

Hannah Arendt e o poder redentor da narrativa¹

BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, v. 57, n. 1, spring 1990, p. 167-196.

Cecília Pereira da Costa

<https://orcid.org/0009-0008-2812-0502> – E-mail: cecilia.pereira@aluno.uece.br

José Eronildo Gomes de Araújo Junior

<https://orcid.org/0009-0004-4612-2238> – E-mail: eron.junior45@gmail.com

Lucas Barreto Dias

<https://orcid.org/0000-0002-1892-9171> – E-mail: barreto.dias@uece.br

(Tradutores)

A questão da identidade judaica e o destino do povo judeu no século XX foram as condições inegáveis que inspiraram uma estudiosa, um tanto apolítica, da *Existenzphilosophie* de Karl Jaspers e Martin Heidegger, a se tornar uma das pensadoras políticas mais esclarecedora e certamente uma das mais controversas do nosso século². No centro do pensamento político de Hannah Arendt existe uma tensão e um dilema, indicando que essas duas forças formativas de sua identidade espiritual-política, a *Existenzphilosophie* alemã do final dos anos 1920 e suas experiências políticas como uma intelectual judia-alemã, nem sempre estavam em harmonia. Quando Arendt reflete sobre as realidades políticas do Século XX e sobre o destino do povo judeu em particular, seu pensamento é decididamente moderno e politicamente universalista. Ela procura por estruturas políticas que resolvam o conflito do século XIX entre a nação e o estado. Embora os estados modernos estabelecidos após as Revoluções Americana e Francesa tenham colocado o reconhecimento do indivíduo como uma pessoa detentora de direitos como base de sua legitimidade, desenvolvimentos nacionalistas na Europa revelaram que o direito de ser uma pessoa era garantido apenas na medida em que se era membro de uma nação específica:

¹ Optamos por deixar os títulos dos livros no idioma original.

² Ver carta de Arendt para Jaspers, datada em 18 de novembro de 1945, explicando de forma um tanto enigmática, como ela se tornou algo entre uma historiadora e uma publicista política: "Hannah Arendt-Karl Jaspers: Briefwechsel (München, 1985), p. 59.

Desde o início, o paradoxo envolvido na declaração dos direitos humanos inalienáveis, era que lidava com um ser humano “abstrato” que parecia não existir em lugar algum... Toda a questão dos direitos humanos, portanto, estava rapidamente e inextricavelmente ligada à questão da emancipação nacional; apenas a soberania emancipada do povo, do próprio povo, parecia ser capaz de assegurá-los³.

Em relação a esses assuntos, Arendt era uma modernista política que pleiteava a realização desse princípio fundamental da modernidade política, ou seja, o reconhecimento do direito a ter direitos, simplesmente por ser membro da espécie humana.

No entanto, a principal obra teórica de Arendt, *A Condição Humana*, é geralmente, e não inteiramente injustificável, tratada como um texto político antimodernista. O mesmo processo histórico que deu origem ao estado constitucional moderno, também deu origem à “sociedade”, o reino da interação social que se interpõem entre o lar, de um lado, e o estado político, do outro. “O advento do social”, como Arendt nomeia esse processo, primariamente significava que os processos econômicos, que até então estavam confinados à “região sombria do lar”, se emanciparam desse domínio e entraram na esfera pública⁴. Um século antes, Hegel descrevera esse processo como o desenvolvimento no meio da vida ética de um “sistema de necessidades” (*System der Bedürfnisse*), uma área de atividade econômica governada pela troca de mercadorias e pela busca do interesse econômico próprio. O surgimento dessa esfera significou o desaparecimento do “universal”, da preocupação comum pela associação política, pela *res publica*, do coração e mente dos homens⁵. Arendt enxerga nesse processo o obscurecimento do político pelo social e a transformação do espaço público da política em um pseudoespaço de interação social, no qual os indivíduos não mais “agem”, mas apenas “se comportam” como produtores econômicos, consumidores e habitantes urbanos.

Esse relato implacavelmente negativo da “ascensão do social” e do declínio do espaço público tem sido identificado como o cerne do “antimodernismo” político de Arendt⁶. Na verdade, em certo nível, o texto de Arendt é uma apologia ao espaço político agonístico da pólis grega. O que perturba os leitores contemporâneos talvez seja menos a imagem idealizada e elevada da vida política grega que Arendt desenha, e mais sua negligência frente à pergunta: se o espaço político agonístico da polis foi possível apenas porque grandes grupos de seres humanos – como mulheres, escravos, crianças, trabalhadores, moradores não-cidadãos e todos os não gregos – eram excluídos dele e tornado possível através do “trabalho” deles para as necessidades diárias da vida, aquele “lazer para a política” do qual poucos desfrutavam, então a crítica à ascensão do social, que emancipou esses grupos da “região sombria do lar”, é também uma crítica ao universalismo político em si?⁷ A “recuperação do espaço público” sob as condições da modernidade é necessariamente um projeto elitista e antidemocrático que dificilmente pode ser reconciliado com a demanda para emancipação política universal e a extensão universal dos direitos de cidadania?⁸ Para colocá-lo de forma um tanto polêmica: a versão de Arendt do dilema do “Monte Parnaso judaico-alemão”, inicialmente identificado por Moritz Goldstein para sua geração de intelectuais judeus alemães, ou seja, que eles “tinham que administrar a propriedade intelectual de um povo que nos nega os direitos e habilidades para fazê-

³ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1979), p. 291.

⁴ H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1973). p. 38-50.

⁵ Ver G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie* (1821), 189 f.

⁶ Cf. Christopher Lasch, “Introdução” ao número especial sobre Hannah Arendt da *Salmagundi* 60 (1983): vff; Jürgen Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, “Social Research” 44 (1977), p. 3-24.

⁷ Cf. Arendt, *Human Condition*, p. 212-220.

⁸ Uma crítica simpática a Arendt ao longo dessas linhas, cf. Hannah Pitkin, *Justice: On Relating Public and Private*, *Political Theory* 9 (1981), p. 327-252.

-lo"⁹, pode ser sua contínua adulação da vida espiritual e política grega, seguindo a tradição da *intelligentsia* humanista alemã, desde Hölderlin, passando por Hegel até Heidegger. Essa corrente "antimodernista" em seu trabalho contrasta nitidamente com suas experiências como uma judia perseguida no Século XX e suas análises e reflexões decididamente modernistas sobre os conflitos políticos e sociais do Ocidente desde o Iluminismo.

Neste ensaio, explorarei o "modernismo antimodernista" de Arendt, começando com sua análise do totalitarismo como uma forma nova e sem precedentes de dominação humana na história. Particularmente, aqueles estudantes simpáticos ao seu pensamento que descobriram o trabalho de Arendt durante os movimentos pelos direitos civis, estudantis e antiguerra nos Estados Unidos na década de 1960 tendem a rejeitar sua teoria do totalitarismo como uma instância paradigmática da ciência social da Guerra Fria¹⁰. Minha tese é que a historiografia nacional-socialista do totalitarismo apresentou a Arendt dilemas metodológicos extremamente difíceis com dimensões normativas e que, enquanto refletia sobre esses dilemas, Arendt desenvolveu uma concepção da teoria política como "*storytelling*". À luz dessa concepção, sua análise do declínio do espaço público não pode ser considerada uma *Verfallsgeschichte* (história de declínio) nostálgica. Pelo contrário, deve ser visto como um "exercício" de pensamento, cuja tarefa principal é escavar sob os escombros da história e recuperar aquelas "pérolas" da experiência passada, com suas camadas de sentido sedimentadas e ocultas, a fim de extrair delas uma história que possa orientar o espírito no futuro. No entanto, a tensão entre o modernismo e o antimodernismo de Arendt, que quase corresponde às heranças judaicas e alemãs em seu pensamento, nunca é resolvida. Isso anima sua visão da teoria e da política até o fim.

Enigmas metodológicos da análise do totalitarismo de Arendt

Hannah Arendt não se envolveu em reflexões metodológicas, e nas raras ocasiões em que caracterizou seu próprio trabalho, ela pareceu confundir ainda mais as coisas, como no caso de seus vários prefácios de *Origens do Totalitarismo*. Aqui, ela distingue entre "compreensão" e "dedução do inédito a partir de precedentes"¹¹, e entre "totalitarismo" e "seus elementos e origens"¹². O termo "origens do totalitarismo" é, na verdade, um equívoco para esta obra, que originalmente surgiu na Inglaterra sob o título *O Peso de Nosso Tempo*. Nestes prefácios, Arendt deixa claro que não está preocupada em estabelecer alguma continuidade inevitável entre o passado e o presente, de tal forma que se deva interpretar o que aconteceu como o que tinha que acontecer. Ela se opõe a essa armadilha da compreensão histórica e sustenta

⁹ Moritz Goldstein, "Deutsch – Juedischer Parnass" (Monte Parnaso Alemão-Judeu), citado em Hannah Arendt, "Walter Benjamin", em *Men in Dark Times* (New York, 1968), p. 183-194.

¹⁰ Com a transformação revolucionária que ocorreu em 1989 na Europa Oriental e o colapso dos regimes comunistas apoiados pela União Soviética nesses países, a Guerra Fria historicamente chegou ao fim. À luz dessas transformações, as teorias sobre o totalitarismo que datam dos anos 1950, e em particular aquelas como a de Hannah Arendt, que foram formuladas principalmente com a experiência do Nacional Socialismo em mente, precisarão ser reavaliadas. Neste ensaio, estou assumindo que a teoria de Arendt sobre o totalitarismo foi mais esclarecedora no que diz respeito ao Nacional Socialismo, mas que tinha severas limitações para explicar o totalitarismo no estilo soviético. Cf. a nota 25 abaixo sobre esse ponto. Ironicamente, mesmo que seu modelo empírico e histórico de totalitarismo seja inadequado para explicar essas sociedades, em suas reflexões políticas e filosóficas sobre Rosa Luxemburgo, a rebelião de Kronstadt e a revolta húngara de 1956, Arendt observou certos aspectos da "experiência revolucionária" nessas sociedades que, se algo, foram plenamente confirmados pelos recentes acontecimentos na Polônia, Hungria, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental e Romênia. Nessas sociedades, as pessoas parecem ter descoberto o "tesouro perdido da tradição revolucionária" ao criar espontaneamente e por "ação conjunta" um poder forte o suficiente para derrubar tiranos como Ceaușescu, e duradouro o suficiente para criar um "espaço público" de ação e deliberação, seja nas praças de Praga, nas salas de sindicatos do Solidarność, ou nas ruas e igrejas de Dresden e Leipzig.

¹¹ Arendt, 1950 prefácio de *Origins of Totalitarianism*, pviii.

¹² Arendt, 1967 prefácio da Parte I de *Origins of Totalitarianism*, p. xv.

que o futuro é radicalmente indeterminado¹³, mas, mais significativamente, que situar o presente em uma linha inevitável de continuidade com o passado, levará ao fracasso na apreciação da novidade do que aconteceu. Os termos-chave que ela utiliza para descrever seu método em *Origens do Totalitarismo* são "configuração" e "cristalização de elementos". Arendt está em busca dos "elementos" do totalitarismo, daqueles fluxos de pensamento, eventos políticos e perspectivas, incidentes e instituições que, uma vez reunidos pela "imaginação da história"¹⁴, revelam no presente um significado completamente diferente do que tinham em seu contexto original. Toda escrita histórica é implicitamente uma história do presente, e é a configuração particular e a cristalização de elementos em um todo no tempo presente que serve como guia metodológico para o significado passado deles. Em uma linguagem que ressoa com a introdução de Walter Benjamin *A Origem do Drama Barroco Alemão*¹⁵, Arendt explica:

O livro, portanto, não lida realmente com as "origens" do totalitarismo, como o título infelizmente sugere, mas fornece um relato histórico dos *elementos* que se *cristalizaram* no totalitarismo. Este relato é seguido por uma análise da estrutura elementar dos movimentos totalitários e da dominação em si. A *estrutura elementar* do totalitarismo é a estrutura oculta do livro, enquanto sua unidade mais aparente é fornecida por alguns conceitos fundamentais que percorrem o todo como fios vermelhos¹⁶.

De fato, do ponto de vista das metodologias disciplinares estabelecidas, o trabalho de Arendt desafia a categorização, ao mesmo tempo em que viola muitas regras. É demasiado sistemático e ambicioso para ser estritamente um relato histórico; é demasiado anedótico, narrativo e ideográfico para ser considerado uma ciência social; e embora tenha a vivacidade e o estilo de um trabalho de jornalismo político, é demasiado filosófico para ser acessível a um público amplo. A unidade entre a primeira parte sobre o antissemitismo, a segunda parte sobre o imperialismo e a última parte sobre o totalitarismo é difícil de discernir. Um dos primeiros resenhistas deste trabalho, o filósofo político Eric Voegelin, argumentou que a organização do livro era "aproximadamente cronológica" e que era "uma tentativa de tornar os fenô-

¹³ A reivindicação de Arendt de que o futuro é radicalmente indeterminado e nunca pode ser previsto com base no passado está enraizada em sua análise ontológica da "espontaneidade" humana. Esta é a capacidade de iniciar o novo e o inesperado. Corresponde ao fato humano do nascimento. Assim como cada nascimento significa uma nova história de vida, que nunca pode ser prevista no momento do nascimento, a capacidade humana de ação pode sempre iniciar o novo e o inesperado (ver *Human Condition*, pp. 243). Essa capacidade de espontaneidade é essencial para a vida política, pois a construção da cidade decorre desse ato de espontaneidade, assim como a continuidade da cidade depende da coordenação das atividades humanas. O totalitarismo tem como objetivo destruir essa capacidade de um novo começo, tornando assim a vida política impossível.

Arendt não explora, de fato, como essa tese da espontaneidade da ação humana está relacionada à perspectiva das ciências sociais, que, ao se concentrarem nas condições habilitadoras e antecedentes da ação, aumentam nossa compreensão do curso da ação, diminuindo nosso senso de sua espontaneidade. Arendt parece estar afirmando que a ciência social é possível apenas na medida em que os seres humanos não "agem", mas "se comportam", ou seja, na medida em que repetem padrões socialmente estabelecidos. Uma análise mais interessante da impossibilidade de uma ciência social de natureza nomológica e preditiva, que baseia essa tese na característica narrativa da ação em vez de sua espontaneidade, é oferecida por Alasdair MacIntyre em *After virtue* (Notre Dame, 1981).

¹⁴ Essa é a frase usada por Merleau-Ponty ao descrever a análise de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo; cf. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris, 1955), p. 29.

¹⁵ Veja a exploração de Susan Buck Morss dos termos "configuração" e "cristalização de elementos" como categorias metodológicas na obra de Benjamin, *The Origin of Negative Dialectics* (New York, 1977), p. 96-111.

¹⁶ Arendt, "A Reply," *Review of Politics*. (15 de janeiro de 1953), p. 78, em resposta à resenha de Eric Voegelin sobre *Origins of Totalitarianism*; ênfases minhas. Cf. Adição de Benjamin à Tese 18 da edição em inglês de *Theses on the Philosophy of History* (que Arendt editou em inglês): "O historicismo contenta-se em estabelecer uma conexão causal entre vários momentos na história. Mas o fato que é causa é, por essa mesma razão, histórico. Torna-se histórico postumamente, por assim dizer, através dos eventos que podem ser separados dele por milhares de anos. Um historiador que toma isso como seu ponto de partida para contar a sequência de eventos é como alguém que conta as contas de um rosário. Em vez disso, ele apreende a constelação que sua própria era formou com uma anterior. Assim, ele estabelece uma concepção do presente como o 'tempo do agora', que é permeado com fragmentos do tempo messiânico" (*Illuminations* [New York, 1969]).

menos contemporâneos compreensíveis ao traçar suas origens de volta ao século XVIII, estabelecendo uma unidade temporal na qual a essência do totalitarismo se desdobrou completamente”¹⁷. A interpretação de Voegelin do método de Arendt como uma filosofia da história tradicional (*Geschichtsphilosophie*) estava, sem dúvida, mais endividada com as distorções curiosas causadas pela sua própria lente hermenêutica. No entanto, a pergunta dele sobre a unidade da obra, que provocou uma das raras tentativas de Arendt de autoesclarecimento metodológico, é justificada.

Se interpretarmos a unidade do trabalho como Arendt mesma pretendia que fosse lida – “a estrutura elementar do totalitarismo é a estrutura oculta do livro” –, não devemos começar onde o livro começa, com as atitudes do Iluminismo em relação à natureza humana e à condição social dos *Hoffjuden* [judeus da corte], mas com o capítulo intitulado “Dominação Total” sobre os campos de extermínio e concentração. Na edição de 1951, este era o capítulo final que precedia as “Considerações Finais” inconclusivas; na edição de 1966, Arendt expandiu esses capítulos em um capítulo sobre “Ideologia e Terror”. O capítulo sobre “Dominação Total” é significativo não porque traz novos dados empíricos para a discussão - não o faz -, mas por causa da tese interpretativa de Arendt de que os campos são o “ideal social orientador da dominação total em geral” e que “esses campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”¹⁸. Os campos revelam verdades elementares sobre o exercício totalitário do poder e sobre a estrutura da ideologia totalitária. Paradoxalmente, sua escuridão lança luz sobre pressupostos morais, políticos e psicológicos da tradição judaico-cristã que, após o estabelecimento dos campos, são irrevogavelmente postos em dúvida.

Arendt enfatiza que os campos não tinham um propósito “utilitário” nos regimes totalitários e, portanto, não podem ser explicados em termos funcionalistas: eles não eram necessários para intimidar e subjugar a oposição nem para fornecer trabalho “barato e descartável”¹⁹. Os campos são laboratórios vivos que revelam que “tudo é possível”, que os seres humanos podem criar e habitar um mundo onde a distinção entre vida e morte, verdade e falsidade, aparência e realidade, corpo e alma, e até vítima e assassino são constantemente borradas. Este universo totalmente fabricado reflete o ímpeto ideológico do totalitarismo em criar um universo de significado que é completamente auto consistente e curiosamente desprovido de realidade e imune à prova.

Como a estrutura cristalina através de cujos focos de cegueira se revela a forma totalitária de dominação, os campos mostram, em primeiro lugar, que a crença na personalidade jurídica dos seres humanos teve que ser despedaçada; em segundo lugar, que a personalidade moral nos seres humanos tinha que ser destruída; e, finalmente, que a individualidade do eu tinha que ser esmagada. A análise de Arendt nas seções anteriores de *Origens do Totalitarismo* é projetada para mostrar como certos “elementos” estiveram presentes na cultura política e moral da humanidade europeia nos séculos anteriores, que, em retrospectiva e apenas em retrospectiva, poderiam ser vistos como precursores de uma nova forma de dominação política na história humana.

A morte do sujeito jurídico, da pessoa como detentora de direitos, é a história que Arendt conta na seção sobre o imperialismo, quando ela traça os paradoxos do estado-nação e da crença universal nos direitos do homem. Ela relata o colapso dos padrões morais do Ocidente

¹⁷ Veja Eric Voegelin, resenha de *The Origins of Totalitarianism*, in *Review of Politics* (15 de janeiro de 1953), p. 69.

¹⁸ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 438.

¹⁹ *Ibid.*, p. 443. Cf. também a resenha de Arendt *The History of the Great Crime of Leon Poliakov* [“A história do grande crime” de Leon Poliakov], *Breviary of Hate: The Third Reich and the Jews* [Breviário do Ódio: O Terceiro Reich e os Judeus”] in *Commentary*, mar 13, 1952, p. 304.

através do confronto com a África, tanto no caso da colonização dos *Boers* na África do Sul quanto no caso da posterior “corrida pela África”. Essas experiências parecem dizer que a mera humanidade como tal não é garantia do estatuto jurídico como sujeito de direitos. A morte do sujeito jurídico é assinada e se torna um testemunho histórico quando os tratados de minorias no final da Primeira Guerra Mundial criam milhões de pessoas sem lar, sem nação e deslocadas. O sujeito jurídico se torna um ser humano “supérfluo”.

O assassinato da pessoa moral na humanidade, a morte do eu moral, acompanha a morte do sujeito jurídico. A forma especificamente moderna de preconceito antissemita desempenha um papel especial nesse processo. Esse antissemitismo atribui culpa moral e responsabilidade [*moral guilt and blame*] de uma maneira que desafia as categorias morais tradicionais. O antissemitismo tradicional da doutrina e prática cristã responsabilizava os judeus por um crime que cometeram contra o Filho de Deus. Por crimes, pode-se fazer expiação por meio da conversão, penitência ou denúncia de seus irmãos. Mas o antissemitismo moderno, que irrompe quando os judeus em massa começam a entrar na “sociedade” sem se tornarem plenamente membros dela, é moralmente mais perverso. A opinião esclarecida se distancia das concepções tradicionais sobre o assassinato do Filho de Deus; no entanto, a judeidade se torna uma “essência” indefinível, uma condição que é outra e inegável ao mesmo tempo; a judeidade se torna um “vício”. Enquanto um crime é um ato, um vício é uma condição, uma disposição espiritual, um traço de caráter; sua transformação é muito mais difícil, pois é menos facilmente identificável. A figura do judeu passa cada vez mais a ser associada a forças e poderes que têm pouca ou nenhuma relação com o indivíduo empírico. Assim, ela ou ele deixa de ser um eu moralmente responsável e se torna, em vez disso, um exemplar da espécie dos judeus²⁰.

O terceiro elemento na estrutura cristalina do totalitarismo, revelado por meio de uma análise retrospectiva dos campos de extermínio, é o desaparecimento da individualidade. O surgimento da multidão [*mob*]²¹ e a universalização da condição de falta de mundo como resultado de guerra, convulsões políticas e desemprego em massa desempenham um papel especial ao tornar a “autonomia” uma quimera histórica. Para Arendt, a multidão [*mob*] é um novo ator histórico no cenário político, substituindo o povo [*le peuple*]. A multidão é a precursora das massas solitárias do totalitarismo. Ela é composta pelos resíduos da sociedade burguesa, por aqueles indivíduos que caem fora das fissuras do sistema social, que não pertencem a nenhuma classe social em particular, que não podem ser identificados com nenhum ofício ou trabalho específico, que foram tornados *supérfluos* pelas mudanças econômicas e sociais trazidas pela industrialização, urbanização e comercialização. Eles são destituídos de mundo no sentido de que perderam um espaço estável de referência, identidade e expectativas que compartilham com os outros. Não tendo uma perspectiva social específica da qual ver o mundo, eles são particularmente abertos à manipulação ideológica; podem acreditar em qualquer coisa, pois não

²⁰ Na explicação de Arendt sobre o antissemitismo moderno, o papel histórico-institucional dos judeus na sociedade burguesa moderna desempenha um papel significativo. No entanto, é importante lembrar que as peculiaridades do antissemitismo moderno não podem ser simplesmente explicadas pela identificação dos judeus com a esfera de circulação e troca. Essas equações têm significado apenas porque a sociedade “iluminada” se livrou da figura do judeu como assassino do Filho de Deus e o substituiu pela imagem do judeu como portador potencial de um “vício” irreformável e irreparável, ou seja, o “fato” do judaísmo em si. O antissemitismo moderno concentra-se no judaísmo não como um ato, mas como uma condição, uma forma de identidade. Por esse motivo, é mais insidioso: exige que essa identidade seja alterada ou que o fato seja eliminado. Sem dúvida, a estranha visibilidade dos judeus na sociedade europeia moderna - desde os banqueiros que financiaram os reis absolutistas até a burguesia assimilada que usou suas conexões estabelecidas no Antigo Regime para continuar as relações comerciais na nova economia capitalista, aos judeus que, como o dinheiro em si, pareciam ser os únicos membros verdadeiramente supra europeus do estado nacional, mas supranacionais em seus laços históricos, relações familiares e línguas - essa visibilidade os tornou objeto de ressentimentos humanos.

²¹ Nota dos tradutores: originalmente, nas traduções brasileiras, optou-se pela tradução de *mob* por *ralé*.

têm uma perspectiva definida que esteja ligada a um certo lugar no mundo. Sua condição é de solidão. A destruição do indivíduo nos campos de concentração por meio de métodos de tortura, terror e manipulação do comportamento apenas mostra que uma humanidade que se tornou sem mundo, sem lar e supérflua, também é totalmente eliminável. Arendt resume:

A solidão, o terreno comum para o terror, a essência do governo totalitário... está intimamente ligada ao desarraigamento e à superfluidade que têm sido a maldição das massas modernas desde o início da revolução industrial e que se tornaram agudas com o surgimento do imperialismo no final do século passado e com a quebra das instituições políticas e tradições sociais em nosso próprio tempo. Ser desarraigado significa não ter lugar no mundo, reconhecido e garantido por outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma²².

Mesmo que seja possível interpretar a unidade do trabalho de Arendt à luz dos princípios de uma “estrutura cristalina” ou dos “elementos de uma configuração”, como sugeri acima, permanecem questões: Por que Arendt recorreu a uma maneira tão indireta de exposição e a um método ainda mais obscuro de explicação em seu relato do totalitarismo? Seria isso mais um exemplo da natureza idiossincrática e por vezes desconcertantes de seu pensamento político? As discussões sobre as intenções e metodologia de Arendt em *As Origens do Totalitarismo* têm se concentrado principalmente nos seguintes pontos: o conceito de totalitarismo²³, a utilidade ou obsolescência desse conceito para “estudos comparativos do fascismo” e para compreender o funcionamento interno dos movimentos políticos totalitários²⁴, a questionabilidade de tratar o nazismo e o stalinismo como regimes totalitários do mesmo tipo, e a irregularidade de sua explicação no caso desses dois regimes²⁵.

²² Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 475.

²³ Veja Manfred Funke, ed., *Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse Moderner Diktaturen* [“Totalitarismo: Estudos para uma análise da dominação em ditaduras modernas”] (Düsseldorf, 1978).

²⁴ Veja Hans Mommsen, *The Concept of Totalitarian Dictatorship versus the Comparative Theory of Fascism* [“O Conceito de Ditadura Totalitária versus a Teoria Comparativa do Fascismo”], em Ernest A. Menze, ed., “Totalitarianism Reconsidered” [“Totalitarismo Reconsiderado”] (Port Washington, N.Y., 1981), p. 146-167.

²⁵ Karl Buckheim, *Totalitarismus: Zu Hannah Arendt's Buch 'Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft* [“Totalitarismo: Sobre o Livro de Hannah Arendt Elementos e Origens do Governo Totalitário”] in Adalbert Reif, ed., *Hannah Arendt: Materialien zu Ihrem Werk* [“Hannah Arendt: Materiais para sua Obra”] (Viena, 1979), p. 211 e seguintes. Este último ponto merece uma consideração mais detalhada. Especialmente no contexto do pós-Guerra Fria, à medida que a pesquisa sobre o totalitarismo passou por uma mudança e foi “operacionalizada” através do trabalho de Carl Friedrich e Z. Brzezinski para se ajustar às compreensões positivistas da ciência social, o conceito de totalitarismo tornou-se quase sinônimo das sociedades do tipo soviético. Cf. Carl Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* [“Ditadura e Autocracia Totalitárias”], 2ª ed. (Cambridge, 1965). Veja especialmente o prefácio da primeira edição, pp. xi-xiii. Curiosamente, nos últimos anos, intelectuais e dissidentes do Leste Europeu também ressuscitaram esse conceito (Heller, Feher, Havel); veja especialmente F. Feher e A. Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* [“Esquerda Oriental, Esquerda Ocidental: Totalitarismo, Liberdade e Democracia”] (Cambridge, 1986). No entanto, independentemente dos méritos desse conceito para nos ajudar a entender o último tipo de sociedades, há pouca dúvida de que o relato histórico de Arendt não ilumina o stalinismo e o nazismo da mesma forma e na mesma medida.

Enquanto poderia ser argumentado que há mais união entre as experiências do imperialismo, antisemitismo e o subsequente triunfo do Nacional Socialismo, esses dois fenômenos, ou seja, imperialismo e antisemitismo moderno, não desempenham o mesmo papel formativo-hermenêutico no surgimento do stalinismo. Arendt trata o pan-eslavismo e o pangermanismo do século XIX como espécies de “imperialismos continentais”, mas essa discussão é muito superficial, e as consequências do último movimento para os desenvolvimentos futuros na União Soviética permanecem inexplicadas. Arendt não consegue realmente provar que as perturbações causadas pela Primeira Guerra Mundial e pela Revolução Russa equivalem à criação da sociedade de “massas”, da mesma forma que a experiência da guerra, aliada à inflação e à depressão, vem a causá-la na Alemanha em particular. Ironicamente, a sociedade de massas e a abolição das classes tradicionais, em vez de preceder o governo stalinista, são consequências dele. É a guerra de Stalin contra os camponeses que finalmente dissolve a estrutura da sociedade tradicional na terra. Veja Robert C. Tucker, *Between Lenin and Stalin: A Cultural Analysis* [“Entre Lenin e Stalin: Uma Análise Cultural”] em *Praxis Internacional* (6 de janeiro de 1987): 470 e seguintes, e Alvin Gouldner, *Stalinism: A Study of Internal Colonialism* [“Stalinismo: Um Estudo de Colonialismo Interno”], *Telos*, nº 34 (Winter 1977-78), p. 5-48. Além disso, a ausência de um antisemitismo racialmente baseado como peça central da ideologia stalinista (é claro, o antisemitismo foi usado por Stalin como revela o julgamento dos médicos judeus, mas não se pode afirmar que foi o centro da visão de mundo [Weltanschauung] stalinista), lança uma dúvida ainda maior

Esses problemas empíricos e históricos na interpretação de Arendt sobre o totalitarismo ainda não conseguem obscurecer a grandeza da obra. Por exemplo, Bernard Crick argumentou que:

*Se o livro parece desequilibrado no espaço que dedica à Alemanha, talvez isso seja um defeito, mas vê-lo como um defeito grave seria conceber erroneamente o propósito e a estratégia do livro. Seria mais ou menos como, tendo conseguido compreender que que *A Democracia na América*, de Tocqueville, pretendia tratar de toda a civilização europeia ocidental, dizer então que ele deveria ter dado espaço igual e explícito para a França e para a Inglaterra²⁶.*

Pessoalmente, não estou tão otimista de que essa inteligente defesa da estratégia de Arendt seja suficiente para corrigir os problemas de seu tratamento paralelo do Nacional-Socialismo e do Stalinismo. O que é mais importante na observação de Crick, e o que lança luz adicional aos enigmas da análise de Arendt sobre o totalitarismo, é a afinidade entre *A Democracia na América* de Tocqueville e *Origens do Totalitarismo* de Arendt.

Tocqueville escreveu *A Democracia na América* porque viu tendências na vida desta nação, como o surgimento da igualdade social, a tirania da maioria e a disseminação do individualismo, que ele achava exemplares do desenvolvimento das sociedades modernas em geral. No entanto, as instituições políticas e tendências da América do século XIX não eram apenas exemplares, mas também únicas, ou, melhor ainda, pode-se capturar o que havia de mais exemplar nelas – a tendência das sociedades modernas em direção à “igualdade de condições” e nivelamento social – ao se concentrar em sua singularidade, ou seja, a democracia não apenas como uma forma política de governo, mas como uma condição social de igualdade. Repetidamente, Tocqueville enfatizou que “uma nova ciência política é necessária para um mundo completamente novo”²⁷, a menos que a “mente dos homens” seja deixada “a vaguear sem rumo”, incapaz de extrair significado do presente.

Enquanto para Tocqueville uma nova realidade exigia uma nova ciência para compreendê-la e extrair significado dela, para Arendt, o totalitarismo não requeria tanto uma nova ciência como uma nova “narrativa”. O totalitarismo não podia realmente ser objeto de uma nova “ciência política”, mesmo que Arendt acreditasse que pudesse haver tal coisa, porque o totalitarismo significava o fim da política como atividade humana, exigindo liberdade de expressão e associação e a universalização da dominação. Nessas condições, era necessária uma história [story] que, mais uma vez, reorientasse a mente em suas andanças sem rumo, pois somente tal reorientação poderia resgatar o passado para construir o futuro. O teórico do totalitarismo como narrador da história [story] do totalitarismo estava envolvido em uma tarefa moral e política. De forma mais incisiva: algumas das perplexidades na abordagem de Arendt ao totalitarismo derivam de seu profundo senso de que o que aconteceu na civilização ocidental, com a existência de Auschwitz, era algo tão radicalmente novo e inimaginável que contar essa história exigia, primeiro, uma reflexão sobre as dimensões morais e políticas da historiografia do totalitarismo. Embora a *política da memória* como parte da destruição da tradição no século XX, que Arendt lamentou, a *política da memória* e a *moralidade da historiografia* estavam no centro de suas análises do totalitarismo, assim como de suas reflexões sobre Eichmann.

à medida em que os desenvolvimentos delineados por Arendt nas duas primeiras seções de *Origens do Totalitarismo* podem ser considerados ‘elementos cristalinos’ do stalinismo e nazismo.

²⁶ Bernard Crick, *On Rereading the Origins of Totalitarianism* [“Ao Reler as Origens do Totalitarismo”], *Social Research* 44 (Primavera de 1977), p. 113-114.

²⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* [“Democracia na América”], ed. J. P. Mayer, trad. George Lawrence (Nova York, 1969), p. 12.

As políticas de memória e a moralidade da historiografia

Para Hannah Arendt, escrever sobre totalitarismo, mas em particular sobre os campos de extermínio e de concentração, os quais ela viu como a maior e sem precedentes forma de dominação, apresentou profundos dilemas historiográficos. Deixe-me resumir isso em quatro títulos: historicização e salvação; o exercício de empatia, imaginação e julgamento histórico; a armadilha do pensamento analógico; e a ressonância moral da linguagem narrativa.

Historicização e salvação. Toda “historiografia é necessariamente salvação e frequentemente justificação”, observa Arendt²⁸. A historiografia se origina com o desejo humano de superar o esquecimento e o nada; é a tentativa de salvar, em face da fragilidade dos assuntos humanos e da inescapabilidade da morte, algo “do qual é mais do que lembrança”. Partindo dessa concepção grega, até mesmo homérica, de história, para Arendt o primeiro dilema colocado pela historiografia do totalitarismo foi o impulso para destruição ao invés de preservar. “Assim, meu primeiro problema foi como escrever historicamente sobre algo – totalitarismo – do qual eu não queria conservar, mas, no contrário, senti-me engajada a destruir”²⁹.

A própria estrutura da narração histórica tradicional, expressa em uma sequência cronológica e na lógica da precedência e sucessão, serve para preservar o que aconteceu, fazendo parecer inevitável, necessário, plausível, incompreensível, e, em suma, justificável. Nada pareceu mais horrível para Arendt que o ditado de que *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (a história do mundo é o tribunal do mundo). Sua resposta a esse dilema foi a mesma de Walter Benjamin: interromper a cadeia da continuidade narrativa, quebrar a cronologia como a estrutura de narrativa, salientar a fragmentariedade, impasses históricos, falhas e rupturas. Esse método da historiografia fragmentária não faz apenas justiça à memória dos mortos, contando o enredo da história em termos do fracasso de suas esperanças e esforços, mas também um caminho de preservar o passado sem ser escravizado por ele, em particular sem ter a moral e a imaginação política sufocados por argumentos de “necessidade histórica”. Arendt se deparou com esse dilema historiográfico ao refletir sobre o totalitarismo, mas há uma pequena questão que esse método de escrever história, em resistência aos tradicionais cânones da narrativa histórica, guiou seu relato controverso da ação da *Judenräte* no seu livro sobre Eichmann, bem como seu relato sobre as revoluções francesa e americana em *Sobre a Revolução*.

Empatia, imaginação e julgamento histórico. Arendt sustentou que havia uma relação especial entre compreensão (*Verstehen*) histórica e o que Kant chamou *Einbildungskraft* (literalmente, o poder de criar, produzir imagens)³⁰. Em cada caso, tem-se que recriar a partir da evidência válida um novo conceito, uma nova narrativa, uma nova perspectiva. Pois a compreensão histórica nunca poderia ser a mera reprodução do ponto de vista dos atores históricos do passado; fingir que a compreensão histórica equivalia³¹ a completa empatia foi um ato de má-fé no qual serviu para distinguir o ponto de vista do narrador ou do historiador. Nesse contexto, Arendt distinguiu meticulosamente “julgamento” de “empatia”³². O narrador histórico, não menos

²⁸ Arendt, “A Reply,” p. 77.

²⁹ Arendt, “A Reply,” p. 79.

³⁰ *Ibid.* Cf. also H. Arendt, “The Crises in Culture: Its Social and Its Political Significance,” in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York, 1961), p. 221.

³¹ N.T. O verbo utilizado no original em inglês foi *amounted to*. Esse verbo sozinho é traduzido por *montante* ou *totalidade* de algum objeto específico. Contudo, como ele veio acompanhado da preposição *to* o verbo estabelece uma similaridade entre duas coisas. Nesse caso, *historical understanding* e *complete empathy* se equivaleriam. Deste modo, preferimos utilizar o verbo *significar* que expressa bem a ideia do texto.

³² Arendt, “Crises in Culture,” p. 2020-221; cf. also S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought,” *Political theory* 16 (February, 1988), p. 29-53.

que o ator moral, teve que se engajar em atos de julgamento, pois também *Verstehen* [compreender] foi uma forma de julgar – certamente não no sentido jurídico ou moralista de atribuição de uma perspectiva de valor, mas no sentido de recriação da realidade compartilhada a partir do ponto de vista de todos os envolvidos e interessados. O julgamento histórico revelou a natureza perspectiva do mundo social compartilhado através da representação de sua pluralidade na forma narrativa. Em tal narrativa representacional estava em jogo a habilidade de “tomar o ponto de vista do outro”, e isso não significa empatizar nem simpatizar com o outro, mas, sobretudo, a habilidade de recriar o mundo como ele apareceu pelos olhos de outros.

Na recriação dessa qualidade perspectiva e plural do mundo compartilhado, o historiador poderia alcançar a tarefa dele ou dela somente ao ponto no qual a sua faculdade da imaginação não estaria limitada a um desses pontos de vistas. Arendt, aqui, traçou uma linha tênue entre a prática do julgamento pelo historiador, por um lado, e, por outro, os dilemas morais do objetivismo e relativismo. O comprometimento de representar na forma narrativa cada perspectiva, como o objetivismo requer, é o equivalente a visão do olho de Deus sobre o universo. Mas o relativismo é igualmente problemático, pois quanto mais pluralizada e fragmentada a realidade social e histórica apareça, mais alguém pode ter a convicção de que não há certo e errado compartilhados e que todas as nossas concepções morais são cortinas de fumaça para as nossas perspectivas e preferências – uma consequência da qual Nietzsche, pela qual a epistemologia perspectivista de Arendt foi certamente inspirada, não hesita em apontar³³.

Tanto na filosofia moral quanto na historiografia, Arendt recusou-se a lidar com esses problemas por meio de posições fundacionalistas e insistiu que o cultivo do julgamento histórico e moral equivalia à habilidade traçar as “distinções tênues” entre os fenômenos e representar a natureza plural do mundo humano compartilhado através da recriação do ponto de vista dos outros³⁴. De acordo com alguns comentadores, a própria Arendt se destacou na arte da representação a tal ponto que ela foi mais bem-sucedida em capturar a mente do antissemita do que do Judeu, dos colonos bôeres brancos do que dos nativos africanos³⁵.

A armadilha do pensamento analógico. Um dos principais problemas de Arendt com as ciências sociais de seu tempo foi que os paradigmas positivistas dominantes conduziram para modelos ahistóricos do pensamento e para entusiasmos precipitados por analogias e generalizações. Desde que o método da ciência foi considerado o método indutivo de reunir cada vez mais exemplos da mesma lei, também nas ciências sociais procurou-se pelo generalizável e transculturalmente “similar”, terminando, deste modo, na maioria das vezes, em generalizações banais³⁶. Para Arendt, o problema com essa aproximação não foi apenas metodológico, mas também moral e político. Essa procura por generalizações nomológicas embotou aquela apreciação pelo o que é novo e sem precedentes, e, assim, falhou em confrontar-se com a tarefa de, novamente, pensar moralmente em face do sem precedente.

³³ Quando Arendt discute extensamente sobre Nietzsche em *The Life of the Mind*, vol. 2, *Willing* (New York, 1978), p. 158-172, ela o trata primeiro e principalmente como um filósofo da vontade e não como um epistemologista. No entanto, é difícil não se perceber a influência epistêmica de Nietzsche sobre Arendt. Sobre o perspectivismo de Nietzsche, cf. A. Nehamas, *Life as Literature* (Cambridge, 1985).

³⁴ Eu já tratei de alguns dos dilemas da teoria moral de Arendt em meu artigo “*Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hanna Arendt’s Thought*”. A obrigação de assumir o ponto de vista do outro é parte de uma moralidade universalista-igualitária que precisa de uma justificação mais forte na filosofia moral do que Arendt desejou oferecer.

³⁵ Ver George Kateb, *Hanna Arendt: Politics, Conscience, Evil* (New Jersey, 1983), p. 61-63.

³⁶ Sob a luz dos desenvolvimentos pós-kuhniano, nas ciências sociais em particular, algumas das observações de Arendt sobre o tópico da generalização têm se provado notavelmente premonitórias; cf., sobre o tópico da generalização, R. J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia, 1976).

Politicamente, esse método também afetou a capacidade de resistir por fazer parecer que nada era novo e que tudo sempre já foi³⁷.

Seguindo essa preocupação com o único em vez do genérico, com o sem precedentes em vez do lugar-comum, na primeira edição de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt emprega a categoria de “mal radical” para descrever o que tinha acontecido nos campos de extermínio. Posteriormente, e em grande parte como resultado de sua análise de Eichmann, ela o substituiu pelo termo “banalidade do mal”. Sua biógrafa, Elisabeth Young-Breuhl relata que essa mudança foi uma cura posterior para Arendt³⁸. Essa cura significa, contudo, nem perdoar nem esquecer (Arendt sempre insistiu que Eichmann tinha que ser condenado por suas ações. A questão era sobre quais princípios e de acordo com qual justificação?)³⁹. Por essa expressão muito criticada e incompreendida, Arendt levantou uma questão que tem permanecido irrespondida até hoje, a saber: como seres humanos cotidianos “comuns”, enfadonhos, que não são particularmente maus, nem particularmente corruptos ou depravados, poderiam ser implicados e aquiescer a se engajar em tais atrocidades sem precedentes?⁴⁰. Uma expressão melhor do que “banalidade do mal” poderia ter sido a “rotinização do mal” ou sua *Alltäglicung* (cotidianidade). O pensamento analógico governa a lógica do cotidiano, onde nos orientamos por padrões e regras esperados e estabelecidos. Por essa razão, o pensamento analógico rotiniza, normaliza e torna familiar o não-familiar. Ao fazê-lo, isso pode reforçar a qualidade de “normal” e de “cotidiano” do inaceitável, do sem precedentes e do ultrajante.

A ressonância moral da linguagem narrativa. Os primeiros críticos de Arendt elogiaram sua obra como passional e a denunciou como sentimental⁴¹. A resposta de Arendt a isso foi que ela tinha se separado de modo bastante consciente “da tradição do *sine ira et studio*” em sua análise do totalitarismo, pois não expressar a indignação moral, nem procurar incitar isso nos leitores seria equivalente a uma cumplicidade moral. “Descrever os campos de concentração *sine ira* não é ser ‘objetivo’, e sim desculpá-los; e essa desculpa não pode ser substituída por uma condenação com a qual o autor pode se sentir no dever de acrescentar, mas que permanece sem relação com a própria descrição”⁴². A ressonância moral da linguagem de alguém não reside primariamente no julgamento de valor explícito que um autor pode emitir sobre o assunto; em vez disso, tal ressonância deve ser um aspecto da própria narrativa. A linguagem da narração deve combinar com a qualidade moral do objeto narrado. Claro, tal habilidade para narrar faz o teórico se transformar em *storyteller*⁴³, e não é o dom de todo teórico achar a linguagem de um verdadeiro *storyteller*.

O teórico como Storyteller

Pode parecer menos desconcertante agora que, refletindo sobre o que ela estava fazendo, “contar histórias” [*storytelling*] é uma das respostas mais frequentes Arendt nos dá⁴⁴. A

³⁷ Arendt, *A reply*, p. 83.

³⁸ E. Young-Breuhl, *Hannah Arendt: For love of the World* (New York, 1982), p. 331, 367.

³⁹ Ver as trocas [de cartas] com Karl Jaspers sobre esse ponto em *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Briefwechsel*, p. 457ff.

⁴⁰ Ver Hans Mommsen, “Vorwort”, em *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (München, 1986), pp. xiv-xviii.

⁴¹ Cf. E. Voegelin, resenha de *The Origins of Totalitarianism*, p. 71.

⁴² Arendt, “A Reply”, p. 79.

⁴³ N.T. A palavra foi mantida no original por corresponder ao conceito.

⁴⁴ Ver Arendt, *Men in Dark Times*, p. 22; *Between Past and Future*, p. 14. Há um excelente ensaio de David Luban, que é uma das poucas discussões na literatura que lida com a metodologia da narrativa de Hannah Arendt. D. Luban, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, [“Explicando Tempos Sombrios: A Teoria da Teoria de Hannah Arendt”], *Social Research* 50 (1983), p. 215-247; ver também E. Young-Breuhl *Hannah Arendt als Geschichtenerzaehlerin* [“Hannah Arendt como Contadora de

vocação do teórico como contador de histórias é o fio unificador das análises políticas e filosóficas de Arendt, desde as origens do totalitarismo até suas reflexões sobre as revoluções francesa e americana, à sua teoria do espaço público e às suas últimas palavras no primeiro volume de *A Vida do Espírito* sobre o *Pensar*.

Juntei-me claramente às fileiras daqueles que há algum tempo têm tentado dismantlar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como as conhecemos desde o início na Grécia até hoje. Tal dismantelamento é possível apenas sob a suposição de que o fio da tradição está quebrado e não seremos capazes de renová-lo. Historicamente, o que realmente se quebrou foi a trindade Romana que uniu religião, autoridade e tradição por milênios. A perda dessa trindade não destrói o passado... O que foi perdido é a continuidade do passado... O que você tem agora é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de avaliação⁴⁵.

O passado que reivindica autoridade sobre nós porque é a maneira como as coisas eram realizadas é a "tradição"⁴⁶. No entanto, os eventos do Século XX criaram uma lacuna entre o passado e o futuro de tal magnitude que o passado, embora ainda esteja presente, está fragmentado e não pode mais ser contado como uma narrativa unificada. Nessas condições, precisamos repensar a lacuna entre passado e futuro de forma nova para cada geração, devemos desenvolver nossos próprios princípios heurísticos, nós "temos de descobrir e pavimentar novamente o caminho do pensamento"⁴⁷.

Essa recuperação do passado deve prosseguir e não pode deixar de prosseguir fora do quadro da tradição estabelecida, pois a tradição não revela mais o significado do passado. Porém, estar sem um senso do passado é perder a si mesmo, perder a própria identidade, pois quem nós somos é revelado nas narrativas que contamos sobre nós mesmos e sobre o mundo que compartilhamos com os outros. Mesmo quando a tradição se desintegrou, a narratividade [*narrativity*] é constitutiva da identidade. Ações, diferentes das coisas e objetos naturais, existem apenas nas narrativas daqueles que as executam e nas narrativas daqueles que as compreendem, interpretam e recordam. Essa estrutura narrativa da ação também determina a identidade do "eu". O eu humano, ao contrário das coisas e objetos, não pode ser identificado em termos do que é, mas apenas por quem é. O "eu" é o protagonista de uma história que contamos, mas não necessariamente seu autor ou produtor⁴⁸. A estrutura narrativa da ação e da identidade humana significa que a contínua recontagem do passado, sua contínua reintegração na história do presente, sua reavaliação, reapreciação e reconfiguração são condições ontológicas dos tipos de seres que somos. Se *Dasein* é no tempo, a narrativa é a modalidade através da qual o tempo é experimentado. Mesmo quando o fio da tradição está quebrado, mesmo quando o passado não é mais confiável simplesmente porque foi, ele vive entre nós e não podemos evitar de nos relacionar com ele. Quem somos em qualquer ponto, é definido pela narrativa que une passado e presente.

A narrativa, então, ou, nas palavras de Arendt, a "contação de histórias" [*storytelling*], é uma atividade humana fundamental. Existe, portanto, um *continuum* entre a tentativa do teórico de entender o passado e a necessidade da pessoa que age de interpretar o passado como parte de uma história de vida coerente e contínua. Mas o que guia a atividade do *storyteller*

Histórias"], em *Hannah Arendt: Materialien zu Ihrem Werk* ["Hannah Arendt: Materiais para seu Trabalho"] (Munique, 1979), p. 319-327.

⁴⁵ Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1, *Thinking* New York, 1978), p. 212.

⁴⁶ Cf. seus ensaios, "What is Authority?" e "What is Freedom," in *Between past and Future*.

⁴⁷ Arendt, *Thinking*, p. 210.

⁴⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 181.

quando a tradição deixou de orientar a nossa percepção do passado? O que estrutura os modos narrativos quando formas coletivas de memória se desintegraram, foram destruídas ou foram manipuladas tornando-se irreconhecíveis? Para elucidar a atividade do *storyteller*, Arendt recorre a “algumas linhas” que, segundo ela, dizem “melhor e mais densamente do que eu poderia” o que se faz na tentativa de extrair significado de um passado fragmentado. Ela cita Shakespeare:

*A cinco braças o teu pai repousa,
Seus ossos metamorfoseados em coral,
Aqueles pérolas já foram seus olhos.
Nada dele desvanece,
Mas sofre uma transformação marinha:
Em algo rico e estranho*⁴⁹.

Após a tempestade, o teórico como *storyteller* é como o pescador de pérolas que converte a memória dos mortos em algo “rico e estranho”. Arendt cita pela primeira vez esta passagem de Shakespeare, em seu ensaio de 1968 sobre Walter Benjamin:

Walter Benjamin sabia que a quebra da tradição e a perda de autoridade que ocorreu durante a sua vida eram irreparáveis e concluiu que precisava descobrir novas maneiras de lidar com o passado. Nesse processo, ele se tornou um mestre quando descobriu que a transmissibilidade do passado havia sido substituída por sua citabilidade e que, em vez de sua autoridade, havia surgido um estranho poder de se estabelecer no presente, aos poucos, e privá-lo da “paz de espírito”, a paz insensata da complacência⁵⁰.

Ao usar as mesmas linhas de Shakespeare para caracterizar os esforços de Benjamin e seus próprios exercícios de lembrança, Arendt revelou a influência significativa que as “Teses sobre a Filosofia da História” de Benjamin exerceram em suas visões da narrativa histórica⁵¹. Claro, a própria Arendt não substituiu a transmissibilidade do passado pela citabilidade, mas as citações, tanto para ela quanto para Benjamin, se tornaram fragmentos interessantes, curiosidades arqueológicas cujo significado estava “a cinco braças”. Para encontrar aquelas “pérolas [que] já foram seus olhos”, era necessário mergulhar fundo e escavar o significado original dos fenômenos que estavam cobertos por camadas sedimentadas de interpretação histórica. Uma vez trazidas à superfície, essas pérolas podiam perturbar o presente e privá-lo de sua “paz de espírito”.

No ensaio de Arendt sobre Benjamin, a figura do pescador de pérolas é acompanhada pela do colecionador:

A figura do colecionador, tão antiquada quanto a do *flâneur*, poderia assumir características eminentemente modernas em Benjamin, porque a própria história – ou seja, a quebra da tradição que ocorreu no início deste século – já o havia dispensado desta tarefa de

⁴⁹ Arendt, *Thinking*, p. 212, citando *The Tempest*, Ato I, cena 2. Abaixo o texto original de Shakespeare:

*Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.*

⁵⁰ Arendt, “Walter Benjamin”, p. 193.

⁵¹ Eu gostaria de agradecer a Maurizio P. D’Entreves para primeiro atrair minha atenção para esta conexão entre Arendt e Benjamin no primeiro capítulo de sua dissertação de doutorado, *The Political Philosophy of Hannah Arendt: A Reconstruction and Critical Evaluation* [“A Filosofia Política de Hannah Arendt: Uma Reconstrução e Avaliação Crítica”], na Universidade de Boston, 1989.

destruição, e ele só precisava se curvar, por assim dizer, para selecionar seus preciosos fragmentos da pilha de destroços⁵².

Arendt tinha plena consciência de que, ao argumentar que a atividade do contador de histórias [*storyteller*] era semelhante à do pescador de pérolas e do colecionador, estava conscientemente deixando de lado a poesia. Embora ela elogie Benjamin por ser, em última análise, um poeta, entre o poeta que canta para eternizar a cidade e salvar do esquecimento os feitos da grandeza humana e o contador de histórias [*storyteller*] moderno que não possui uma cidade humana identificável, não há mais parentesco. A perda das *Vaterstadts* [cidades natais], como Brecht sabia, não era a perda de um local ou ambiente⁵³; a cidade representava o lar, a tradição e lembranças transmitidas de geração em geração. Se a perda da cidade secou as fontes da poesia, o contador de histórias [*storyteller*], como o pescador de pérolas e o colecionador, mas ao contrário do poeta, ainda era livre para escavar sob os escombros da história e trazer à tona as pérolas que pudessem ser recuperadas dos destroços.

A tensão não resolvida: espaço público “agonístico” vs. “discursivo”

Ao ler os textos de Arendt da “ascensão do social” e sobre o declínio do espaço público no contexto de suas considerações historiográficas, nós não podemos mais encarar seus textos como uma nostálgica *Verfallsgechichte* [história da decadência], mas devemos entender isso como a tentativa de pensar através da história humana sedimentada em camadas de linguagem e conceitos. Nesse procedimento, nós identificamos aqueles momentos de ruptura, mudança e deslocamento na história. Em tais momentos, a linguagem é a testemunha para as mais profundas transformações que ocorrem na vida humana. Tal *Begriffsgeschichte*, uma história dos conceitos, é um ato de lembrar, no sentido de um ato criativo de repensar quais os potenciais perdidos do passado permanecem livres. “A história das revoluções [...] poderia ser contada na forma de parábola, como um conto de um antigo tesouro ouro que, sob as mais variadas circunstâncias, aparece abruptamente, inexplicavelmente e desaparece de novo, sob condições diferentes e misteriosas, como fosse uma fada morgana”⁵⁴.

O pensamento de Arendt, entretanto, não está livre de aspectos de uma *Ursprungsphilosophie* [filosofia originária] que postula um estado original ou ponto temporal como privilegiado. Como oposta à ruptura, mudança e deslocamento, essa visão enfatiza a continuidade entre a origem e o presente e procura descobrir na origem privilegiada a essência perdida e ocultada do fenômeno. Eu sugeria que há duas tensões no pensamento de Arendt, um correspondendo ao método da historiografia fragmentária e inspirada por Walter Benjamin; e outra, inspirada pela fenomenologia de Husserl e Heidegger, e segundo à qual a memória é vista como a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos contidas em alguma experiência humana fundamental. Por essa segunda linha de interpretação, lembretes não faltam em *A Condição Humana* acerca do “significado original da política” ou a distinção perdida entre o “privado” e o “público”.

⁵² Arendt, “Walter Benjamin”, p. 200.

⁵³ Em seu ensaio sobre Brecht, Arendt cita *Of Poor B.B.* [“De Pobre B.B.”]: “Sentamo-nos, uma geração tranquila / em casas tidas como indestrutíveis. / Então construímos aquelas altas caixas na / ilha de Manhattan / E aquelas antenas finas que encantam / As ondas do Atlântico. / Dessas cidades permanecerá o que passou / por elas, o vento! / A casa alegre o convidado: ele / a arruma. / Sabemos que somos apenas inquilinos, provisórios. / E depois de nós virá: nada que valha a pena falar / sobre”. Ver também B. Brecht, “Die Rückkehr”.

⁵⁴ Arendt, *Between Past and Future*, p. 5.

Nesse ensaio, tenho argumentado que ao final da análise é o método benjaminiano da historiografia fragmentária que governa a atividade de Arendt como teórica política. Porém, o legado da *Ursprungsphilosophie* nunca foi completamente perdido. Uma discussão sobre seus dois principais conceitos pode ilustrar essa profunda e não resolvida tensão em seu pensamento.

Arendt acreditava que a filosofia grega, na maioria das vezes, distorcia a experiência da política grega. Platão, em particular, com sua hostilidade exemplar em relação à fragilidade, indeterminação e imprevisibilidade dos assuntos humanos, introduziu conceitos do reino da *poiesis* (produção) para pensar sobre a política. Uma *techne*, um ofício, possui regras que podem ser aprendidas e ensinadas; além disso, é razoável que aqueles inexperientes em uma particular *techne* se submetam à autoridade daqueles com conhecimento e experiência. Como é bem conhecido, Sócrates usa essa analogia da *techne n'A república* para justificar a distinção entre as várias classes. Para Arendt, o que é ameaçador para a política, neste argumento platônico, é a reivindicação de que os assuntos políticos podem ser pensados sob a forma na qual aqueles que sabem dão ordens e aqueles que não sabem obedecem às regras. Arendt se depara com o problema moral implícito em afirmações tais como “mas nós fomos apenas servos obedientes dos superiores” em suas reflexões sobre a responsabilidade pessoal sobre ditaduras e o problema da culpa coletiva. Sobre essa última questão, seus pensamentos são inextricavelmente ligados à sua *Begriffsgeschichte* de conceitos como política, *techne* e governo [*rule*]:

O argumento é sempre o mesmo: cada organização demanda obediência aos superiores bem como obediência às leis do país. Obediência é uma virtude sem a qual nenhum corpo político e nenhuma outra organização poderia sobreviver [...] O que é errado aqui é a palavra “obediência”. Apenas uma criança obedece; se um adulto “obedece”, ele realmente apoia a organização ou a autoridade da lei que reivindica “obediência”⁵⁵.

Arendt, então, analisa porque a obediência parece ser uma virtude natural na política sob a luz do legado platônico que ensina que o corpo político consiste em comandantes e comandados. Essas noções, entretanto,

[...] suplantaram *noções anteriores* e, eu acho, *mais precisas* das relações entre os homens na esfera da ação em concerto. Essas noções anteriores diziam que cada ação realizada pela pluralidade dos homens pode ser dividida em dois estágios – o começo, que é iniciado por um “líder”, e a realização, no qual muitos se juntam para ver o que então se torna um empreendimento comum⁵⁶.

Como indica essa passagem, de novo a linguagem do *Ursprungsphilosophie* – as “noções anteriores” que são também as mais corretas – irrompe no meio da pesquisa de Arendt pelos significados dos termos fragmentados e esquecidos – política como a experiência das ações coordenadas ou da “ação em concerto”.

O segundo exemplo que poderia ilustrar o equívoco da Arendt entre história fragmentária e *Ursprungsphilosophie* é o próprio conceito de espaço público. Essa figura topográfica de discurso é proposta no final de *Origens do Totalitarismo* ao comparar várias formas do governo político. O governo constitucional é comparado a mover-se dentro de um espaço onde a lei é como as cercas erguidas entre os prédios e cada um se orienta em um território conhecido; a tirania é como um deserto. Sobre as condições da tirania, cada um se move em um espaço desconhecido, vasto e aberto, onde o desejo do tirano ocasionalmente assola alguém como uma

⁵⁵ H. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship, The Listener* 72 (August, 1964), p. 200.

⁵⁶ *Ibid.*; ênfase minha.

tempestade de areia atingindo o viajante do deserto. O totalitarismo não tem topologia espacial: é como um anel de ferro, comprimindo as pessoas juntas progressivamente até elas se tornarem uma só⁵⁷.

De fato, se o conceito de espaço público de Arendt for lido no contexto de sua teoria do totalitarismo, a palavra adquire uma ênfase um tanto diferente do que parece ser mais dominante no contexto de *A condição Humana*. Eu gostaria de usar os termos espaço “agonístico” versus espaço “discursivo” para capturar esse contraste. De acordo com a primeira leitura, o domínio público representa aquele espaço da aparência no qual qualidades morais e políticas são reveladas, exibidas e compartilhadas com os outros. Esse é um espaço competitivo no qual se compete por reconhecimento, precedência e aclamação; em última instância, é o espaço em que se procura uma garantia contra a futilidade e a transitoriedade de todas as coisas humanas: “Pois a pólis era para os gregos, como a res publica para os romanos, antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, ou mesmo a imortalidade, dos mortais”⁵⁸.

Em contrapartida, a visão discursiva do espaço público sugere que tal espaço emerge quando e onde cada um dos homens⁵⁹ agem juntos em concerto. O espaço público é o espaço “onde a liberdade pode aparecer”⁶⁰. Esse não é um espaço necessariamente em sentido topográfico ou institucional: uma câmara municipal [*town hall*] ou uma praça da cidade onde as pessoas não “agem em concerto” não é um espaço público; da mesma maneira, uma sala de jantar privada em que as pessoas se juntam para ouvir uma samizdat ou em que dissidentes se reúnem com estrangeiros pode se tornar um espaço público; um campo ou uma floresta também podem se tornar um espaço público se eles forem o objeto e o local de uma “ação em concerto”. O que faz essas diversas topografias serem espaços públicos é a presença de uma ação comum coordenada pelo discurso e pela persuasão. A violência pode ocorrer no privado e no público, mas sua linguagem é essencialmente privada porque ela é a linguagem da dor. Força, como violência, pode ser localizada em ambos os domínios. De certa maneira, ela não tem linguagem e a natureza mantém sua fonte quintessencial. Ela se move sem ter que persuadir ou machucar. Poder, no entanto, é a única força que emana da ação e vem da ação mútua dos grupos de seres humanos: uma vez em ação, as coisas podem acontecer, então, se tornando uma fonte de “força”.

A distinção entre os espaços públicos agonístico e discursivo é, até certo ponto, uma distinção artificial, pois em cada espaço público é revelado alguma coisa de quem é, suas forças e fraquezas; e até mesmo um espaço dramático existe porque as pessoas se importam em falar e agir juntas. Contudo, essa distinção corresponde a tensão entre as experiências da política grega e da moderna. Para os modernos, o espaço público é essencialmente poroso: a distinção entre o social e o político não faz sentido no mundo moderno, não porque toda a política se transformou em administração ou porque a economia se tornou a quintessência pública nas sociedades modernas, mas, principalmente, porque a luta para tornar algo público é uma luta por justiça. Com a entrada de todos os novos grupos dentro do espaço público das políticas depois da revolução francesa e americana, o alcance do público aumentou. A emancipação dos

⁵⁷ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 466.

⁵⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 56.

⁵⁹ A negação persistente dos “problemas das mulheres” e sua recusa em ligar a exclusão da mulher da política e essa agonístico e predominante concepção masculina de espaço público é espantoso. A “ausência” da mulher como ator político coletivo na teoria de Arendt – indivíduos como Rosa Luxemburgo estão presentes – é uma questão difícil, mas começar a pensar sobre isso significa primeiro desafiar a separação público-privado em seu pensamento que corresponde a tradicional separação das esperas entre os sexos (homens = vida pública; mulheres = esfera privada).

⁶⁰ Arendt, *Between Past and Future*, p. 4.

trabalhadores [*workers*] inseriu as relações de propriedade nos problemas políticos; a emancipação das mulheres significou que a família e a chamada esfera privada se tornaram problemas políticos; a aquisição de direitos para pessoas não-brancas e não-cristãs significou que questões culturais de autorrepresentações coletivas e representações do outro se tornaram problemas “públicos”. Isso não é apenas o “tesouro perdido” das revoluções em que todos podem participar, mas, igualmente, quando a liberdade emerge da ação em concerto, não pode haver nenhum plano para *predefinir* o tópico da conversa pública. A própria definição de plano implica uma luta por justiça e por liberdade.

Talvez, o episódio que melhor ilustra esse ponto cego no pensamento de Hannah Arendt é aquele da dessegregação escolar em Little Rock, Arkansas. Arendt interpretou as exigências dos pais negros, mantida pela Suprema Corte dos E.U.A., para ter suas crianças admitidas em uma escola anteriormente exclusivas para brancos, como sendo o desejo do arrivista [*parvenu*]⁶¹ social para ganhar reconhecimento em uma sociedade que não se importa em os aceitar. Dessa vez, Arendt falhou em fazer a “fina distinção” e confundiu um problema de justiça pública – igualdade no acesso educacional – com um problema de preferência social – quem são meus amigos ou quem eu convido para o jantar. É seu crédito, no entanto, que depois da intervenção do novelista negro Ralph Ellison, ela teve a fineza de mudar sua posição⁶².

Não há dúvida de que o pensamento de Arendt sobre esse assunto foi menos obscurecido por sua visão inspirada na esfera pública da polis do que sua memória histórica da emancipação judia e os paradoxos que isso implicou, criando arrivistas [*parvenus*], párias ou os conformistas sociais totais. É indubitável, todavia, que as tensões entre Arendt, a modernista, a *storyteller* das revoluções, a triste vítima do totalitarismo; Arendt, a brilhante estudante de Martin Heidegger e Karl Jaspers, a filósofa da pólis e de sua glória perdida; Arendt, a judia-alemã que não parou de defender a *Muttersprache* (língua materna) e o legado de Goethe, Kant e Schiller para aqueles liberais anglo-americanos que viram no Nacional-Socialismo a falência da cultura clássica alemã, essas tensões permanecem. E são essas tensões que inspiram o método da teoria política como *storytelling*, uma forma de *storytelling* que, nas mãos de Arendt, é transformada em uma narrativa redentora, resgatando a memória dos mortos, dos derrotados e dos vencidos, tornando presentes para nós mais uma vez suas esperanças fracassadas, seus caminhos não trilhados e sonhos não realizados.

Referências

- ARENDR, H. Hannah Arendt Karl-Jaspers: Briefwechsel. München, 1985.
- ARENDR, H. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace, 1968.
- ARENDR, H. Personal Responsibility Under Dictatorship. *The Listener*, n. 6, 1964.
- ARENDR, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- ARENDR, H. *The Life of the Mind*. Vol. 1. Thinking. New York: Harcourt Brace, 1978.
- ARENDR, H. *The Life of the Mind*. Vol. 2. Willing. New York: Harcourt Brace, 1978.

⁶¹ N.T Arendt costuma usar o termo arrivista/*parvenu* para designar o judeu assimilado, que assume uma nova nacionalidade em detrimento de sua judeidade.

⁶² Ver H. Arendt, “Reflections on Little Rock”, *Dissent* 6 (Winter, 1959): 45-56; *Ralph Ellison in R.P. Warren, ed., Who speaks for the Negro? (New York, 1965), pp. 342-344; e a carta de Arendt para Ralph Ellison de julho de 29, 1965, citado por Young-Bruehl, Hannah Arendt, p. 316.*

- ARENDR, H. *The Origins of Totalitarianism*. 3. ed. New York: Harcourt Brace, 1979.
- ARENDR, H. "[The Origins of Totalitarianism]: A Reply". *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, 1953, p. 76-84.
- ARENDR, H. Walter Benjamin. In: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace, 1968.
- BENHABIB, S. "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought". *Political Theory*, v. 16, n. 1, 1988, p. 29-51.
- BERNSTEIN, R. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Harcourt Brace, 1976.
- BUCK-MORSS, S. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. Hassocks: Harvester Press, 1977.
- CRICK, B. "On Rereading 'The Origins of Totalitarianism'". *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, p. 106-26.
- LUBAN, D. "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory". *Social Research*, v. 50, n. 1, 1983, p. 215-248.
- D'ENTREVES, M. P. *The political philosophy of Hannah Arendt: a reconstruction and critical evaluation*. Boston: Boston University, 1989.
- FUNKE, M. *Totalitarisme: E. Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen*, Düsseldorf, 1978.
- HABERMAS, J. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power". *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, p. 3-24.
- HEGEL, G. W. F. *The philosophy of right*. Translated with notes by T. M. Knox. Oxford, 1973.
- KATEB, G. *Hannah Arendt: politics conscience and evil*. New Jersey: Rowman & Allenheld, 1983.
- LASCH, C. "Introduction". *Salmagundi*, Special. H. Arendt issue, n. 60, 1983.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- MOMMSEN, H. „Vorwort“ in *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München, 1986.
- MOMMSEN, H. "The Concept of Totalitarian Dictatorship versus the Comparative Theory of Fascism". In: MENZE, E. A. (Ed.). *Totalitarianism Reconsidered*. Port Washington: Kennikat Press, 1981. p. 146-166.
- PITKIN, H. F. Justice: on relating private and public. *Political Theory*, v. 9, n. 1, 1981, p. 327-352.
- TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. New York: Doubleday, 1969.
- VOEGELIN, E. "The Origins of Totalitarianism". *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, 1953, p. 68-76.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for love of the world*. New York: Yale University Press, 1982.

Sobre os tradutores

Cecília Pereira da Costa

Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestranda em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

José Eronildo Gomes de Araújo Junior

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Lucas Barreto Dias

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Doutor em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com tese sobre "Os métodos de Hannah Arendt". Mestre em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com dissertação sobre "O conceito de aparência no pensamento de Hannah Arendt". Possui graduação em Licenciatura plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) com monografia sobre Ontologia, política e moral em Simone de Beauvoir. Membro do GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Membro do grupo de pesquisa CENTELHA, do IFCE. Membro e pesquisador do GEPEDE – UVA. Membro e pesquisador do grupo de pesquisa Ética e Filosofia política – UFC. Áreas e temas de interesse na Filosofia: Filosofia Política, Ética, Existencialismo, Hermenêutica e Fenomenologia. Desenvolve pesquisa sobre a relação entre método e pensamento político a partir de Hannah Arendt, bem como sobre a relação entre política e formas de dominação. Está à frente do *podcast* de filosofia *Ágora Café*.

Recebido em: 16/02/2024

Received: 16/02/2024

Aprovado em: 05/03/2024

Approved: 05/03/2024