemporânea de tomar história e escrita da história como esferas equivalentes. Sua hipótese é de que a história é sempre uma criação do historiador. O que significa que “não pode haver história propriamente dita sem o pressuposto de uma meta-história plenamente desenvolvida, pela qual se possa justificar aquelas estratégias interpretativas necessárias para a interpretação de um dado segmento do processo histórico.”⁹⁴ Para White, existe um certo consenso acerca do caráter interpretativo da historiografia, o qual se fundamenta nas próprias limitações acerca da possibilidade de apreensão e representação do passado. O autor sugere que a história é sempre “menos e mais que o passado”, White indica que o “registro histórico é ao mesmo tempo compacto demais e difuso demais”,⁹⁵ ou seja, por um lado, não pode abranger a totalidade dos fatos e, por outro, ao se constituir como representação histórica, compõe-se de inferências, ilações e sínteses que arregimentam a forma do acontecido. Sua discussão gira em torno da demarcação das possibilidades narrativas da historiografia.⁹⁶

Para Arendt, a historiografia concebida como ação, donde se superpõem o acontecimento e a sua interpretação, levaria a disputa de interpretações a adquirir uma realidade que ela não tem. Devemos reparar que a autora não nega o caráter interpretativo da história e, provavelmente, estaria de acordo com a noção de que “Não vivemos estórias, mesmo que confirmamos sentido à nossa vida moldando-a retrospectivamente.”⁹⁷ No entanto, sua argumentação visa sublinhar que o fato de a historiografia ter aspecto interpretativo, por se tratar da elaboração de uma

⁹³ FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 13. Tomando partido do discurso histórico-político, Foucault critica Hegel, argumentando que sua suposta retomada da história, na verdade é uma “colonização do discurso histórico-político”, pois o pressuposto do filósofo é ainda a teoria do discurso filosófico-jurídico. *Ibid.*, p. 69.

⁹⁴ WHITE, Hayden, *Trópicos do discurso*. Ensaios sobre a crítica da cultura, p. 67.

⁹⁵ *Ibid.*; p. 65.

⁹⁶ Nesse sentido, o autor menciona a diferença sobre a versão positivista de Hempel e a perspectiva narrativista, indicando que ambos os casos, trata-se de interpretação da história. White observa que, para Hempel, a história é uma ciência nomológico-dedutiva, como todas as ciências, e para os narrativistas a produção de sentido historiográfica não é explicativa, mas advém da própria narrativa construída pelo olhar retrospectivo do historiador sobre os acontecimentos. As referências de White são: HEMPEL, C., *Explanation in science and in history*. GALLIE, W. B., *Philosophy and historical understanding*; MINK, L.O., *The autonomy of historical understanding*; DANTO, A. *Analytical philosophy of history*. DRAY, *Philosophical analysis and history*. *Ibid.*; p. 70-1.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 106.

história, não indica que o historiador seja o criador da realidade. Como pode sugerir a argumentação de White, onde “(...) com vistas a criar com eles uma estória compreensível, o historiador impõe a esses eventos o significado simbólico de uma estrutura de enredo”.⁹⁸

Devemos observar que a autora não procura reabilitar a verdade positiva do fato. Vimos anteriormente que, para Arendt, poesia e historiografia estão do mesmo lado, constituindo-se como possibilidade de reificar o sentido da ação. Sua argumentação não quer provar a realidade da historiografia e a ‘invencionisse’ da ficção, ao contrário, em ambos os casos está mantida a relação com a realidade da ação. O interessante na posição arendtiana é que detectar o elemento ficcional na historiografia não significa colocar em questão a realidade do acontecimento. A proposição acerca da separação entre história real, proveniente da ação, e escrita da história não pode ser compreendida nos termos da discussão sobre a oposição ou equivalência entre história e ficção. Tanto o historiador quanto o ficcionista são autores da história e diferenciam-se dos atores da história.⁹⁹ Em Arendt, a conexão entre história real e historiografia existe como um laço interpretativo, mas não se caracteriza como justaposição. Seu intuito volta-se mais para indicar a importância da distinção entre as duas esferas e a sua possível ligação em bons termos, que para determinar quais são as estratégias narrativas às quais o historiador pode recorrer. Sua preocupação é mostrar que tomar fatos por interpretações é um equívoco grave, que permite a ‘construção’ de realidades fictícias como as totalitárias.

A diferença fundamental é que, para White, o historiador cria o sentido, enquanto em Arendt, ele vislumbra o sentido. Se White pode recair num relativismo sociológico, ao assumir que as possibilidades de contar uma estória não são infinitas, mas estão ligadas ao horizonte do historiador e de seu tempo, donde se avultam “os modos de urdir o enredo, os modos de explicação e os modos de implicação ideológica”¹⁰⁰ e, ao indicar com Mannheim, que não existe

⁹⁸ Ibid., p. 108.

⁹⁹ Se a ficção pode construir um personagem que seja o autor da história nunca apreende de fato a realidade viva da existência do autor.

¹⁰⁰ “Assim, a interpretação entra na historiografia pelo menos de três maneiras: esteticamente (na escolha de uma estratégia narrativa), epistemologicamente (na escolha de um paradigma explicativo) e eticamente (na escolha de uma estratégia pela qual as implicações ideológicas de uma dada representação possam ser deduzidas para a compreensão de problemas sociais do presente).” WHITE, H., loc. cit. p. 89. As opções para a urdidura estética apresenta pelo autor são: romance, comédia, tragédia e sátira. Os modos de explicação são: idiográfico,

uma “historiografia contemplativa”.¹⁰¹ A alternativa arendtiana sobre a possibilidade do sentido da história advir dos próprios acontecimentos pode parecer ultrapassada ou nostálgica. Como o historiador pode detectar a grandeza dos feitos humanos? Sua proposta não seria a retomada da concepção antiga da história?

Desde o seu aparecimento na Grécia, o historiador é aquele que diz o que é – *légei ta conta*. Sua tarefa é primordialmente ver e contar o que aconteceu, ou seja, testemunhar acerca da realidade do mundo. Arendt recorre à concepção grega do historiador como aquele que “salva do esquecimento” para conceder-lhe responsabilidade pela durabilidade do mundo. Se é na convivência entre pares que é possível afirmar a presença do mundo, em última instância, isso sugere que a realidade do mundo é dada aos olhos, que não existe nada por trás do que aparece. A noção de que o mundo é o que se abre entre os homens significa justamente que a realidade é confirmada pelo testemunho.

Nosso intuito volta-se para o esforço de retomar a narrativa da história da história traçada pela autora. Tendo em vista a pergunta acerca da influência da concepção antiga de história no desenvolvimento de seu próprio conceito de história.

5.3. História da história

Entendendo que para compreender a concepção da história arendtiana é necessário remeter à própria história da história traçada pela autora, nos reservamos a tarefa de considerar separadamente o desenvolvimento da noção de história apresentado no seu trabalho sobre o “Conceito de história – antigo e moderno”. Para acompanhar a narrativa sobre o nascimento da escrita da história na Grécia e seu definhamento até a contemporaneidade, é importante ter em mente

organicista, mecanicista e contextualista. Os modos de implicação ideológica são: anarquista, conservador, radical e liberal.

¹⁰¹ White refere-se ao ensaio O pensamento conservador e à obra *Ideologia e utopia*. “O sociólogo do conhecimento Karl Mannheim asseverava que as diferentes posições no espectro ideológico das sociedades modernas, com suas divisões de classe - liberal, conservadora, radical e anarquista (ou niilista) – traziam consigo sua própria forma de consciência temporal e social e uma noção particular da extensão com que os processos históricos eram suscetíveis de análise racional ou se opunham a esta.” Ibid., p. 87.

o traçado arendtiano da história do Ocidente que analisamos no primeiro capítulo desse trabalho, pois, como supomos, a autora concebe de modo semelhante o esquecimento do histórico – escrita da história – e do político.

Podemos notar que, apesar de comumente se supor que a modernidade e a concepção moderna de história deram cabo da versão antiga da história, na qual “o passado orientava o futuro”, esse não é o pressuposto arendtiano.¹⁰² Sua leitura aponta para a ruptura da tradição apenas na contemporaneidade. Isso não significa que a autora não estabeleça uma diferenciação entre a concepção antiga da história e a moderna. Mas sua distinção, certamente, não é a tradicional. A narrativa da história do Ocidente traçada por Arendt, a qual se distingue por contar a história da tradição do pensamento político e do esquecimento da origem do político no qual se funda, tem como um de seus pilares a concepção de que a tradição que se inicia com Platão, e se estabelece definitivamente com o fim da pólis na Grécia, encontrou a ruptura de sua continuidade com o advento dos totalitarismos. Na ruptura da tradição, a autora vislumbra a possibilidade de reencontrar o passado sem o “fio condutor” que determinava o encadeamento entre passado e futuro e que, como sabemos, pelo menos, desde de Cícero, está definido prontamente no adágio da “História mestra da Vida”.

O que precisamos sublinhar é que a separação arendtiana entre a noção de história antiga e moderna segue o pressuposto que norteia sua narrativa da história do florescimento do político na pólis e de seu posterior esquecimento, ou seja, conta com a ruptura da tradição apenas na contemporaneidade, e não na modernidade. Não sem razão suas referências à Tocqueville e seu famoso presságio que revela que “quando o passado não orienta mais o futuro o homem vagueia na escuridão”, aparece quando a autora se refere à ruptura instaurada pelos totalitarismos.¹⁰³ A História concebida pelos modernos como um processo

¹⁰² Essa concepção usual sobre a passagem da história mestra da vida para a história em sua versão moderna, concebida como processo autônomo dotado de sentido, encontramos claramente em Koselleck, no seu “Futuro passado”, especialmente no capítulo “Historia Magistra Vitae”. A noção de história, que se convencionou chamar de “História Mestra da Vida”, cujo exercício visava conceber a história como material exemplar para as gerações futuras, funda-se na concepção cíclica do tempo da Antiguidade. Entendia-se que o passado poderia orientar o futuro porque havia semelhança e continuidade entre as épocas. A natureza humana era a mesma e garantia a equivalência das situações. Ver JASMIN, M, *Alexis de Tocqueville*. A historiografia como ciência da política.

¹⁰³ Nesse sentido a autora evoca o poema de René Char “Notre héritage n’est precede d’aucun testament - “Nossa herança nos foi deixada sem testamento algum” In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, p. 28. Ao comentar a perda do tesouro dos homens da resistência

autônomo dotado de sentido não vigora na leitura arendtiana da historiografia como a concretização da libertação da tradição. Nossa suposição é que Arendt observa na constituição da História como processo o erigimento de uma nova versão do absoluto que determina a ação. Como vimos anteriormente, reside nesse ponto toda a sua crítica às filosofias da história. O fato é que se a tradição do pensamento político toma forma com a instituição da supremacia da teoria que pode indicar a ação o que deve ser feito, a História moderna não seria uma valorização da ação e dos assuntos humanos concretos, como queriam Hegel e Marx, ao contrário, para Arendt, a História vislumbrada nos moldes do processo autônomo caminha para destituir qualquer consideração da liberdade humana – a possibilidade dos homens de agir por si mesmos em total contingência.

Apesar de a autora não nomear uma subversão do esquecimento da história, fica claro que o conceito moderno de história é inferior ao conceito antigo. De todo modo, importa-nos perceber que o lugar da história só pode ser apreendido quando pensado em relação ao político. Acreditamos que a narrativa do destino comum do político e do histórico torna nítida a suposição que viemos defendendo até então. De que não há no pensamento arendtiano uma oposição entre política e história, mas, ao contrário, justamente, a noção de que as origens do político e do histórico estão referidas entre si e podem ser encontradas na Grécia clássica.

Mostrar como a história da história está ligada à narrativa da história do ocidente como esquecimento do político requer a consideração do desenvolvimento do conceito de história. Entendemos que há na delimitação conceitual arendtiana sobre a história – no estudo sobre o conceito antigo e moderno - uma história acerca da noção de história em diferentes épocas da história ocidental. Assim como entrevimos uma narrativa de Arendt sobre o esquecimento do político, destacaremos sua abordagem da história da história, explicitando as diferenças entre a noção antiga e moderna de história, que em muito se assemelham às distinções do político nos respectivos períodos, de modo

francesa, que era a própria experiência da liberdade que existiu entre eles, Arendt reafirma a necessidade da ação ser salvaguardada pela história. “o ‘acabamento’ que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que depois deverão contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem este acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada.” Ibid., p. 32. Para Arendt, a tradição fazia a transposição entre o passado e o futuro. Sua ruptura, que abre a possibilidade para a autonomia da ação, também insurge como uma perda de sentido.

a indicar como a autora, na verdade, conta uma história sobre o sentido do histórico. Considerando um quadro geral, podemos apontar pelo menos a referência a cinco conjunturas distintas entre si, donde figuram a Grécia clássica, a romana, a cristã, a moderna e a contemporânea. Como a opção da autora é focar sua atenção na distinção entre o conceito antigo e moderno de história e examiná-lo através de tópicos temáticos, não é possível traçar com tanta clareza um quadro cronológico como o que aqui estamos tentando fazer para acompanhar sua narrativa. Não obstante, acreditamos que essa elaboração deixa ver como se constitui sua própria noção de história, que se concilia com sua teoria do político. O mais importante nessa sucessão cronológica é perceber que na história da história surge a mesma temática do declínio. Arendt não chega a falar explicitamente em decadência, mas fica evidente que o conceito moderno de história, que implica a “monstruosidade dessa transformação”, está ligado à perda de mundo especificamente moderna, e aparece também como um definhamento da história, quando comparado ao seu lugar grego. O surgimento do conceito de processo histórico autônomo, dotado de sentido próprio, que deixa de se referir às ações humanas em sua singularidade para encontrar as forças ocultas que movem a história, aparece como um empobrecimento em relação à concepção antiga da história que garante a permanência da grandeza humana na narrativa de suas ações.

A autora evoca o aparecimento da escrita da história na Grécia, onde surge como uma espécie de atividade “complementar” à ação, pois é ela que não permite que sua grandeza seja esquecida e, ao mesmo tempo, garante-lhe um sentido que não pode ser concedido pelos atores. Desde os romanos, quando a história assume claramente a função de orientar a ação, tornando-se “história mestra da vida”; mas, sobretudo, na antigüidade tardia, onde Arendt visualiza que a história deixa de ser a escrita sobre a ação e passa a ser um processo de ascensão e decadência semelhante aos processos biológicos, a historiografia demonstra seu declínio.

Retomaremos essa história, procurando analisar os principais aspectos que, segundo Arendt, marcam a concepção de história das diferentes épocas, especialmente, as mais bem delimitadas na sua leitura; a antiga e a moderna. Tal exame tem em vista, não apenas compreender as divergências entre o conceito antigo e moderno de história, mas, principalmente, entender o que caracteriza o

histórico para Arendt. Nossa ênfase sobre o período contemporâneo não tem outra razão senão visualizar o diagnóstico da autora acerca do histórico em nossa época.¹⁰⁴ Seria possível imaginar que, após a derrocada das filosofias da história e da desmontagem da metafísica a história redescobrisse seu *status* antigo? Qual o significado da ruptura da tradição para a historiografia?

Para termos uma idéia geral do aparecimento do histórico e da mudança de sentido do conceito de história desde a Antigüidade tardia, o que configura, como supomos, uma espécie de ‘esquecimento’ do histórico; devemos ter em vista o amplo panorama do desenvolvimento histórico da noção de história. Se o seu despontar pode ser visualizado na Atenas clássica, o sentido da história se modifica com os romanos e os cristãos, e transforma-se na versão moderna e contemporânea. Traçaremos não mais que um quadro geral, examinando o significado e as implicações de compreender a história da história através da variação histórica de seu sentido.

Começemos pela remissão ao contexto antigo, mais explicitamente à situação do surgimento da história na Grécia clássica. Tal como outrora indicava o florescimento do político na pólis, Arendt também não deixa de louvar a concepção grega de história. Remete ao seu nascimento com Heródoto, mas não deixa de evocar sua origem metafórica em Homero. Ao encontrar o paradigma da história e também da poesia na mesma cena da narrativa da estória de Ulisses na corte dos feácios, Arendt reconhece que está em jogo aí a idéia de catarse que seria tomada para a tragédia grega e a noção de reconciliação.¹⁰⁵ O que devemos sublinhar é que a escrita da história que surge na Grécia assume uma espécie de lugar complementar à política. Ou seja, destacar que é mediante à fugacidade e à fragilidade da ação que se interpõe o histórico como a possibilidade de “salvar do esquecimento”.

¹⁰⁴ “Histórico” aqui está se referindo à escrita da história, ou como alguns preferem denominar, à historiografia.

¹⁰⁵ Quando fala do nascimento da história, Arendt está falando da escrita da história. “A História como uma categoria de existência humana é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero” ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 74. É preciso lembrar também que o início da história como escrita da história ao qual alude não se trata propriamente de um início histórico. Nesse sentido, o paradigma vislumbrado por ela é uma imagem poética. De todo modo, é comum tomar o aparecimento da historiografia na Grécia com Heródoto, designado por Cícero como pai da história.

A escrita da história surge não como uma oposição à ação, mas como uma espécie de “acabamento” que preenche pelo menos algumas de suas lacunas.¹⁰⁶ É na história que a ação ganha durabilidade e sentido. A cena paradigmática de Ulisses revela justamente a possibilidade do herói da história ser ao mesmo tempo aquele que houve sua história e compreende o seu significado. “O motivo humano mais profundo para a História e a Poesia surge aqui em pureza ímpar: visto que ouvinte, ator e sofredor são a mesma pessoa (...) Isso significa que foi possível para o ator vislumbrar o sentido da ação. Na narrativa da história, o herói enxerga seu próprio “quem” que se revela na ação, mas que durante seu desenrolar está oculto aos seus olhos.”¹⁰⁷

Nessa retomada do nascimento do histórico, quando concebe o conceito antigo de história, Arendt deixa ver quase completamente suas próprias considerações teóricas acerca da história. As indicações sobre a caracterização da história e da tarefa do historiador surgem mais claramente como o conceito antigo de história. Decerto, muitas vezes, temos a impressão de que a autora se refere à história como se falasse do conceito antigo de história, e vice-versa, quando trata do conceito antigo parece indicar “o” lugar da história, tal como sua menção ao político carrega consigo a alusão à experiência do político na pólis. A sensação de que há uma equivalência entre a posição arendtiana e sua interpretação dos gregos é o que sustenta as hipóteses que apontam o aspecto nostálgico de seu pensamento. A análise do conceito do histórico também pode suscitar essa suposição. Tal como o político, o histórico, como escrita da história, é contemporâneo dos gregos. Do mesmo modo, pode-se imaginar que a constatação desse surgimento “fixa” um lugar do histórico, diante do qual as alterações sofridas em outras épocas indicam declínio do sentido original. Como se as concepções cristã e moderna da história figurassem como decadência do histórico, cuja culminação surge na versão totalitária da história que, para a autora, subverte completamente a noção de história, retirando-lhe não apenas a tarefa de atribuição

¹⁰⁶ O termo “acabamento”, a autora utiliza para falar da necessidade da ação, que é fugaz por excelência, ser salvaguardada do esquecimento.

¹⁰⁷ O que a história torna visível e reifica no fim da história é a identidade do ator que só pode ser entrevista pelos seus pares. Arendt sintetiza essa concepção do “quem” na menção ao *daimon* grego, que uma pessoa carrega consigo por toda a vida sem poder identificar. Se a polis pode guardar a continuidade da memória pelo testemunho, a história pode prover a durabilidade do “quem” pela narrativa.

de sentido e reconciliação, mas inferindo a justaposição entre ação e história – entre a história real e a escrita da história.

Esse ‘esquecimento’ do histórico que, como supomos, caminha no mesmo passo do esquecimento do político, começa, principalmente, na Antigüidade tardia quando a história deixa de se constituir como uma série de histórias que narram e compreendem a ação e passa a caracterizar-se como um processo linear com início e fim. Certo é que já na perspectiva romana da história a autora constata uma variação da concepção grega. Arendt sugere que no caso da história romana os eventos servem de exemplos para orientar a ação, como se fossem padronizados, enquanto, na situação grega, o caráter exemplar dos eventos históricos está mais ligado à tarefa de despertar a grandeza, mas não de dizer o que deve ser feito.¹⁰⁸ A expressão da autora é de que na historiografia grega, os exemplos podem servir como uma espécie de ‘estalão’, enquanto na romana trata-se da condução da ação.

O que devemos observar é que a remissão ao conceito antigo comporta a separação entre gregos e romanos e, ao mesmo tempo, supõe a semelhança entre ambos. Arendt não nega que tanto na noção grega quanto na romana está em questão a ‘lição de cada evento’; sua leitura enfatiza menos a repetição da história e a temática da natureza humana, e mais a grandeza do evento em sua particularidade. Assim, considerando a diferença fundamental no que se refere à orientação da ação, acreditamos que a autora adota o ‘conceito antigo’ para gregos e romanos por entender que, nos dois casos, a história é a história do particular – dos feitos humanos provenientes da ação -, em oposição, à concepção moderna, que privilegia o processo em detrimento do evento. Para Arendt, o que marca a perspectiva antiga da história é o fato do acontecimento ter sentido por si mesmo e não precisar se encaixar numa cadeia causal para adquirir significado.

O que é muito mais relevante é que as historiografias grega e romana, por mais que difiram uma da outra, dão ambas por assente que o significado ou, como diriam os romanos, a lição de cada evento, feito ou ocorrência revela-se em e por si mesma (...) causalidade e contexto eram vistos sob a luz fornecida pelo próprio evento, iluminando um segmento específico dos problemas humanos; não eram considerados como possuidores de uma existência independente.¹⁰⁹

¹⁰⁸ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 99.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 96.

Na preocupação em contrapor o conceito antigo e moderno de história, a autora não aprofunda seu exame acerca da distinção da noção de história grega e romana. A referência a essa diferenciação aparece na tentativa de desvencilhar Agostinho da versão moderna da história. Arendt argumenta que, em matéria de história secular, Agostinho pensa como os romanos, isto é, baseia-se no pressuposto da história exemplar, segundo o qual a história “permanece um repositório de exemplos, e a localização do evento no tempo, dentro do curso secular da história, continua sem importância (...) nenhuma verdade fundamentalmente nova será jamais novamente revelada por tais eventos mundanos.”¹¹⁰ Sem negar que, ao conceber o aparecimento de Cristo como ponto de inflexão, Agostinho supõe a singularidade do evento, Arendt acredita que o caráter único do nascimento do Messias não indica a possibilidade de vislumbrar uma história baseada na novidade. O milagre cristão é o único acontecimento irrepitível da história. O milagre se refere ao plano extraterreno e não ao mundo humano.

Na passagem pela temática da história em Agostinho, a autora aponta a diferença não apenas entre a historiografia grega e romana, supondo que a última, funda-se no pressuposto da orientação da ação, como também sugere a especificidade da perspectiva cristã da história. Qual seja, a historiografia cristã tem a preocupação com o extra-mundano. Seu foco é narrar a história milagrosa. Para Arendt, esse dado é fundamental, pois ao conceber o nascimento da historiografia na Grécia, indica que seu desígnio está associado à ação, isto é, trata-se da tentativa de salvaguardar os feitos humanos e dotar-lhes de sentido. A complementaridade da ação sugere que a historiografia é uma atividade que, embora não deixe de ser intelectual, está extremamente próxima dos assuntos humanos. Assim, considerando que a historiografia cristã interessa-se menos pelo que se passa entre os homens e mais pelo que transcende o mundano, a autora nota aí o decaimento do histórico. Fato que já se anuncia, de certo modo, desde a leitura romana da historiografia, que privilegia a narrativa histórica como forma de orientação. Há ainda outro ponto que se mostra nessa retomada de Agostinho. Para diferenciá-lo dos modernos, a autora sugere que a novidade presente em sua concepção de história é a idéia cristã do milagre, e não a noção moderna que

¹¹⁰ Ibid., p. 99.

concebe o próprio processo histórico como uma continuidade sustentada pela irrepetibilidade dos fatos.

O que os intérpretes modernos tendem a esquecer é que Agostinho reclamava essa singularidade que soa tão familiar a nossos ouvidos, somente para esse evento – o evento supremo na história humana, quando a eternidade se quebrou no decurso da mortalidade terrena; ele jamais pretendeu essa unicidade, como o fazemos, para eventos seculares ordinários. (...) Para nós, por outro lado, a história assenta-se sobre o pressuposto de que o processo, em sua secularidade mesma, nos conta uma estória, com direito próprio e de que, estritamente falando, repetições não podem ocorrer.¹¹¹

Para além da discussão sobre a existência de uma filosofia da história cristã, interessa-nos destacar que, ao evocar, a questão da ‘modernidade’ de Agostinho, Arendt parece contar com a clássica divisão entre a historiografia antiga e moderna, donde esta última surge como um processo infinito, linear e irrepetível. O problema que se apresenta é o seguinte: se a autora supõe que a novidade histórica no âmbito secular está ligada à noção moderna da história, segundo a qual a história é um processo de fatos inéditos, como podemos entender sua argumentação sobre a singularidade do evento na historiografia antiga, a rigor, na historiografia grega?

Se podemos compreender que existe a postulação da separação entre as concepções da história grega, romana, cristã e moderna, resta entender como, ao mencionar que Agostinho concebe a história secular como exemplar, Arendt diferencia antigos e modernos não apenas pela separação entre primazia do evento, de um lado; e ênfase no processo, de outro; mas indica que, para nós, modernos, a história não existe sem a possibilidade da novidade, dando a entender que a novidade é especificamente moderna. A dúvida certamente recai também sobre a possibilidade de conciliar essa diferenciação entre antigos e modernos com a sua interpretação da ação, estabelecida n’ *A condição humana* como competência para iniciar a novidade no mundo. A concepção antiga da história não deveria diante dessa definição da ação estar intrinsecamente ligada à noção de novidade? Afinal, em que Arendt se aproxima e se afasta da perspectiva corrente, segundo a qual a história até a modernidade é basicamente a experiência da

¹¹¹ Ibid., pp. 98 e 100. Agostinho e a noção cristã da história também se diferem do conceito moderno porque no seu caso contam com um mundo com início e fim, enquanto, na versão moderna a história surge como um processo infinito.

“história mestra da vida”, quando tal noção é substituída pela idéia de que a história é um processo autônomo dotado de sentido e seus eventos são irrepetíveis?¹¹²

Para responder a essas perguntas é preciso esclarecer em que consiste a singularidade do evento que perpassa a noção de historiografia antiga, tal como avançar na narrativa do declínio do histórico que alcança a contemporaneidade. Na análise da historiografia antiga e de seu significado, podemos perceber o que sustenta para Arendt a valorização do extraordinário em relação ao comum e cotidiano. Comentamos tal divisão ainda no primeiro capítulo desse trabalho, ao examinarmos a distinção entre trabalho e ação. A natureza aparece como um ciclo biológico de eterna repetição, o qual é rompido pelo erigimento do mundo artificial construído com o trabalho humano e pelo aparecimento das ações e feitos que os homens iniciam no mundo. No caso antigo, a autora indica que a história serve para conceder ao homem uma imortalidade especificamente humana num mundo natural onde tudo é eterno menos o homem, cuja vida individual, e não a vida natural da espécie, é dotada de início e fim. A imortalidade é alcançada quando essa vida expõe uma grandeza digna de ser narrada para a posteridade. O que está em questão na historiografia antiga que pretende ‘salvar do esquecimento’ é, portanto, a possibilidade de surgir uma durabilidade especificamente humana, concretizada pelos homens.

Acreditamos que, para entender essa clivagem arendtiana entre o conceito antigo e moderno, devemos mostrar como ela se apóia menos na ênfase da modernidade como arauta da novidade e mais na suposição de que a versão moderna da história surge como um processo, que apesar de infinito e irrepetível, se mostra mais como uma construção teórica que como uma consideração dos assuntos humanos.¹¹³ Seguindo sua proposta de sublinhar a relação entre história e natureza, tanto na versão antiga, quanto na moderna, Arendt destaca que na Antigüidade, o homem era o único ser mortal diante de um universo eterno, ou seja, era o único que tinha início e fim bem definidos pela vida individual de cada pessoa, em oposição à eternidade biológica das outras espécies. Como espécie, o homem também era eterno, mas, justamente aquilo que lhe diferenciava do

¹¹² KOSELLECK, R., *Futuro passado*.

¹¹³ No capítulo anterior também procuramos, mais especificamente, destacar como a modernidade subsume a potencialidade da novidade, conjugando os eventos num processo autônomo dotado de sentido.

universo biológico era o que lhe retirava essa eternidade, qual seja, a sua finitude. Se lembrarmos que a ação também se distingue a partir dessa distinção do biológico, vemos como ação e história estão do mesmo lado. Arendt refere-se à capacidade do homem de ‘rasgar’ o ciclo sempiterno da natureza, não através de produtos, mas pela implantação de feitos legitimamente humanos – eventos desencadeados pela ação dos homens. É a história, ou a escrita da história, que salvaguarda os feitos e lhes confere sentido, dando-lhes a possibilidade da durabilidade e imortalidade. O que significa a possibilidade de encontrar uma eternidade especificamente humana, a qual não se designa por eternidade porque justamente não deve tratar-se de uma duração fora do tempo humano.¹¹⁴ Essa durabilidade propriamente humana é designada como imortalidade. A complementaridade entre ação e história é o que constitui a possibilidade de instaurar uma ‘continuidade’ propriamente humana. Devemos perceber que a ‘continuidade’, nesse sentido, só existe porque interpõe uma ruptura num processo em curso, seja ele o ciclo natural ou o ciclo cotidiano. Nesse sentido, a ênfase no extraordinário revela não apenas o caráter da ação, mas a sua relação com a história.

Tais referências ao conceito antigo de história são bastante semelhantes àquelas que tratamos no tópico designado como ‘considerações teóricas’. O importante agora é destacar que a valorização do extraordinário que é a ação, constitui o objeto da escrita da história e fundamenta a designação arendtiana acerca do conceito antigo de história. A conexão entre ação e história e a ênfase no evento não permitem que Arendt considere qualquer ligação primordial entre história e filosofia. Para ela, a história está ligada à particularidade desde o seu surgimento.¹¹⁵ Nesse sentido, vemos que ela defende como poucos autores a especificidade da história. Uma história intrinsecamente ligada ao mundo, que não pode se desconectar completamente dos eventos e feitos, ou seja, da realidade particular que é o seu tema. Quando se torna filosófica ou sociológica, e enfatiza a análise geral e teórica em detrimento da experiência concreta, a história perde sua virtude e autonomia e, inclusive, pode se transformar em outra coisa, como acontece com as filosofias da história. Oportunamente retomaremos a indagação

¹¹⁴ N’A *condição humana*, Arendt dedica um tópico especial para a questão da diferenciação entre eternidade e imortalidade.

¹¹⁵ Arendt não compartilha da visão, defendida, entre outros, por Cochrane, de que a história surge da filosofia. ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, pp. 69-70, nota 1.

sobre a possibilidade de haver nesse surgimento da história na Grécia a fixação do lugar da história, o qual estaria indicado pela possibilidade de reconciliação com a ação e pela capacidade de assegurar a permanência e durabilidade do mundo. A própria idéia de um declínio do histórico já anuncia essa possibilidade.

Avaliemos o desenvolvimento do conceito de história. Arendt parece supor que apenas na antigüidade tardia o histórico começa a declinar, quando passa a ser concebido como uma narrativa de ascensão e queda, semelhante ao curso biológico. “O movimento histórico começou a ser construído à imagem da vida biológica.”¹¹⁶ O importante nessa passagem é o aparecimento de uma noção linear de história que marcará profundamente a transição entre a concepção antiga, que privilegia os feitos dos homens, ou seja, ainda se volta para a ação, e a noção moderna em que o processo por si mesmo adquire validade. Visualizamos nesse período, desde a Antigüidade tardia até a modernidade, o traço comum da perspectiva linear da história. Afirmada pela concepção cristã, segundo a qual a história tem um início e um fim determinados.

O declínio narrado por Arendt com a ascensão da versão cristã da história pode ser designado como o desinteresse pelos assuntos humanos. O problema é que seu objeto não é mais a ação humana, como na historiografia grega, mas, sim, o milagre divino – não se trata mais de assegurar a imortalidade, mas de lembrar para a eternidade. Nesse sentido, o fato de constituir-se como uma religião de memória (“Fazei isso em memória de mim.”) como destacado por Jacques Le Goff não torna imediata a conexão com a história.¹¹⁷ Ocorre que a lembrança dos fatos e feitos na história cristã não são exatamente façanhas humanas. A história, nesse caso, não teria relação com a possibilidade da imortalidade, mas seria uma versão da eternidade. Arendt sublinha a passagem bíblica que sugere a separação entre o mundano e o divino para mostrar a renúncia aos assuntos humanos. Devemos notar que é esse desapego pelo mundo dos homens que caracteriza o afastamento do histórico.

Decerto que, apesar de refutar a consideração de Agostinho como versão moderna da história e questionar a relação da perspectiva cristã com a moderna, a autora não descarta que, em ambos os casos, há a rejeição da ação, pois a História, entendida no sentido moderno como processo autônomo aparece ainda como uma

¹¹⁶ Ibid., p.72.

¹¹⁷ LE GOFF, J., *História e memória*.

pseudo-divindade, que também desconsidera o agir humano em prol da valorização de um sentido superior e eterno. Mas isso não significa que defenda que a versão cristã possa ser identificada como uma filosofia da história. É importante notar que, para Arendt, o conceito moderno de história, diferentemente da concepção cristã, que conta com a suposição de uma vida eterna, é baseado na secularização da história. Sem considerar esse aspecto não seria possível entender como o conceito moderno surge com a noção de que a história é um processo infinito, sem início e fim definidos. O fato é que a transformação do sentido da história parece mais ser uma perda de sentido – já que no mundo grego a história tinha a tarefa fundamental de deixar o homem em casa nessa terra. Com o cristianismo a história serve para mostrar que essa terra é apenas uma passagem para a vida eterna; o mundo não é sua casa. Nos termos de Arendt, trata-se de uma subjugação dos negócios humanos. Assim, a mesma declinação do político surge na decadência do histórico e, em ambos os casos, o declínio é uma espécie de esquecimento dos assuntos humanos; uma desconsideração de sua perspectiva finita em prol da supremacia da teoria ou da religião. A conexão entre ação e história revela que na perspectiva arendtiana a história só tem sentido num mundo finito, pois é eminentemente humana e precisa ser concebida dessa forma.

Lembremos que entre o fim da proeminência do cristianismo e o início da época moderna, quando a História ainda não havia tomado o lugar do absoluto religioso, a autora vislumbra o florescimento das filosofias políticas. “E de fato, no início da época moderna tudo apontava para uma elevação da ação e da vida política, e os séculos XVI e XVII tão ricos de novas filosofias políticas, eram ainda inconscientes de qualquer ênfase especial na História enquanto tal.”¹¹⁸ A semelhança entre a situação de admissão da mortalidade na Antigüidade e na época do renascimento que por essa razão se identificava mais com os antigos que com o tempo medieval do cristianismo, onde a vida é imortal dentro de um mundo mortal, é o que permite, segundo a autora, a possibilidade do nascimento de uma ciência política. “Politicamente falando, dentro do próprio reino secular, a secularização não significava senão que os homens haviam de novo se tornado mortais.”¹¹⁹ Se levássemos adiante a proposição arendtiana, poderíamos retomar nesse mesmo sentido o “reaparecimento” da historiografia com Maquiavel e

¹¹⁸ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, 110.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

Guicciardini. Tal ressurgimento da produção historiográfica corrobora com a sua leitura acerca do interesse pelos assuntos humanos e reafirma a relação complementar entre ação e história. Onde há ação, ou seja, quando o homem é livre para erigir feitos especificamente humanos, surge com esses feitos uma história a ser narrada e, portanto, a história escrita.

Importante para seguirmos o fio da narrativa do declínio da história é perceber como a versão moderna surge como uma nova relação entre o homem mortal e o processo infinito, qual seja, entre finitude e infinitude. A autora entende que tanto a concepção antiga, quanto a moderna estão diretamente relacionadas às noções de natureza de suas épocas. “(...) os mais recentes progressos nas Ciências Naturais. Eles nos reconduziram à origem comum da natureza e da história na época moderna e demonstraram que seu denominador comum jaz de fato no conceito de processo – tanto quanto o denominador comum à natureza e à História na Antigüidade se assentava no conceito de imortalidade.”¹²⁰ A comunhão entre o conceito antigo e o moderno, no que se refere à relação entre história e natureza, no entanto, revela para Arendt, o grande engano da modernidade que pretende sustentar a “imortalidade” e a infinitude da humanidade no desenvolvimento ‘eterno’ da espécie. Tão logo fala da semelhança da noção de imortalidade antiga e moderna, a autora distingue prontamente seus significados.

Arendt aponta a “realização” do conceito moderno de história, que traz para o plano terreno a noção de infinitude do processo, produzindo uma noção de imortalidade humana. A vantagem da noção moderna é não conceber fim e a desvantagem é garantir a imortalidade pelo processo fluido e não na estrutura fixa como se fazia na Antigüidade. No entanto, é justamente essa noção de imortalidade que será alvo de sua crítica. Ao observar a grandeza que a modernidade concede ao próprio processo, a autora indica que tal noção se refere “à mera seqüência temporal”.¹²¹ Se a história moderna aparece como um processo infinito isso não é nada diferente do processo natural da espécie. Da eternidade biológica. “Foi portanto no decurso da busca de um âmbito estritamente secular de duradoura permanência que a época moderna descobriu a imortalidade potencial da espécie humana.”¹²²

¹²⁰ Ibid., p. 93.

¹²¹ Ibid., p. 97

¹²² Ibid., p.

Notamos que a orientação da autora é divisar a relação entre história e natureza tanto na Antigüidade como na modernidade, mostrando que, para os antigos, a história é a possibilidade de conquistar pelos eventos grandiosos a imortalidade terrena em meio a uma natureza eterna; enquanto para os modernos, a história é um processo infinito tal como o processo de natureza. Se há uma conexão entre história e natureza em ambos os casos, parece que na Antigüidade ainda há uma contraposição entre homem e natureza, que pretende ser subsumida na modernidade. Devemos perceber como é considerável nessa distinção a noção de tempo humano e tempo natural. A questão da natureza não aparece no argumento arendtiano seguida de qualquer discussão sobre o caráter de natureza. Pode-se entender que essa não é a problemática da autora. O “tempo natural” aparece praticamente como uma ausência de tempo, dado o aspecto eterno do ciclo natural. Em oposição ao tempo natural surge o tempo humano que, marcado pela própria finitude, caracteriza-se pela mutabilidade. O homem só está preso à eternidade do tempo biológico enquanto ser da espécie. Mas, considerando que a humanidade do homem se distingue, em Arendt, pela possibilidade do homem se diferenciar dos seus iguais, o tempo propriamente humano é aquele onde o homem interpõe sua diferença. Assim, podemos inferir que o tempo especificamente humano na concepção de Arendt é o tempo da ação e da história, supondo, então, que na proposição arendtiana o tempo natural ou o tempo eterno é uma espécie de não-tempo. A temporalidade constitui-se pela própria interposição do humano – da ação - sobre o ‘tempo natural’.¹²³ Nesse caso, a moderna versão da história, na verdade, deixaria de se constituir como a instituição do tempo para se tornar um processo atemporal – infinito e eterno. Por essa razão, apesar da valorização da novidade trazida pela modernidade, os eventos e ações humanas não são considerados em sua singularidade. Mesmo se caracterizando como um processo onde repetições são impossíveis, isso não significa necessariamente a retomada da ação pela história porque não é a ação que “deixa a história atrás de si”, mas o processo que converte toda ação e todo fato automaticamente em história. De modo que, o que parece ser uma emancipação do histórico na modernidade, se constitui mais como uma ‘naturalização’ da história.

¹²³ Lembramos aqui a distinção entre Arendt e Merleau-Ponty abordada anteriormente. Em Arendt, a interposição do tempo mundano pelo homem se faz pela ação e não pelo pensamento, embora essa atividade também tenha sua temporalidade específica.

Para além de traçar a temática do tempo na obra arendtiana, cuja profundidade renderia outro trabalho, nosso intuito ao apontar a relação concebida pela autora entre história e natureza, é indicar que a conexão entre essas duas instâncias, que se mostra, na Antigüidade, como uma verdadeira oposição e, na modernidade, se encaminha mais para uma justaposição, refere-se à relação entre finitude-infinitude. A leitura de Arendt acerca do desenvolvimento do histórico e, do político, implica na visualização dessa relação ao longo da história. A partir daí é que se coloca a questão da conexão entre ação e pensamento. Devemos observar que tudo o que se refere à finitude evoca os assuntos humanos em sua especificidade. Reconhecer a finitude é perceber a particularidade da ação. A infinitude é entrevista pelo princípio de considerar o mundo como se fosse possível estar fora dele. A autora rejeita a concepção do absoluto, própria da infinitude, por entender que a finitude é a única perspectiva que os mortais podem ter.¹²⁴

No caso do exame da ação e da história, podemos entender porque ambas as narrativas aparecem como histórias da decadência. Ocorre que, para a autora, a antigüidade reconhece a finitude humana, por isso, concede enorme importância à grandeza das ações e à imortalidade alcançada pela história. Mas a importância da ação perde lugar quando, em meio aos anseios de resolver a perplexidade dos mortais, ou seja, de escapar de sua finitude, o homem lança mão da concepção do absoluto, seja pela idéia da verdade do pensamento ou da revelação divina. A versão moderna da história que se sustenta na concepção da infinitude do processo, constitui, segundo a interpretação arendtiana, menos uma retomada dos assuntos humanos e mais uma nova roupagem do absoluto. A suposição de que a História mesma é autônoma e dotada de sentido já indica que o relevante não são as ações humanas, mas o sentido que se revela na sua totalidade. A autora faz questão de enfatizar como a história antiga volta-se para ‘salvar do esquecimento’ grandes feitos humanos e, nesse sentido, lida com o particular, ao contrário da historiografia moderna que, acreditando ser a história um processo autônomo dotado de sentido, privilegia o geral. “O que o conceito de processo implica é que

¹²⁴ Nesse sentido, Arendt lembra que “Kant compreendeu que não pode haver nenhuma verdade absoluta para o homem, pelo menos no sentido teórico. Certamente estaria preparado para sacrificar a verdade à possibilidade da liberdade humana, pois se possuíssemos a verdade, não poderíamos ser livres.” ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*, p. 32-3 Embora a autora entenda que em Kant ainda há a remissão ao absoluto do imperativo categórico, que “se situa acima dos homens”.

se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal. O processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação.¹²⁵

A caracterização do conceito moderno é feita justamente pela ênfase na auto-referencialidade do processo. Note-se que, se a grandeza dos feitos na Antigüidade aparece como um acontecimento que pode ser facilmente detectado por todos, e, por isso mesmo se refere ao testemunho e à convivência dos homens, na modernidade a dificuldade volta-se justamente para a distinção da grandeza.¹²⁶ Certo é também que a grandeza dos eventos perdem sentido por si mesmas e passam a estar relacionada ao processo geral da história. Se não é possível enxergar ou testemunhar a grandeza, isso não faz tanta diferença porque a particularidade dos eventos perde ‘autoridade’ para a sucessão temporal. A história deixa de ser uma história específica para se tornar a História única, dotada de sentido próprio e autônomo. O problema quanto à determinação da grandeza só reaparece quando cai por terra a noção de História como processo e torna-se necessário distinguir o que será tema da historiografia. Tal incapacidade de solucionar o impasse leva a historiografia a considerar que tudo possivelmente pode ser tema de uma narrativa histórica. Mas esse já é um problema contemporâneo, que indica a superação das filosofias da história.

Quanto à versão moderna da história descrita por Arendt, é necessário considerar ainda que sua argumentação sugere que a tentativa de ‘extinção do eu’ – a qual a autora descreve com Droysen como “objetividade eunuca” – está ligada à desconfiança moderna sobre a apreensão sensível.¹²⁷ “o nascimento da moderna

¹²⁵ Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 96.

¹²⁶ Arendt entende que é ao considerar a dificuldade de conhecer a verdade da natureza, que Vico imagina a possibilidade do contentamento com o conhecimento da história, pois nesse caso os próprios homens a fazem e podem, conseqüentemente, explicá-la. Nesse inicial redirecionamento para a história, a autora observa o equívoco no qual se fundamenta. A idéia de que o homem faz história assim como fábrica um produto. Marx levaria essa concepção ao extremo, imaginando que por fazer história, o homem pode movimentá-la ao seu gosto e predizer o futuro.

¹²⁷ Para Arendt, a ciência moderna desloca a pergunta do que é para como se deu para o processo. Analogamente, a história deixou de contar a história dos feitos e tornou-se um processo feito pelo homem. ARENDT, H., op. cit., p. 89 Arendt defende que a ciência histórica moderna, em seu anseio de ser considerada uma ciência, acaba buscando referências científicas medievais e aristotélicas, onde vigorava a noção da ‘extinção do eu’. A autora acredita que tal busca pela neutralidade do sujeito foi descartada pelas próprias ciências naturais, que reconhecem o caráter subjetivo das perguntas científicas através das quais o pesquisador se envolve com seu objeto. “O problema da objetividade científica tal como foi colocado no século XIX, devia-se à auto-

idéia de História não apenas coincidiu como foi poderosamente estimulado pela dúvida da época moderna acerca da realidade de um mundo exterior dado ‘objetivamente’ à percepção humana como um objeto imutado e imutável.”¹²⁸ A corrida para munir-se de artefatos ou métodos para alcançar a realidade que está escondida dos olhos humanos caracteriza a moderna perda de mundo entrevista por Arendt.

Daí vemos a correlação entre a história do esquecimento do político, profundamente marcada pela concepção da moderna perda de mundo, que é a própria perda da realidade sensível, e o desenvolvimento do sentido do histórico no exame da distinção entre os conceitos de história propostos pela autora. Se prosseguirmos na analogia com a narrativa arendtiana da história do ocidente, podemos inferir que essa valorização do processo em sua autonomia indica a mesma suposição do declínio do político para a decadência do histórico. A sugestão de considerar a história a partir da imparcialidade em vez de tentar a imposição de uma neutralidade absoluta, senão impossível de ser alcançada, também suplantada pela idéia segundo a qual o homem está sempre envolvido com uma pré-compreensão do mundo, endossa ainda mais a possibilidade de tratar-se de uma narrativa da decadência do histórico, pois a imparcialidade concebida por Arendt ainda é para ela uma solução grega. Devemos notar que a alternativa arendtiana para o impasse da objetividade não é apontar a existência de uma subjetividade ou de um aparato cultural irrevogável. Se, por um lado, há a idéia moderna de que o homem precisa abster-se de si mesmo, alcançar uma objetividade para conhecer o que “de fato aconteceu”, como se fosse possível encontrar um lugar fora da história para dizer a verdade sobre ela, por outro lado, a versão historiográfica contemporânea se encaminha para estabelecer a contraposição dessa possibilidade, sustentando que, ao contrário da objetividade, o sujeito que pretende avaliar a história está irremediavelmente arraigado nela, de modo que sua narrativa é sempre uma interpretação. É contra essas duas possibilidades que a autora supõe a retomada da perspectiva antiga da imparcialidade, que teria sido desenvolvida por Heródoto quando conseguiu

incompreensão histórica e à confusão filosófica em tão larga medida que se tornou difícil reconhecer o verdadeiro problema em jogo, o problema da imparcialidade, de fato decisivo não somente para a ‘Ciência’ da História como para toda Historiografia oriunda da poesia e do contar histórias.” Ibid., p. 81.

¹²⁸ Ibid., p. 83.

contemplar na sua narrativa diferentes pontos de vista – como o de gregos e troianos.

Para concluir acerca do significado do declínio moderno diante da versão antiga da história, precisamos compreender a passagem do moderno ao contemporâneo. Só podemos fazê-lo remarcando que, se a ênfase no processo acena para a possibilidade de retomar os assuntos humanos, a leitura arendtiana é pessimista quanto à tentativa moderna de conciliar política e história. Segundo ela, esse anseio, que encontra sua versão mais bem acabada na obra de Hegel, se constitui ainda como uma valorização da teoria em detrimento da ação porque os negócios humanos não são considerados em sua particularidade. A grandeza do evento e seu caráter de novidade subsumem ao sentido que subjaz ao processo e que pode ser entrevisto quando se avalia a totalidade da história. “Durante longo tempo, pareceu que essas inadequações e perplexidades no seio da *vita activa* poderiam ser resolvidas ignorando as peculiaridades da ação e insistindo na ‘significatividade’ do processo da história em sua totalidade, que parecia dar à esfera política aquela dignidade e redenção final da ‘melancólica casualidade’ tão obviamente exigidas.”¹²⁹ A preponderância do geral sobre o particular que marca o conceito moderno de história revela que a ação continua a não ter sentido em si mesma. Desse modo, notamos que a passagem para a moderna versão da história e a conseqüente arregimentação das filosofias da história que, supostamente, apontam a proeminência da história em detrimento da política, não caracterizam, para Arendt, apenas o decaimento do político, mas também o próprio declínio do histórico. Não podemos imaginar que o erigimento do histórico como processo único indique a rejeição de Arendt à história, ao contrário, trata-se do surgimento de novo sentido de história que se interpõe para o declínio do sentido antigo da história.

Avancemos para o encontro do quadro contemporâneo da história. Ao concebê-lo, devemos ter em vista que a referência ao “contemporâneo” se faz a partir distinção arendtiana entre a “época moderna” e o “mundo moderno”. Tal diferenciação já está delimitada n’*A condição humana*, como assinalamos ao examinar sua narrativa sobre a história do ocidente, e indica o contexto que se delinea a partir das fissões atômicas, tomando forma no pós-guerra. Usamos a

¹²⁹ Ibid., p. 120-1.

expressão contemporâneo com o intuito de melhor situar essa noção de mundo moderno. Nesse sentido, consideramos que a contemporaneidade de Arendt ainda é, de certo modo, a nossa. No texto sobre “O Conceito de História” essa contemporaneidade é caracterizada pela indiferença quanto à questão da imortalidade.

“Hoje, é difícil entendermos que essa situação de mortalidade absoluta pudesse ser insuportável aos homens. Contudo, voltando o olhar para o desenvolvimento da época moderna até o início de nossa própria era, o mundo moderno, vemos que se passaram séculos, antes que nos acostumássemos à noção de mortalidade absoluta, a ponto de não mais nos incomodar a sua idéia e de não mais ser significativo o antigo dilema entre uma vida imortal individual em um mundo mortal e uma vida mortal em um mundo imortal.”¹³⁰

Na situação contemporânea, a interposição que fundamentava a relação entre história e natureza se transforma radicalmente. O que constituía a tarefa da história na antigüidade e na modernidade, qual seja, garantir a durabilidade do mundo, perdeu a própria razão de ser. Se, na Antigüidade, a história sustenta-se pela conexão entre o homem mortal e o mundo imortal, e na modernidade, surge como um processo que garante a infinitude do homem; no contexto atual, em que tanto o homem quanto o mundo tornaram-se mortais, seu lugar encontra-se esvaziado. Se a chave para a concepção da história foi a concepção de natureza, o que a perda de sentido da imortalidade pode significar? O fim da história menos no sentido hegeliano e mais no sentido de uma falta de necessidade da história?

Precisamos destacar que, no contemporâneo, natureza e história ainda estão intimamente ligadas. O conceito que perpassa ambas as esferas é o de ação. Arendt indica a passagem para o “mundo moderno” destacando a produção das fissões atômicas. Sua sugestão é de que, quando começa a iniciar processos ‘naturais’ que não existem na natureza, de certo modo recriando a natureza, o homem levou a capacidade de iniciar, a princípio uma competência política, para a esfera da natureza. Assim, ao desencadear processos que ele mesmo não controla, iluminou a possibilidade de ‘agir natureza’. No âmbito do histórico, a autora também encontra o desígnio contemporâneo de ‘agir’ com a referência à

¹³⁰ Ibid., p.109. No mesmo sentido, lemos ainda que “A antiga confiança na maior permanência do mundo que na de indivíduos humanos, e nas estruturas políticas como uma garantia de sobrevivência terrena depois da morte, não retornou, desvanecendo-se dessa forma antiga oposição de uma vida mortal a um mundo imortal. Agora tanto a vida quanto o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis.” Idem.

criação da realidade fictícia do totalitarismo. Desde que deixou de ser uma história sobre a ação, para se transformar num processo, já estava em curso a transformação do sentido da história, mas apenas com a ruptura totalitária, se afigurou a capacidade de ‘agir’ história, ou seja, de pôr em curso uma realidade que originalmente não existia, a história se separou completamente do mundo dado para ‘criar’ um outro mundo – uma realidade inventada.

Esses processos, após como que devorarem a sólida objetividade do dado, terminaram por destituir de significado o único processo geral que originalmente lhes fora concebido com o fito de lhes dar significado, e para agir, por assim dizer, como o espaço-tempo terreno no qual todos eles poderiam fluir, libertando-se, assim, de seus conflitos e exclusividades mútuos. Foi o que aconteceu ao nosso conceito de história, como foi o que sucedeu ao nosso conceito de natureza. Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem mundo comum que a um só tempo os relacione e separe ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa.¹³¹

Mediante sua argumentação baseada na relação entre natureza e história, pode-se entrever que o destino comum da perda de sentido evidencia os dois lados de uma mesma moeda. De qualquer modo, nos importa que o fim da história assim descrito como perda de sentido da história não se compara ao fim da história hegeliano entrevisto como fim de um processo. Desponta, sim, como a perda da conexão com a realidade.

Claro que a divisão entre o moderno e o contemporâneo, como observamos na análise d’ *A condição humana*, pode parecer tênue quando se nota que o contemporâneo irrompe como uma espécie de prolongamento do moderno – como aquele que leva o moderno às últimas conseqüências. Essa leitura fica evidenciada se entendermos que o totalitarismo fabrica a história mais ou menos nos moldes teóricos supostos pelas filosofias da história. No entanto, Arendt insiste em registrar a novidade do movimento totalitário. Seu aparecimento interrompe a “continuidade da história ocidental”. Desde então podemos falar em outra época, onde se vê o ultrapassamento da temática de Kant e Hegel. “Hoje em dia, a maneira hegeliana e kantiana de reconciliamento com a realidade através da compreensão do significado mais profundo de todo o processo histórico parece

¹³¹ Ibid; p. 126.

tão completamente refutada como a tentativa simultânea do pragmatismo e do utilitarismo de ‘fazer história’ e impor à realidade o significado e a lei preconcebidos pelo homem.”¹³²

Arendt conta, portanto, com a especificidade e singularidade da situação contemporânea e nota que seu despontamento revela um novo sentido de história, o qual se sustenta na idéia de que a história real e a história escrita constituem um só evento. Reencontramos o contexto da valorização da historicidade na indicação sobre a superação da problemática das filosofias da história.¹³³ Se a concepção moderna da história ainda guardava algum vestígio da separação entre a ação e a escrita da história, como poderíamos supor pela necessidade de vislumbrar um fim da história e a possibilidade de reconciliação, depois da completa ‘criação’ da história erigida pelo totalitarismo, qualquer versão da história torna-se de realidade. O problema daí decorrente é a confusão entre mundo e interpretação do mundo.

A transformação do conceito de história moderno na versão contemporânea está indicada pela autora desde o seu exame do totalitarismo. Concebendo o movimento como uma radical perda de realidade e imposição de uma realidade fictícia, Arendt defende que a novidade do totalitarismo é a própria possibilidade de destituir de sentido a história. Sua novidade constitui-se mesmo como uma nova concepção da história, a qual se sustenta na justaposição entre a história real proveniente da ação e a escrita da história.

Em meus estudos do totalitarismo, tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços anti-utilitários e seu estranho menosprezo pela fatualidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como com o niilismo primitivo. Os sistemas totalitários tendem a demonstrar que a ação pode ser baseada sobre

¹³² Ibid; p.122. Sobre a perda de sentido da história na contemporaneidade, Arendt indica também a importância do desenvolvimento da tecnologia. Se a guinada moderna para a valorização da história estava relacionada à inabilidade para perceber a realidade através dos sentidos, que leva à separação entre o domínio da natureza e a esfera dos assuntos humanos pela linha da suposta possibilidade de fazer história, a situação pós-guerra desvela um novo contexto. O homem torna-se apto a “fazer” natureza tanto quanto poderia imaginar que “fazia” história. O homem não precisa mais, como pensava Vico, dotar de importância a história porque não ‘faz’ natureza. Ibid; p.123.

¹³³ E a própria noção de historicidade vem tentar reabrir ou redescobrir os assuntos humanos que permaneceram subjugados ao processo histórico. Assim podemos entender melhor a referência de Arendt acerca da libertação da história promovida ainda por Husserl.

qualquer hipótese e que, no curso da ação coerentemente guiada, a hipótese particular se tornará verdadeira, se tornará realidade fatural e concreta.¹³⁴

A perda de sentido no caso da história e da historiografia que parece indicar seu fim refere-se à possibilidade de a história ser mera interpretação. O sentido, o qual a história revelaria, não está mais na ação particular, como na Antigüidade, nem no processo como um todo, como na versão moderna, mas na ‘criação’ da história, que se interpõe, ao mesmo tempo, como história e historiografia. O que a historiografia teria admitido com a aceitação de que o homem não pode conhecer o passado porque está irremediavelmente lançado numa abertura histórica, seria a possibilidade de tomar a história pela historiografia. Nos termos de Arendt, o dado pela interpretação, isto é, a ação pelo pensamento.

Se o seu percurso sobre o desenvolvimento do conceito de história encontra um fim tão desanimador que nos pusemos a caracterizá-lo como a narrativa de um declínio, isso não significa que a autora tome a história por encerrada. Não há alternativa para a história nesse texto sobre “O Conceito de história. No entanto, se considerarmos suas indicações sobre a amplitude da ruptura da tradição, veremos que a perda da orientação do futuro pelo passado, abre também novas possibilidades para a concepção da história.

No caso da historiografia, parece que o otimismo que ronda sua obra pode ser entrevisto pela suposição de que com a ruptura da tradição seria possível redescobrir o passado. Tal abertura é a própria perda da autoridade do fio condutor que ligava passado e futuro, diante da qual a contemporaneidade surge como perda do mundo, mas também manifesta nova potencialidade. A quebra do absoluto que fechava a História num processo autônomo deixa a ligação entre passado e futuro sob responsabilidade dos homens. A indicação da relação entre a ruptura da tradição e as possibilidades por ela abertas encontra-se, sobretudo, em passagens sobre Benjamin e Heidegger. Em Heidegger, a autora destaca que “exatamente porque para ele o fio da tradição se rompeu, redescobre o passado.”

¹³⁴ ARENDT, H., op cit., p.123. Explicando seu argumento, a autora conclui :“Em outras palavras, o axioma do qual partiu a dedução não precisa ser, como supunham a lógica e a metafísica tradicionais, uma verdade auto-evidente; ele não necessita sequer se harmonizar com os fatos dados no mundo objetivo no momento em que a ação começa; o processo da ação, se for coerente, passará a criar um mundo no qual as hipóteses se tornam axiomáticas e auto-evidentes.” Ibid; p.124.

Em Benjamin, analisa a tentativa de “descobrir novas formas de tratar o passado” diante da perda da autoridade.

A íntima afinidade entre a ruptura da tradição e a figura aparentemente extravagante do colecionador que reúne seus fragmentos e restos dos destroços do passado talvez seja melhor ilustrada pelo fato, espantoso apenas à primeira vista, de que provavelmente não houve nenhum período antes do nosso em que as coisas velhas e antigas, há muito tempo esquecidas pela tradição, tornaram-se material didático geral, distribuído a escolares de todos os lugares em centenas de milhares de exemplares. (...) Sem percebê-lo, Benjamin realmente tinha mais em comum com o notável senso de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se transformaram em coral e pérolas, e como tal só podiam ser recolhidos a alçados ao presente com uma violência ao seu contexto...¹³⁵

A aguda consciência arendtiana acerca da especificidade da situação contemporânea é o que nos impulsiona a conceber, menos uma tensão que uma complementaridade entre sua abordagem da história, que ora aparece como a um apanhado de histórias fragmentadas, ora como uma grande narrativa da história ocidental. A autora observa como na ruptura da tradição, a história parece surgir novamente como uma série descontínua de histórias. Nesse sentido, apontávamos a semelhança entre o que denominamos suas “considerações teóricas” e sua delimitação do conceito antigo de história. Em ambos os casos, os homens estão livres de um processo geral que determine o sentido da ação. Nos termos de Arendt, podemos entender também que os seres humanos se tornam novamente mortais, pois lhes é devolvida a capacidade de agir e iniciar a novidade no mundo e a potencialidade da escrita da história. A tendência dos intérpretes arendtianos para explicar o aparecimento de uma história descontínua é evocar o aspecto hermenêutico de sua leitura e sustentar que se trata da possibilidade do diálogo entre passado e futuro. Embora existam também aqueles que permanecem acreditando numa re-leitura da concepção antiga. Vimos na seção anterior porque rejeitamos a idéia de que a concepção de história de Arendt seja meramente uma perspectiva hermenêutica. Precisamos ainda de mais algumas palavras sobre a questão da similitude com o conceito antigo de história.

Reencontramos aqui a temática lançada no início desse trabalho sobre a existência de uma estrutura da condição humana que nos parecia corresponder à condição do homem grego configurado por Arendt. A questão para nosso contexto da história é entender o que sustenta o otimismo da autora no que se refere às

¹³⁵ Id., *Homens em tempos sombrios*, p. 223, 166 e 172.

possibilidades trazidas pelo contemporâneo. Responder a esse ponto significa esclarecer em que consiste a semelhança entre o conceito antigo de história traçado por Arendt e sua própria concepção da história, considerando a possibilidade de haver uma conceituação teórica do histórico que não corresponda exatamente a um sentido histórico de uma determinada época. A questão é como elucidar a impressão do resíduo ‘estrutural’ que permeia a obra arendtiana. Não é ainda a potencialidade da condição humana, sua capacidade de agir e constituir durabilidade do mundo pela escrita da história que sustentam a contraposição ao diagnóstico do fim da história? Em outros termos, não é o elemento trans-histórico, fundado na correspondência com a situação grega, que vem nesse fim da história acenar a salvação?

Parece que agora podemos retomar a questão em melhores termos. Se entendermos que a concepção de ação, como capacidade humana de iniciar a novidade no mundo, e a conceituação da história, como a história de muitos inícios e nenhum final, correspondem ao contexto grego vislumbrado por Arendt, e acabam por constituir a própria estrutura da existência do homem no mundo, podemos supor que a autora, apesar de conceber a variação histórica da ação e do sentido da história, não admite a completa deturpação dessa estrutura. Em outras palavras, continuaria apostando na “saída” do declínio porque contaria com a potencialidade invariável da ação e da história. Nesse sentido, poderíamos entender que a autora mantém seu otimismo porque considera a potencialidade humana, em última instância, incorruptível. O problema dessa suposição, que parece ser a base do argumento de Derrida, é encontrar na obra arendtiana qualquer garantia para a permanência do humano.¹³⁶ Toda a consideração teórica de Arendt está sujeita à história. Se não fecha a história no diagnóstico do declínio e insiste sobre a capacidade de agir isso não significa que o esquecimento seja parte constituinte do ser, como se o decaimento fosse uma espécie de destino histórico, nem que haja qualquer certeza sobre a permanência da ação e da história.

Ao demarcar a diferença entre a condição humana e a natureza humana, sustentando que o homem pode transformar sua própria condição, a autora revela que a grande validade desse conceito é justamente comportar a possibilidade da

¹³⁶ Sobre a crítica de Derrida a Arendt, veja capítulo 3.

mudança histórica, de abranger a potencialidade do homem para a novidade. Não se trata de acreditar que os homens mantêm uma secreta capacidade de regeneração mesmo nos tempos mais sombrios e que no fim das contas tudo acaba bem. Se Arendt pode contar com a capacidade da ação e da história é mais porque elas sobreviveram às tentativas de transformá-las completamente e menos por serem a-históricas.

O diagnóstico sobre a perda de sentido da história não se caracteriza como um fim da história, não porque a autora esteja esperando o “fim” do progresso, ou ainda esteja contando com a revelação da verdade, como pôde supor Derrida. Notamos anteriormente que, apesar de definir o totalitarismo como realidade fictícia e mentira absoluta, Arendt não entende que o totalitarismo tenha sido realmente total, pois para isso teria que abarcar todo o globo e de fato extinguir a capacidade humana de ação, e alterar completamente toda a história humana. Ao vislumbrar que a condição humana não foi inteiramente transformada, a autora não quer dizer que isso seja impossível, mas que isso não aconteceu, apesar da intenção total dos totalitarismos. Assim, acreditamos que suas considerações teóricas não devem ser tomadas como idéias a-históricas, como se pairassem acima dos acontecimentos. Ao contrário, suas indicações encontram ecos na realidade dos contextos históricos. Suas proposições não são feitas de fora da história. Aliás, essa é justamente a posição que a autora abomina. Parece que, se concluíssemos que a estrutura da condição humana ou uma teoria geral da história salva a história de ser pura decadência, estaríamos radicalmente contra as suposições da própria autora. Se não há uma teoria isolada do mundo, através da qual o histórico pode ser definido, isso também não significa que o histórico seja a equivalência ao sentido da história definido por cada época.

Ao entrever que uma história só pode ser narrada quando chegou ao fim, Arendt vislumbra a alocação de um “fora” da história que não é um fim da história. Ou seja, imaginando que só se pode compreender o que já alcançou seu termo, ela acredita poder separar pensamento e ação, indicando um “lugar” para o surgimento da teoria, e, conseqüentemente, de sua própria teoria da história. Assim, a história do totalitarismo só pode se contada porque chegou ao fim. A ruptura da continuidade só significa o fim de uma história específica e não um fim definitivo, isto é, a ruptura revela a abertura do “entre” uma história e outra, que configura o “livro de histórias da humanidade”.

Desse modo, a nossa argumentação acerca da existência de uma complementaridade entre o que denominamos “considerações teóricas” sobre a história e a própria narrativa arendtiana da história, só é válida quando se explica que, nesse caso, a noção teórica não é uma formulação que paira acima da realidade histórica, ao contrário, só podem ser compreendidas à luz das alterações do sentido da história ao longo do tempo. Reconhecer o aspecto histórico de sua conceituação da história significa também observar que a sua perspectiva só pode advir no fim da história narrada. Ocorre que a complementaridade entre a perspectiva da descontinuidade da história, que parece sustentar a idéia de que “a história é a história de muitos inícios e nenhum final”; e a abordagem da história do declínio do político e do histórico, que se ampara na continuidade da grande história ocidental, insurge justamente no fim da história ou no fim da sua narrativa da grande história ocidental.

Ao comentar a referência de Arendt à cena de Ulisses como episódio paradigmático para a história, Hartog se pergunta não pela validade da afirmação, mas pela sua jurisdição. Para quem ela vale? O autor acredita que ela vale certamente para nós – pós-hegelianos -, e para nossa concepção de história.¹³⁷ Nesse mesmo sentido, acreditamos que a concepção de história arendtiana não encontra equivalência no conceito antigo, nem tampouco no sentido moderno, tal como também não corrobora com as tendências contemporâneas ou figura como uma proposta teórica a-histórica.

A perspectiva arendtiana da história não é meramente uma reabilitação da versão antiga da história ou uma adaptação da concepção moderna, nem simplesmente uma confirmação das tendências contemporâneas da hermenêutica e historicidade. Se ela concebe com louvor o mundo antigo, a ponto de traçar uma narrativa do declínio do sentido da história desde a antiguidade tardia até a completa corrupção pelo totalitarismo, isso não significa que esteja imaginando qualquer possibilidade de retornar ao mundo antigo. Arendt tem plena consciência da especificidade de nossa época. Em suma, para evocar a perspicaz análise de Hartog, seu conceito de história se constitui originalmente como uma perspectiva pós-hegeliana. Responde diretamente à derrocada das filosofias da história. A questão é que a própria ruptura da tradição e da continuidade da história é que

¹³⁷ HARTOG, F., *Os Antigos, o passado e o presente*, p. 21-22.

dota de sentido a possibilidade de uma história fragmentada. Apenas após a ‘coruja de minerva’ hegeliana alçar vôo, o sentido de fim da história pode vir à tona e aparecer como o próprio caráter retrospectivo da história, o qual toma forma de ‘fins’ da história na versão arendtiana.

Por mais que conceba a tradição com suas múltiplas tendências, a autora apresenta uma grande narrativa sobre a história ocidental, que se inicia na Grécia e termina com os totalitarismos no século XX, abarcando praticamente a totalidade do que se entende como história ocidental. A noção de que a história é constituída por uma diversidade de histórias, a qual se caracteriza como uma história de muitos inícios e nenhum final, portanto, só adquire sentido fora daquilo que se convencionou chamar de tradição que, em si mesma, interpõe a continuidade autoritária entre o passado e o futuro. Na narrativa de Arendt sobre a história ocidental, encontramos esse ‘fora’ da tradição em seu ‘antes’ e seu ‘depois’. Não sem razão há a impressão de existir uma semelhança entre o grego e o contemporâneo. Na verdade, é nesses períodos que a autora encontra a potencialidade da ação e da história livre da orientação de qualquer instância absoluta. Além desses momentos, a autora também analisa, ao longo de sua obra, outras circunstâncias em que os homens tiveram que lidar com a novidade dos acontecimentos sem serem prescritos pelo fio da tradição. Menciona as possibilidades abertas no curto período de transição entre a idade média e o renascimento, quando pareciam florescer novas filosofias políticas. Ocasão em que, como notamos, irrompe novamente o interesse pela história. Sem falar das revoluções, que aparecem como situações excepcionais em que a tradição perde a validade.

Apesar da semelhança entre as irrupções da liberdade, defendemos que em Arendt não há equivalência entre os períodos.¹³⁸ No caso da historiografia, mesmo que possamos visualizar afinidades entre a fragmentação antiga e contemporânea da história, não temos como negar que se referem a circunstâncias distintas. Ocorre que apenas quando vislumbramos a grande narrativa que se interpõe à perspectiva descontínua da história, é que temos a oportunidade de encontrar o ângulo através do qual a concepção histórica de Arendt parece adquirir seu devido vigor. Uma concepção da história que não pode estar fora da história, mas que

¹³⁸ Desenvolvemos essa questão no capítulo 4, ao analisar o caráter da novidade em sua obra.

mantém a consciência de sua própria época. Apenas do descrédito do fim da história pode surgir a noção de ‘fins’ desenvolvida pela autora.

A distinção da conceituação arendtiana da história é justamente notar que o fim do fim da história não deve levar embora consigo a noção de fim que indica a brecha temporal através da qual se pode compreender a história, mas antes, deixar ver que a sensação epigonal de nossa época está relacionada à própria perspectiva do historiador, que por ser retrospectiva, sempre vê as coisas a partir do ‘hiato’ que se abre entre o passado e o futuro.

A vantagem de tal concepção é entrever que essa posição do fim da história é apenas o lugar “entre” as histórias que compõem a realidade do mundo e que sua “história” real não pode ser um processo autônomo dotado de sentido com início e fim. O grande legado aos historiadores é a possibilidade de novamente falar do passado, dos fatos e eventos sem a carga metafísica da verdade absoluta que esses conceitos carregavam. A grande novidade é que mais uma vez e, agora, de modo totalmente diverso, pode-se falar de uma história de atores e espectadores. Em suma, da capacidade da história assumir-se como espetáculo.