

2.

Compreensão em tempos sombrios

Bem aventurados os tempos que podem ler no céu estrelado o mapa dos caminhos que lhe estão abertos e que têm de seguir! Bem-aventurados os tempos cujos caminhos são iluminados pela luz das estrelas! Para eles tudo é novo e todavia familiar: tudo significa aventura e todavia tudo lhes pertence. O mundo é vasto e contudo nele se encontram à vontade, porque o fogo que arde na sua alma é da mesma natureza que as estrelas. O mundo e o eu, a luz e o fogo distinguem-se nitidamente e, apesar disso, nunca se tornam definitivamente alheios um ao outro, porque o fogo é a alma de toda luz e todo o fogo se veste de luz. Assim não há um único ato da alma que não adquira plena significação e não venha finalizar nessa dualidade: perfeito no seu sentido e perfeito para os sentidos: perfeito porque seu agir se destaca dela e porque, tornado autônomo, encontra o seu próprio sentido e o traça como que em círculo à sua volta. (Georg Lukács, A teoria do Romance)

Em *O mergulhador*, um de seus mais belos contos, a escritora dinamarquesa Karen Blixen apresenta a estória de Saufe, um jovem softa “puro de coração” que, em suas muitas leituras do *Corão*, fica fascinado pela idéia de aproximar-se dos anjos. À medida que lia o livro sagrado dava-se conta da inacessibilidade de Deus, pensava que “o trono de Deus precisa situar-se tão alto no céu de modo que o homem não possa alcançá-lo e a mente do homem tenha vertigens diante dele”. Frente a tamanha dificuldade, decide construir asas para si e lançar-se em busca mais modesta pelos intermediários entre a Terra e o Céu: os anjos que “radiantes movem-se entre os salões azuis de Deus e nossas escuras casas e escolas.” Saufe procurava esses seres celestiais por achar que deveria ser possível para nós não apenas vê-los, mas também nos comunicarmos com eles. Nessa comunicação um anseio poderia ser aplacado: a capacidade de aprender as

leis que determinam o real, pois, pensava: “quão melhor não seria o mundo do homem se pudesse consultar os anjos e com eles discernir o padrão do universo, que eles lêem com facilidade, pois que o vêem de cima.”¹⁹ Para alcançar intimidade com essas criaturas aladas e com isso garantir um conhecimento seguro sobre o universo o jovem passa, então, os dias olhando para o céu a estudar os movimentos das aves e pensa que “seria ótimo se os homens pudessem fazer asas para si que os alçassem a regiões elevadas, onde reside uma luz eterna e brilhante”²⁰. Saufe está determinado a voar como as aves, que, por sua semelhança com os anjos, encontram-se em um lugar privilegiado em relação aos homens, mais perto do sol, a luz eterna e brilhante da verdade.

Esse conto faz parte de uma coletânea intitulada *Anedotas do destino* e fala também de um destino do Ocidente, da busca dos homens por uma fonte de conhecimento da qual emanam as respostas para todas as suas perguntas. Tal fonte, por ser absoluta e segura, devia estar a salvo de toda mudança, fora, portanto, do mundo terrestre, sendo, assim como o “trono de Deus,” de difícil acesso.

Platão, em sua *Alegoria da caverna*, já estipulara o lugar da verdade como o mais alto. Desde o cristianismo, e também na modernidade, o pensamento ocidental continuou procurando direção em um mundo além do físico e acrescentou a isso a certeza de um final para a história da humanidade. Surgia outro grande nome em nosso destino, o progresso.

A idéia de progresso traz com ela a noção de finalidade. Quando na modernidade as filosofias da história definiram ideais como objetivos que deveriam ser alcançados, estavam amigadas com o futuro. Essas teorias inspiradas pela busca da certeza através da produtividade científica e movidas por leis superiores previam, cada uma a sua maneira, um mundo melhor. Transformavam toda novidade em algo familiar, toda aventura em matéria e propriedade de suas ideologias. Eram os “bem aventurados” tempos que, de maneira teleológica, pretendiam conhecer os caminhos que a humanidade inevitavelmente seguiria, bem como seu destino final. A história de modo progressivo caminharia até sua plena realização no futuro.

¹⁹ Blixen, Karen. “O mergulhador” in: *Anedotas do destino*. p.11.

²⁰ Idem, p.10

A idéia de uma história universal em Kant é, nesse ponto, exemplar da tentativa de unificar a desordem caótica de acontecimentos em um propósito superior que age sem o conhecimento dos homens, conduzindo-os a uma perfeita associação civil do gênero humano. Nesse caso, o plano da Natureza seria também o progresso alcançado pela superação da sociabilidade insociável dos homens até a formação de “um estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano”²¹. Estaria aí cumprido o destino da espécie.

Também Hegel e Marx, que viam respectivamente a *razão* e a *luta de classes* como forças motrizes da história, sacrificavam a singularidade dos eventos ao submetê-los a uma lei que conduziria o mundo histórico a um final melhor. Falar da singularidade de um evento é justamente destacá-lo, pinçá-lo de uma cadeia de acontecimentos. Isso o retira de certa estabilidade na medida em que não pode mais ser explicado por um motivo externo e permanente. Desde Platão, a filosofia buscou segurança na estabilidade, na eternidade. Não era outro o propósito de submeter o mundo das coisas que acabam àquele em que reinavam as idéias imperecíveis. A época moderna, guardadas suas diferenças com a antiguidade, absorveu esse sopro platônico que evitava ou desvalorizava o que não fosse permanente. Ao lidar com o assunto “história”, os pensadores desse momento atribuíam aos acontecimentos uma lei geral que os regia e que, depois de estabelecida, passava a fundamentá-los retroativamente. Não por acaso suas teorias agrupavam todos os homens em termos como “humanidade”, “espécie humana”, “gênero humano” e pré-determinavam o porvir apoiadas na certeza do progresso. Tanto tais termos quanto a previsão do futuro eram meios de driblar a instabilidade do acontecimento particular, solto e, portanto, impossível de ser controlado.

Desconfiamos, por isso mesmo, do estatuto de “aventura” para essa humanidade em geral, na medida em que tal empreitada não seria protagonizada por ninguém propriamente, mas por uma coletividade homogênea que seguiria um caminho ditado por leis superiores e inevitáveis. Como afirma Octávio Paz, “a filosofia do progresso mostra enfim o seu verdadeiro rosto: um rosto em branco sem feições”.²² Não há feições porque não há um alguém que apareça na cena

²¹ Immanuel Kant, *Idéia de uma História universal como propósito cosmopolita*, p.25

²² Octavio Paz, *O labirinto da solidão*, p.202

pública sem ter seus atos e palavras remetidos a algo que lhe seja externo, e, portanto, impróprio.

Além disso, toda aventura deve abrigar algo misterioso e recusar decifrações antecipadas. Por isso, a idéia de bem-aventurança aqui pode ser ambígua. Se para esses tempos “tudo é familiar” e “tudo lhes pertence”, se diante da vastidão do mundo “estão à vontade” nele, há, ainda assim, o novo e a aventura. A filosofia muitas vezes pretendeu controlar a novidade, mas isso não significa que a novidade não existisse como algo indomado, aí sim como uma aventura desconcertante e imprevisível. Cada ato humano é “perfeito para os sentidos” porque aparece na luz terrena para outros homens, porque ao destacar-se da alma torna-se autônomo e irrompe em materialidade atmosférica, “encontra seu próprio sentido e o traça como em círculo à sua volta”.

Estamos agora mais próximos de Hannah Arendt. Foi ela quem cuidou da ação humana declarando sua independência em relação às teorias que desqualificavam a particularidade de cada ato como se todos os acontecimentos fossem teleguiados e unificados por uma idéia metafísica. Era a novidade que precisava ser resgatada no campo dos acontecimentos políticos. Eleger um final para a história significava interpretar os homens como seres previsíveis, escolher de antemão apenas uma parte do caminho, aquela “iluminada”, e dar as costas ao que poderia ser a revelação de algo mais obscuro no humano, o que Octavio Paz declarou ter sido a metade “humilhada e sepultada pelas teorias do progresso: esta metade que se revela nas imagens da arte e do amor”²³. Provavelmente Hannah Arendt acrescentaria: nas imagens da ação. No entanto, o que dos homens permaneceu obscuro não deve ser equacionado ao íntimo, mas a um modo muito específico de visibilidade que ganham, quando estão em público, justamente o contrário daquilo que acontece secretamente. Trata-se, nessas imagens, de verdade, de revelação, de ser. Não são formas ou idéias abstratas, falamos de imagens num sentido muito diferente do *eidos* platônico, falamos em aparência e no seu modo de acontecer na ação.

Embora em sua obra Hannah Arendt aluda ao âmbito público com metáforas de luzes, há um grande espaço para as sombras em seu pensamento. Tanto no que diz respeito ao que ficou obscurecido pela tradição de pensamento

²³ Octavio Paz, *O labirinto da Solidão*, p.203.

político quanto ao diagnóstico de que os tempos tornaram-se sombrios. “Tempos sombrios” são um termo que Hannah Arendt tomou emprestado de uma poesia de Bertolt Brecht, traduzida em português como *Aos que virão depois de nós*. Hoje, no entanto, tal termo nos parece irremediavelmente ligado ao pensamento da autora que a ele acrescentou ainda outras duas palavras para dar título ao livro *Homens em tempos sombrios*. Portanto, antes de ser aberto, o livro anuncia que não tratará do Homem como uma coletividade impessoal, mas daqueles homens específicos. Também a preposição “em” (e não a conjunção “e”) revela a preocupação da autora em não separar os homens do tempo, indica com isso que eles estão no tempo, são tempo em um mundo sombrio.

Numa forma imprevisível de serem do mundo, os homens são, como o tempo, irreversíveis. Quando agem e falam passam como um instante que não pode ser capturado. Ao tentar colocar esses instantes na escrita somos, assim, levados a considerar o que seriam as imagens da ação, como aparece aquele que age, como seria possível narrar essa aparição fugaz e com isso esclarecer um pouco a relação entre a fabricação de um texto e o agir. Essa relação acontece na linguagem. Seja porque o homem que age não comunica algo instrumental, pois “a ação que inicia é humanamente revelada através de palavras”²⁴, seja pelo fato de que ao narrar ações e dizer quem foram seus atores abre-se um caminho de pensamento que questiona, naquele sentido caro a Heidegger, esse modo de revelação, já que “o questionamento trabalha na construção de um caminho” e que “todo caminho do pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário pela linguagem”²⁵. Há, portanto, um encontro de extraordinariedades aí, entre o acontecimento de quem age e um texto filosófico que, mais do que de conceitos, precisa de imagens para pôr em questão seu assunto e a si mesmo.

Trata-se de pessoas em tempos sombrios. Embora Hannah Arendt tenha anunciado que tais tempos “não só não são novos como constituem uma realidade na história”²⁶, eles estavam em curso no momento mesmo em que escrevia seus textos e, portanto, aconteciam também em seu presente. Para compreender o que há de sombrio nesses tempos seria preciso manter em tensão uma disposição que

²⁴ Hannah Arendt, *A condição Humana*, p.189.

²⁵ Martin Heidegger, *Ensaíos e conferências*, p.10

²⁶ Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, p.9.

no prefácio de *Origens do Totalitarismo* está descrita como uma mescla de *otimismo temerário* e *desespero temerário*. É que ambos os temores devem coexistir sem que se suplantem, sob o risco de escaparmos do próprio presente através de uma nostalgia ingênua ou de um antecipado esquecimento do futuro. Sairíamos, dessa forma, da dimensão crítica tão cara a Hannah Arendt, para enxergar os acontecimentos e as interpretações de nossa época com ressentimento ou sem qualquer respeito pelo porvir, com certezas pré-anunciadas desenhadas em um “mapa de caminhos” que, aberto sobre nossas cabeças, poderíamos seguir.

Essa dimensão crítica está em correspondência com a idéia de que, para compreender, seria preciso resistir, resistir inclusive à tentação de tudo compreender, como se pudéssemos dominar os acontecimentos. Como nos lembra Hannah Arendt, esse afã em explicar o que não tem resposta inequívoca corresponde à necessidade de produzir um resultado final, o que, em geral, nos leva a clichês ou a “interpretar a história por meio de lugares comuns”.²⁷ Em nome de uma compreensão total, desde Platão até as ideologias modernas - que elegeram suas verdades e aplicaram conceitos baseados na noção de progresso pretendendo “resolver” as incompreensões do mundo - o pensamento deixou pouco lugar para o começo, ou para aquela frágil força messiânica de que nos fala Benjamin, que a nós teria sido concedida e para a qual “o passado dirige um apelo”²⁸. Seria preciso, por isso, tentar, como Hannah Arendt fez, ir ao passado e ouvir dele a novidade, “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja em um momento de perigo.”²⁹ Nesse caso o perigo estaria na tentativa de sair de nosso mundo e ficarmos nós mesmos desabitados, cheios de explicações, ideologias e certezas, mas pobres de existência, como diagnosticou Octávio Paz:

Agora sabemos que o reino do progresso não é deste mundo: o paraíso que nos promete está no futuro, num futuro intocável, inatingível, perpétuo. O progresso povoou a história com as maravilhas e os monstros da técnica, mas desabitou a vida dos homens. Deu-nos mais coisas, não mais ser.³⁰

²⁷ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, p.

²⁸ Walter Benjamin, “Sobre o conceito de história”, p.223

²⁹ Walter Benjamin, “Sobre o conceito de história”, p.224

³⁰ Octavio Paz, *O labirinto da solidão*, p.202.

A compreensão tampouco nos trará mais coisas. Mas é por ela que Hannah Arendt escreve. Se há sombras, alguma luz persiste, não estamos em plena escuridão. É que o novo ainda pertence ao mundo, e o mundo através dele se renova – mesmo que por uma luz bruxuleante. Essa luz que ainda nos concede um pouco do fogo necessário para uma possível reconciliação com o mundo, necessário para algum aconchego, pois o fogo “é a alma de toda luz”, já que “todo fogo se veste de luz”. Reconciliação termina na própria compreensão, não a ultrapassa, nem traz felicidade, não nos fornece mapas para condutas futuras, nem lições para serem colocadas em prática. Por isso, Hannah Arendt adverte que “aqueles que, algum dia, sentirem força suficiente para contar toda a história terão de entender, porém, que a história *em si* não poderá render nada além do desespero” e acrescenta “e nunca um argumento para nenhuma finalidade política específica.”³¹

Ainda assim, em tempos difíceis, quando percebemos que nossas tradicionais categorias do pensamento já não nos ajudam a compreender o que estamos fazendo no mundo, “um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si teor suficiente de origem”³² para lidar com aquilo que inevitavelmente existe. É preciso que, através de seu caráter original, os homens ao menos se perguntem pelo que existe, e pelo que existiu.

No conto de Karen Blixen, passado e presente encontram-se dentro dessa pergunta original a que aludimos acima. A vida de Saufe é narrada por Mira Jama, que fora seu conterrâneo na cidade de Xiraz quando menino, tendo presenciado inclusive seu enorme desencanto com o amor, com os anjos e com a empreitada de conseguir voar como as aves. Muitos anos depois, Mira Jama torna-se um renomado contador de histórias e viaja para o litoral, para uma aldeia de pescadores de pérolas, “a fim de ouvir as aventuras desses homens e torná-las minhas”³³, como diz . No convívio com eles, Elnazred, um pescador que assim

³¹ Hannah Arendt, *Compreender: formação, exílio, totalitarismo*, p.229

³² Hannah Arendt *A dignidade da política*, p.52.

³³ Karen Blixen, *Anedotas do destino*, p.16.

fora agraciado por ter esse nome o significado de “pessoa feliz e contente”, era mencionado de maneira recorrente. Conseguia mais do que qualquer outro mergulhador permanecer muito tempo submerso e adquirir as mais belas pérolas provindas de ostras só encontradas em águas muito profundas. De noite, Mira Jama caminha pela praia até encontrá-lo, pois sabe que as pérolas por si mesmas são objeto de mistério e aventura e que

se você acompanhar a vida de uma única pérola isso lhe renderá material para uma centena de histórias. E as pérolas são como histórias de poetas: enfermidades transformadas em amor, ao mesmo tempo transparentes e opacas, segredos das profundezas trazidos à luz para agradar às jovens, que nelas reconhecerão os segredos mais recônditos de seu próprio ser.

O conto em questão abre-se como uma metáfora para o modo como o pensamento pode lidar com os acontecimentos, com os homens, com o passado. Nesse modo seria preciso tratar o real como uma pérola, acatar sua duplicidade transparente e opaca sem abandonar o aspecto singular de cada coisa. Suportar nelas os segredos recônditos, suas enfermidades, para, como diz Walter Benjamin, “aceitar nossa precariedade” diante do mundo, abrir mão da verdade eterna, mas não da compreensão.

Hannah Arendt sabia que compreender era arriscado, não havia nada que garantisse êxito nessa tarefa interminável, e mais ainda, nada nela que produzisse instrumentos para serem aplicados na vida. Isso não a impediu de buscar significado nos eventos e nas histórias. Via a causalidade como uma forma grosseira de lidar com os acontecimentos porque roubava deles o frescor, tornando-os monótonos e previsíveis. Muitas vezes surpreendia seus leitores evocando do passado aquilo que não havia sido transmitido; escovando, como gostaria seu amigo Walter Benjamin, a história a contrapelo.

Na terceira parte do ensaio que escreveu sobre esse mesmo amigo escolheu como subtítulo *O pescador de pérolas*. Logo abaixo acrescentou como epígrafe versos de *A tempestade* em que o morto tem seus olhos transformados em pérolas, pois dele “nada se perde/ Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho.” Quem seria “o morto”? Talvez o próprio Benjamin...ou mais provavelmente a maneira como ele via o passado, maneira que ecoa na obra de

Hannah Arendt. Afinal, embora a continuidade da tradição tenha sofrido abalos, o passado também não está completamente perdido, e talvez sua riqueza só possa ser salva por seu aspecto estranho, ou seja, por aquilo que outrora nos parecia ser tão familiar e que agora se transformou em algo estranhamente novo.

Voltamos, nesse ponto, ao conto de Karen Blixen, para a mesma cena na praia. O mergulhador, ao saber que Mira Jama é um contador de histórias, pede que este lhe narre uma delas. Assim, o destino do jovem softa que queria voar como as aves retorna ao conto, até que Elznared, ao ouvir certa parte da história, levanta a mão e olha para ela repetindo um gesto que Saufe havia feito justamente no momento que estava sendo narrado. Mira Jama dá-se, então, conta de que o mergulhador diante dele era Saufe e revela que

[n]o início senti que concedia uma honra a mim e logo, conforme prosseguia, que eu igualmente concedia-lhe uma honra. O triunfo do contador de histórias encheu meu coração. Conteí minha história bastante comovido e quando a terminei, ali no declive arenoso da praia, com apenas eu e ele sob a lua cheia, meu rosto estava banhado de lágrimas 34

Depois de ouvir Mira Jama o mergulhador revela que o segredo de sua habilidade com as pérolas está na bondade dos peixes com ele. Certa vez, tendo descido muito fundo no oceano, fora conduzido por um velho peixe-boi de “óculos de aro de chifre” até uma pérola rara e muito cobiçada. Esse peixe, afirma, ocupa uma posição privilegiada em seu mundo, é considerado um sábio e conviveu mesmo com dois homens em dada situação de pesca podendo ouvir o que diziam. Das longas conversas com o peixe-boi o mergulhador adquiriu uma “filosofia” que lhe “trouxe serenidade”³⁵. Aprendeu que os peixes são os únicos seres que não desapontaram Deus porque nunca caíram. Os homens, ao contrário, caem o tempo todo e estão presos à terra “que os sustenta pelo estrito espaço da sola de seus dois pés; têm de suportar o próprio peso e suspirar sob ele”³⁶. O dilúvio foi um prêmio que Deus enviou aos seres da água “segundo seus méritos”, fazendo com que todo ser que se movia pela terra perecesse “fosse ave, fosse

³⁴ Karen Blixen, *Anedotas do destino*, p.19.

³⁵ Idem, p.20

³⁶ Idem, p.21

gado, fosse fera, fosse homem.” Segundo o mergulhador, o peixe-boi menciona “o fato de que o homem, embora caído e corrupto, mais uma vez logrou ascender ao topo” e que, no entanto,

[continua] aberto à dúvida, contudo, se mediante esse aparente triunfo o homem obteve verdadeiro bem-estar. Como uma autêntica segurança poderá ser obtida por uma criatura sempre ansiosa acerca da direção em que se move e que atribui importância vital ao ato de se erguer e cair? Como pode o equilíbrio ser obtido por uma criatura que se recusa a abrir mão da idéia de esperança e risco?³⁷

Diferente dos homens, os peixes estão sustentados de todos os lados pela água, um elemento que nas palavras do peixe-boi “assumiu a responsabilidade por nossa existência pessoal”.³⁸ Assim, não correm o risco de cair, não precisam tampouco de esperanças, tudo já lhes é dado. Foi Walter Benjamin quem disse “há esperança, mas não para nós”. Onde o marxismo otimista esperava o progresso, ele via um mundo em ruínas. Para entrar em contato com o passado, torná-lo visível, seria preciso garantir atenção ao que fora desprezado pela história progressista, desenterrar o que a tradição havia considerado insignificante. Com a mesma inspiração, embora com menos melancolia, Hannah Arendt esperava alguma iluminação, mesmo em tempos sombrios. Mas, assim como Benjamin, sabia que a iluminação não viria como bem-estar, nem como a certeza do equilíbrio. Ela aspirava mesmo o desequilíbrio, o “pensar sem corrimão”, pois também já abria mão da “autêntica segurança” que evitaria o tombo. Valeria mais cair com autenticidade, ou seja, dar-se conta da queda e não tentar segurar-se em ídolos já quebrados, em conceitos vazios.

A situação que nos coloca em decaimento provém tanto das catástrofes históricas - sobretudo do evento totalitário, embora não tenha nele seu início - quanto da nossa falta de compreensão diante do mundo, ou da diminuição daquilo que nos oferece possibilidade para o exercício da pluralidade, o âmbito público. Nesse ponto, não somos como os peixes, precisamos assumir responsabilidade por nossa existência, sabendo que, se o futuro não é mais uma referência estável, então devemos olhar para o passado a partir do presente e suportar a

³⁷ Idem, p22

³⁸ Idem, p.22

responsabilidade daquilo que estamos fazendo “sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso”³⁹. Em um ponto Hannah Arendt concordaria com o peixe-boi, quando ele afirma que “o homem, no fim, alarma-se com a idéia de tempo e desequilibra-se pelo incessante vagar entre o passado e o futuro.”⁴⁰.

2.1. Discernir para compreender

*Quem não se subtrai à percepção do declínio
passará sem demora a reivindicar uma
justificação particular para sua permanência,
sua atividade e sua participação nesse caos.
Quantas forem as evidências do malogro geral,
tantas serão as exceções para a própria esfera
da ação, local de morada e momento.*

Walter Benjamin

A obra de Hannah Arendt poderia ser descrita como um esforço para revelar distinções. Elas já aparecem em *Origens do totalitarismo* onde o próprio fenômeno totalitário é exposto em seus aspectos únicos e continuam em todos os seus escritos. Essa busca por definições tinha, provavelmente, inspiração na obra de dois autores muito influentes em seu pensamento, Aristóteles, que construiu um sistema de definições, e Kant, que pretendeu estabelecer os limites de nossas capacidades racionais. Também é possível que Hannah Arendt, com seu modo de distinguir, estivesse respondendo, de certa forma, ao apelo fenomenológico de Husserl de “voltar às coisas mesmas”. Tal retorno significava que as coisas haviam sido abandonadas, que o pensamento havia se distanciado do mundo. Se era preciso voltar às coisas, também era preciso voltar aos fatos. Certamente Hannah Arendt foi movida pela necessidade de voltar aos acontecimentos no mundo, que estavam abandonados às teorias antigas e modernas, as quais já não ofereciam ajuda para compreendê-los.

A força que, desde a modernidade, ganhara o modo processual de avaliação da história transformou-se paulatinamente em algo sem fim, em puro

³⁹Hannah Arendt *Origens do totalitarismo* p.12

⁴⁰Karen Blixen *O mergulhador*, p.25.

movimento. Assim, se, na Modernidade, as principais teorias da história referiam tudo a uma regra pré-definida, ignorando em cada coisa aquilo que destacasse sua singularidade, com o tempo, a expectativa da realização final de tais teorias (uma sociedade sem classes, uma raça totalmente pura) foi substituída por um automatismo sem objetivos finalistas, por um fluxo de contínua mudança. Esse modo de interpretação movimentava as idéias e conceitos transformando-os sempre em outros. Hannah Arendt recupera a imagem atrelada a tal corrente de pensamento:

(...) resulta da natureza da própria imagem em que a história é usualmente concebida – como processo, fluxo ou desenvolvimento – que todas as coisas por ela compreendidas podem se transformar em quaisquer outras, que as distinções se tornam sem sentido por ficarem obsoletas e como que submersas no fluxo histórico no momento de sua aparição.⁴¹

Por isso tornou-se necessário fazer aparecer as diferenças que a tradição política e filosófica havia ignorado. Quando acompanhamos esse esforço arendtiano percebemos que nessas distinções não há nada de artificial, elas não provêm de uma metodologia externa à sua busca por compreensão; são, por assim dizer, o modo, o ritmo mesmo de seu pensar. Para compreender era preciso começar de novo. Um começo que partiria do próprio legado do pensamento ocidental. Pois, se Hannah Arendt é capaz de perceber a oportunidade que surge com o fim da eficácia dos conceitos tradicionais para a reflexão no mundo contemporâneo, ainda assim, é justamente nessa tradição “falida” que encontra as pistas para o seu pensamento. Estamos, em geral, acostumados a relacionar o nome de Hannah Arendt com a expressão “fim da tradição”. Isso pode nos levar a crer que ela tenha se distanciado completamente dos pensadores tradicionais. No entanto, sua originalidade não está em tratar cada assunto “como se ninguém o tivesse abordado antes de mim”⁴² como pretendia Descartes, mas justamente em olhar para as antigas perguntas e respostas e repensá-las permanecendo profundamente ligada a elas, em extrair da herança do passado algo que não havia ainda surgido.

⁴¹ Hannah Arendt, “O que é Autoridade?” In: *Entre o passado e o futuro*, p.139

⁴² Descartes, *Les passions de l’âme*, p.65.

Ao fazer uma análise do fenômeno totalitário após a Segunda Grande Guerra a autora depara-se com um cenário de indiferenciação generalizada. Tentando descobrir os mecanismos que haviam dissolvido os elementos tradicionais dos mundos político e espiritual “num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico”⁴³, Hannah Arendt inicia um caminho de depuração que irá perdurar ao longo de toda a sua obra: extrair reflexões de fatos ocorridos no mundo e de acontecimentos que desafiavam a compreensão em uma época desarticulada, que não contava mais com a segurança de um céu povoado por idéias claras como estrelas que nos pudessem guiar, iluminando o mundo dos homens.

Na primeira metade do século XX, o estabelecimento de governos totalitários na Alemanha e na Rússia soviética caracterizou um momento de enorme instabilidade para as convicções tradicionais e, como ocorrências na dimensão política, mostraram a falência de um modo de pensamento que vicejara durante séculos. Nem as teorias políticas disponíveis na época, nem as concepções modernas da história, nem qualquer caracterização de formas de governo que desde a Antiguidade haviam sido descritas, eram capazes de elucidar a “terrível novidade” que viera à tona através dessa forma de organização governamental. Um novo cenário de crise ficava, então, evidente. Para aqueles que buscavam compreender o que estava acontecendo, tornava-se difícil encontrar significado para os acontecimentos, reconciliar-se com um mundo que havia abrigado campos de concentração, promovido o encolhimento da liberdade e, até, muitas vezes, a destituição da vida privada⁴⁴. O totalitarismo, como percebeu Hannah Arendt, promove uma varredura dos muros que separam e protegem os resquícios das esferas pública e privada, e radicaliza assim a tendência que surge na modernidade através da emergência de um espaço social em que o que anteriormente era próprio da vida doméstica fica misturado com as coisas da vida política. Mesmo a vida social é invadida na conjuntura totalitária e o último refúgio dos homens torna-se a vida íntima.

Além disso, Hannah Arendt notou que a ausência de um padrão estável - próprio das teorias modernas da história - ficara evidente na mentalidade que regia

⁴³Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, p.12

⁴⁴ Nesse caso, nem mesmo o domínio doméstico era um abrigo seguro para aqueles que se opunham ao governo que tinha como uma de suas estratégias o incentivo à delação de familiares.

os regimes totalitários. Não mais o futuro seria o objetivo que organizava o andamento histórico; havia apenas o andamento, sem qualquer objetivo. A novidade dessa situação expôs a carência de conceitos para compreendê-la. Tanto que o totalitarismo foi muitas vezes apontado como tirania, um governo ilegal, como uma forma exacerbada de autoritarismo, ou seja, caracterizado por nomes conhecidos da teoria política que pretendiam dar conta de um fenômeno sem precedentes.

Por isso, ao escrever o ensaio *O que é autoridade?*, Hannah Arendt coloca em questão, justamente, o caráter próprio da autoridade e inicia o texto afirmando que seria mais adequado perguntar *o que foi a autoridade?*, por ter ela desaparecido no mundo moderno. Buscar o significado do que teria sido essa experiência perdida em nossos tempos era voltar à idéia de autoridade. Admitir sua perda, sua extinção, era negar que ela havia se transformado em algo que não fosse ela mesma e assegurar que ao falar em autoridade um “mesmo fenômeno, e não uma série qualquer de problemas conexos ou desconexos”⁴⁵ estivesse em consideração.

Ao contrário de uma exacerbação do autoritarismo, como muitos afirmaram, Hannah Arendt percebeu que o totalitarismo surgira justamente devido a um enfraquecimento da autoridade, enfraquecimento que cresceu no mundo moderno. A crise desses tempos é, como já dissemos, uma crise da compreensão, crise de conceitos e idéias que perderam certa correspondência com seu significado que, até então, parecia, em certa medida, assente a todos. O termo “autoridade” também não fica incólume ao abalo das definições, pois “uma vez que não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos, o próprio termo tornou-se enevado por controvérsia e confusão”⁴⁶.

Embora o conceito de autoridade, e também a palavra, tenham surgido no Império Romano, para compreendê-los devemos procurar suas influências no pensamento político grego, já que “as filosofias políticas de Platão e de Aristóteles dominaram todo o pensamento político subsequente, mesmo quando seus conceitos se sobrepuseram a experiências políticas tão diferentes como as dos romanos”⁴⁷. O início de nossa tradição filosófica coincide com o início do

⁴⁵ Hannah Arendt, “O que é Autoridade?” In: *Entre o passado e o futuro*, p.129

⁴⁶ Idem, p.127

⁴⁷ Idem, p.145

pensamento político e está irremediavelmente a ele vinculado. Vínculo, ligação, determinação, dependência. Qualquer um desses termos poderia aplicar-se ao que Hannah Arendt entende da relação necessária entre filosofia e política que primeiro fica estabelecida em *A República* de Platão⁴⁸.

Teria sido em virtude de um acontecimento no mundo fático, a saber, a morte de Sócrates, que Platão, descrente da persuasão como modo de guiar os homens, vai em busca de algo que pudesse compeli-los sem o uso da violência física. A morte de Sócrates havia exposto a fragilidade da persuasão e o perigo da opinião, a *doxa*, que, por não estar ancorada em um parâmetro estável, colocava os homens à mercê do relativismo da posição particular de cada um. Portanto a persuasão provara-se um método inseguro para lidar com as decisões concernentes aos assuntos humanos, tão inseguro que, ao submeter sua própria *doxa* “às opiniões irresponsáveis dos atenienses”⁴⁹, Sócrates não pôde evitar sua condenação. Estabelece-se assim o que Hannah Arendt nomeia um conflito entre o filósofo e a *polis*, situação que teria levado Platão a entender que as regras para o mundo dos homens deveriam ser determinadas não pelo que fosse temporariamente bom, ou seja, por aquilo que relativamente a um dado momento houvesse persuadido os cidadãos, mas sim pelo eternamente bom.

É o que fica evidente na conhecida passagem da alegoria da caverna no livro VII de *A República*, quando Platão descreve o mundo das aparências como um ambiente em que os homens estão aprisionados e vêem apenas sombras julgando que elas são a realidade. No texto, um diálogo entre Sócrates e Gláucon, somos convidados a imaginar o que aconteceria se um dos prisioneiros se desprendesse dos grilhões que o amarravam e, saindo da caverna, percorresse o árduo trajeto que o levaria a enxergar a verdadeira luz e a perceber que as sombras que antes eram tidas como realidade não passavam de arremedos, “coisas vãs”⁵⁰ que enganavam sua visão e seu discernimento. Essa narrativa fala do caminho que para Platão o homem deve trilhar para se libertar dos enganos do âmbito físico e descobrir, acima dele, o que as coisas são em seu ser.

⁴⁸ Foi Heidegger quem interpretou a alegoria da caverna descrita no livro VII de *A República* como o momento em que se funda a tradição metafísica, quando uma concepção mais originária de verdade (*alétheia*) teria sido vencida pela teoria das idéias tornando-se adequação (*ortótes*). Ver *A doutrina platônica da verdade* in: “Marcas do Caminho”. Em seu ensaio “O que é autoridade?” Hannah Arendt propõe uma interpretação dessa alegoria, amparada nas colocações de Heidegger.

⁴⁹ Hannah Arendt, *A dignidade da política* p.92

⁵⁰ Platão, *República*, livro VII, 515d, p. 318

Tudo o que pertence ao mundo dos sentidos está sujeito à corrosão do tempo. No entanto, esse mesmo “tudo” que sempre passa tem um modelo perene a partir do qual toma forma: a idéia. Com isso Platão determinava que a verdade do real não poderia ser encontrada no cambiante mundo das aparências, mas localizava-se além dele, no mundo metafísico em que estão as formas permanentes, imperecíveis, imutáveis, eternas; a causa de tudo o que aparece no mundo sensível. Se há, portanto, vínculo entre esses dois mundos, o que os liga é a determinação de um sobre o outro, já que todas as coisas físicas que nos circundam são apenas cópias de suas idéias metafísicas, em especial da idéia do bem, representada na parábola platônica pela imagem do Sol, “que no mundo visível criou a luz da qual é senhora” e que, mesmo no mundo inteligível, é soberana dentre todas as idéias, pois “ela é senhora da verdade e da inteligência”, sendo, portanto, “preciso vê-la para ser sensato na vida particular e na vida pública”⁵¹. Seria assim a idéia do bem a idéia das idéias, a referência imutável que poderia oferecer estabilidade ao mundo humano.

Na alegoria, até que o ex-cativo consiga contemplar o Sol, há esforço, dificuldade para acostumar-se com a luz, certa luta em sua alma, mas, em um dado momento, ele se torna capaz de suportar olhar a idéia suprema e, subitamente, sabe que ali está a verdade, não é mais acossado por qualquer dúvida. Esse caminho é, também, solitário. Não há ninguém que o acompanhe ou que precise persuadi-lo quanto à autenticidade daquilo que contempla, pois a verdade é auto-evidente, é o que mais brilha. Sabemos que a parábola trata daquilo que Platão imaginava ser o ideal de um processo pedagógico, da *paidéia*, um caminho de conversão da alma que, mal dirigida, deveria passar por um processo de formação que a capacitasse a olhar para além das evidências aparentes, podendo contemplar a verdade no mundo inteligível.

Embora afirme que a oposição entre a contemplação solitária da verdade pelo filósofo e o confuso e obscuro relativismo dos negócios humanos tenha encontrado na parábola da caverna seu “máximo vigor”⁵², Hannah Arendt nos lembra que tal dicotomia está realmente pautada naquilo que foi definido como o início da filosofia, o *thauma*, aquele espanto maravilhado face a tudo o que é como é, já que, “mais que qualquer outra coisa a ‘teoria’ grega é o

⁵¹ Platão, *A República*, livro VII, 517b, p.321

⁵² Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.156

prolongamento e a filosofia grega a articulação e a conceitualização desse espanto inicial” e que “ser capaz dele é o que separa os eleitos do vulgo, e permanecer-lhe devotado é o que os alheia dos negócios humanos”⁵³.

A minoria que não precisa de nenhuma demonstração da natureza superior da verdade, que sabe que ela é invisível e indemonstrável, não pode genuinamente acreditar na possibilidade de que se convença a maioria da existência e da beleza da verdade através de argumentos, pelo simples fato de não ser ela objeto de persuasão, e por ser, além disso, inefável. Por esse motivo a educação aqui guarda, em alguma medida, um caráter muito diferente da noção de convencimento: não seria persuadir, mas fazer ver. Se a verdade era definida metafisicamente, se para alcançar seu significado era preciso afastar-se do mundo humano onde habitava a multiplicidade do sensível, isso deveria ser feito através de certa pedagogia da alma como sugere Platão.

A esfera material em que circulavam os homens os afastava da verdade, e não dava, na visão do filósofo, o devido valor à teoria. Mas, uma vez que fossem contempladas, as idéias iriam impor-se por si mesmas, bastando para isso que os olhos da alma fossem para elas direcionados. Daí que a educação da alma proposta em *A República* não seja “o que alguns apregoam que ela é”, pois “não é possível introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos”⁵⁴. Platão contava com uma faculdade própria da alma, um órgão “que deve ser desviado juntamente com a alma toda das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem”⁵⁵. A conversão da alma era decorrente, então, da mudança de direção do seu olhar ⁵⁶. Tal mudança iria depender daquilo que dentro do projeto educativo de Platão deveria ou não ser apresentado aos jovens que habitassem sua república utópica. Por isso ele define as ciências aptas a conduzir a alma até o Ser: o cálculo e a dialética que elevam o conhecimento para além dos dados sensíveis. A razão pode alcançar o cognoscível através da dialética, quando os objetos do mundo material não são princípios, mas hipóteses, “pontos de apoio e trampolins para se elevar até o princípio universal que já não admite hipóteses” sendo, portanto, incontestável.

⁵³ Idem, p. 156

⁵⁴ Platão *A República*, (518c), p.322.

⁵⁵ Idem (518d), p.323.

⁵⁶ *Ortotes* como observa Heidegger em *A doutrina platônica da verdade*.

Para tanto, era preciso eliminar da república tudo aquilo que, iludindo a alma, a distanciava da verdade, até que a ciência do conhecimento pudesse prescindir de toda matéria, “sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias”⁵⁷, atingisse o Bem. Essa educação era, portanto, um gradual abandono da sensualidade e, se tal abandono não era absoluto porque o corpo habita o sensível, a melhor maneira de nos conduzirmos na vida seria tomarmos as idéias como nossas guias.

No entanto, o que faz com que as idéias possam governar ou exercer algum tipo de coerção, ou seja, aquilo que as dota de um caráter basicamente autoritário tem a ver com sua qualidade auto-evidente que era reconhecida apenas por aquele que as contemplasse. Há, por isso mesmo, um problema em relação à coerção pela razão, o fato de que apenas o filósofo que percorrer o árduo trajeto descrito na parábola estaria apto a reconhecer a falsidade e os enganos do mundo humano⁵⁸. Depois de haver contemplado o límpido céu das idéias, em seu retorno à escura caverna, Platão narra novamente um cenário de desorientação do filósofo e nos fala das trevas e da cegueira que atingem seus olhos, da aparência ridícula de seus gestos disparatados por estar ainda ofuscado pela brilhante luz da verdade. Na volta ao mundo dos homens, o filósofo, ainda em transe por ter que readaptar-se às sombras, causaria riso e dele diriam que “por ter subido ao mundo superior estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão.”⁵⁹ Nesse repúdio à tentativa de ascender ao ambiente superior, os habitantes da caverna, sentindo-se ameaçados, fariam de seu mundo um lugar ameaçador para o filósofo. É o que constatamos da pergunta um tanto retórica que Sócrates dirige a Gláucon: “E a quem tentasse soltá-los e levá-los até cima, se pudessem matá-lo, não o matariam?”⁶⁰.

Enquanto o prisioneiro sai da caverna em direção à luz, ele está em busca da verdadeira essência do ser. É apenas em seu retorno ao subterrâneo, ao defrontar-se com a hostilidade dos outros, que começa a definir a verdade em termos de padrões aplicáveis ao comportamento humano. A questão

⁵⁷ Platão, *A República* (513c), p.316.

⁵⁸ Esse impasse tem também no mito de Er, o mito final das recompensas e punições na vida futura, que aparece no livro X ainda em *A República*, uma tentativa de solução. Ali Platão contrasta os destinos das almas que, sendo justas e seguindo o bem, desciam do céu em estado de pureza daquelas injustas “que vinham da terra cheias de lixo e pó” (614 d).

⁵⁹ Platão, *A República*

⁶⁰ Platão, *A República* 517^a, p.321.

eminentemente política que Hannah Arendt destaca nesse episódio reside no fato de ter o filósofo, temendo pela extinção de seu modo de vida, utilizado as idéias como elementos de dominação, como padrões e normas de conduta contestando, com isso, a autonomia do âmbito dos assuntos humanos. O filósofo proclama-se rei-filósofo não tanto por desejar participar da política, mas, certamente, por amar a filosofia e vê-la em risco. No entanto, com isso, põe a perder a autonomia do próprio pensamento que passa a ter um objetivo, uma serventia: guiar as ações humanas. Na interpretação arendtiana, a opção pelo bem como valor supremo, na doutrina platônica, tem função normativa, “já que ‘bem’ no vocábulo grego sempre significou ‘bom para’ ou ‘adequado’”⁶¹.

É importante notar que assim como os metros, as idéias “medem” as coisas do mundo humano, estando, nesse caso, além e fora delas. Com isso, tanto a diversidade de coisas concretas quanto a abundância de coisas que não são afeitas à medição podem ser subsumidas em uma medida ou em um conceito, um denominador comum que retira a singularidade de tudo aquilo que é próprio e diferente.

Uma vez que o caráter auto-evidente das idéias não era reconhecido por todos, o filósofo imbuu-se da tarefa de desqualificar o mundo político e material, caracterizando-o como subalterno àquele da teoria que, através da razão, unificava todas as particularidades.

Para a transformação das idéias em normas, Platão vale-se de uma analogia com a vida prática, onde todas as artes e ofícios parecem ser também guiados por “idéias”, isto é, pelas “formas” de objetos, visualizados pelo olho interior do artífice, que as reproduz então na realidade através da imitação. Essa analogia capacita-o a entender o caráter transcendente das idéias da mesma maneira como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode, portanto, se tornar por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso. As idéias tornam-se os padrões constantes e “absolutos” para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a “idéia” de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade. Pois não há grande diferença entre utilizar as idéias como modelos e utiliza-las de uma maneira um

⁶¹ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.152

tanto mais grosseira, como verdadeiros “metros” de comportamento.⁶²

O esforço platônico de imputar às idéias um efeito autoritário alçou-as a uma categoria superior àquela das atividades humanas em que se davam todas as discussões, em que as opiniões eram lançadas em debates, valorizando, com isso, um modo de vida contemplativo.

Ainda assim encontramos também no pensamento antigo, especialmente em Aristóteles, a tentativa de preservar de alguma maneira a separação entre público e privado, o que garantia a vitalidade da *polis* e era a condição de possibilidade para uma vida política⁶³. No entanto, mesmo separando o âmbito público do privado a manutenção da supremacia do mundo supra-sensível sobre aquele dos assuntos humanos instaurava uma contradição: a característica principal da política é a ausência de hierarquias e de autoridade, a liberdade de agir sem parâmetros teóricos. Na vida política grega não havia qualquer consciência de autoridade. Por isso mesmo o conteúdo da autoridade foi inicialmente expresso por exemplos extraídos de esferas não políticas provindas de experiências próprias da fabricação, a qual requer um perito que deve saber executar e ter aptidão para isso, ou, mesmo, da vida privada.

O modo metafísico de compreensão da realidade articulava-se com a instituição das idéias como guias para a conduta dos homens e em relação a tudo aquilo que estivesse no mundo sensível; era como se a idéia fosse a senhora que ordenasse a forma que o artífice-servo deveria executar. No entanto, mesmo que aqui fique aparente o poder da idéia como modelo, há ainda uma importante distância do que veio a significar a autoridade que em sua plenitude excluía a violência e o medo. Nesse aspecto, é característico que os exemplos oferecidos por Platão para ilustrar o nexos entre as idéias e o mundo material sejam retirados da esfera privada da vida, como as relações entre senhor e escravo, entre o pastor e suas ovelhas, ou seja, entre aquele que dá ordens e aquele que obedece - típicas relações que contêm implícita a sujeição e mesmo certa violência.⁶⁴ Além disso, a

⁶² Idem, p.150

⁶³ Em Aristóteles isso fica mais claro através da sua descrição de dois modos de vida: um *bios politikós*, uma vida devotada aos assuntos humanos e um *bios theoretikós*, um modo de vida teórico. *Política* 1332b2.

⁶⁴ Parece um tanto evidente que tais exemplos não eram necessários para os filósofos e sim para aqueles que não reconheciam o caráter auto-evidente da verdade. Não imaginamos que Platão se

autoridade remete à idéia de autoria em sentido bem diferente da noção de artífice. A palavra *auctores* está mais próxima de autor e não de fabricante. Pode parecer estranho mas, nesse caso, o autor não é construtor ou quem executa e sim aquele que inspira, que doa o espírito para o que será construído. Nesse ponto vemos a influência direta do pensamento metafísico na noção de autoridade: o que tem maior importância está mais distante da materialidade e mais próximo da idéia.

Com toda a potência do pensamento platônico, a determinação de uma referência estável que estivesse fora e acima do mundo sensível fortalecia a concepção de que através da contemplação teórica operava-se uma abertura à recepção da verdade e, com isso, o modo humano de agir ficava referido às idéias. Começa aqui a ser delineada a noção de autoridade que em seguida vai ganhar força em solo romano, algo que por estar mais além do domínio humano conclama obediência sem lançar mão de qualquer forma de coerção externa ou forçada, algo que pressupõe desigualdade – sendo, pois, incompatível com a persuasão - por ocupar o lugar mais alto na hierarquia dos valores e, com isso, excluir a necessidade da argumentação.

É justamente aquele aspecto auto-evidente que o filósofo grego reconhece na verdade que vai ser incorporado pelos romanos em seu modo de lidar com a fundação de Roma. Aqui, no entanto, a política está sustentada pela convicção do caráter sagrado dessa fundação que em si mesma não é política. Qualquer participação na vida pública significava também a preservação do início da cidade, um acontecimento único, irrepetível. Nisso residia o conteúdo político da religião romana. A esse respeito Hannah Arendt aponta para um traço distintivo da República Romana em relação ao mundo helênico:

Em contraste com a Grécia, onde a piedade dependia da presença imediatamente revelada dos deuses, aqui a religião significava, literalmente, re-ligare: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte quase lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade.⁶⁵

dedicasse à verdade por medo, mas sim por convicção - portanto, para ele, as idéias já tinham autoridade.

⁶⁵ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.163.

Religião, política e tradição eram inseparáveis. Ser religioso significava estar ligado ao passado e era esse passado, a fundação de Roma, o início, que exercia um poder unificador sobre os homens, de tal modo que durante os primeiros anos da república as leis não eram escritas, mas orais, transmitidas através das gerações. Para Hannah Arendt é nesse contexto que a autoridade – *auctoritas*, palavra derivada do verbo *augere*, “aumentar” - ganha seu significado mais pleno. A própria fundação de Roma era aumentada por aqueles que a ela estavam ligados e que promoviam um re-ligamento entre o presente e o passado, uma tradição, por assim dizer; era o início sempre louvado que, crescendo, pairava acima e através do solo romano. Quanto mais próximos estivessem os homens e as instituições daqueles que haviam primeiramente erigido a pedra angular da futura república romana, maior sua autoridade – os anciãos a obtinham por descendência e o senado por acréscimo às regras e à República através da transmissão das decisões políticas de seus antepassados. Por isso Cícero louva o verso do poeta Ênio “Se Roma existe é por seus homens e por seus hábitos” dizendo dele:

A brevidade e a verdade desse verso fazem com que seja, para mim, um verdadeiro oráculo. Com efeito: sem nossas instituições antigas, sem nossas tradições venerandas, sem nossos singulares heróis, teria sido impossível aos mais ilustres cidadãos fundar e manter, durante tão longo tempo, o império de nossa República. Assim, antes da nossa época, vemos a força dos costumes elevar varões insígnies, que por sua parte procuravam perpetuar as tradições dos seus antepassados.⁶⁶

Uma vez que a autoridade evoca obediência, muitas vezes é interpretada como uma modalidade do poder ou da violência. No entanto, a violência pressupõe coerção e o poder persuasão – características que não encontramos na autoridade. Para alcançarmos a sutileza do significado do termo autoridade seria preciso ainda compreendê-lo menos como um parâmetro e mais como uma inspiração, algo que como disse Hannah Arendt “nos parece evanescente e intangível”⁶⁷ e que foi definido por Theodor Mommsen como sendo “mais que um conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem

⁶⁶ Cícero *Da República*, p. 27.

⁶⁷ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p164.

risco”⁶⁸. Isso nos soa paradoxal talvez porque, menos do que guiar ou decidir, aqueles que a detinham - o Senado, os anciãos, os *patres*, os deuses - confirmavam ou aumentavam as ações dos homens sem coerção externa, oferecendo, ainda assim, estabilidade a elas, pois a coerção aqui era anterior à emissão de ordens, era interna, derivada de sua característica auto-evidente. A autoridade não era personificada por um único nome ou por um único deus, ela era a sobreposição, o acúmulo – e aí sua ligação com a transmissibilidade da tradição - da *maior* circunstância histórica para os romanos: a fundação de sua cidade. Autoridade era reverência a esse acontecimento “superior” e sua legitimidade provinha de uma fonte situada fora da esfera política, mas reconhecida por todos. Os feitos dos antepassados remetiam cada ato humano à fundação da história romana, mesmo ao início mítico quando os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade.

Assim todo ato trazia em si o começo da história romana, somando a cada momento singular o peso do passado. A origem da autoridade provinha dessa força externa ao próprio poder operante, e era a fonte superior que dava segurança à esfera política. O homem maduro, mais velho, era valorizado não apenas por ter acumulado experiências, mas por ser um elo com fatos que testemunhara ou que ouvira de seus ancestrais, por estar mais perto da origem, pois “ao contrário de nosso conceito de crescimento em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se para o passado”⁶⁹. A tradição aumentava com o tempo e preservava o passado que seria transmitido por gerações. Se a pirâmide é a imagem escolhida por Hannah Arendt para ilustrar a idéia de autoridade, então temos que entendê-la como se o seu cume não apenas pairasse sobre a própria pirâmide ou acima dela, mas estivesse enraizado na terra, “nas profundezas de um passado terreno”⁷⁰.

A estabilidade de Roma estava alicerçada na tríade autoridade, religião e tradição. Tão forte era a relação entre esses três elementos que chega a ser difícil separá-los no cenário da república romana, pois amparavam-se entre si, apresentando certa simultaneidade: os pais fundadores eram exemplares em sua sabedoria para os romanos, que a eles eram re-ligados pelo caráter sagrado da

⁶⁸ Theodor Mommsen, *História de Roma*, p.87.

⁶⁹ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.166.

⁷⁰ Idem.

fundação da cidade, e tudo isso era transmitido como autoridade para as novas gerações. Essa experiência era o fato político central, um feito único que estabelecia o espaço público e tornava possível a política. Nesse âmbito, a autoridade estendia-se aos que tocassem a idéia fundamental na república de preservação de um passado comum.

A Grécia fazia-se ouvir nos discursos dos oradores romanos que, inspirados no elogio à eloquência dos gregos, buscavam também a excelência nas palavras. Plutarco, ao narrar um episódio da vida de Cícero, lembra que este, ao viajar para Atenas, cogitara nunca mais retornar a Roma para viver uma vida “toda entregue à Filosofia” e que depois de exercitar-se em Rodes com os mais renomados retóricos, em especial Apolônio, proferiu um discurso em grego, emudecendo seu mestre que, após longo silêncio, lhe falou: “Cícero, eu te louvo e te admiro. Choro, porém, a sorte da Grécia, ao ver que as únicas vantagens que nos restavam, o saber e a eloquência, vão, por teu intermédio, passar para as mãos dos romanos.”⁷¹ Essa anedota apresenta de maneira exemplar a continuidade de características da civilização grega que adentraram o mundo latino e, de certa forma, ilustra o momento em que a cultura grega foi transmitida e absorvida por outra, tornando-se, assim, algo tradicional.⁷² Daí que Hannah Arendt tenha afirmado que “os grandes autores gregos tornaram-se autoridades nas mãos dos romanos e não dos gregos”, pois “a maneira como Platão e outros antes dele tratavam Homero (...) era inconcebível em Roma” e que “tampouco um filósofo romano teria ousado erguer a mão contra seu pai, como Platão declarou de si próprio”⁷³ em *O Sofista*, referindo-se ao “parricídio” que estaria cometendo ao relativizar a idéia de Parmênides de que o não ser não é.

Do encontro entre gregos e romanos há duas derivações relevantes para nossa discussão. A primeira refere-se ao caráter utilitário das idéias para a política, ao fato de, em seu aspecto modelar, as idéias terem sido compreendidas como algo que devia ser aplicado ao mundo humano dando origem à teoria política ocidental. Com isso política e pensamento perdiam seu aspecto

⁷¹ Plutarco, *Vidas Paralelas - Cícero*, p.18

⁷² Os romanos foram os primeiros a herdar e a dotar de autoridade o pensamento helênico dando continuidade a ele. Cícero, como ficamos sabendo através de Plutarco, era grande entusiasta da filosofia e literatura gregas e publicou um vocabulário de termos filosóficos gregos em latim.

⁷³ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p167

desinteressado⁷⁴ e assumiam uma relação instrumental. A segunda é relativa ao fato de a autoridade, a tradição e a religião terem ficado atreladas por muito tempo, oferecendo, com isso, certa estabilidade ao nosso mundo. A partir de então, qualquer abalo sofrido por tal tríade colocaria esse mesmo mundo em dúvida. Dentre esses três elementos, no entanto, foi a autoridade que demonstrou mais estabilidade. Quando na época moderna sua perda invade o domínio político, aquilo que até então tinha um significado espiritual apenas para alguns torna-se um problema de todos.

Isso não aconteceu no contexto de formação da Igreja Católica que absorveu e deu continuidade ao espírito romano, mesmo após o declínio do Império. O ato de fundação da cidade de Roma repetiu-se simbolicamente na morte e ressurreição de Cristo - ambas ocorrências mundanas e sagradas ao mesmo tempo. A comunidade de crentes pôde ver nos evangelhos escritos pelos apóstolos – eles mesmos testemunhas da vida de Cristo - o registro desse evento único do qual derivava a autoridade da Igreja Católica Apostólica Romana. Geração após geração, tal testemunho era legado e, com ele, a tradição dos costumes e crenças cristãos. Um novo início mundano, um acontecimento terreno, re-ligava o mundo mais uma vez.

Embora a cultura cristã fosse diferente da romana, também nesse novo contexto a autoridade manteve-se separada do poder. Se já na época do Império Romano a autoridade cabia ao Senado e o poder migrara do povo para a família imperial, aqui ele pertencia aos príncipes e reis, enquanto a autoridade ficava com a Igreja, ou melhor, com a idéia de Deus. Podemos dizer que tem início uma outra autoridade, por responder a um conteúdo muito diverso da de Roma, mas que, no entanto, preserva e aumenta uma nova fundação, repetindo-se assim “mais uma vez o milagre da permanência”, já que historicamente “a durabilidade e continuidade da Igreja como instituição pública só possui termo de comparação com o milênio da história romana na Antiguidade”⁷⁵. Há, no entanto, o início de uma descaracterização da autoridade quando a Igreja recorre à coerção através do mito do inferno. Com isso era introduzido um elemento de convencimento

⁷⁴ Pensamento e política perdiam sua autonomia, pois desinteresse aqui está posto no sentido em que Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*, define nossa relação com o belo: favor livre de constrangimento.

⁷⁵ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.169.

externo que forçava a obediência à Igreja pelo medo e não pelo louvor incontestável.

Entretanto, foi na modernidade que Hannah Arendt detectou o fim da experiência da autoridade. A era das revoluções científicas golpeou a antiga confiança na contemplação como caminho para alcançar a verdade. A partir daí há enorme valorização das capacidades produtivas do homem. Enquanto na antiguidade havia o pressuposto de que aquilo que realmente existe revelar-se-ia por si mesmo, precisando o homem alcançar a verdade através da contemplação, no contexto moderno tal revelação passou a depender de uma atitude ativa que privilegiava o processo produtivo para acessar a realidade. Por isso, também a história ganha tamanha importância, pois num momento de grande desconfiança em relação à capacidade humana de apreender a realidade pela razão, pelos sentidos, ou pelo senso comum, passamos a reconhecer como verdade apenas aquilo que sabemos como veio a existir. A História trata disso, conta de uma coisa, de um fato, sua gênese, seu desenvolvimento.

Depois que Descartes com seu *cogito ergo sum* lançara dúvidas quanto à capacidade humana de receber a verdade, a tentativa de adquirir conhecimento acerca das coisas que não fossem produzidas pelo homem perdeu importância e credibilidade. Seria a vitória do *homo faber*, anunciada por Hannah Arendt, que se refere à supremacia, nesse momento, de uma mentalidade fabricadora sobre a atitude contemplativa. A idéia hegemônica é a de processo.

Como já apontamos, a instrumentalidade histórica percebia cada acontecimento apenas como um meio, uma etapa a ser superada para que um fim fosse alcançado. Havia, ainda assim, a presença de um modelo prévio que orientava os processos históricos. A analogia entre idéia e modelo tem sua inspiração na concepção grega do fabricar (*poiésis*), em que os ofícios são guiados por idéias a serem reproduzidas pelo artífice que lança mão de um modelo transcendente para dar contornos de objeto à matéria disforme. Quando Hannah Arendt vai analisar a conjuntura dos governos totalitários percebe que a idéia - o critério estável - fica ameaçada. Isso significa que o movimento histórico perde a finalidade, o *telos*, e deixa de ser instrumental. Portanto, há grande distância entre esse automatismo sem referência e a autoridade, a qual não sobrevive sem uma fonte segura de legitimidade reconhecida por todos.

É verdade que tanto o nazismo quanto o stalinismo funcionavam orientados por leis que esses governos proclamavam ser a origem de todas as leis - respectivamente a lei da natureza e a da história. Deviam obediência a essas forças sobre-humanas, pretendendo através de formas superiores de legitimidade transformar a humanidade na encarnação da lei. Isso é bastante diferente do que ocorre na experiência da autoridade que permanece como algo externo à organização política e, portanto, ocupa um lugar separado dos homens, acima deles, conclamando seu consentimento. Embora nas experiências políticas em que havia autoridade as leis positivas pudessem mudar de acordo com as circunstâncias, havia uma permanência relativa em comparação com as ações dos homens, que mudavam com mais rapidez. Nos regimes totalitários perde-se qualquer estabilidade e a mudança acompanha “os movimentos dos homens que são eternamente mutáveis”⁷⁶ e que devem ser eles mesmos a encarnação das leis da história ou da natureza. Em ambos os casos a natureza é assimilada à história, e o movimento biológico-histórico progride infinitamente. A lei nesses casos não é mais a expressão da estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, ela é o próprio movimento sem fim. Pois:

se é da lei da natureza eliminar tudo que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não se pudessem encontrar novas categorias nocivas e indignas de viver; se é da lei da história que, numa luta de classes, certas classes “fenecem”, a própria história humana chegaria ao fim se não se formassem novas classes que, por sua vez, pudessem “fenecer” nas mãos dos governantes totalitários. Em outras palavras, a lei de matar, pela qual os movimentos totalitários tomam e exercem o poder, permaneceria como lei do movimento mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio.⁷⁷

Os homens podem não estar todos sob tal domínio, mas a crise da autoridade política da qual o mais claro sintoma foi o aparecimento dos movimentos totalitários abalou a ligação entre pensamento e experiência. E esse abalo afeta todos. As ideologias (no caso, o racismo e o comunismo) que ganharam força aproveitando a ausência de um fundamento seguro, além de pretenderem tudo explicar, tendem a analisar “não o que é, mas o que vem a ser, o

⁷⁶Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*, p.515.

⁷⁷ Idem, p.516.

que nasce e passa”,⁷⁸ trazendo para dentro da esfera do pensamento esse movimento contínuo que transforma tudo em alguma outra coisa. Com isso tais ideologias emancipam-se da realidade “que percebemos com nossos cinco sentidos” e insistem que há nelas “uma realidade mais verdadeira que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis. Mas o grande perigo do raciocínio ideológico está na sua capacidade de arrumar os fatos de maneira muito coerente, ou como diz Hannah Arendt, de forjá-los de forma “lógica ou dialética”. Assim, a estratégia ideológica faz parecer que “por pensar em termos de processos supostamente pode compreender o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos.”⁷⁹ Nessa suposta compreensão ficamos apartados da experiência e perdemos contato com os fatos.

O abalo entre pensamento e experiência diz respeito também a uma mudança na nossa maneira de lidar com o passado. Walter Benjamin, ao tematizar o declínio da experiência, afirma que esta “é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva” e que ela se constitui “menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes que afluem à memória.”⁸⁰ Benjamin está lidando aqui com a descontinuidade que assola o homem moderno e o impede de fixar na memória a continuidade entre presente e passado. Em um pequeno ensaio de 1933 intitulado *Experiência e pobreza* o autor apresenta, diante da miséria sobreposta aos homens que voltaram silenciosos da guerra de trincheiras “mais pobres em experiências comunicáveis”⁸¹, um conceito positivo de barbárie. É que diante da incapacidade de recorrermos ao nosso “patrimônio cultural”, diante da impossibilidade de compartilharmos uma experiência que possa ser retomada na palavra transmitida de geração para geração, somos impelidos a construir com pouco. Para tal precisamos assumir nossa pobreza, reconhecendo que nossa memória já não pode nutrir-se “espontaneamente da experiência transmissível, mas requer uma atitude, a saber, uma escrita: o romance, a historiografia, uma nova lírica.”⁸²

⁷⁸ Idem, p.522.

⁷⁹ Idem, p.523.

⁸⁰ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, p.105.

⁸¹ Walter Benjamin *Magia e técnica, arte e política*, p.115

⁸² Katia Muricy, *Alegorias da dialética*, p.17.

Nesse mesmo texto Benjamin fala da perda da autoridade da velhice ao perguntar “Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis, que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração?”. Hannah Arendt assumiu uma nova atitude em sua “escrita” ao contar histórias em seu livro *Homens em tempos sombrios*. Nem de perto tentou restaurar a autoridade perdida, mas certamente buscou o reencontro entre pensamento e experiência, reencontro só possível na escrita historiográfica que ela renova em uma prosa cheia de lirismo.

2.2. Sombras sobre a ação

O visível no sentido profano esquece suas premissas, repousa numa visibilidade inteira a ser recriada, e que libera os fantasmas nele cativos

Maurice Merleau-Ponty

Foi em *A Condição Humana*, considerada, até hoje, sua mais original contribuição à filosofia, que Hannah Arendt desenvolveu uma teoria da ação, matéria última de sua tentativa de contar histórias. Trata-se de um esforço da autora para destacar diferenças dentro da instância da *vita activa*, oposta àquela da contemplação. A partir da descrição de aspectos próprios aos fenômenos do trabalho, do labor⁸³ e da ação é que surge uma definição de cada uma dessas atividades.

O labor começa para cada homem no momento em que ele nasce e ninguém pode optar ou não por ele, pois somos, durante toda a vida, empenhados na atividade do *animal laborans*, no sentido de que necessariamente fazemos um esforço que deve ser cotidianamente superado para nos mantermos vivos.

⁸³ Ver as observações iniciais da tese.

O trabalho - ou fabricação - é a atividade humana que produz objetos a partir da matéria que a natureza nos oferece e corresponde ao artificialismo do mundo que, ao mesmo tempo, separa e une os homens. Diferente do labor, seus produtos têm relativa durabilidade, permanecem para além de cada vida individual e, portanto, o trabalho não integra o ciclo vital da espécie, já que tem um objetivo previsível, limitado, que é a coisa fabricada, enquanto o labor é interminável porque precisa repor constantemente para o consumo quase imediato aquilo que produz. A durabilidade dos objetos, embora não seja absoluta por ser desgastada pelo uso, de certa forma se opõe ao instável caráter perecível do labor, e nesse sentido ela compõe o mundo: oferece-nos a artificialidade, que diferencia o ambiente que construímos do ambiente natural.

O agir refere-se ao ato efetuado por alguém e às palavras que esse alguém profere publicamente. É preciso que haja um ambiente propenso a receber essa ação e esse discurso, tal ambiente deve ser o âmbito em que a pluralidade humana impera, de sorte que nele os homens são iguais, porque não há hierarquias, mas aparecem através de suas distinções. As palavras e os atos não são impostos pela necessidade ou regidos pela utilidade, eles confirmam a existência original e singular de cada homem e são impelidos pela natalidade. Os homens são seres que nascem não apenas para integrar a espécie humana. São, como a natureza, criativos, trazem em sua origem a potência para o novo. Agir é começar, o ato é início, emergência, novidade. Nada do que ocorra antes de um ato cria condições inequívocas para que se possa prevê-lo. Toda origem é imprevisível e o ato é origem. Por isso em relação aos homens podemos sempre esperar o inesperado, o improvável.

Em outro momento de sua obra, no ensaio intitulado *O conceito de História- Antigo e Moderno*⁸⁴, Hannah Arendt busca recuperar aspectos próprios das épocas antiga e moderna, aspectos concernentes à maneira como, nesses períodos, os homens haviam contado histórias e suas expectativas em relação ao papel que essas narrativas deveriam desempenhar. A autora volta-se para a historiografia e poesia antigas em Homero, Tucídides e Heródoto e reconhece nelas algo como uma louvação das ações humanas. Embora cada um desses autores traga peculiaridades, haveria um nexos comum entre eles: trabalhavam na

⁸⁴ Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*.

tensão entre mortalidade dos homens e imortalidade da natureza, narravam os grandes feitos porque estes convocavam o relato. Estes feitos eram tão grandiosos que mereciam compartilhar a imortalidade do mundo natural. Ali a força e grandeza do ato são, por assim dizer, derivados da *arete*,⁸⁵ da excelência humana que ela revela. O conceito de *arete* em um sentido amplo designa uma aptidão ou capacidade que destaca aquele que a possui e que não se aplica ao homem comum. Apenas no homem distinto – que difere dos outros – encontramos *arete*, só ele é digno de nota para a historiografia antiga porque aparece de maneira incomum, destacando-se dos demais homens em um ato original.

No entanto, ao avaliar o modo como o pensamento tradicional lidou com o agir, Hannah Arendt percebe ter o discurso filosófico compreendido a ação como uma atividade dirigida por uma motivação que lhe era externa, e, portanto, desprovida de independência e autonomia. Esse adormecimento da ação remonta, então, à nossa tradição de pensamento político que, como vimos, de acordo com Hannah Arendt tem início com Platão quando o filósofo descreve na alegoria da caverna a esfera do convívio humano como o âmbito confuso de trevas e ilusões, âmbito que deveria ser deixado por aquele que aspirasse conhecer o ser verdadeiro contemplando o céu iluminado das idéias eternas.

Ao descrever o percurso do pensamento em busca da realidade verdadeira do mundo das idéias e seu caminho de volta para o mundo sensível, o vínculo entre agir e pensar era estipulado de maneira que o primeiro ficasse subordinado à orientação do segundo. Depois de contemplar e conhecer a idéia do Bem, o habitante que se desvencilhou dos grilhões retorna ao subterrâneo da caverna mais sábio por ter acessado o modelo de tudo o que, no âmbito mundano, é apenas representação imperfeita. A autoridade dos critérios meta-físicos que passam a vigorar como medidas para todas as coisas, deriva da qualidade estável do mundo supra-sensível, resguardado de toda impermanência.

As ações integrariam o mundo de aparências, sendo apenas derivações, consequências de uma causa fundamental eterna e imutável: a Idéia, o modelo a partir do qual todos os fenômenos são formados. Assim como tudo mais no

⁸⁵ Werner Jaeger, *Paidéia, a formação do homem grego* (São Paulo, Martins Fontes, 1986)

Para o significado de *arete* consultamos o capítulo *Arete e Nobreza* no livro *Paidéia* de Werner Jaeger, onde o autor escreve: “(...) designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros e lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no sentido de ação moral e separada da força.” P.19. E ainda sobre o superlativo: às vezes significa nobre, outras valente ou hábil, quase nunca tem o sentido posterior de bom, como *arete* não tem o de virtude moral. p.20.

mundo sensível, as ações fluem, começam e acabam, no entanto sua imprevisibilidade e irreversibilidade as fazem ainda menos permanentes do que os produtos da fabricação que podem ser refeitos ou desfeitos.

A resposta filosófica à mortalidade das ações foi estipular para elas uma referência estável e perene: a verdade eterna. A partir de então a maneira humana de permanecer no mundo residia naquilo em que os homens mais se aproximavam da natureza: a perpetuação da espécie humana. Aqui a *areté* do herói já não lhe garantiria imortalidade, pois estava sujeita à destruição que abate tudo o que habita o plano aparente. O sentido das ações imersas no mundo efêmero era dado por uma instância estável que definia a realidade dos atos no mundo das idéias. Portanto, para escapar da morte havia a opção pela eternidade, pelo acesso ao plano supra-sensível. Mas o acesso a tal plano só poderia se dar através da eternidade, da saída do tempo, evitando o desgaste a que está exposto tudo que passa.

Ao contrário da eternidade, a idéia de imortalidade constitui-se justamente no oposto da retirada do tempo, é um permanecer contínuo nele. Os gregos estavam inseridos em um cosmo que exalava imortalidade: a natureza é imortal, assim como os deuses do Olimpo, que nascem, entram no tempo e nunca mais saem. Esse era o desejo dos mortais, atendido pela narrativa que perpetuava as façanhas heróicas. Por isso a maneira habitual da historiografia antiga de lidar com a mortalidade dos homens era imortalizá-los, e não eternizá-los. Todavia, a imortalidade ainda estava por demais vinculada ao mundo sensível, significava a celebração de um nascimento – entrada no mundo e no tempo - e até mesmo da morte. Não retirava para nenhum plano superior aquele que imortalizava, pelo contrário, fazia-o permanecer indefinidamente na terra.

Na modernidade, as filosofias da história, de Vico a Marx, herdaram essa divisão hierárquica e, nesse sentido, deram continuidade ao projeto platônico, pois ao estipularem leis gerais que moviam as ações humanas revelavam sua matriz metafísica. Aqui a ação está sempre a serviço da história, cuja personagem é a humanidade em geral que caminha progressivamente para um futuro previsto, seja ele o aperfeiçoamento das disposições originárias do gênero humano (Kant) ou o fim das lutas de classe (Marx). O tempo vai caminhar sucessivamente até que um estado de não-tempo se instale, abolindo finalmente a impermanência com o fim da história.

Nesse modo de interpretar os acontecimentos, as ações perderam toda a sua espontaneidade e deixaram de ser compreendidas como atos encerrados em si mesmos; ao subsumi-las em critérios externos a elas o que se perdia era o significado mais próprio do agir. Foi justamente essa perda que Hannah Arendt procurou discutir em muitos momentos de sua obra conceitual, inclusive ao enfrentar os problemas engendrados pelo estabelecimento do totalitarismo. Nesse caso tratava-se não apenas de um passo em falso em direção à compreensão do agir, mas da ameaça real de aniquilá-lo do próprio âmbito humano.

A compreensão da ação a partir da história tornou-se para Hannah Arendt um problema tão decisivo que impulsionou a elaboração de uma possível abordagem, ao invés, da história a partir da ação, resguardando na narrativa dos acontecimentos uma imprevisibilidade irredutível às leis históricas. Mesmo em *A Condição Humana*, a necessidade de redefinir o conceito tradicional de ação, distinguindo-o tanto da fabricação quanto do labor, era o prenúncio de uma nova maneira de articulá-la à história. Nova e, como vimos, inspirada na antiga. Os ensaios de *Homens em Tempos Sombrios* devem ser compreendidos a partir desse anelo, como uma forma especial de narrar as ações, que por sua vez revela também uma forma peculiar de história. Afirmamos que, para além da novidade dessa tal empreitada, há algo nela de antigo. A historiografia grega, à qual podemos recorrer ainda hoje, permanece como um monumento às ações humanas. Esse talvez seja um ponto de convergência entre a maneira antiga de história e o contar histórias de Hannah Arendt, na medida em que os ensaios de nossa autora também celebram as ações. A grande diferença são as sombras de nosso tempo. E, no entanto, foram elas mesmas a impor a urgência por alguma iluminação. Tratava-se, portanto, a um só tempo, de recuperar uma narração celebrativa das ações, sem ignorar que, após a ruptura da tradição, havia um mundo, ou a ausência dele, a nos separar dos antigos.

.....

Hannah Arendt vê no fim da tradição a possibilidade de darmos início a uma nova interpretação do real. As certezas propostas pelas teorias do conhecimento e almejadas também pelas filosofias da história provaram-se insuficientes para compreendermos o mundo. Muitas esperanças civilizatórias

relacionadas à formação do homem caíram em amargo descrédito diante dos horrores do século XX. Mas uma nova experiência pode ainda ser estabelecida com o passado e com os acontecimentos do presente, pois

[o] que aparece tão nitidamente como um fim pode ser melhor compreendido como um início cujo significado profundo ainda não conseguimos captar. Nosso presente é enfaticamente, e não apenas logicamente, a suspensão entre um não-mais e um ainda-não.⁸⁶

Sim, aparentemente o fim surgiu com mais nitidez do que qualquer perspectiva de início. Talvez por haver muitos desencantos nesse fim. Ele é a morte de Deus, como proclamou Nietzsche, a derrota dos valores tradicionais, o fim da metafísica anunciado por Heidegger, o declínio da experiência de que fala Walter Benjamin, a inevitável decepção com as doutrinas que esperavam a emancipação racional da humanidade e com o cumprimento das leis que fariam do mundo um lugar “melhor”. São muitos fins. Mas a própria Hannah Arendt aponta para um novo sentido embutido na anunciação de tantas mortes, ao comentar versos⁸⁷ de Brecht:

Parece-me que em nenhuma outra parte da literatura moderna encontra-se uma compreensão tão clara de que aquilo que Nietzsche chamou de “a morte de Deus” não leva necessariamente ao desespero mas, pelo contrário, ao eliminar o medo do Inferno, pode desembocar em um puro júbilo, num novo “sim” à vida.⁸⁸

Não encontramos “puro júbilo” no pensamento de Hannah Arendt, é verdade, tampouco a celebração da vida como bem supremo, celebração que criticava com veemência. Mas suas inúmeras alusões ao milagre da natalidade indicam que a dimensão de profundidade do início “que ainda não conseguimos captar” precisava ser pensada. Justamente no nascimento do agente, aquela dimensão *thaumática* do espanto, que é sempre início, pode ser resguardada. Um novo modo de temporalidade aparece na consideração do agir, pois cada ação rompe com o passado, surpreende por sua imprevisibilidade e foge ao controle da

⁸⁶Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, p.82.

⁸⁷ Versos do poema *Contra a tentação* cujas primeiras linhas dizem “Louve o frio a escuridão e a ruína/olhe para os céus: você não importa e pode morrer sem medo”.

⁸⁸Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, p.199.

linha contínua do tempo. Estar entre o não-mais e o não-ainda significa, sem nenhuma teoria, acolher o desconhecido, resistir a transformá-lo rapidamente em conhecido e conviver com a incompreensão. Sobretudo, abrir mão de alguma lei prévia para pensar o mundo e seus acontecimentos.

Estar no presente ou, como disse Octavio Paz, buscá-lo, não é “a busca do éden terrestre, nem da eternidade sem datas: é a busca da realidade real”⁸⁹. Por isso é mais uma busca do que um estar. Nunca estamos completamente fincados no presente, ele passa, é e já não é mais; instante sempre fugidio, ele nos escapa. Em sua busca, a história “volta a ser imprevisível, porque seu agente, o homem, é a imprevisibilidade em pessoa”.⁹⁰ E a pessoa pode ser o “novo sim” nas reflexões arendtianas. Assim como os acontecimentos. Mas cada pessoa e cada acontecimento particular devem ser atravessados por um olhar capaz de encontrar neles certa unidade, mesmo que fragmentária.

Hannah Arendt insere a idéia de devir na ordem do que precisa ser compreendido. Aqui deixa de fora um dos mais caros valores tradicionais na filosofia: a eternidade. Pois, ao enfatizar o caráter efêmero do agir e tentar acompanhá-la, como faz em seus ensaios biográficos, permite a entrada do tempo de maneira poética em seu texto. Ao falar de Brecht diz do amor que ele “é o pequeno e puro branco de uma nuvem contra o azul cerúleo ainda mais puro do céu de verão, aí florescendo por alguns instantes e desvanecendo-se com o vento.”⁹¹ A própria experiência de leitura do livro nos provoca tal sensação. Página após página, começamos a ver a figura de um biografado que se desfaz para que em seguida outra forma se transforme e desvaneça. Na contramão da linearidade, encontramos, muitas vezes, correspondência entre um ensaio e outro e ficamos assim, com a sobreposição de imagens que formam um quadro mais geral; ficamos contemporâneos.

Assim, os ensaios biográficos de Hannah Arendt são tentativas de receber a boa nova das ações de forma desarmada. Sua grandeza está também em poder reinventar uma relação entre ação e pensamento onde estes coabitam sem hierarquias preconcebidas, o que só poderia mesmo acontecer depois que a lacuna entre o passado e o futuro liberou ambos de seu entrelace tradicional.

⁸⁹ Octavio Paz, *La busqueda del presente*.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, p.197.

À maneira antiga, esses ensaios pretendem conferir certa permanência aos atos e palavras de pessoas que passaram brevemente pelo mundo. Mas agora, depois do fim da tradição, se essa maneira de contar histórias revela a imprevisibilidade originária das ações, ela apresenta um outro tipo de rigor: o de uma prosa que não sucumbe às arrumações narrativas programáticas. Os retratos falam por si e por isso não estão colados a uma teoria forte, sistematizada, que os sustente. Embora seu delineamento seja coerente com a obra mais teórica de Hannah Arendt, não há hierarquia entre formulação conceitual e apresentação biográfica. Não poderia haver, sob o risco de subordinar *quem* foram aquelas pessoas ao tempo em que viveram. Também a clareza de um âmbito público há muito não se apresenta e, o que é ainda mais radical, vivemos a experiência de recolhimento da confiabilidade na existência de um mundo que acolha as obras humanas e possa garantir aos mortais alguma espécie de permanência. Essa mudança de cenário, ao mesmo tempo em que impede a retomada da atmosfera que uma vez recebera a historiografia grega, leva Hannah Arendt a buscar, numa época obscura, o caráter revelador das narrativas.

Aqui um início é instaurado, pois sua galeria de retratos inverte a lógica com que habitualmente procuramos entender uma época: a luz daquelas vidas ilumina a escuridão de nossos tempos. Assim, *Homens em tempos sombrios* é um livro consonante com os esforços compreensivos de Hannah Arendt. Talvez seja até mesmo o coroamento deles, na medida em que realiza a possibilidade que a própria autora pressentiu ser aberta com o fim da tradição. Afinal, esse fim é o fim de um início que, enquanto vigorou, se não harmonizou o mundo, ao menos manteve com ele um diálogo mais seguro. Entretanto, se o solo para o pensamento é menos firme, antigas certezas talvez pela primeira vez estejam expostas a uma avaliação mais livre, menos apegada aos parâmetros norteadores da tradição.

O início e o fim da tradição têm em comum o seguinte: os problemas elementares da Política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final.⁹²

⁹² Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p.44.

Contar as histórias das ações é uma maneira de buscar um sentido no que “permaneceria uma seqüência intolerável de acontecimentos”⁹³, sem, com isso, perder de vista o que cada ato em sua efetivação tem de novo. Lembrar o ato, repeti-lo na imaginação, convocando-o em narrativa, não implica na dissolução de seu significado específico, mas em um esforço para que, transfigurado em história, possa sempre ser visitado. A memória, de acordo com Hannah Arendt, mantém vivo o sentido dos acontecimentos, mas não pode desfazer nenhum passado em relação ao qual “o máximo que se pode alcançar é saber precisamente o que foi ele e suportar esse conhecimento, e então esperar para ver o que virá desse saber e desse suportar.”⁹⁴

⁹³ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.95

⁹⁴ Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*, p.27.