

Teresa R. Cadete

Pensar com Hannah Arendt nos dias de hoje

Ensaaios 1999-2018



Agosto de 2021

Índice

- Introdução: Decifrando as letras do mundo. Pensar com Hannah Arendt nos dias de hoje, p. 2
- Do espaço oculto à teia labiríntica: considerações em torno de um fragmento de juventude de Hannah Arendt (1999), p. 8
- Do lugar sombrio ao texto do mundo: Hannah Arendt e a amplitude do político (2000), p. 16

- Nos limites da (in)comunicabilidade ou os nós de um problema persistente. H. Arendt e a questão judaico-árabe nos anos 40 (2006), p. 26
- A praxis (in)sustentável em tempos difíceis e espaços sitiados. Hannah Arendt e os marcos críticos do século XX (2007), p. 43
- O grau zero da política – pensando com Hannah Arendt no século XXI (2010), p. 52
- Arqueologia perturbada, democracia discreta: a ironia numa perspectiva sistémica (2012), p. 61
- Pensar é ver? Caminhando pelas margens de *Hannah Arendt* (2014), p. 74
- Uma ‘Guerra dos Cem Anos’? Sobre a formação de uma cultura de paz a partir do espírito da guerra (2014), p. 83
- Tesouros do exílio no mundo das aparências: de Hannah Arendt a Maria Gabriela Llansol (2015), p. 94
- Violência em câmara lenta – notas sobre contextos problemáticos em torno do conceito de terror (2016), p. 101
- Zonas de luz, de sombra e de penumbra – no limiar da concepção arendtiana de política (2018), p. 108

Introdução: Decifrando as letras do mundo. Pensar com Hannah Arendt nos dias de hoje

No início de Dezembro de 1975, Hannah Arendt (HA) deixou cair a cabeça sobre uma folha quase em branco e faleceu instantaneamente de um ataque cardíaco. Na folha estava assinalado apenas o título do projectado terceiro volume de *A Vida do Espírito (The Life of the Mind): Judging. Julgar.*

Poder-se-ia assim dizer que HA buscava um elo entre o agir e o pensar, a exemplo da demanda kantiana de um senso comum na terceira Crítica acerca da faculdade de julgar, mesmo sabendo da dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de colmatar hiatos entre esses momentos. Isto porque depois de uma obra sobre as três instâncias da Vida Activa – Labor, Fabrico, Acção – e da posterior libertação especulativa nos dois primeiros volumes de *A Vida do Espírito – Pensar e Querer* –, a reflexão sobre a capacidade humana de julgar parecia-lhe não apenas historicamente crucial, após ter tentado demonstrar de que modo o conformismo irreflectido (ou seja, falta de julgamento) estaria na base de toda a incapacidade de acção política (ou seja, de cidadania), como sobretudo conceptualmente integrativa de todas as referidas instâncias.

O que interessava de facto a autora, sempre empenhada em avaliar as condições de possibilidade de uma “liberdade para ser livre”, de acordo com um opúsculo publicado em 2018 a partir do seu espólio? Neste texto, HA afirma que “only those who know freedom from want can appreciate fully the freedom from fear, and only those who are free from both want and fear are in a position to conceive a passion for public freedom, to develop within themselves that *gout* or taste for *liberté* and the peculiar taste for

égalité or equality that *liberté* carries within it” (Arendt, 2018a: 95). Por outras palavras, nem liberdade nem igualdade podem à partida estar garantidas; e as condições de possibilidade de realização de qualquer uma delas desafiam quaisquer intenções programáticas, por mais bem-intencionadas que sejam. Ambas fazem parte, contudo, desse domínio público que respira sob uma adequada iluminação, ou testemunho, enquanto a fraternidade (para completar a trilogia revolucionária, termo a que a autora porém não alude) seria aquela instância difícil de caracterizar e, na sua origem, inerente ao domínio privado, ou melhor, oriunda do mesmo.

Qualquer texto que se leia desta autora não pode deixar de transmitir a sensação de que o uso da liberdade implica uma luta, não só conceptual, contra as teias inibidoras de práticas desejáveis, que nunca são dadas à partida como possíveis e que, precisamente por estarem permanentemente condicionadas pelos espaços intermédios e obstáculos do e no mundo, fazem com que tal exercício possa vir a tornar-se num momento fulgurante a que os gregos chamavam *kairos*, avaliado e apreciado por quem tiver oportunidade de viver para contá-lo. Daí que, no capítulo “Action” da sua obra *The Human Condition*, HA atribua ao que chama verdadeiramente de acção uma dimensão de coragem, de inovação, de (re)nascimento simbólico – e sobretudo ao alcance de todas as pessoas, mesmo, ou sobretudo, em condições e tempos “sombrios”, como faz questão em sublinhar numa obra em que reúne estudos sobre oito homens e duas mulheres. E intitula-a *Men in Dark Times*.

Poder-se-á considerar HA como anti-feminista? Talvez não deixemos de sorrir ao ouvi-la dizer, na famosa entrevista televisiva dada a Günter Gaus em 1964, que os homens queriam “terrivelmente produzir efeitos (*furchtbar gerne wirken*)”, enquanto ela se limitaria a querer “compreender (*verstehen*)”. Mais: na mesma entrevista, afirma que considera certas profissões, associadas à necessidade de comandar, como pouco adequadas a uma mulher (Arendt, 2001, 11-40). E em carta a Heidegger, confessa a sua perplexidade sobre o movimento feminista americano e a “inflação” de cinco doutoramentos *honoris causa* que as mesmas feministas pretenderiam atribuir-lhe (Arendt/Heidegger, 1998: 231s). Facilmente se imagina como ela teria levado as mãos à cabeça, recordado o comentário tecido a propósito da sua escolha, enquanto mulher, para proferir a *laudatio* na cerimónia de atribuição do prémio da Paz da Associação Alemã de Livreiros: *Sommersprossen sind auch Gesichtspunkte*. Este intraduzível jogo de palavras, numa carta ao marido Heinrich Blücher (Arendt/ Blücher, 1999: 470), baseia-se na ambivalência semântica do termo *Gesichtspunkte* – pontos de vista ou pontos na cara (neste caso, sardas). Por outras palavras: para uma visão sexista bastaria o preenchimento de uma quota feminina indiferenciada; para HA, contava apenas a pluralidade das diferenças individuais, independentemente do género.

O pensar arendtiano “sem corrimão” (Arendt, 2018b) afasta assim qualquer tentativa de associação a todo o pensamento esquemático, preferindo interrogar a responder, discutindo posições mesmo apoiando-se nelas – ou dispensando precisamente esses

apoios, subindo e descendo degraus, caminhando à borda de precipícios. Mas ausência de corrimão não equivale a ausência de solo experiencial, de húmus inspirador de reflexão. Nesse pensar, ou diálogo consigo própria, que ela valorizava crescentemente nos últimos anos da sua vida, sem nunca esquecer a pluralidade dos mundos e rejeitando liminarmente as “falácias metafísicas” (Arendt, 1999: 33), a autora questiona-nos e questiona-se. É assim que também podemos interrogar, no século XXI, os aspectos da sua obra que nos parecem hoje mais carentes de uma revisão construtiva e crítica. Destaco os que considero – pelo menos no momento em que escrevo – como relevantes: os conceitos de *mundo* e de *natureza*.

O primeiro surge como uma categoria fulcral e suporte da significação do termo *política* (mas também de *arte*) em quase toda a obra da autora. Segundo ela, está-se no *mundo* quando se age, cria-se *mundo* quando se produz uma obra que perdura para além do processo de conceber e do subsequente acto de criar. Nesta medida, poder-se-ia fazer equivaler este termo a uma dimensão de visibilidade, descritibilidade, testemunhabilidade, palpabilidade, habitabilidade – e por aí de luminosidade. É assim recorrente o uso de expressões conotadas não apenas com a luz e a sombra para diferenciar os domínios público e privado, mas também como mundo e ausência de mundo, embora seja necessário frisar a amplificação que a autora dá aos significados de política e domínio público, libertando-os de restrições estatais, governamentais ou partidárias e atribuindo-lhes uma dimensão acessível a qualquer pessoa – desde que cometa actos ou produza obras testemunháveis. Note-se que dissociar, ou diferenciar, não significa desarticular – os contornos daquilo a que autora chama *mundo* só se tornam nítidos quando se destacam daquilo a que para ela não merece ser incluído no mesmo – e neste sentido, é notável a sua argumentação, no capítulo “Action”, de *The Human Condition*, acerca da carência, ou ausência de mundo, de boas intenções, da bondade, do amor. Os termos *wordlinessless* ou *Weltlosigkeit* (na edição alemã, por ela traduzida) não encontram correspondência nas línguas latinas, pelo menos numa palavra só. O termo *mundaneidade*, na sua vertente positiva, tem assim de ser despido de eventuais conotações de frivolidade ou superficialidade (que possui sobretudo nas línguas latinas), bem como associado à sua contrapartida negativa de ausência, equivalente a uma invisibilidade – e por aí indescritibilidade e inabitabilidade.

The Human Condition surge como um aviso face a novas ameaças de *hybris* humana, surgidas nos anos cinquenta (data da publicação da obra, a partir de aulas na Universidade de Chicago), quando ainda estava próxima a memória dos horrores da guerra, do Holocausto e dos regimes totalitários. No prefácio à obra, a autora interroga-se sobre as possíveis consequências da ameaça nuclear e da conquista do espaço, questões inerentes ao período da Guerra Fria – longe estavam ainda as preocupações ambientais que só principiaram a tornar-se paradigmáticas após a sua morte, em finais dos anos setenta, com a experiência e consciencialização dos efeitos da destruição de ecossistemas. Nesta perspectiva, temos de considerar problemática qualquer tentativa

de discernir uma dimensão ecológica nas preocupações acima referidas, parecendo assim conceptualmente mais adequado associá-las a um extravasamento da dimensão prudencial que, para uma discípula de Aristóteles, deveria pautar sobretudo a *praxis*, a acção, já que a *poiesis*, o fabrico, traz na sua origem a marca da violência. Na realidade, uma considerável quantidade de situações resultantes da *hybris* humana provêm, segundo a autora, da apropriação da primeira pelas categorias da segunda, daí resultando formas de dominação e manipulação, ameaçadoras da liberdade de expressão e dos sistemas democráticos.

Se com a ingerência de princípios e práticas do *homo faber* (de carácter *poiético*) no que deveria ser a abertura, a irreversibilidade e a imprevisibilidade da (inter)acção prática, se tende a formatar esta última segundo moldes pré-estabelecidos (a não confundir com princípios orientadores), ainda nos mantemos no domínio da actividade humana. Nesta perspectiva, só mereceria ser e permanecer inerente ao *mundo* – tal como HA o concebe – tudo o que fosse testemunhado (visto, ouvido, relatado), como acção, ou tudo o que perdurasse, como obra dada a esse mesmo mundo, proveniente de um processo de fabrico ou criação, submetido a um critério de durabilidade e estabilidade. Daí que a autora situe o processo produtivo, ou criativo, na obscuridade de um domínio privado, destinado a desaparecer posteriormente na obra, essa sim destinada a fulgurar no espaço público.

Entendemos assim também por que razão o conceito de *natureza* traz consigo, segundo ela, uma dimensão irremediavelmente votada à destruição, passiva ou activa. Nesta perspectiva, os seus elementos parecem condenados ou a serem destruídos, a fim de possibilitar a realização de qualquer obra, ou a exercerem um efeito destruidor pela sua ciclicidade natural, porém inevitável. No terceiro capítulo de *The Human Condition*, HA discute a teoria marxista, demonstrando como a industrialização se tornara, para ela, numa gigantesca *mimesis* dos processos do metabolismo natural, submetendo o ser humano a um labor recorrente e repetitivo.

Mais uma vez se impõe aqui uma clarificação, só possível através de uma leitura atenta nas entrelinhas daquela obra. Se ao discutir Marx a autora realça o mérito deste de ter discernido os mecanismos da produção capitalista, a explicitação que faz de uma frequente indistinção, por parte daquele autor, entre produção e reprodução, não é uma mera questão de terminologia. Trata-se do critério de base que permite discernir as razões daquilo a que HA chama, no último e disfórico subcapítulo do mesmo livro, a vitória do *animal laborans*, paradigma do moderno operário, sendo este por sua vez sucessor do escravo ou do servo da gleba.

Estamos assim perante a crítica a uma concepção instrumentalizada de *natureza*, que no século XXI podemos considerar no mínimo problemática e redutora. Mas a questão não é tanto essa: o que se torna relevante, neste contexto, é o modo irrefutável como HA deixa entrever a subversão não só dos princípios da acção pelos do fabrico, como

também dos princípios do fabrico por uma irreversível reprodutibilidade de base, obnubiladora de toda a durabilidade e pertença à categoria de *mundo*. Ou seja, é não tanto uma concepção de *natureza*, que na autora permanece dentro de contornos indistintos, que deve ser criticada, como sobretudo deve ser tida em conta a demonstração da dimensão adquirida por um único dos seus princípios, o de uma reprodutibilidade por assim dizer “antropomorfizada”, mecanizada, ou mesmo automatizada, como categoria tornada hegemónica pela autora. Nesta perspectiva, poder-se-ia dizer que a concepção de *natureza*, bem como a falta, em HA, de um entendimento da complexidade da mesma, acabam por tornar-se irrelevantes, na sua lacunaridade e indistinção, face ao que poderíamos hoje qualificar de gigantesca apropriação, ou mesmo devoração, dos princípios prudenciais da acção e proporcionais do fabrico.

Nos últimos anos da sua vida, a autora não se limitou a defender uma paragem na acção, e na vida activa em geral, para repensar criticamente qualquer ideia; ela própria redefiniu a actividade de pensar, libertando-a face a qualquer vinculação taxativa como reflexão precedente de qualquer acção. Isto na sequência de severa condenação de atitudes irreflectidas e obedientes que teriam estado na base da sua concepção de banalidade do mal, a propósito da figura de Adolf Eichmann, mas não só. Ao regressar, por assim dizer, ao puro pensar como actividade exigente em si, no seu isolamento desdobrado enquanto diálogo consigo próprio, HA mantém-se consciente das diferenças entre essa liberdade imaterial, porque conceptual e especulativa, e essa outra liberdade do que para ela era *mundo*, acção e criação, com as suas teias e labirintos.

Talvez seja porém dessa liberdade conceptual, por ela defendida na sua obra de maturidade, que se possa partir nos nossos dias em novas direcções, conducentes a um repensar da inserção do ser humano no mundo natural a partir do que nele nunca deixa de ser natureza. A biógrafa e discípula de HA, Elisabeth Young-Bruehl, partilha com muitos dos leitores a questão óbvia: que teria dito ela sobre questões do mundo actual e sobre as quais ela não podia, na época em que viveu, ter reflectido na mesma dimensão? Afirmando que só se pode “wonder about what she might have thought”, EYB sugere que poderia ser precisamente esse cogitar que nos faria aproximar do *thaumadzein*, do espanto originário aristoteliano (Young-Bruehl, 2006: 15s). A citação no original em inglês deve-se à aproximação semântica entre cogitar e espantar-se no verbo *to wonder*. Isto também porque o objectivo do pensar seria para já, e apenas ... não parar de pensar (cf. *ib.*, 188). E não parar de se espantar - e por aí de questionar, a partir dessa atenção amplificada como porta aberta pelo espanto, à imaginação, à compreensão, seja qual for o tempo de que precise para ver que caminho seguir.

Não parece com isto difícil imaginar que na presente época a autora teria desenvolvido um “pensamento político integrativo” (Morin, 2020: 13), discernindo num tronco comum a presença do humano e do natural. Não seria decerto difícil esperar dela uma

intensificação da sua atitude crítica face à ideia de progresso, de crescimento resultante de um extractivismo produtivista, face a lógicas mercantis “incapazes de qualquer sobriedade” (Morizot, 2020: 53), face à violência exercida sobre outros seres vivos. Porém, superar a “metafísica da produção” (ib., 111) implicaria ir além não apenas do paradigma do demiurgo platoniano, o que para ela nunca representou uma dificuldade, mas também ultrapassar – e com isso relativizar - o antropocentrismo inerente ao conceito kantiano de liberdade (cf. ib., 112). E talvez não lhe fosse difícil alargar o conceito de pluralidade e interdependência, inerente à sua ideia de política como interação de diferenças, ao universo do vivo e às respectivas interações “não deterministas, históricas, mutantes, frágeis, sempre renegociadas, num sentido livres e num sentido constrangidas” (ib., 118). Também a sua concepção de alteridade plural poderia encontrar formas de extensão às cadeias “interdependentes e entretecidas” (ib., 186) do universo vivo, que apenas carece de registo verbal. Isto sem dificuldade para quem sempre se opôs criticamente a toda a forma de instrumentalização.

Tudo não passa, obviamente, de meras hipóteses. Mas de hipóteses permitidas pela intenção arendtiana de repensar o uso de todas as categorias conceptuais.

Os textos aqui reunidos foram escritos ao longo de mais de vinte anos, sendo mantida a versão original sem alterações (exceptuando uma ou outra actualização bibliográfica ou correcção estilística) e indicada a data da primeira publicação no final de cada texto. Para além dos estudos que incidem sobre aspectos específicos do pensamento de HA, foram incluídos outros textos em que a autora é mencionada, pelo facto de a sua teoria ser considerada pertinente nas análises temáticas em questão. Desde os momentos da mais absoluta privacidade (a relação com Martin Heidegger, frequente objecto de especulação) passando pela análise de problemas políticos como a (sempre actual e premente) questão judaico-árabe, para terminar nos bastidores do seu ofício de pensar, o *Denktagebuch (Diário do Pensar)*, a ordem cronológica acaba por ter um fio condutor que demonstra – para além das leituras que se queira fazer – como pensar sem corrimão requer uma orientação porventura mais consequente, e sobretudo mais atenta, do que uma subida ou descida despreocupada, porque apoiada no conforto de muletas conceptuais.

Referências

- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*. Chicago University Press (edição alemã: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1981. Não se recomenda a tradução portuguesa por se encontrar cheia de erros inexplicáveis, como a recorrente permuta entre os conceitos-chave de *trabalho*, *work*, e *labor*, *labor*, respectivamente em português e no original, o que obnubila um entendimento correcto da diferenciação rigorosamente estabelecida pela autora). Isto apenas como um exemplo; talvez a mais saliente imprecisão resida na tradução do paradigma *Pathos of novelty*, característica de posturas da modernidade, como “sensação de novidade”, subvertendo o carácter activo da mesma para uma instância puramente passiva.

- Arendt, Hannah (1999), *A Vida do Espírito. Vol. I. Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget
- Arendt, Hannah (2001), “‘O que fica? É a Língua Materna Que Fica’”. Entrevista com Günter Gaus, in: *Compreensão e Política e Outros Ensaios*. Lisboa: Relógio d’Água, p. 11-40
- Arendt, Hannah (2018a), *The Freedom to be Free*. London: Penguin Books
- Arendt, Hannah (2018b), *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975. Edited and with an Introduction by Jerome Kohn*. New York: Schocken Books
- Arendt, Hannah; Heidegger, Martin, *Briefe von 1925 bis 1975. Aus dem Nachlass herausgegeben von Ursula Ludz*. Frankfurt am Main: Klostermann
- Arendt, Hannah; Blücher, Heinrich (1999), *Briefe 1936-1968. Herausgegeben und mit einer Einführung von Lotte Köhler*. München: Piper
- Morin, Edgar (2020), *L’entrée dans l’ère écologique*. Paris : Editions de l’aube
- Morizot, Baptiste (2020), *Raviver les braises du vivant. Un front commun*. Arles : Actes Sud
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006), *Why Hannah Arendt Matters*. New Haven, London: Yale University Press

Do espaço oculto à teia labiríntica: considerações em torno de um fragmento de juventude de Hannah Arendt (1999)

Incluído na edição da correspondência entre Hannah Arendt e Martin Heidegger, o fragmento que a seguir se reproduz entretence-se entre a obscuridade do sentimento e o desejo de aceder a uma clareza discursiva sem ferir a fragilidade do primeiro. A tradução integral do mesmo, que a seguir se efectua, tenta respeitar um documento que só como tecido intacto se mantém resistente a tudo o que possa ser acrescentado à problemática realidade da relação entre os dois autores.

SOMBRAS

(H. Arendt para M. Heidegger)

Sempre que ela acordava desse sono longo, onírico e contudo profundo, em que uma pessoa perfaz consigo própria uma unidade íntima, ela tinha, à imagem do que acontecia com aquilo que se sonha, a mesma ternura tímida e tateante face às coisas do mundo, que lhe fazia ver com nitidez como uma grande parte da sua verdadeira vida se havia totalmente afundado – de forma sonâmbula, poderia dizer-se, se houvesse na vida comum algo semelhante – e desaparecido. Porque estranheza e ternura cedo ameaçavam tornar-se para ela numa coisa única e idêntica. Ternura significava uma

inclinação tímida e discreta, não uma entrega de si própria, mas um tactear, o afagar, alegria e espanto face a formas estranhas.

Talvez tudo adviesse do facto de ela, na juventude mais incipiente e ainda por acordar, haver já passado por algo extraordinário e maravilhoso, tendo-se assim habituado, com uma evidência que mais tarde a assustava, a duplicar a sua vida: em aqui e agora e então e ali. Não quero dizer nostalgia de algo concreto, mas que se pretende alcançar, mas nostalgia como o que pode constituir uma vida e tornar-se para ela constitutivo.

Porque com ela as coisas eram no fundo de tal modo que a sua independência e singularidade se fundava precisamente no facto de ela ter criado em si uma verdadeira paixão pelo singular, bem como de estar habituada a ver mesmo no que tinha uma aparência evidente e banal algo digno de atenção, e isso ao ponto de, nos momentos em que a simplicidade e trivialidade da vida a sacudia a ela própria, ela não chegar a pensar nem a sentir que o que ia ao seu encontro poderia ser banal, um desprezível nada a que todo o mundo se habituou e de que não vale mais a pena falar.

Mas nada de semelhante se lhe havia alguma vez expressamente revelado. Para isso o céu estava demasiado encoberto, na cidade em que ela crescera e à qual ela continuava afeiçoada numa intimidade confiante, e ela própria demasiado fechada e presa dentro de si. Ela sabia de muitas coisas – por experiência e por uma atenção sempre desperta. Mas tudo o que lhe acontecia caía no fundo da sua alma, lá ficando isolado e encapsulado. A sua condição problemática e fechada impediam-na de lidar com acontecimentos de outra forma que não numa dor apática ou num exílio onírico, encantado. Assim, ela nada conseguia fazer de si própria, nem mesmo ter apenas atenção a si mesma, embora no seu estado, pode dizer-se de enfeitiçamento que naturalmente se intensificava, até atingir formas de absurdidade cada vez maiores quanto mais profunda e de certa maneira fundamentalista ela se tornava, ela acabasse por nada mais conhecer e saber do que a si própria. Não que algo tivesse ficado esquecido, mas na verdade afundado – por um lado extraviado, por outro mergulhado num desejo apático, sem regra nem lei.

O seu estado de destruição, que talvez tivesse o seu fundamento numa juventude desamparada e traída, expressava-se nesse ser-pressionada-contrasi-própria, de modo a cobrir e transfigurar o olhar e o acesso a si própria. A duplicidade do seu ser vinha aqui à superfície de maneira a fazê-la colocar-se no seu próprio caminho, tornando-se cada vez mais radical, exclusiva e cega quanto mais a idade avançava.

No enfeitiçamento, no desumano, no absurdo não havia para ela qualquer limite ou suporte. Uma radicalidade que se aproximava sempre do extremo impedia-a de proteger-se, de ter armas, nunca lhe oferecendo a gota mais amarga do cálice bebido até ao fim. – Tudo o que era bom acabava mal, tudo o que era mau acabava bem. Difícil dizer o que era mais insuportável. Porque é precisamente isso o mais insuportável – o que corta a respiração, de tal modo que pensamos nisso com um medo ilimitado que que

elimina a timidez e impede que alguém se sinta em casa: sofrer e saber, em cada minuto e segundo saber de forma atenta e irônica que é preciso estar agradecido mesmo pela dor mais ruim, e até que é precisamente esse sofrimento que faz com que tudo seja necessário e valha a pena.

Não havia assim refúgio na cultura e no gosto. Que importava isso se qualquer coisa se tornava decisiva e atingia uma indefesa sem a atingir, porque ela não pertencia a qualquer lugar e tempo. – Contudo a sua sensibilidade e vulnerabilidade, que sempre lhe haviam dado algo de exclusivo, cresceu até atingir os limites do grotesco. Um medo animal de se ocultar, uma vez que não queria nem podia proteger-se, associado a uma expectativa de qualquer crueza, numa avaliação quase objectiva, tornam-lhe as coisas mais simples e evidentes da vida cada vez mais impossíveis.

Na tímida e áspera primavera da sua jovem vida, antes de haver lutado com a ternura tateante, com a forma de tratamento e expressão do seu mais profundo ser, haviam-se-lhe aberto em sonhos domínios da realidade, nesses sonhos plenos de dor e alegria que, sejam doces ou amargos, estão cheios de uma permanente felicidade existencial. Quando ela corrompeu e renegou, numa estranha e violentamente destruidora sede de autodominação, os seus reinos de juventude – como sendo mentira e insuficientes – eles afastaram-se da que se havia desviado para-si-própria, e essa que se encontrava prostrada viu-se assaltada pelo medo da realidade, esse medo sem sentido nem objecto, vazio, cujo olhar cego transforma tudo em nada, que significa loucura, ausência de alegria, angústia, destruição. Para esse medo nada é mais horrível e mortal do que a sua própria imagem especular. Tal é a sua característica e simultaneamente o sinal da sua vergonha. Mas o que deveria também surgir-lhe de forma mais terrível e incompreensível do que a própria realidade?

Ao medo tinha-se ela rendido como antes à nostalgia, e de novo não a um certo e determinável medo de algo como sempre determinável, mas ao medo da existência em geral. Ela tinha-o conhecido antes, tal como muitas outras coisas. Agora tinha-se-lhe rendido.

Talvez a transformação da nostalgia em medo, através da ânsia destruidora de dominação, dessa auto-violação escravizante e tirânica, se torne mais compreensível e nítido se se pensar que as possibilidades de monstruosidade residiam em parte num tempo tão inóspito como desprovido de perspectivas, e isso tanto mais agudo e consciente era o modo como um gosto de natureza selectiva e cultivada se mostrava renitente face às tentativas ruidosas e extremas de uma arte, literatura e cultura vegetando lamentavelmente numa existência aparente, despreocupadas até ao despudor.

Mas por mais certo que isto seja apenas uma tentativa de explicar o motivo, de certo modo transcendendo o privado e o íntimo numa aproximação ao humano, tão certo é a verdadeira possibilidade deste desespero residir no domínio do humano em geral,

estando acordada a cada momento e aberta como qualquer outra, e só a partir daí é que se pode realmente entender o lado ameaçador e fantasmagórico do processo.

É possível que nos estados de rendição ao medo e à nostalgia tenha residido algo idêntico, nomeadamente: estar rendido, estar exilado num vício – essa entrega hirta a uma coisa única, quando o olhar vazio esquece a multiplicidade ou não lhe dá qualquer atenção, inteiramente preenchido pelo vício e pela paixão. Mas também é possível que a nostalgia lhe tenha aberto reinos, coloridos e singulares reinos, nos quais ela se sentia em casa e que ela podia amar com aquela felicidade existencial que permanece sempre igual a si própria, e que o medo tudo tenha encerrado de forma apática, roubando a livre respiração e deixando-a hirta na própria perseguição. – Se alguém quiser assim sublinhar que ela se tornou mais feia e comum até à apatia e ao desregramento, seja-lhe portanto concedida razão, mas também a ela a liberdade da indiferença a qualquer momento, face a tal ponderação e a tais direitos.

A rigidez e a perseguição – de tal modo que alegria e sofrimento, dor e desespero as atravessavam como carne morta – volatilizavam qualquer realidade, deixando o presente de certa maneira estoirar, permanecendo a única certeza de que tudo tem um fim. Assim se havia transformado a sua radicalidade que outrora lhe dera a possibilidade de suportar e manter o extremo, de tal modo que agora tudo se liquefazia e pulverizava, a não ser que ela tentasse aninhar-se numa cordialidade dócil, pálida e incolor e com a inquietação oculta de uma sombra passando furtivamente pelo caminho.

É possível que a sua juventude se liberte pela luta contra o feitiço e a sua alma experimente, sob outro céu, a possibilidade de expressão e libertação, superando assim a doença e confusão, aprendendo a paciência e a simplicidade e liberdade do crescimento orgânico – porém é mais provável que ela continue a sua vida em experimentações desamparadas e numa curiosidade sem lei nem fundamento, até que por fim o desfecho, tanto tempo esperado com ardor, acabe contudo por apanhá-la de surpresa e estabelecer uma meta arbitrária à agitação inútil.

Königsberg, Abril de 1925

Na mesma carta em que confessa haver sido atingido pelo elemento demoníaco, M. Heidegger pede a H. Arendt que lhe faça chegar algumas palavras escritas, evitando a “forma bela” (Br 15), antes da viagem a Königsberg, para passar as férias de semestre na casa familiar. Só nesta cidade é que H. Arendt conseguirá encontrar a distância reflexiva que lhe permite dar forma ao texto, passá-lo a limpo e enquadrá-lo numa capa de cartolina florida azul e lilás, antes de o remeter a Heidegger no regresso a Marburg e ler o comentário deste na carta de 24.IV.: “Só existem ‘sombras’ onde há sol. (...) Do centro da tua existência, és-me próxima e tornaste-te na força para sempre actuante na minha vida. (...) ‘As sombras’ foram lançadas pelo teu meio, pelo tempo, pelo amadurecimento forçado de uma vida jovem” (Br 26s).

Nenhum dos dois escamoteia a dimensão de crueldade inerente a uma paixão secundarizada por um conjunto de condicionamentos. Na carta de 10.I.26, Martin confessa ter sido obrigado a “esquecer” Hannah em favor de um processo concentrado de trabalho, assumindo esse afastamento como uma experiência volitiva grandiosa e uma atitude desumana” (Br 54).

O dilema da indispensabilidade de fontes de energia pulsional e da necessidade da violentação das mesmas (Br 55) é confirmado na carta em que Hannah rompe definitivamente com a relação, em 22.IV.28: “Teria perdido o meu direito a viver se perdesse o meu amor por ti, mas perderia esse amor e a sua *realidade* se me subtraísse à tarefa à qual ele me obriga” (Br 66). Nunca saberemos até que ponto H. Arendt estava consciente da materialidade existencial que ecoava em conceitos como o de “cuidado (*Sorge*)”, que ocupa todo o sexto capítulo de **Sein und Zeit**. A subalternização e clandestinização forçadas não tinham a ver apenas com uma situação conjugal mais ou menos típica do mundo burguês (aliás posto em causa em amplos círculos intelectuais nos anos vinte) como sobretudo com a necessidade de Heidegger de produzir uma obra que lhe permitisse passar de professor extraordinário a catedrático, consolidando assim a situação financeira de um núcleo familiar de quatro pessoas.

Ao atribuir ao amor, muitos anos mais tarde, uma condição não só isenta de mundo (*weltlos*) mas destruidora do mesmo e por isso “antipolítica” (VA 238), H. Arendt sabe do que fala. Ao reflectir sobre essa ausência de mundo, sobre a não durabilidade de sentimentos e sensações internas, sobre a resistência duns e doutros à fixação e ao testemunho (VE.P 49s), a autora abre um caminho de verbalização e conceptualização para experiências semelhantes à situação vivida décadas antes. Segundo as suas próprias palavras, nada existe que não possa ser tornado em “objecto do pensar” (VE.P 90). E a apresentação desse pensar como um processo de auto-esclarecimento, no texto aqui traduzido, faz coincidir este com uma deliberada distanciação da autora face a si mesma, no plano tanto espacial com o uso da terceira pessoa, como temporal com o emprego do pretérito.

Uma articulação hermenêutica das informações biográficas, contidas em diversos tipos de testemunho (correspondências, anotações), com o sistema filosófico edificado por H. Arendt, equivale ao preenchimento e à recuperação dos espaços que medeiam entre a indizibilidade do sentimento e a reticularidade das relações entre agir, produzir e trabalhar, entre pensar, querer e julgar, entre poder e violência, entre o político, o social e o humano, entre o público e o privado. Se abstrairmos de certos aproveitamentos redutores da complexidade da relação tanto entre ambos os autores como entre a vida e obra respectivas¹, há uma questão fulcral que permanece: o que terá levado H. Arendt a guardar, ao longo dos anos atribulados, de exílio em França, emigração para os Estados

¹ Veja-se nomeadamente Ettinger, 1995 e Jelinek, 1992.

Unidos com passagem por Espanha e Portugal, tanto os testemunhos manuscritos das cartas e bilhetes de Martin como as cópias das suas próprias cartas?

Para tentar responder a tal questão, temos de recordar como a autora não só prezava o espaço público como lugar de interacção e dignificação da capacidade humana de associar o pensamento à acção, mas também possuía uma concepção muito alargada deste último, que acabava por abranger momentos considerados “privados” desde que permanecessem descritíveis e testemunháveis, sob uma forma de *mundo presentificado* comum não só aos “que vivem connosco, mas também àqueles que eram antes de nós e àqueles que virão depois de nós” (VA 54). Nesta perspectiva, a verdadeira crise da cultura equivaleria a um apagamento da memória, do testemunho, do testamento, da tradição, de tudo o que teria de ser transportado para o presente para ser devidamente avaliado, iluminado, narrado. Neste contexto, H. Arendt recorda, no prefácio à sua obra **Between Past and Future [Entre o Passado e o Futuro** na tradução portuguesa], um fragmento de Kafka em que um “ele” sonha arbitrar entre dois adversários, um que pressiona “a partir da origem”, outro que barra o caminho para diante (EPF 21). Em carta a Heidegger de 24.IX.67, a autora identifica os adversários com o passado e o futuro (Br 159); no prefácio acima referido, ela exalta o poder de imaginação kafkiana de criar uma “paisagem pensada” em tudo análoga à vida real (EPF 23). Assim, a “força diagonal” (EPF 25) que H. Arendt pretende traçar ao longo dos tempos refrangidos do passado e futuro, das memórias incertas e das utopias abaladas, pode ser vista como manifestação de uma consciência documental capaz de atravessar e iluminar os tempos sombrios por ela vividos e estudados no século XX, dos sistemas totalitários à banalidade do mal, da Alemanha reerguendo-se das ruínas em 1950 à América dos conflitos raciais. É essa mesma consciência documental que organiza a preservação do testemunho pessoal, porventura resgatando-o de uma condição de ausência de mundo, eventualmente contrariando uma combinação com Heidegger feita depois dos anos cinquenta (relatada pelo filho mais novo deste, cf. Br 392). Se por um lado ambos estão de acordo da prioridade da obra sobre a vida (cf. Br 400), o valor atribuído por H. Arendt à “teia das relações” humanas alia-se ao conhecimento da “fragilidade” das mesmas (VA 171ss), o que só pode reforçar a intenção de alargar o seu horizonte de significações verbalizadas, a sua testemunhabilidade nos espaços que medeiam entre a vida e a obra.

Neste contexto, são significativas as considerações tecidas em torno da versão alemã de **The Human Condition**, cuja tradução – directamente feita à máquina; morosamente, pensamos na era do computador - H. Arendt não confia a mais ninguém, embora amaldiçoando “Deus e o mundo, a história e a minha própria teimosia”, como confessa numa carta dirigida a Mary McCarthy em 3.V.1960 (BF 70). Em 28.X.1960, escreve a Heidegger sobre o envio da versão alemã pela editora: “Verás que o livro não tem dedicatória. Se as coisas tivessem corrido bem entre nós – quero dizer *entre*, não me refiro a ti nem a mim – então ter-te-ia perguntado se to posso dedicar; nasceu directamente dos primeiros tempos de Freiburg e deve-te partitamente tudo, em todos

os sentidos” (Br 149). Com a cópia desta carta, H. Arendt guarda uma folha com a seguinte dedicatória, que se presume não ter sido enviada: “Re Vita Activa:/A dedicatória deste livro foi omitida./Como poderia dedicar-to/a ti que tão bem conheço,/a quem permaneci/e não permaneci fiel,/e ambas as coisas com amor” (Br 319).

Em 1950, a autora resolvera romper um silêncio de dezassete anos entre ambos, por ocasião de uma viagem de estudo à Alemanha. As cartas trocadas em torno desses “tempos de Freiburg” deixam entrever as razões que a fazem aludir, no plano teórico, à devoração, pelo amor, do “espaço intermédio mundano” que liga e separa as pessoas (VA 237); acrescentaria aqui, não apenas do espaço mas também do tempo, como Heidegger lhe escreve em 4.V.1950, acerca das três mil milhas que os separam depois do regresso de Hannah aos Estados Unidos: “[...] do ponto de vista *hermenêutico*, é o abismo da saudade. E contudo alegro-me todos os dias por tudo ser como é. Mas quantas vezes passaria o pente de cinco dedos pelo teu cabelo crespo, em pleno quando a tua amável imagem me olha para dentro do coração. Nada sabes disso, que é o *mesmo* olhar que me fulminava junto à cátedra – ah, foi e é e permanece a eternidade, continuando próximo. Tudo teve de ficar em repouso durante um quarto de século, como uma semente num campo fundo, em repouso em vista de um amadurecimento do incondicional” (Br 98).

Contrariamente à concepção arendtiana de presentificação de um passado irreversível, através de um trabalho consciente de memorização e reflexão verbais, Heidegger parece intuir uma manifestação desse “ser” intemporal, revelado de surpresa em raras ocasiões, como escreve num poema sem título dedicado a Hannah (cf. Br 79). A sua antiga discípula não esquece porém as regras da temporalidade, que a levam a escrever após o primeiro reencontro da Alemanha à amiga Hilda Fränkel: “Ele não faz nenhuma ideia de que tudo já se encontra a uma distância de 25 anos. [...] No fundo, fico feliz pela simples confirmação de que tinha razão em nunca esquecer” (Br 386).

Articulando o testemunho pessoal com a obra teórica, vemos como ambos contribuem para repovoar a terra de sombras, para contornar hiatos de silêncio embaraçosos. Numa carta endereçada a Elfride Heidegger e que pode ser considerada como um exemplo de *respeito* aristotélico, mas também kantiano, podemos ler: “Existe uma culpa por fechamento que tem pouco a ver com falta de confiança. Neste sentido, parece-me que Martin e eu cometemos tantas faltas um para com o outro como para consigo. Isto não é uma desculpa. V. não esperava nenhuma e eu não podia dar nenhuma. V. quebrou o anátema e por isso lhe agradeço de todo o coração” (10.II.50, Br 77).

Como a autora escreve num ensaio, principiado em 1929 mas só publicado depois da segunda guerra mundial, sobre Rahel Varnhagen, a capacidade reflexiva oferece uma oportunidade de generalização face ao fenómeno particular, o que pode traduzir-se, numa fase posterior, numa dureza mas também numa abertura face ao mundo (cf. RV

59s). O trabalho sobre o conceito agostiniano do amor, tema da tese de doutoramento sob a orientação de Karl Jaspers, permite-lhe dissociar o amor como meio ao amor como fim, distinguindo entre a imediatidade do *appetitus* e a temporalidade da memória (cf. Young-Bruehl, 1991: 655s), preparando caminho para as grandes questões enunciadas em **Vita activa**, na confluência das heranças culturais greco-latina e judaico-cristã. É assim que a dignificação grega da interação pública se vê completada com a possibilidade cristã de perdoar e moderna de estabelecer vínculos contratuais, relativizando os momentos de imprevisibilidade que escapam às explicações biologistas e irritam as filosofias sistematizadoras, num permanente compromisso de reflexão verbalizante que se consuma na ordenação narrativa empreendida por alguém que não o protagonista da acção. Isto porque as narrativas constituiriam “os únicos resultados unívocos e palpáveis” (VA 185) de uma actuação que tende sempre a ser desmesurada como consequência das liberdades de escolha.

Podemos aqui, sem correr o risco de errar (e muito menos de deformar a visão da autora), imaginar que a intenção documental de H. Arendt face aos testemunhos da sua vida mais íntima se teria pautado pelo desejo de que alguém reconstruísse esse cenário mundano, enquanto “manifestação de um possível destino de sentido” (Gargani, 1995: 26). Ou como podemos ler a propósito de Isak Dinesen: “Sem se repetir a vida pela imaginação nunca se chega a estar plenamente vivo; a ‘falta de imaginação’ impede as pessoas de ‘existirem’” (HTS 117).

Constatamos assim uma estratégia intencionalmente ambivalente, à imagem e semelhança das contradições humanas, tanto face a Heidegger (manutenção de uma distância permitindo uma configuração própria do mundo; preenchimento dessa mesma distância pela palavra e pela reflexão) como em relação aos documentos pessoais (deliberadamente preservados mas ocultados temporariamente ao olhar público). O longo caminho do mundo, empreendido por Hannah para longe de Martin e de retorno a Heidegger, não dispensa também de uma ironia que se prende com o prazer verbal. Num texto escrito em 1953 sobre a “raposa Heidegger”, Arendt diverte-se com a incapacidade da raposa em apreender a diferença entre uma armadilha e uma não-armadilha. Na sua ilusão de ser “a melhor de todas”, a raposa não se daria conta de que todos menos ela teriam a possibilidade de abandonar a mesma armadilha (do Ser?). Isso porque só quem tivesse passado por ela estaria em condições de conhecer a sua essência (cf. Br 383), ou seja, a obscuridade das “sombas”.

Por ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger, em Setembro de 1969, H. Arendt profere uma conferência radiofónica em que evoca a lição de liberdade de pensar recebida desde os tempos de Marburg, tentando entender o “erro nacional-socialista” do antigo mestre e sublinhando a liberalidade conceptual dele aprendida, como “paixão [...] que não domina tanto as outras capacidades e dons como os ordena e estrutura” (Br 184). Em carta de 27.XI.67, Heidegger reconhece que Hannah tinha, mais do que qualquer outra pessoa, “acertado no movimento interior” do seu pensamento (Br 193).

Nesses últimos anos da vida de ambos, a comunicação adquire um tom de sagesa outonal.

Referências

- Arendt, Hannah (1981) (1981) *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, Piper (VA). (Ed. or.: *The Human Condition*. University of Chicago Press 1958) (HC)
- (1981) *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper (RV).
- (1991) *Homens em tempos sombrios*, Lisboa, Relógio d' Água (HTS).
- Arendt, Hannah e Heidegger, Martin (1998), *Briefe 1925-1975*, Frankfurt am Main, Klostermann (Br).
- Arendt, Hannah e Mc Carthy, Mary (1995), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. San Diego, New York, London, Harcourt Brace Company (BF).
- Ettinger, Elzbieta (1995), *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München, Piper.
- Heidegger, Martin (1984), *Sein und Zeit*, Tübinger, Niemeyer (1ª ed. 1927).
- Gargani, Aldo (1995), *O texto do tempo*, Lisboa, Edições 70.
- Jelinek, Elfriede (1992), "Totenauberg", *Theater heute*, nº 9, p. 41-52.
- Kristeva, Julia (1999), "Hannah Arendt, ou la vie est un récit", *L'Infini*, nº 65, p. 42-65.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991), *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer.

(Inédito)

Do lugar sombrio ao texto do mundo: Hannah Arendt e a amplitude do político (2000)

O presente estudo procura interrogar os motivos que levam uma autora, conhecida pela indiscutível valorização dada ao factor político (público, testemunhável, comunicativo) em detrimento da existência privada, a entrar numa aparente contradição ao defender, por um lado, a sua privacidade e ao entregar a arquivos, por outro lado, testemunhos tão íntimos como cartas pessoais, expondo-os assim a leituras alheias, ainda que adiadas para depois da sua morte. Por outras palavras: existirá uma mediação possível entre tal contradição e a singularidade do universo conceptual com que a obra de Hannah Arendt nos confronta?

Para tentar responder a esta questão, devemos principiar por reflectir sobre a amplitude da concepção arendtiana de política como criação de um "espaço intermédio mundano (*weltlicher Zwischenraum*, VA 237)" que liga e separa as pessoas pensantes, falantes e actuantes, numa polaridade em que o fenómeno político se vê situado nos antípodas do discurso amoroso. Ao atribuir ao amor uma natureza "anti-política" (VA, 238), potencialmente destruidora da resistência oferecida por pessoas e objectos situados no exterior de tal sentimento, Hannah Arendt parece retomar, no plano da divulgação

teórica, uma reflexão tecida em privado mais de três décadas antes. Com efeito, durante uma estadia junto da família em Königsberg, por ocasião das férias de semestre em Abril de 1925, a jovem estudante correspondera à solicitação do seu professor, Martin Heidegger, de lhe fazer chegar às mãos “pouca coisa, sem ser escrita de uma forma bela” (Br, 15). Nesse testemunho, a que foi dado o título de *Schatten (Sombras)*, podemos ler desde as primeiras linhas uma tentativa de distanciamento espacial, pelo uso da terceira pessoa, e temporal, através de um esboço de ordenação narrativa:

Sempre que ela acordava desse sono longo, onírico e contudo profundo, em que uma pessoa perfaz consigo própria uma unidade íntima, ela tinha, à imagem do que acontecia com aquilo que se sonha, a mesma ternura tímida e tateante face às coisas do mundo, o que lhe fazia ver com nitidez como grande parte da sua verdadeira vida se havia afundado – de forma sonâmbula, poderia dizer-se, se houvesse na vida algo semelhante – e desaparecido. Porque estranheza e ternura cedo ameaçavam tornar-se para ela numa coisa única e idêntica. Ternura significava inclinação tímida, reservada, não entrega própria mas um tactear, um afagar, alegria e espanto com formas estranhas.

A nomeação do lugar sombrio deixa aqui entrever toda a ambivalência do mesmo. Por um lado, esse lugar é idêntico com uma realidade amorosa por nós conhecida, desde a publicação da correspondência entre ambos em 1998, como estando associada à clandestinidade da relação, logo à invisibilidade; trata-se contudo também de um lugar dotado dessa mesma e irresistível força actuante que também ecoa nas primeiras palavras (“o demoníaco atingiu-me”, Br 14) da carta em que Martin Heidegger solicitara a Hannah Arendt o referido texto.

Na sua obra *The Human Condition* (que na versão alemã tem por título *Vita Activa*), a autora traça um percurso entre as zonas sombrias do nascimento e da morte: dos ciclos naturais que englobam a economia doméstica e o trabalho reprodutivo, dos sentimentos e da gestualidade às áreas luminosas da acção testemunhada e da palavra partilhada. O eixo referencial permanece centrado no conceito de “mundaneidade (*Weltlichkeit*)”, que abrange tanto os cenários intencionalmente construídos para proporcionar a comunicação humana como todos os momentos interactivos dentro desses mesmo cenário. Isto implica que entre os extremos, ou seja, entre as sombras da sobrevivência reprodutiva – ou da paixão – e a luminosidade da actuação política se situe uma construtividade planificada, uma implantação de objectos subordinada a qualquer tipo de fins, seja a uma utilidade existencial, seja à fruição e contemplação artísticas.

Assistimos assim a um processo de des-ocultação das condições de (im)possibilidade e (in)disponibilidade para pensar o fenómeno político, para agir de forma política, que para a autora significa liberta de coacções carenciais ou de interesses libidinais ou manipulatórios. Como já se pode entrever, tal des-ocultação corresponde a uma desconstrução das categorias do pensamento ocidental que permitiram a subordinação

do instável fenómeno político (sempre preso a uma mutabilidade e contingência doxal) a uma concepção de verdade de raiz platoniana.

Ao inverter a valorização da actividade pública face ao talento da produtividade (e depois de haver insistido na distinção entre esta e a reprodutividade cíclica), H. Arendt pretende descontaminar aquela de parâmetros impostos ou previamente pensados, não visando tal diferenciação estabelecer critérios elitistas entre grupos de agentes mas tão-somente demonstrar a incompatibilidade de modos de comportamento, que correspondem a momentos na vida de cada pessoa. Como a autora sublinhará numa entrevista televisiva com Günter Gaus em 1964, a sua actividade inscreve-se numa concepção de *teoria* e não de *filosofia* política (IWW 44, CP 12), termo que considera tão problemático e contraditório como o de economia política, uma vez que ambos os conceitos associariam tendências opostas, nomeadamente a necessidade política de manifestação física no espaço público e a imperatividade, filosófica ou económica, de desvio face ao mundo para o domínio privado, ora intencional (no filosofar) ora forçado por circunstâncias carenciais (a economia).

À divisão tripartida da vida activa (trabalho, produção/criação, acção), H. Arendt fará corresponder, numa obra posterior, a distinção entre os momentos da vida do espírito: pensar, querer, julgar. A autora faleceu antes de ver publicado qualquer dos três volumes previstos para esta última. À semelhança do que acontecera com a vida activa, também no domínio da vida teórica é traçado um percurso de progressiva desocultação, das sombras do isolamento ao agora interactivo, ou seja, desde o trabalho conceptual como afastamento intencional e temporário do mundo para exercer uma actividade de leitura teórica e ordenação narrativa do mesmo (pensar), passando pela análise histórica do impulso volitivo (querer) e culminando no julgar de inspiração kantiana, este último na sua assumida falibilidade, na sua dependência de uma confirmação por juízos alheios. Os três volumes foram editados postumamente, estando os dois primeiros (sobre o pensar e o querer) praticamente prontos no momento da morte da autora e surgindo o último (sobre o julgar) sob a forma fragmentária correspondente à divisão das conferências que lhe serviram de base, bem como aos volumes anteriores.

Após esta breve síntese dos traços principais da obra de Hannah Arendt, regressemos ao fragmento *Schatten*. Nomear a ambivalência do lugar sombrio, associá-lo a uma forma de estranhamento, abre à autora daquelas linhas o caminho para um processo de distanciamento (facilitado pela distância real entre Königsberg e Marburg, onde se encontrava Heidegger) e de temporalização dentro da própria narrativa, sintonizando com as exigências do pensar:

Talvez tudo adviesse do facto de ela, na juventude mais incipiente e ainda por acordar, haver já passado por algo extraordinário e maravilhoso, tendo-se assim habituado, com uma evidência que mais tarde a assustou, a duplicar a sua vida: em aqui e agora e em

então e ali. Não quero dizer nostalgia de Algo determinado a alcançar, mas nostalgia como aquilo que pode perfazer uma vida e tornar-se para ela constitutivo.

Porque com ela as coisas no fundo eram de tal modo que a sua autonomia e singularidade se fundava precisamente no facto de ela ter criado em si uma paixão pelo singular, bem como no facto de estar habituada a ver, mesmo no que aparentemente era mais evidente e banal, algo digno de atenção, ao ponto de ela, nos momentos em que a simplicidade e quotidianidade da vida a atingia de modo fulminante, não chegar à conclusão, ao reflectir e mesmo ao sentir, de que o que ia ao seu encontro poderia ser banal, um nada desprezível a que todo o mundo se habituou e de que não vale mais a pena falar.

Nada existe que não possa ser tornado em objecto do pensar – escreverá H. Arendt na primeira parte do ensaio sobre a vida do espírito (cf. LGD, 83). Na entrevista televisiva atrás mencionada, a autora acrescenta que todo o pensar é um “reflectir posterior à coisa (*der Sache nachdenken*). Ao assegurar a G. Gaus que “pretende compreender” antes de obter efeitos com os seus juízos sobre a realidade política (cf. IWV, 46s), H. Arendt deixa entrever mais do que um desejo de deter-se num espaço-tempo livre de finalidades e isento de funcionalização, de adiar qualquer tipo de acção. Tal desejo é devido não só à imprevisibilidade dos efeitos inerente a qualquer intervenção no domínio humano, como também a um inevitável cepticismo face à experiência histórica do século, vivida e analisada pela autora, tanto na sua condição de refugiada judia e imigrante apátrida ao longo de quase duas décadas, como através de estudos sobre os regimes totalitários nacional-socialista e comunista, sobre a banalidade do mal a propósito do desempenho de Adolf Eichmann enquanto réu no processo de Jerusalém, de que H. Arendt foi relatora em 1961.

O trabalho arendtiano de compreensão política acompanha também a leitura do mundo feita com Heidegger, contra Heidegger e à margem de Heidegger. Daí também a importância de contextualizarmos a relação amorosa no entendimento daquilo a que se poderia chamar uma “política de Heidegger”, com os seus momentos de verbalização e silêncio, os seus hiatos de interdito e entredito.

O fascínio intelectual da discípula pelo mestre e pelo seu modo de pensar enquanto “actividade pura, ou seja, impulsionada nem pela sede de saber nem pela urgência de conhecer”, enquanto “paixão que não domina tanto todas as outras capacidades e dons como os ordena e dirige” (Br, 184), como podemos ler no discurso proferido pela rádio por ocasião dos oitenta anos de Heidegger, foi partilhado por todos os que foram seus alunos². Nesta perspectiva, podemos em princípio concordar com Jacques Taminiaux e

² J. Taminiaux relata uma situação exemplar de como a paixão do pensar manifestou a possibilidade concreta de transformar-se, numa das últimas conferências de Heidegger em 1973, em “inclinação tirânica”. Dentro de um arrebatamento pelas próprias ideias, em torno da crítica ao dispositivo construtivista (*Gestell*) como essência da técnica, em defesa do acontecimento único e inesperado (*Ereignis*) e da atitude flexível e receptiva (*Gelassenheit*), Heidegger regressa por momentos ao mundo humano para defender, a meia voz,

Dana R. Villa, que analisam a influência do pensamento de Heidegger na obra de Arendt, secundarizando o envolvimento mais íntimo dos seus autores³.

Embora seja possível admitir, pelas razões acima apontadas, que tal influência teria igualmente ocorrido no âmbito de uma mera relação entre mestre e discípula, a abordagem aqui seguida considera porém indispensável incluir esse envolvimento na compreensão da amplitude do espectro político, tal como H. Arendt o entende. Isto porque tal amplitude é dada pela importância da iniciativa pessoal, do impulso a partir de um domínio obscuro em direção a uma zona iluminada, independentemente de aquele domínio ser condicionado por qualquer tipo de necessidade (conformismo do pequeno homem, regime totalitário, trabalho-consumo) – ou paixão. Assim, toda a política emerge de um sector a que se poderia chamar *protopolítico*, de que se alimenta e que possibilita precisamente esse estatuto de acontecimento. Daí a afirmação da importância, em *Vita Activa*, de uma delimitação dos domínios público e privado e da relevância de um equilíbrio em tudo o que pertence a este último, nomeadamente relações materiais e emocionais, como condição indispensável para o livre exercício da actividade política (cf. VA, 57ss). Por outras palavras, só a distinção entre ambos permite perceber as ligações.

Se o ofício de entender (e julgar) pretende estabelecer essas mesmas ligações, garantido a mediação entre o pensar e o agir, o seu momento crítico não pode deixar de incidir nos riscos da ausência dessa mesma mediação, que tendem a obliterar toda a ética de liberdade responsável, sob a forma de mal radical ou de mal conformista. Neste contexto, H. Arendt distancia-se das implicações da ontologia fundamental heideggeriana, que identifica o pensar com o agir mas tende a subsumir o segundo ao primeiro, a partir do momento em que o “sentido do Ser” e da “autenticidade (*Eigentlichkeit*)” passa a ser orientado por uma concepção de “pleno sentido” da “sabedoria (*sophia*)” teórica e não pela prudência da *phronesis*, que tem por medida a “própria existência” (GA 19, 164).

A raiz heideggeriana do pensamento político de H. Arendt parte das lições de Marburg no semestre de inverno de 1924/25, nas quais o mestre atribuíra precisamente um papel fundamental à prudência aristoteliana no âmbito do mundo da vida e da interacção prática, antes de o ensombrar com o eixo teórico platoniano: “Se a *phronesis* é a forma mais séria e decisiva de conhecimento, logo a ciência que se movimenta no campo da *phronesis* será a ciência suprema. Na medida em que o ser humano não está só, na medida em que os seres humanos estão uns com os outros, a *política* é a *ciência suprema*” (ib., 135s). Na configuração de um pensamento político, torna-se para H.

a proibição do turismo. Taminiaux vê nesta ontização de categorias ontológicas um caminho para a compreensão do entusiasmo passageiro de Heidegger pelo nacional-socialismo (cf. Taminiaux, 1997: 22).

³ Cf. a obra citada na nota anterior e Villa, 1996. No outro oposto encontra-se a exploração sensacionalista da relação (Ettinger, 1995), inclusivamente sob a capa de uma elaboração dramática (Jellinek, 1992), o que cai no mero domínio da “tagarelice” (*Gerede*) epifenoménica, rejeitada tanto por Arendt como por Heidegger (veja-se a carta deste de 7.XII.1927, Br 60 e o prefácio de Arendt a HTS, p. 9).

Arendt inevitável rejeitar a “arrogante ilusão” de uma identificação com o Ser, acrescida da experiência de uma vida em direcção à morte. Nos anos quarenta e face à trágica experiência do terceiro Reich e do envolvimento temporário de Heidegger com o nazismo (cuja avaliação H. Arendt só muitos anos mais tarde poderá fazer) a hegemonia do pensar face ao agir constitui um desvio das responsabilidades face ao apelo do mundo (cf. WiEPH, EU, 186). Nesta fase do seu pensamento, a influência da ética de responsabilidade, de inspiração jasperiana e de raiz weberiana – aprofundada pelo retomar da correspondência com este autor, num diálogo de afectivo respeito secundado pela ajuda material prestada, por correspondência, ao casal Jaspers no pós-guerra – contribui decisivamente para a revisão crítica da filosofia de Heidegger.

Na década de cinquenta, a autora tenta reduzir essa crítica ao cerne da rejeição platoniana do “domínio dos assuntos humanos” (CPREPhTh, EU, 428). É aqui que surge a importância tanto da temporalização do fenómeno humano, ou seja, da sua historização num enquadramento narrativo, como da possibilidade de interpretar a acção enquanto re-começo fundador, enquanto re-abertura dos caminhos da ética, desfazendo erros passados por meio da capacidade de perdoar e reduzindo a insegurança futura através da viabilização de promessas e contratos (cf. VA, 231ss). Tal processo inibiria definitivamente qualquer demonização ou glorificação da História, antes reconduzindo esta à medida humana através da memorização de heranças culturais ameaçadas pelo ímpeto fundador da modernidade. Com isso se aprenderia a interrogar os modos de viver num presente instável, num hiato entre o passado e o futuro (cf. EPF, 24), impedindo a submersão do mesmo nos circuitos da subjectividade, viciados pela projecção desta no mundo em redor.

Para a autora, a recuperação do testemunho adquire aqui um papel fundamental, de forma retrospectiva e prospectiva. Porque não são apenas os acontecimentos particularmente sinistros da História do século XX que a levam a denominar, e com isso a denunciar, situações de obnubilação e violência. A predominância crescente de modos de conformismo e manipulação contribui para criar outro tipo de trevas em tempos considerados de paz e normalidade, em momentos em que a luz pública se vê “apagada pelas ‘faltas de credibilidade e pelo ‘governo invisível’, pelo discurso que não revela aquilo que é, preferindo 21sconde-lo debaixo do tapete, pelas exortações, morais ou outras, que a pretexto de defender velhas verdades degradam toda a verdade, convertendo-a numa trivialidade sem sentido” (HTS, 8).

“Estamos ainda aqui para deixar qualquer coisa aos que hão-de vir” (IWV, 124), declara H. Arendt numa entrevista a R. Errera em 1973, para a televisão francesa. A organizadora da correspondência entre H. Arendt e M. Heidegger sublinha, sem ocultar a sua perplexidade, o contraste entre a liberalidade com que a autora geriu o seu espólio (não destruindo as cartas de Heidegger, ao contrário do que fora acordado entre ambos, e entregando-as ao arquivo de Marbach poucos meses antes de morrer) e a secretude que impunha à sua vida privada, recusando-se a dar entrevistas televisivas nos Estados

Unidos para não ser reconhecida na rua e apenas abrindo exceções para canais estrangeiros (cf. Ludz *apud* Alte Synagoge 1997: 153). Do espólio, só em parte organizado, faz também parte a correspondência com Karl Jaspers, Mary McCarthy, Heinrich Blücher (seu segundo marido), Hermann Broch, Kurt Blumenfeld, Gershom Scholem.

Exceptuando a correspondência com Heidegger, toda a restante comunicação epistolar se processa num registo de confiança entre íntimos e constitui também uma tomada de pulso à realidade humana, política e histórica ao longo dos anos de emigração. Nenhuma se reveste da tensão que atravessa aquela, como resultado do cruzamento entre uma proximidade plena de pressupostos e entreditos⁴ e a manifestação de repetidas tentativas, por parte de H. Arendt, de *criar mundo*, desenvolvendo com Heidegger a um diálogo habitável para além da memória do “olhar (Blick)”, sentido por este último como “relâmpago (Blitz)” indicador de um acesso ao Ser (carta de 8.II.1950, Br 74s). Vemos assim como a espontaneidade “essencial” de Heidegger é frequentemente cortada pela crítica incisiva de Arendt (“não comunicámos muito nem de modo excessivamente aberto”, carta de 9.II.1950, Br 76). Por outro lado, a atenção dedicada por esta à obra daquele não se vê de modo algum retribuída; é também evidente a conflitualidade com Elfride Heidegger por razões pessoais e políticas (E.H. simpatizara activamente com a ideologia de “sangue e solo”), conflitualidade essa que só se diluirá nos últimos anos da correspondência; existe ainda a sombra da relação de Heidegger com Jaspers, no plano pessoal e político e especialmente nos anos do nazismo e do pós-guerra, em que o primeiro passa de um empenhamento directo a um afastamento progressivo da universidade e o segundo emigra para a Suíça. (“Pobre Heidegger”, diz K. Jaspers a H. Arendt, depois de esta lhe haver revelado a natureza da relação com aquele em 1949, “estamos então aqui, os melhores amigos que ele tem, e entendemo-lo perfeitamente”) (HA/HB, 186).

Pelas omissões, e também pelas mensagens não enviadas a Heidegger, torna-se possível entrever a frágil distância entre o desejo de reconciliação e o bloqueio de silêncios e de interditos. A carta em que comunica o envio de *Vita Activa*, em 28.X.1960, faz ecoar um impasse comunicacional instalado entre ambos: “Se as coisas tivessem corrido bem entre nós – quero dizer *entre*, não me refiro nem a ti nem a mim – então ter-te-ia perguntado se to posso dedicar; nasceu directamente dos primeiros tempos de Freiburg [data do reencontro de 1950, T.C.] e deve-te praticamente tudo, em todos os sentidos” (Br, 149). Com a cópia desta carta foi guardada uma folha de dedicatória, não enviada:

⁴ Um exemplo significativo é a dedicatória da obra *Walter Benjamin – Bertolt Brecht: Zwei Essays*: “Para Martin em memória disto e daquilo” (cf. Br, 342); na carta de 17.V.71, Heidegger agradece o envio, acrescentando que ela teria “omitido intencionalmente as aspas em ‘isto e aquilo’” (Br, 210), uma vez que se tratava da citação do poema de Brecht *Legende von der Entstehung des Buchs Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* [Lenda da Origem do Livro Taoteking no Caminho de Laotse para a Emigração], por Arendt classificado como “um dos mais tranquilos e consoladores do nosso século” (WB/BB, 101): “E ele empacotou aquilo de que necessitava:/Pouco. Mas tornou-se isto e aquilo” (cit. Br, 343).

“Re Vita Activa:/A dedicatória deste livro foi omitida./Como poderia dedicar-to/a ti que tão bem conheço,/a quem permaneci/e não permaneci fiel,/e ambas as coisas com amor” (Br, 319).

A sequência desta missiva demonstra bem a conflitualidade inerente a qualquer processo fundador, aqui equivalente à abertura de um caminho de verbalização, à recuperação da tensão amorosa para o reconhecimento do universo conceptual próprio. Entre a impossibilidade de dedicar aquela obra a Heidegger e a pergunta, feita muito mais tarde, se lhe pode dedicar o estudo sobre a vida do espírito, enquanto “segunda parte de *Vita Activa*” (Br, 208)⁵, decorrerão mais de dez anos e um expressivo incidente. Numa cerimónia de homenagem ocorrida em Freiburg, meses após a publicação de *Vita Activa* na Alemanha, H. Arendt constata a ausência de Eugen Fink, discípulo de Heidegger, por iniciativa deste. À pergunta de Jaspers se tal demonstração de animosidade teria a ver com a *laudatio* proferida por H. Arendt a este último (e recordando o afastamento entre os dois filósofos), por ocasião da atribuição do Prémio da Paz por parte dos editores em 1958, a autora desenvolve uma significativa interpretação:

Não acredito que a mulher dele tenha algo a ver com isso. Tal coisa explicaria um silêncio ou uma desculpa ou algo semelhante, mas não essa hostilidade aberta, que verdadeiramente nunca tinha ocorrido. A minha explicação (...) é que lhe mandei pela primeira vez no inverno passado um dos meus livros, nomeadamente a ‘Vita Activa’. Sei que lhe é insuportável o facto de o meu nome surgir em público, de eu escrever livros, etc. De certo modo menti-lhe acerca da minha vida, procedendo sempre como se tudo isso não existisse e como se eu não soubesse por assim dizer contar até três, excepto na interpretação das suas próprias coisas; aí sempre lhe foi grato que eu soubesse contar até três e por vezes mesmo até quatro. Ora quando de repente me aborreci de mentir levei uma pancada no nariz. Durante um instante fiquei muito zangada, mas já não estou. Sou antes da opinião de que o mereci de qualquer modo – nomeadamente tanto por ter mentido como por ter posto de repente termo ao jogo. (Carta a Jaspers de 1.11.1961)

Tal “jogo” faz parte desses momentos de tensão envolvente que podemos entrever como atracção por uma forma do Ser (em Heidegger) e pela sombra passional incitadora do impulso político que em princípio a nega, mas que também pode ter nela o seu referente oculto. Como já atrás se afirmou, parecem evidentes os testemunhos sobre a identificação, por Heidegger, da “paixão da sua vida” (HA/HB, 208) com uma manifestação do Ser: “Dizias que no nosso primeiro encontro tinhas sido assaltada pelo medo do que seria o devir. Mas poderia ainda *devir* algo? Não *era* já tudo e não será

⁵ Ao que Heidegger responderá: O teu segundo volume de *Vita activa* será tão importante quanto difícil (...) Temos de esforçar-nos pelo menos por satisfazer o que é insuficiente. Sabes que ficarei contente com a tua dedicatória” (carta de 26.III.71, Br, 209).

sempre assim? Fizemos alguma coisa para isso?” (Carta de 8.V.25, Br 29). Em 15.II.50, uma semana após o reencontro, escreve: “Temos, Hannah, um quarto de século da nossa vida para recuperar; gostaria de saber mais sobre o teu caminho e agir actuais, a fim de que ao tom de felicidade se junte uma sintonia que se torne aqui e além numa voz à distância e a fim de que a linguagem (...) amenize o estranhamento” (Br 82).

Semelhante recusa (ou impossibilidade) de temporalização é comentada por H. Arendt em carta a uma amiga de N. York: “Ele não faz ideia nenhuma de que tudo ocorreu há 25 anos (...). No fundo, estou feliz pela simples confirmação de que eu tinha razão em nunca esquecer” (Br 386). E o “jogo” acima descrito deixa-nos entrever uma atitude ambígua por parte de alguém que mostra hesitar entre o reconhecimento das marcas da História e a irresistibilidade de uma anulação do tempo, inerente ao envolvimento pessoal. Mas é também essa mesma ambiguidade que possibilita tanto a crítica (às palavras e aos silêncios) como a compreensão dos mesmos. O caso mais significativo é a interpretação da “viragem (*Kehre*)” heideggeriana, da decisividade para a “lassidão (*Gelassenheit*)”, como sendo uma expressão da derrota do regime hitleriano na segunda guerra. Com isto, vêem-se relativizadas (ou seja, contextualizadas) as implicações do entusiasmo fugaz de Heidegger pelo nacional-socialismo:

Essa escapadela, que hoje – depois de a amargura se haver acalmado e sobretudo as inúmeras notícias falsas terem sido de algum modo corrigidas – é quase sempre designada como o “erro”, tem muitos aspectos, e entre outros também a marca da república de Weimar, que não se mostrou aos que nela viveram de maneira alguma sob a luz rósea na qual ela é vista hoje, face ao terrível fundo do que se lhe seguiu. O conteúdo do erro distinguiu-se consideravelmente dos “erros” que na altura eram comuns. Quem, para além de Heidegger, teve a ideia de ver no nacional-socialismo ‘o encontro da técnica planetariamente determinada e do homem moderno’ (...), a não ser que tivesse lido, em vez de *Mein Kampf* de Hitler, algumas obras dos futuristas italianos (...) Esse erro é irrelevante face à errância bem mais decisiva e que consistiu em recuar para regiões alegadamente muito mais significativas, face à realidade nas caves da Gestapo e nos infernos de tortura dos campos de concentração (...). Heidegger reconheceu tal “erro” pouco tempo depois e arriscou então muito mais do que era habitual nas universidades alemãs na época (Br 331s).

Já no texto de 1925 – como num inconfessado desejo de libertação face ao sufoco da clandestinidade amorosa – H. Arendt terminava aquela que permaneceu a sua única reflexão autobiográfica com uma declaração de amor ao mundo, equivalente à disponibilidade para entender os acontecimentos mais adversos, para levar a cabo uma auto-alterização e uma mobilidade extremas, atingindo o despojamento linguístico: “É mais provável que ela continue a sua vida em experimentações desamparadas e numa curiosidade sem lei nem fundamento, até que por fim o desfecho, tanto tempo esperado com ardor, acabe contudo por apanhá-la de surpresa e estabelecer uma meta arbitrária

à agitação inútil” (Br 25). Este depoimento viu-se assim posteriormente confirmado pela análise política da autora, fazendo corresponder aquele “desfecho” à organização narrativa da teia humana, a fim de iluminar as suas zonas sombrias: “...pois pertence à essência da ‘história’ da humanidade o facto de ela própria não ter um início por nós cognoscível nem um final por nós experimentável, e portanto não ser na verdade (*eigentlich*) nada mais do que o enquadramento dentro do qual as histórias infinitas e narráveis da humanidade são recolhidas e depositadas” (VA 175).

E é essa tentativa repetida de narração, que para a autora só poderia efectuar-se *a posteriori* e ser levada a cabo por alguém que não os agentes directamente envolvidos, que contribui para verbalizar o “indizível que não pode ser trazido ao som nem verdadeiramente à fala através da linguagem e que não se transmite ao outro, nem mesmo ao interessado” (Br 186). Resta portanto ao leitor da obra e do testemunho tentar esse trabalho de reconstituição, que não pode prescindir da dimensão documental na medida em que esta pode conferir contornos às sombras e tornar significativos os hiatos de silêncio.

Referências

- Alte Synagoge (org.) (1997), *Treue als Zeichen der Wahrheit*. Hannah Arendt: Werk und Wirkung. Dokumentationsband und Symposium. Hessen, Klartext Verlag.
- Arendt, Hannah (1971), *Walter Benjamin, Bertolt Brecht. Zwei Essays*. München, Piper (WB/BB).
- (1979) *Vom Leben des Geistes*. 1. Das Denken. 2. Das Wollen. München, Zürich, Piper (LG.D e LG.W). (Ed. Or. *The Life of the Mind*. 1. Thinking. 2. Willing. New York, Harcourt Brace Jovanovich 1971)
- (1981) *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, Piper (VA). (Ed. Or.: *The Human Condition*. University of Chicago Press 1958) (HC)
- (1981) *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper (RV).
- (1985) *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. München, Zürich, Piper. (Ed. Or.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, University of Chicago Press 1982)
- (1991) *Homens em tempos sombrios*, Lisboa, Relógio d' Água (HTS).
- (1997) *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Mit einer vollständigen Bibliographie herausgegeben von Ursula Ludz, München, Zürich, Piper (IWW).
- (2001), *Compreensão e Política e Outros Ensaio 1930-1954*. Lisboa: Relógio d' Água (CP)
- (2006) *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*. Lisboa: Relógio d' Água (EPF) (Ed. Or.: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York, Viking 1961).
- Arendt, Hannah e Blücher, Heinrich (1996), *Briefe 1936-1968*. München, Zürich, Piper (HA/HB).
- Arendt, Hannah e Heidegger, Martin (1998), *Briefe 1925-1975*, Frankfurt am Main, Klostermann (Br).
- Arendt, Hannah e Jaspers, Karl (1985), *Briefwechsel 1926-1969*. München, Zürich, Piper

Arendt, Hannah e Mc Carthy, Mary (1995), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. San Diego, New York, London, Harcourt Brace Company (BF).

Ettinger, Elzbieta (1995), *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München, Piper.

Gargani, Aldo (1995), *O texto do tempo*, Lisboa, Edições 70.

Heidegger, Martin (1984), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer (1ª ed. 1927). (1976ss) Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA).

(1983) *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Jellinek, Elfriede (1992), “Totenauberg”, *Theater heute*, nº 9, p. 41-52.

Kristeva, Julia (1999), “Hannah Arendt, ou la vie est un récit”, *L’Infini*, nº 65, p. 42-65.

Taminiaux, Jacques (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, State University of New York Press (ed. Or.: *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Payot 1992).

Villa, Dana R. (1996), *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press.

Young-Bruehl, Elisabeth (1991), *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt am Main.

(Primeira publicação: *A Palavra e o Canto. Miscelânea de Homenagem a Rita Iriarte. Organização do Departamento de Estudos Germanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*. Lisboa: Edições Colibri 2000, p. 229-240)

Nos limites da (in)comunicabilidade ou os nós de um problema persistente. H. Arendt e a questão judaico-árabe nos anos 40 (2006)

“Es ist noch nicht zu spät“ – ainda não é demasiado tarde. O título da tradução alemã de um dos artigos que Hannah Arendt dedicou ao problema da criação do Estado judaico nos anos 40 poderia servir de indicador para o seu conceito de política como interação, como conversação, como negociação frágil e contingente na complexa teia de circunstâncias humanas. Nesse artigo publicado em Maio de 1948 na revista nova-iorquina *Commentary*, o título original “To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time” deixa entrever o carácter único de uma instância, a “homeland”, “Heimatland” ou terra natal judaica, que deveria ser “salva”, como ideia e como prática, não como resultado das exigências sionistas de construção de um Estado israelita baseado numa prática militarista e expansionista, antes sim na boa vizinhança possível, ainda que nos limites da incomunicabilidade com os vizinhos (cf. DKZ, 83ss).

O argumento de que o mundo necessitaria de uma experiência, e particularmente *daquela* experiência, de entendimento na diferença, por iniciativa dos agentes envolvidos no terreno do conflito e só indirectamente por intervenção de potências

estrangeiras, tal argumento relativiza o tom de apelo urgente que ressoa tanto no título em inglês como na sua tradução alemã. Tratar-se-ia sobretudo, parafraseando outra expressão tão cara a uma autora de quem se conhece o extremo cuidado com a formulação exacta, de reflectir sobre as condições de possibilidade de acção política em tempos sombrios, de retomar esse mínimo de confiança indispensável ao estabelecimento de melhores formas de comunicação. Tratar-se-ia, no caso concreto das relações entre judeus e árabes, de tornar possível o quase impossível.

Como sabemos, o percurso de construção da moderna identidade colectiva israelita perfila-se enquanto sequência narrativa no tempo e cena dramática no espaço. A sequência narrativa remonta aos mitos fundadores da identidade judaica, retomados no final do século XIX na obra de Theodor Herzl *Der Judenstaat [O Estado dos Judeus]* (1896); a cena dramática exacerba-se nos impasses de insolubilidade trágica daquilo que “não deveria ter acontecido nunca” (CP, 28) – como dirá H. Arendt em 1964 na entrevista televisiva a Günter Gaus. Falamos, como é evidente, do Holocausto.

Esse percurso pode ser esboçado a partir dos textos que Hannah Arendt publicou em revistas de análise política, na década de 40 nos Estados Unidos, para onde emigrou em 1941. Tais textos revelam a argúcia sistémica da sua análise, o modo como ela articula as dimensões políticas, ideológicas, económicas, religiosas e psicológicas – numa palavra, históricas e culturais dos problemas. Poderíamos pois, num limite, entender a defesa por H. Arendt da acção política como um investimento de iniciativa individual, mas também dialógica, como a plenitude de uma ousadia em condições adversas e em prol da defesa da pluralidade das razões da coexistência comunicacional, mesmo quando esta parece impossível e se vê ameaçada. Nos artigos referidos, a teoria arendtiana de interacção política projecta-se, de forma desassomburada, na análise dos problemas mais complexos e aparentemente irresolúveis. Ao seu pragmatismo (com uma linha directa da e para a reflexão) é estranho qualquer discurso de vitimização e culpabilização para os conhecidos nós trágicos da História da década que teve como marcos sangrentos a Shoah no continente europeu e a repressão das populações árabes no território palestino.

Numa carta aberta a Jules Romains, publicada em 24.10.1941, H. Arendt cita Clemenceau para provar que em política não pode haver benfeitores e protegidos, mas quando muito amigos e inimigos de forma circunstancial: “Un des ennuis de ceux qui luttent pour la justice c’est d’avoir contre eux, avec la haine des oppresseurs, l’ignorance, la faiblesse et trop souvent le lâche coeur des opprimés” (“Der Dank vom Hause Juda? Offener Brief an Jules Romains”, in: VA, 19). Nesta passagem torna-se também palpável como o envolvimento em qualquer tipo de acção e defesa de uma causa prescreve formas de restrição e relativização, mas não de silenciamento, de contradições e interesses individuais.

A por vezes alegada inconsistência conceptual por parte de alguns estudiosos da obra de H. Arendt deixa antes do mais entrever uma falta de entendimento desses analistas precisamente do modo como esta autora pratica o entendimento. Ela própria diz na já referida entrevista a G. Gaus: “Os homens querem sempre ser o mais influentes possível (...). Imaginar-me-ei a exercer uma influência? Não. O que quero é compreender” (CP, 14). Ora nos anos 40 e face à premência de acontecimentos que transcendiam toda a teoria, que requeriam por isso uma análise política como um caminho que se faz caminhando, ou mesmo como andar num arame estendido entre os momentos de inevitabilidade e as correcções possíveis num futuro próximo, a visão arendtiana desses acontecimentos nunca deixa de se assumir como estando ela própria incluída na falibilidade do objecto, na mutabilidade do real. Seria assim ocioso contrapor a defesa que H. Arendt faz, em Novembro de 1941, da criação de um exército judaico, a posteriores e contundentes críticas a acções militares israelitas. Na altura em que foi escrito o referido artigo, ainda não havia ocorrido a conferência de Wannsee e não era conhecida a dimensão mais racionalmente tenebrosa, mais assustadoramente banal, das intenções de extermínio em massa dos judeus; contudo, o fenómeno do anti-semitismo tinha uma tradição que remontava à Antiguidade. Daí que a compreensão de uma atitude político-militar de imediata defesa (por exemplo, como parte do exército aliado na II G. Mundial) surgisse como a ponta visível de um iceberg de memórias de situações de paralisia e desprotecção; segundo a autora, uma pessoa ou um grupo só poderia, só deveria oferecer resistência na medida e no plano em que fosse atacado (cf. “Die jüdische Armee – der Beginn einer jüdischen Politik?” [„O exército judaico – o início de uma política judaica?”], 14.11.1941, in: VA, 22). Numa época em que quase todos os povos europeus estariam despojados dos seus direitos face à dominação nazi, poderia surgir uma oportunidade única de integração nas nações da Humanidade (cf. “Aktive Geduld” [“Paciência activa”], 28.11.1941, in: VA, 28).

Cerca de seis anos e meio antes da criação do Estado israelita, H. Arendt considera já como uma “perigosa ilusão” a declaração de Chaim Weizmann, activista da World Zionist Organization e posteriormente o primeiro presidente de Israel, segundo o qual a resposta adequada ao anti-semitismo seria a construção de um Estado na Palestina, como baluarte de segurança contra os ataques aos judeus. Num comentário irónico, a autora afirma que uma pessoa só na lua poderia estar protegida do anti-semitismo (cf. “Ceterum Censeo...”, 26.12.1941, in: VA, 30s).

O leitor desta série de artigos com periodicidade mais ou menos mensal (foram cerca de 30 artigos publicados na revista *Aufbau* entre 1941 e 1945) não pode deixar de acompanhar a sequência cronológica dos mesmos sem a crescente perplexidade de quem observa uma caminhada para o abismo, um atar deliberado dos mais densos nós (ou o seu corte “górdio” pela força das armas ou dos factos consumados). Particularmente problemática, porque suscitadora da questão acerca da sua irreversibilidade, é a gradual sobreposição dos interesses e das vozes da facção

revisonista fundamentalista face aos “sionistas oficiais”, mais moderados no seguimento da tradição herzliana e cuja “incapacidade de educar o público” teria, no parecer de H. Arendt, permitido o sucesso daqueles, que não se teriam poupado a esforços para congregar fundos e nomes que consolidassem a legitimação das suas posições em favor de um estado judaico (cf. “Wer ist das Committee for a Jewish Army? Letter to the Editor” [“Quem é o Committee para um exército judaico? Carta ao Editor”], 6.3.1942, in: VA 40). Denunciando a falta de legitimidade dos revisionistas para falarem em nome da causa judaica na *homeland* da Palestina, H. Arendt classifica a sua actuação no terreno desde 1927 como sendo própria de “nacionalistas anti-ingleses, terroristas anti-árabes e fura-greves” (ib., 41). O próprio Mapai, partido operário, teria hesitado em expulsar os revisionistas da organização (cf. ib., 42).

Se seguirmos pois, à maneira de um fio condutor na nossa leitura, a crítica arendtiana às estratégias de construção identitária israelita, verificamos como essa crítica evidencia a lucidez de quem, como judia, sabe do que fala, e por isso tão pouco pode ocultar uma certa impaciência ao presenciar recorrentes manifestações de modelagem ideológica de um passado comum, porém resultando, na maior parte dos casos, em tendências crescentes de voluntarismo e solipsismo. Sublinhando que a História não é um “hotel” nem um “veículo”, nem algo de transitório e descartável, a autora defende a legitimidade do recurso à mesma como demonstração das condições de possibilidade da luta pela liberdade e justiça (cf. “Moses oder Washington” [“Moisés ou Washington”], 27.3.1942, in: VA, 44). Num artigo de 24 de Abril de 1942 (“Ganz Israel bürgt füreinander” [“Israel inteira é a fiadora mútua”]), H. Arendt tenta uma leitura alternativa de aspectos da História do povo judaico, de formas de “organização democrática de um povo de párias” até atingir “regimes plutocráticos de uma camada de arrivistas duplamente poderosa” (VA, 52). A tão apregoada “solidariedade judaica” não teria equivalido, porém, a qualquer sentimento de responsabilidade por um destino político comum, mas teria antes inspirado uma “solidariedade de medo” e o estabelecimento de uma “comunidade de sangue” (ib., 53). Para a autora, a falta de sentido realista dos judeus ao longo da História corresponderia a uma falta de sentido político por parte de um colectivo que, após se haver entregue durante 200 anos nas mãos de “plutocratas e filantropos” (“Mit dem Rücken an der Wand” [“Encostados à parede”], 3.7.1942, VA, 70), logo a arrivistas ou *parvenus* que na sua óptica nada mais eram do que antigos párias tentando obliterar, e por aí sobrecompensar, um estatuto de excluídos, não teria sabido sair de um mundo de aparências. A formulação da crítica na primeira pessoa do plural significa aqui uma explícita vontade de mostrar compreensão pela atitude de um grupo de que se faz parte, mas também uma implícita perplexidade face a uma evidente indisponibilidade psíquica para romper um círculo vicioso em que se permanece por inércia, pela recusa de activar as kantianas capacidades de julgar e agir: “Se nos encontramos em perigo, esperamos que aconteçam milagres, e se nos encontramos em relativa segurança, receamos a nossa própria sombra” (ib.).

Podemos assim verificar a distinção, continuamente operada por H. Arendt, entre uma intencional *ambivalência* no acto de julgar e a *ambiguidade* que se torna num objecto de crítica devido a uma falta de discernimento que se reflectiria também no uso de uma “linguagem dos escravos”. Esta é caracterizada da seguinte maneira: “Mistura de humilhação e secreta arrogância, de receio e esperança, de ignorância e curteza de vistas opiniosa” – algo “difícil de suportar” (“Für und gegen Paul Tillich” [“A favor de e contra P.T.”], 31.7.1942, VA, 77). Com esta atitude de compreensão crítica, a autora assume-se como fazendo parte do grupo de “patriotas judeus” obrigado a travar uma “dupla luta contra os esclavagistas e contra a mentalidade dos escravos” (ib., 79).

H. Arendt critica manifestações de confucionismo político, que resultariam num oportunismo de alianças sem ter por detrás a preocupação de estabelecer formas de colaboração estável, representando para a autora mais uma manifestação dessa incapacidade de julgar, que obviamente não seria um atributo especial do povo judeu, mas antes de “quase todos os movimentos nacionais” que padeceriam, sobretudo em tempo de guerra, de uma “perigosa ambiguidade” (“Konfusion” [“Confusão”], 18.8.1942, VA, 79). Aqui a autora dá como exemplo a aproximação de líderes árabes como Husseini (Mufti de Jerusalém) e Ibn Saud aos alemães e italianos e lembra, a propósito, a declaração de Leopold Amery (Secretário Colonial na Palestina até 1929) mostrando a vontade da Inglaterra de se apoiar nos muçulmanos indianos para tentar resolver o problema com a sua jóia da coroa. Na opinião de H. Arendt, tais orientações corresponderiam a tentativas de entendimento com movimentos “fascizantes” (ib., 80), quando, pelo contrário, a preocupação mais antiga de um político democrático seria a prioridade dada à luta pela liberdade e dignidade face a uma tentação de busca de felicidade, protecção ou – no plano religioso – redenção por parte de povos oprimidos, que teriam frequentemente a “tendência fatal” de mendigar privilégios. A autora não se cansa de criticar a sua “inclinação, demasiado conhecida da História, de fazerem o papel de opressores mal tenham sido libertos” (ib., 81). E aqui os sionistas não seriam um “cordeiro branco” entre as “ovelhas negras”, pois seria amplamente conhecido o modo como sonhavam em tirar proveito dos interesses imperialistas ingleses (cf. ib.). A democracia movimentar-se-ia aqui numa estreita faixa entre “a Cila da vingança e a Caríbdis da cobardia inactiva” (82).

Outro alvo preferencial da crítica arendtiana é aquilo a que chama “teoria fantasmagórica” (“Die Rückkehr des russischen Judentums” [“O regresso do judaísmo russo”], 28.8/11.9.1942, in: VA, 85), segundo a qual os judeus secularizados necessitariam de anti-semitas para permanecerem judeus, ou seja, para consumarem, ainda que possivelmente de forma crispada, uma estratégia identitária de cooperação máxima dentro de um colectivo em que as diferenças individuais teriam forçosamente de ser reprimidas face a prioridades de defesa contra um inimigo hostil, fosse ele real ou imaginado. Contra essa ideologia do “nós contra eles”, que os acontecimentos da década de 40 contribuiriam para generalizar, a autora afirma que a liberdade e

segurança, esses dois pólos tão difíceis de equacionar, nunca poderiam tornar-se em objecto de garantias institucionais a longo prazo, mas apenas de diálogo e negociação permanentes. Assim como, nas suas palavras, “não existem instituições humanas, nem revoluções, por mais radicais que sejam, que a longo prazo possam assegurar a liberdade humana, tão pouco existem leis nem medidas, por mais radicais que sejam, que possam garantir a longo prazo a existência e a segurança do povo judaico” (ib., 87).

Como podemos ver, esta perspectiva analítica polivalente e aberta permite iluminar as diferenças entre posições politicamente flexíveis embora de acordo com princípios democráticos, e ideologias estreitamente nacionalistas, tribais ou particularistas, entre atitudes dialogantes mas não isentas de premissas éticas, e posturas ora conformistas, ora normativamente fundamentalistas (sendo que estas podem complementar-se, como demonstram as conhecidas análises do carácter autoritário). É portanto este prisma que possibilita o entendimento da complexa questão das relações judaico-árabes no disputado território palestino.

A pergunta sobre a possibilidade de solução dá o título a um artigo publicado em 17 e 31.12.1943. Nele, H. Arendt rebate as posições de Ibn Saud e da maioria dos dirigentes árabes e apoia a exigência formulada por Judah Leon Magnes, professor na Universidade Hebraica e fundador do partido Ichud, da criação de um estado binacional (cf. “Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?” [„Pode a questão judaico-árabe ser solucionada?“], in: VA, 117s). Como Magnes, H. Arendt considera problemáticas tanto a atribuição de um estatuto minoritário aos judeus numa federação árabe (cf. ib., 119) como a defesa de uma “Commonwealth judaica” na Palestina (cf. ib., 118). Contra ambas, a autora nota que até à data nenhum conflito nacional tinha sido resolvido com base em direitos de minorias (cf. ib., 119) e que no seu ponto de vista a Palestina só poderia ser recuperada para os judeus como “nationale Heimstätte (lugar natal nacional)” e através de uma integração federativa (cf. ib., 120) que garantisse os seus direitos políticos. Neste contexto, ela mostra uma séria preocupação face às soluções apontadas pela American Jewish Conference, sobretudo face à proposta revisionista de transferência das populações árabes, que no seu entender não poderia existir sem organizações fascistas (cf. ib., 121) e que preside (como nota a organizadora do volume Marie Luise Knott numa nota de rodapé) às concepções dos falcões israelitas até aos nossos dias (cf. ib., 121, nota 98). Por outro lado, a chamada “federação árabe” seria uma farsa sob capa imperial, visto que só “uma verdadeira federação se compõe de elementos diversos, nitidamente reconhecíveis, nacionais ou de outra natureza política, que formam em conjunto o Estado”, poderia fornecer a solução para o problema das minorias (cf. ib., 122).

Nesta perspectiva, H. Arendt encarava uma federação mediterrânica, com uma forte mas não dominante representação árabe, como outra via possível para solucionar a questão palestiniana (cf. ib., 123s). Tal via permitiria restituir a dignidade aos judeus e uma federação semelhante poder-se-ia alargar ao resto da Europa (cf. ib., 124). À

semelhança de análises nossas contemporâneas, entre as quais – a título de exemplo – as considerações do libanês Samir Kassir sobre a “desgraça árabe” (Kassir, 2006), a autora lembra aspectos positivos da tradição árabe e o seu contributo tanto para o enriquecimento da cultura ocidental como para a superação das condições feudais e de pobreza em que se encontrava grande parte da população (cf. VA, 124).

Lemos, não sem alguma surpresa, num artigo de 5.5.1944 (“USA-Öl-Palästina” [“USA-Petróleo-Palestina”]) como H. Arendt via os Estados Unidos numa perspectiva quase exclusivamente positiva e – atrever-nos-íamos a comentar – impossível de ser adoptada hoje. Afirmando que a grande oportunidade dos EUA seria não terem nem tradição colonial nem aspirações imperialistas nem interesses petrolíferos no Próximo Oriente (cf. *ib.*, 136), a autora não pode deixar de fazer uma leitura positiva da rejeição, no Congresso americano, de uma resolução que pretendia consignar a Palestina como lugar de emigração judaica, nas vésperas do 5º aniversário da declaração britânica conhecida por White Paper (de 17.5.1939), segundo a qual o território do mandato não seria dividido e a Palestina nasceria em 10 anos como Estado independente; a quota de imigração e a aquisição de terra ver-se-ia condicionada (cf. nota da org., cit. p. 59, nota 5). Tal visão positiva dos EUA não a impede porém de discernir que para certos sectores em todos os países ocidentais, e portanto também nos EUA, o significado do Médio Oriente se resumiria à palavra “petróleo”, o que a leva a criticar os árabes pela política do “*divide et impera*” (cf. *ib.*, 136).

Num contundente artigo de 16.6.1944 (“Sprengstoff-Spießer” [“Filisteus da pólvora”]), H. Arendt critica o fenómeno do terrorismo, neste caso proveniente da facção “revisonista” (assim chamada por rejeitar a *Realpolitik* de Herzl) fundada em 1925 e expulsa em 1935 da União Sionista. Peter Bergson, líder do grupo terrorista Irgun (que, como sabemos, teve um papel fulcral nos conflitos armados de 1947-9) após a morte do seu fundador Jabotinsky, é classificado pela autora numa escala inferior aos anarquistas de 1905, uma vez que estes ainda discutiriam sobre se os meios justificariam os fins. E afirma: “Para eles [os membros do Irgun, TC] não importam distinções tão ‘burguesas’ e moralistas como entre culpados e inocentes, verdadeiros representantes políticos e funcionários inferiores que executam tarefas sem ideia do que se passa. Para eles qualquer pessoa serve se puder ser assassinada – um inocente Tommy inglês ou árabes inofensivos no mercado de Haifa” (*ib.*, 145). Não podemos impedir-nos de ler nas afirmações que se seguem um tom não de profecia mas de prognóstico para situações em épocas futuras (para usar as expressões da autora). Assim, se os nazis haviam degradado os soldados transformando-os em assassinos, os “fascistas de um povo oprimido” só pensariam em transformar o herói em suicida” (cf. *ib.*, 146). Em ambos os casos contariam com o aplauso dos filisteus pequeno-burgueses, aqueles *Spießer* cuja mentalidade tacanha sempre havia fornecido bases de apoio (mesmo ou sobretudo tácito) para formas de terrorismo e totalitarismo (cf. *ib.*). Estes distinguir-se-iam do cidadão por uma “absoluta falta de responsabilidade pelos assuntos públicos”, por uma

“entrega sem reservas ao seu próprio bem-estar” (ib.). A “maldade activa” dos terroristas retiraria o *Spießher* do seu tédio, de uma “maldade meramente passiva”, de uma “admiração mórbida” (ib.). Os “modernos terroristas” teriam a sua oportunidade quando os cidadãos vissem goradas as suas “justas expectativas” por parte das “instâncias oficiais” (ib.).

Para a autora, seria uma loucura acreditar que as condições de existência para os judeus ficariam resolvidas com o terminar da guerra, que já se vislumbrava no artigo “Die Tage der Wandlung” [“Os dias da mudança”], publicado mês e meio (28.7.1944) após o desembarque aliado na Normandia. Lamentando que os judeus não tivessem sido reconhecidos como força aliada e parte integrante do seu exército, H. Arendt adianta uma hipótese de explicação e – uma vez mais – prognóstico da futuras atitudes por parte dos israelitas: “Face a milhões de vítimas dizimadas sem defesa, é difícil que alguém não se torne amargo; depois de tantas promessas vazias, depois de tantas esperanças iludidas, é difícil que alguém não endureça o seu coração” (ib., 150).

Sabemos já que para a autora a compreensão de uma atitude não significa a sua defesa, antes uma tentativa de integração num contexto espaço-temporal alargado. Cerca de mês e meio mais tarde, H. Arendt publica “Neue Vorschläge zur jüdisch-arabischen Verständigung” [“Novas propostas para o entendimento judaico-árabe”] (25.8.1944), em que cita a declaração de um dirigente árabe anterior à 1ª Guerra Mundial: “Gardez-vous bien, Messieurs les sionistes, un gouvernement passe, mais un peuple reste” (*apud* VA, 158). Assim, a tentativa, na sua opinião ilusória, de criar um Estado judaico com maioria judaica levaria a uma “formação altamente precária se não obtivesse o acordo prévio dos povos árabes em todas as suas fronteiras” (ib., 158). Já em 1944, H. Arendt lamentava que para a organização sionista a “impossibilidade de um entendimento sincero” se tivesse tornado num “axioma” (ib.). Contudo existiriam iniciativas precisamente no sentido de um entendimento, como os esforços da Liga Palestiniana para um Entendimento e uma Colaboração judaico-árabe, liderada por Chaim Kalvarski, que defenderia o binacionalismo e a unidade operária (cf. 159, nota 122). A autora distingue esta Liga do grupo de J. Magnes, por se apoiar em operários e intelectuais, ao passo que a segunda teria por base proprietários agrícolas (cf. 159). Positivo nessa Liga seria a defesa de uma “eventual adesão do país a uma federação com países vizinhos” (ib.). H. Arendt menciona ainda a fundação do Council of Jewish-Arab Cooperation, que advertia contra o entendimento entre os latifundiários “semifeudais” árabes e os judeus “capitalistas e industrializados” (160), vendo nessa potencial aliança o risco da sobreposição de interesses económicos a uma consciência política e de cidadania (cf. 160).

Poucos meses antes do final da guerra, a autora comenta a proposta feita pelos ministros dos Negócios Estrangeiros dos Estados árabes no sentido de permitir a imigração de 300000 judeus e assim atingir uma paridade numérica judaico-árabe. Nestas condições, a Inglaterra estaria disposta a ceder o seu mandato às Nações Unidas.

H. Arendt sublinha que “um lar (Heim) que o país meu vizinho não reconhece e não respeita, não é um lar. Um lar nacional judaico, que não é reconhecido e não é respeitado pelo povo vizinho, não é um lar, mas uma ilusão – até se tornar num campo de batalha” (“Völkerverständigung im Nahen Osten – eine Basis jüdischer Politik” [“Entendimento entre os povos no Próximo Oriente – uma base de política judaica”], 16.3.1945, in: VA, 177). A política judaica conteria, pelas razões históricas longínquas e imediatas já conhecidas, um elemento “ilusionista, utópico e apolítico” (ib.) no que dizia respeito à questão palestina, o que se manifestaria por uma frequente “avaliação errada da oportunidade prática”, a que se seguiria, como corolário quase evidente, uma “radicalidade de exigências políticas” (ib.). Não que a autora não reconhecesse um direito dos judeus a habitar e gerir parte do território palestino; porém, esse direito deveria ser “adquirido e fundado em trabalho de judeus” (177) e o seu reconhecimento poderia apenas ser dado pelos vizinhos árabes. Daí que, nessa perspectiva, uma representação internacional, “reconhecida e igual em direitos” da Palestina judaica, devesse constituir a mais importante exigência da política judaica, após a regulamentação da questão dos imigrantes e da criação de uma base para o entendimento entre ambos os povos (cf. 179s).

A autora teme contudo que os sionistas estejam tão habituados a más notícias que já não consigam reagir de forma realista a boas notícias (cf. 180) e assim desprezem oportunidades políticas reais, enveredando por uma “política de desespero” e com isso denunciando como “Chamberlainismo, Appeasement, imperialismo e traição face ao espírito da declaração de Balfour” (que pela primeira vez em 1917 defendera, por parte da Inglaterra, a criação de um estado judaico) – para H. Arendt, tudo isso equivaleria a exigências feitas num “espaço vazio” (180), ou seja, no perigoso espaço da utopia ilusória.

Se situarmos esta série de artigos no pensamento de H. Arendt, vemos que neles ela articula teoria e prática políticas, na defesa de uma necessidade de ajudar a configurar o mundo na cooperação da diferença. Se tivermos em conta que a revista *Aufbau* tinha uma tiragem mensal de 10000 ex. em 1940 e de 32000 ex. em 1944, que a revista era lida por cerca de 300000 pessoas em 45 países (cf. nota da org., in: VA, 195s, nota 154), somos levados a relativizar o comentário que a autora tece sobre a sua própria experiência judaica” na carta a Karl Jaspers de 7.10.1952, experiência essa adquirida com “grande esforço”, mau grado uma reconhecida “ingenuidade” devida a uma ilusão de assimilacionismo nas primeiras décadas da sua vida (cf. Arendt/Jaspers, 234). Desse ponto de vista, ela havia considerado a questão judaica “langweilig” (aborrecida, desinteressante) (ib.). Ora é precisamente a oportunidade de reflectir sobre as condições de possibilidade de uma missão quase impossível no plano político – encontrar o caminho para uma solução do conflito judaico-árabe - que, na nossa opinião, voltou a conferir interesse a uma questão que para a autora era simultaneamente próxima e estranha. É neste sentido que podemos ler as

considerações finais do já citado artigo sobre o entendimento entre os povos no Médio Oriente. Nele, já o subtítulo – “uma base da política judaica” – pode subentender uma intenção programática que a autora admite no corpo do texto, ao declarar-se politicamente co-responsável pela busca dessa solução, uma vez que os judeus teriam aprendido a ajudar-se a si próprios nos planos económico e social. Daí que não veja alternativa entre a auto-ajuda ou o fracasso, sendo a primeira para ela a única justa também no plano político (cf. VA, 180).

É hoje em dia sobejamente conhecida a impossibilidade de detectar todas as fontes de inspiração e influências existentes na teoria política de uma autora que repetidamente afirmou servir-se de todas as fontes que ia encontrando. Contudo, conhecemos a sua assumida admiração pelas concepções aristotélicas de actuação do indivíduo na *polis* – e por aí talvez possamos procurar uma das raízes da sua desconfiança face ao pensamento utópico, antes de a etiquetar como mera defensora de uma concepção afim à popperiana sociedade aberta. Leiamos o que ela escreve a Kurt Blumenfeld, seu amigo de longa data e que a ajudou a relativizar muitas das suas críticas ao sionismo, na sua facção mais moderada que Blumenfeld, emigrado para Jerusalém, representava: “Os gregos contavam com a ira, como é sabido, como fazendo parte dos movimentos agradáveis do ânimo (e a esperança como fazendo parte das pragas das pessoas mortais), e até que ponto tinham razão, tenho tido fartas oportunidades de observar em mim” (Arendt/Blumenfeld, 17.2.1957, 181). É pois sob o signo do que chamaríamos cólera política, em nome de uma indignação de cidadania por um evidente acumular de manifestações de perda de um senso comum, que lemos os artigos da autora sobre a escalada de tensão entre judeus e árabes, que deu origem à criação do Estado de Israel e às subseqüentes acções sangrentas.

Uma reflexão de 1945 sobre a “intransigência revisionista” (“Zionism reconsidered”, em trad. al. “Der Zionismus aus heutiger Sicht”, *apud Die verborgene Tradition*, 145) e as suas crescentes exigências territoriais (abrangendo todo o território do mandato britânico na Palestina e a Transjordânia), a autora passa em revista os antecedentes históricos do sionismo que teriam marcado a sua hibridez, entre o socialismo e o nacionalismo, entre o sonho messiânico de redenção e um credo político de intelectuais com reivindicações de emancipação nacional (cf. *ib.*, 146). Tal hibridez teria contribuído para explicar o carácter paradoxal da experiência sionista no terreno palestiniano, sobretudo a nível das iniciativas vistas por H. Arendt num prisma positivo: o movimento colectivista dos *Kibbutzim* e a criação da Universidade Hebraica. Assim, os sionistas socialistas não teriam ambições nacionais e daí não temeriam conflitos com os outros habitantes da terra prometida (cf. 147). Seg. HA, os judeus “rebeldes” quereriam sobretudo emancipar-se da “atmosfera paralisante e sufocante da vida do ghetto” e da injustiça social em geral (cf. 147). Daí teria resultado o movimento da *Chaluz* e dos *Kibbutzim* (cf. *ib.*), bem como um novo tipo de aristocracia, fiel a ideais realizáveis na “lua”, em “pequenas ilhas de perfeição” (*ib.*), com desprezo pela riqueza, uma

associação única de “cultura e trabalho”, com orgulho na terra tornada fértil pelo trabalho das próprias mãos (148). Tais sucessos teriam permanecido porém politicamente irrelevantes (cf. ib.), “demasiado decentes” pelo seu idealismo (cf. ib.), ostentando uma atitude alheia à pluralidade e às contradições do mundo, temendo “sujar as mãos”, mas fazendo compromissos com a Alemanha de Hitler e aceitando vender mercadorias alemãs, indiferentes face a aspirações estatais e a um movimento universal judaico (cf. 149), tão pouco oferecendo soluções para o conflito com os árabes e aderindo às propostas radicais de Ben Gurion que era oriundo do seu meio (ao inverso de Chaim Weizmann) (150). Na Palestina, a cooperação entre as duas facções sionistas teria levado a uma “mistura altamente paradoxal de princípios radicais e reformas sociais revolucionárias, no plano interno, com ideias políticas anacrônicas, no fundo reaccionárias no domínio da política externa”(155), sendo estas resultantes de uma „personalização de problemas políticos“ (156).

Daí resultava uma atitude de desprezo face à *Galuth* (diáspora) e um investimento na *Yishuv* (fixação na Palestina): “Em lugar de se tornarem na vanguarda política de todo o povo judaico, os judeus da Palestina criaram um ensimesmamento” que os levava quando muito a admitir refugiados que engrossassem a percentagem da população (cf. 165) – 10% em 1919, 30% em 1939. HA já via em 1945, ano das *Displaced Persons* na sequência da guerra, que a Palestina só poderia ser uma pátria para alguns milhões, mas não para todos os judeus perseguidos (cf. 165). Daí que advogasse a possibilidade de existirem apenas duas soluções políticas: 1. Crer que só os restantes sobreviventes regressariam (165) ou 2. Proclamar o pan-semitismo como a melhor resposta ao anti-semitismo (cf. 166).

De um ponto de vista cultural – e por aí político no sentido de *res publica* – a Palestina e os seus habitantes teriam sempre pertencido ao continente europeu (cf. 172), mas os sionistas pareciam “pairar no ar” e situar a Palestina “na lua” (172). Para HA, o sionismo teria absorvido muitas das marcas alemãs da nação tardia, analisadas e criticadas por Fr. Nietzsche e por H. Plessner, entre outros, e caracterizadas por uma crença absoluta num estatuto de eleição devido a uma mítica organicidade, a alegadas qualidades inatas (cf. 173). Tal atitude ignoraria os requisitos da acção política, atomizando as nações e autarquizando o que nelas porventura pudesse existir de premissas universais. Com isso, o sionismo teria desprezado a questão da soberania popular, para HA a condição da possibilidade de formação de uma nação, ao pretender desde o início uma “independência nacionalista utópica” (173). Daí que se tivesse refugiado sob as “asas protectoras” de uma grande potência (o que é hoje válido face aos EUA, mas na altura tratava-se da GB). Assim, os sionistas teriam obedecido à exigência britânica de interrupção de negociações com os árabes em 1922 (cf. 174). HA fala de uma “capitulação incondicional voluntária” (ib.).

Em 1945 não era portanto visível uma renovação do sionismo (cf. 174), que no seu entender seria então “uma política construída com o apoio de uma potência imperial

longínqua”, pondo em risco a boa vontade dos vizinhos e só podendo assentar “numa tola obstinação” (181). Daí a dependência de ajudas exteriores, daí o anacronismo da pretensão de salvar os judeus e a Palestina com “categorias e métodos do séc. XIX” (183).

Lembremos como em 1947, após a aprovação na ONU do plano de divisão territorial na Palestina e a poucos meses da constituição do Estado de Israel, H. Arendt mantinha a convicção de que “ainda não era tarde demais”. Tal afirmação revelava, a nosso ver, não tanto essa autodiagnosticada ingenuidade de influência humanista e assimilacionista, mas uma lucidez pragmática, associada – ousemos especular um pouco, tomando as palavras da autora na carta a Kurt Blumenfeld – a um misto de cólera contra o fundamentalismo revisionista, mas porventura também de (inconfessada) esperança em que as vozes moderadas se fizessem ouvir. Essa ambivalência mantém-se em todos os ensaios sobre a questão judaico-árabe na década de 40.

Se a presença árabe era considerada pela autora uma realidade inalterável, a não ser pela decisão de um estado totalitário que usasse a violência sem limites (“Es ist nicht zu spät”, in: DKZ, 94), a quadratura do círculo residiria em indagar as condições de possibilidade para o diálogo com os vizinhos árabes e para a sobrevivência do *Yishuv*, para negociações e compromissos que teriam, na sua opinião, de passar por uma redução das quotas de imigração judaica e pela participação árabe na vida política e económica, uma vez que se trataria de uma “terra natal comum” (cf. *ib.*, 102). Sugere assim a constituição de comités judaico-árabes sob a égide de autoridades internacionais, bem como a cooperação de ambos os povos a nível comunal (cf. 103). Nessa perspectiva, HA sublinha o carácter positivo da proposta de Judah Magnes contemplando uma estrutura federativa – não um Estado – e assentando em conselhos comunais judaico-árabes, a fim de resolver os conflitos existentes no plano da vizinhança (cf. 104). Adverte contudo que seria contraproducente impor tal modelo sem o consentimento das partes envolvidas, numa época avessa a soluções definitivas (cf. *ib.*).

É interessante verificar um paralelismo entre a escalada das acções beligerantes no terreno e a subida de tom nas polémicas em que H. Arendt se envolveu em prol de uma solução política para a Palestina. Numa carta escrita em Outubro de 1948 (cinco meses após a criação do Estado de Israel), HA refere ataques a que não considera necessário responder directamente, por considerar que seriam do foro privado, nomeadamente referências ao seu alegado “subconsciente” no artigo de Ben Halpern “Der Partisan in Israel” [“O *partisan* em Israel”]. Relevantes seriam inversamente “alguns pontos políticos” focados nesse mesmo artigo (107). Assim, dá razão ao articulista quanto à afirmação da existência de uma oposição à “actual política sionista”, oposição essa radicada numa “análise a longo prazo de posição judaica no Próximo Oriente”, por um lado, e por outro numa “desconfiança moral e política contra todas as posturas racistas e chauvinistas; posição essa que não estaria ainda disposta a silenciar face a “oscilações

momentâneas” (ib.). Nesta carta, a autora recusa, numa distância temporal tão curta, reconstruir a narrativa e fazer a análise das vitórias militares de Israel sobre os seus vizinhos. Lembremos que tais operações foram iniciadas em 1.4.1948, a fim de assegurar os territórios circundantes às zonas habitadas predominantemente por judeus e proteger colonatos situados fora dos territórios destinados pela partilha da ONU de Novembro de 1947; em 8.5.1948 ocorreu o massacre de Deir Yassin, em que foram assassinadas, pelo Irgun e o grupo Stern, 254 pessoas, das quais metade eram mulheres e crianças; houve ainda outros massacres e os árabes retaliaram com o assalto a uma expedição da Cruz Vermelha no caminho para Jerusalém, tendo morrido 77 médicos, enfermeiros e pessoal auxiliar. Ben Gurion declarou em Junho desse ano que o novo Estado não se sentia vinculado às decisões da ONU e que o problema da Palestina teria de ser solucionado pela força das armas. Até ao final de 1948, fugiram dos seus territórios entre 600000 e 750000 árabes, num êxodo que apelidaram de *Nakba*, catástrofe; os historiadores ainda hoje debatem a existência e dimensão de planos de evacuação (cf. Krautkrämer 2003, 46s).

Mais uma vez, HA insiste em distinguir realidades de curto e longo prazo, dispensando interpretações “metafísicas” (DKZ, 108) para distinguir “entre alguns sucessos militares contra soldados mal armados e com deficiente formação e a oposição unida e ameaçadora de muitos milhões de pessoas desde Marrocos até ao Oceano Índico” (ib.). O problema da realidade é “chocar com ela quando está diante do nosso nariz”, sobretudo quando se pretende transcendê-la (cf. 108), ou seja, invertê-la, numa obsessão voluntarista de estabelecer uma nova orientação funcional, que por sua vez subordinaria os meios a fins simbolicamente instituídos, em nome da defesa de valores identitários colectivos, dramatizados pela exiguidade do espaço e com a dobra trágica da narrativa histórica do Holocausto.

Nesta perspectiva de assumido realismo, HA não refuta a acusação de “colaboracionismo” por parte de B. Halpern, reconhecendo que, embora numa intenção difamatória, o autor teria restabelecido a significação neutra e literal do termo, uma vez que as pessoas por ele criticadas se teriam preocupado com as relações entre o *Yishuv* e o mundo exterior, buscando “países, personalidades e instituições com quem se poderia ter trabalhado” – precisamente, *co-laborado*. Aliás, a questão política da distinção entre amigo e inimigo teria já nos anos 30 revelado a sua ambiguidade, quando a Jewish Agency fez com a Alemanha nazi um “pacto de transferência”, apoiado então pelos sionistas (cf. 109). Tal ambivalência é inerente a toda a atitude política, que inclui sempre formas de compromisso, às quais a histeria do “tudo ou nada” seria avessa (cf. 110). Para HA, essa histeria chauvinista não se justificaria nem contra ingleses nem contra árabes, com os quais se manteria a necessidade de viver em paz (cf. ib.). Isto também porque o novo Estado de Israel precisaria de cidadãos que não perdessem as suas qualidades pioneiras mas, uma vez desprovidos da crença em “ideologias internacionalistas” (111) (que HA não especifica mas que se supõe serem formas de

totalitarismo imperialista), eles estariam finalmente em condições de “adquirir uma nova atitude internacional, marcada por uma maior lucidez e mais justiça, face ao mundo que ainda e sempre os rodeia” (111).

Neste contexto de crescente polémica, é de referir a carta aberta ao New York Times (provavelmente redigida por HA, assinada por esta e A. Einstein, e.o., e publicada em 4.12.1948) contra a visita de Menachem Begin, então representante do Partido da Liberdade ou braço político do Irgun (cf. 116), aos EUA.

O último artigo a que faremos referência foi escrito em 1948 e publicado em Janeiro de 1950, reflectindo já sobre o armistício de 1949, que teria possibilitado que Israel se tornasse membro da ONU. Distinguindo entre um armistício, que poderia ser imposto a partir do exterior, e a paz, que seria “o resultado de negociações, cedências mútuas e acordos concluídos entre judeus e árabes” (117), HA reconhece que as condições são difíceis, pois os árabes teriam sido sempre hostis à criação de uma pátria [*Heimstätte*] judaica, a exemplo dos conflitos armados de 1920 (morte de 5 judeus e ferimento de 200 em Jerusalém), 1921 (escaramuças em Jaffa), 1929 (morte de 133 e ferimento de 300 em Hebron e Safed), 1936 (greve geral dos árabes e revolta contra o mandato britânico e a imigração judaica) e 1939 (rebelião parcialmente apoiada pela Alemanha e Itália, reprimida por soldados britânicos). Aqui, HA não deixa de se surpreender com a constância da política árabe apesar das vitórias militares israelitas, afirmando que aparentemente a violência seria a *única* linguagem que os árabes não compreenderiam (cf. 119).

A imaturidade política em ambos os lados ditaria assim atitudes de intransigência; tal imaturidade dever-se-ia ao facto de durante 25 anos ambos os povos da Palestina teriam podido entregar-se “sem peias”, sob a capa do mandato britânico, a todas as espécies de comportamento emocional, nacionalista e ilusionário” (120). Sem que tal comportamento tivesse consequências sérias, ambas as partes teriam confiado na protecção da tutela britânica e na garantia de estabilidade por ela proporcionada, vendo apenas o seu próprio interesse e escamoteando as circunstâncias objectivas importantes para o próprio país (cf. 120). Ambas as partes teriam assim ignorado tanto a ascensão económica dos judeus como a tomada de consciência identitária do mundo árabe; a fixação na figura tutelar dos britânicos teria feito esquecer a permanência da outra parte na região (cf. 121).

Como agir pois numa época em que a política mundial não deixava tempo suficiente para uma evolução ‘orgânica’? (cf. 123). Em 1950, HA ainda podia afirmar que tanto a GB como os EUA estariam interessados em que se fizesse paz na região (cf. 124). Não existiriam assim, para este conjunto de situações como para a política em geral, quaisquer “receitas patentes” (125), sendo pois necessária a mudança de perspectiva e de atitude de cada uma das partes face à outra (cf. ib.). A dificuldade em que tal sucedesse, em que tal processo se desencadeasse, viu-se documentada no acolhimento

dado às propostas do enviado da ONU, o Conde Bernadotte. A primeira proposta previa a “imposição política de cooperação económica por meio de uma política externa coordenada, medidas de defesa conjuntas, “conversações sobre o traço da fronteira” e uma “garantia sustentável para a emigração judaica” (126). A segunda proposta já aconselhava a constituição de duas formações políticas soberanas e independentes, separadas por zonas neutras e vigiadas durante um tempo determinado por uma comissão da ONU. A rejeição de ambas as propostas acabou por obliterar as suas diferenças (cf. *ib.*); comum a ambas era o reconhecimento de duas comunidades distintas, para as quais teria de ser encontrada uma solução política.

A recusa israelita em ver a realidade do presente leva a autora a avaliar vitórias obtidas pelos judeus à luz de um passado remoto, que traria uma satisfação semelhante, nas palavras de Ben Gurion, à reconstituição do Estado judaico, 137 anos a. C., sob a dinastia dos Macabeus (cf. 127 e nota). Essa narratividade, como conformação temporal da identidade, teria causado uma mudança no discurso aparentemente *realpolitisch* da chefia israelita. Se dois anos antes ainda se falava da situação desesperada dos judeus que clamaria por justiça, em 1950 o discurso oficial era já dominado pelas necessidades militares e pelos direitos conferidos pelas vitórias (cf. 128). Assim, a gravidade da questão mede-se para HA pela recusa mútua em levar a sério a outra parte (cf. *ib.*). Daí que domine o espírito da difamação, como complemento dramático-espacial da construção identitária: o adversário seria apresentado como “uma forma de espírito ou marioneta”, o que criaria uma atmosfera hostil a negociações, pois qualquer declaração se veria tomada como parte de uma conspiração (cf. 129).

Embora “inteiramente irreal”, a situação não seria nova, pois de há 25 anos até essa data judeus e árabes teriam formulado exigências “absolutamente incompatíveis” (*ib.*). O realismo relativo do programa de Biltmore ter-se-a visto contrariado pela discussão aberta, no seio do movimento sionista, acerca da deportação de palestinianos para outros países (cf. 130). Tal impasse ter-se-ia tornado possível pela ingerência na política de uma convicção ideológica, por parte dos judeus, da necessidade de reparação por injustiças milenares, que teriam culminado na Shoah; os árabes contra-argumentariam que uma injustiça dupla nada resolveria (cf. *ib.*). Para HA, ambas as exigências teriam um carácter nacionalista, escamoteando as circunstâncias e seriam legalistas, escamoteando os factores da situação concreta (cf. 130). Daí ser “incrivelmente triste, mas verdadeira” a hostilidade entre os dois povos; os judeus teriam tratado os árabes seus vizinhos como “fantasmas”, de uma perspectiva folclórica, generalizante ou até de *wishful thinking* (cf. 131).

Numa tentativa de síntese retrospectiva, HA tenta enumerar as causas da incapacidade de judeus e árabes de praticarem uma política de boa vizinhança: 1. estrutura económica do país, de sectores estanques, exceptuando organizações de exportação de laranjas judaico-árabes e algumas fábricas onde judeus e árabes trabalhariam lado a lado (cf. 131). Contudo, a construção da pátria judaica não teria sido obra comum, mas

resultaria do espírito pioneiro dos judeus, com o apoio dos outros judeus espalhados por todo o mundo (cf. 132). 2. A luta pela soberania política teria custos económicos elevadíssimos. Tal isolamento teria contudo fomentado o espírito de sacrifício e missão dos *kibbutzim*, bem como o espírito de cooperação entre os membros de uma experiência contudo de “estufa” (133). 3. A revolução económica ocorrida teria acentuado o contraste com os *Fellach*, cada vez mais economicamente supérfluos (cf. 133). A infelicidade do proletariado árabe (o seu carácter alegadamente retrógrado e improdutivo) ter-se-ia assim visto renovada face ao confronto diário com formas de bem-estar a que só condicionadamente teria acesso (cf. 134).

Entre a demonização do árabe como Outro, a romantização dos costumes árabes como pertencendo a uma época áurea e o simples silenciamento da causa árabe, teria sido esquecida a condição humana de todo um povo e com ela a questão política, que incluía a tendência de fixação dos beduínos face à sedentarização judaica (cf. 136s). As massas árabes teriam passado a nutrir um sentimento de inveja, mas também uma sensação de que o *boom* israelita era irreal e desapareceria de novo; em contraste, as boas relações de vizinhança nas aldeias teriam durado décadas, só desaparecendo com os surtos terroristas de 1947/1948 (cf. 137); a facilidade de destruição destas relações radicaria, para HA, na sua falta de consequência. A maior parte dos vizinhos parecia aceitar e silenciar a diferença (cf. 138). Daí que não fosse de admirar que os árabes em 1950 (como hoje o presidente iraniano o diz abertamente) encarassem o projecto judaico “no melhor dos casos como um intermezzo de conto de fadas... e no pior dos casos como um empreendimento ilegal, que um dia seria entregue ao roubo e ao saque” (138).

HA não se cansa de sublinhar o carácter único do país, cuja economia não tinha sido edificada à custa de uma acumulação – ou exploração – originária (cf. 139). A construção económica de Israel teria tido premissas socialistas e tê-lo-ia transformado no curto espaço de 30 anos (cf. 139). A adjectivação de “artificial” justificar-se-ia assim (cf. ib.), sobretudo no que dizia respeito ao cultivo do solo, à edificação da Universidade Hebraica e de centros de saúde; o apoio do exterior teria permitido cultivar uma “fé cega no curso necessário das coisas – da história, da economia, da natureza” e esquecer a componente humanitária (cf. 140). Outro problema teria residido na necessidade de legitimar uma artificialidade que criava má consciência, argumentando com a ausência de alternativas face às perseguições aos judeus, deixando entrever que não teria sido a vontade pioneira mas os seus antecedentes que teriam criado a situação (cf. 140s).

A prova de que se pode conquistar um país transformando um deserto num jardim teria portanto sido ideologicamente explorada, ou seja, posta ao serviço de um leque mais vasto de interesses nem sempre legíveis. Tal evolução ter-se-ia tornado possível – ironicamente à semelhança do milagre económico alemão – pela entrada de dinheiro americano não de um plano Marshall mas sobretudo através da fixação de *Displaced Persons*, assim como pela importação de uma força de trabalho jovem e especializada (cf. 163). Os judeus ter-se-iam escudado num nacionalismo tribal, enquanto que os

árabes teriam buscado refúgio num “romantismo de Oxford” (143) de carácter compensatório (cf. 143). (A autora refere aqui T.E. Lawrence e o “Evangelho da precariedade”, 143). Com isso, na sua “hostilidade cega à civilização ocidental”, hostilidade que tinha ela própria raízes ocidentais e que levava assim *ad absurdum* a teoria de um *clash of civilizations*, os árabes como que teriam perdido o comboio da modernização judaica, no qual teriam podido embarcar (cf. 144). Neste contexto, HA realça o formato de numerosas iniciativas, por parte de judeus e árabes, que teriam contrariado esses impasses ideológicos (cit. 144-153).

Restava ainda, já nessa altura, o problema dos refugiados como um “perigoso potencial para o movimento dos expatriados espalhados por todos os países árabes” (155). A afirmação dos árabes sobre a vontade dos sionistas em desalojá-los não teria sido rebatida por factos (cf. 155) – e isso dura, como sabemos, até hoje. Tal exílio ter-se-ia tornado possível devido à incapacidade de estabelecer relações habitacionais e económicas (cf. *ib.*). Aqui, a autora lembra a defesa por J. Magnes de uma federação contra o perigo de balcanização (cf. 157ss).

Na sua perplexidade pelos impasses à negociação política entre judeus e árabes, na sua condenação da acção devastadora da guerra (cf. 161), HA nunca deixa de ter uma palavra de apreço pelos esforços pioneiros dos judeus, que ela gostaria de ver livres de arrogância face às aspirações dos vizinhos árabes em habitar o mundo do seu território. Mas não escamoteia as contradições, que a levam também a afirmar que “o nascimento de uma nação no meio do nosso século pode ser um grande acontecimento; o facto de ser um acontecimento de risco, é conhecido” (*ib.*,165).

Retrospectivamente, não podemos deixar de sublinhar a clarividência H. Arendt face a uma causa que ela bem conhecia (e deixamos aqui de fora toda a posterior controvérsia em torno dos relatórios sobre o julgamento de Eichmann). Daí que não nos surpreenda que a sua análise incida mais detalhadamente nas posições manifestadas pelos judeus, posteriormente pelos israelitas. Contudo, é igualmente nítido o seu esforço para apresentar não tanto *soluções*, mas *vias de possível solucionamento* de forma bilateral e a partir de uma defesa do que ela pensa ser um diálogo entre parceiros ao mesmo nível. No final da década de oitenta, Herbert C. Kelman resumiria, num artigo acerca das condições subjectivas para a disponibilidade de negociação e a propósito da “psicologia política” do conflito israelo-árabe, o principal nó de um impasse que inibe até hoje qualquer exercício de vontade política:

“A via para as negociações está bloqueada por um dilema genuíno: ambos os lados necessitam de reconhecimento (no sentido psicológico) *por parte do* outro lado respectivo, para satisfazer a sua necessidade de identidade, justiça e segurança. Em simultâneo, porém, ambos hesitam em fazer algo *para* o reconhecimento do outro lado respectivo, pois vêem aí um acto extremamente perigoso: ambos receiam que o

reconhecimento do adversário implique uma renúncia aos direitos e legitimidade próprios” (Kelman, 1990: 203)

Tanto para Kelman como para HA, a solução passaria pois pelo mútuo reconhecimento como moldura e ponto de partida para encetar uma via de diálogo. Para ambos os autores, a estrada poderia estar torpedeada, mas nunca verdadeiramente encerrada.

Referências

- Arendt, Hannah (1976), *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag
- Arendt, Hannah (1989), *Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare 2*. Hrsg. Eike Geisel, Klaus Bittermann. Berlin: Tiamat (referido sob a sigla DKZ)
- Arendt, Hannah (2001), *Compreensão e Política e Outros Ensaios*. Lisboa: Relógio d'Água (referido sob a sigla CP)
- Arendt, Hannah (2002), *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Mond sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung ‚Aufbau‘ 1941-1945*. Herausgegeben von Marie Luise Knott. München, Zürich: Piper (referido sob a sigla VA)
- Arendt, Hannah, Blumenfeld, Kurt (1995), „...In keinem Besitz verwurzelt“. *Die Korrespondenz*. Herausgegeben von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling. Belin: Rotbuch-Verlag (referido como Arendt/Blumenfeld)
- Arendt, Hannah, Jaspers, Karl (1986), *Briefwechsel 1926-1979*. Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner. München: Piper (referido como Arendt/Jaspers)
- Kassir, Samir (2006), *Considerações sobre a desgraça árabe*. Lisboa: Cotovia
- Kelman, H. C., “Wie Verhandlungsbereitschaft entstehen kann. Zur politischen Psychologie des israelisch-palästinensischen Konflikts”, in: *Die vergessene Dimension internationaler Konflikte: Subjectivität*. Ffm: Sk 1990, p. 189-211
- Krautkrämer, Elmar (2003), *Krieg ohne Ende? Israel und die Palästinenser. Geschichte eines Konflikts*. Darmstadt: WBG.

(Texto de conferência proferida em Novembro de 2006 na comemoração do centenário do nascimento de H. Arendt na Faculdade de Letras. Primeira publicação: *Redes Nº 2*. 2008. *Discursos da Memória. Espaço. Tempo. Identidade. Coordenação e organização de Filomena Viana Guarda e Luísa Afonso Soares*. Lisboa: Centro de Estudos Alemães e Europeus/Edições Colibri, p. 13-35)

A praxis (in)sustentável em tempos difíceis e espaços sitiados. Hannah Arendt e os marcos críticos do século XX (2007)

“Caminhante, não há caminho – faz-se caminho ao andar”. Hannah Arendt gostava de colocar epígrafes nos seus textos, como se pretendesse lembrar a etimologia do termo *Dichtung* para significar a palavra poética, essa que sintetiza e portanto *condensa* e

adensa, numa intuição de relâmpago, uma série de descrições e conceitos, raciocínios e contextos, necessariamente inerentes ao pensamento analítico. Embora não encontremos esta citação de Antonio Machado em nenhum texto arendtiano, estou porém convicta que a autora concordaria em identificar a mesma como uma síntese possível do seu conceito de *acção* enquanto realização de uma teia comunicacional, enquanto diálogo negociante entre o possível e o desejável, enquanto iniciativa e sequência de gestos no sentido de tornar o mundo mais habitável. Sempre, obviamente, com resultados incertos pela sua abertura.

No espaço e tempo “coloquial” em que nos encontramos, todos temos presente o percurso – só aparentemente linear, mas na realidade labiríntico - traçado em **The Human Condition**. Mais: penso que se trata aqui de uma obra fundadora nos seus momentos analíticos mais pregnantes, como por exemplo a demonstração das consequências problemáticas da ingerência e contaminação mútua dos domínios público e privado, a identificação dos factores de biogenicidade voraz e de intenção manipuladora, a sua diferenciação corrigindo algumas conclusões – e confusões, por exemplo entre produção e reprodução - de Marx, e sobretudo o resgatar das condições de possibilidade de acção política face aos constrangimentos, ou mesmo às ameaças, por parte tanto da ciclicidade laboral como da funcionalidade construtiva. Temos tão presentes algumas expressões, mas sobretudo o *ductus* de advertência subliminar (que pretendem iluminar a precaridade dessa *praxis* cujo princípio é suposto ter uma dimensão iniciadora, de natalidade simbólica, cujas consequências são imprevisíveis e sobretudo irreversíveis), que não podemos reprimir um sentimento análogo ao que experimentamos ao ver nas notícias televisivas a imagem de um animal resgatado de uma maré negra: impressão de fragilidade e exponibilidade absolutas.

Mas não há fins felizes. Nem infelizes. Porque não há propriamente fins. E o ser humano não é uma mera vítima dos condicionamentos que em parte cria; ele tem também a possibilidade, por mais reduzida que seja, de assumir o leme da sua acção e ir corrigindo o curso da mesma, à medida que recebe *feedback* dos outros seres com quem comunica e interage. De tal modo que nem o espírito mais laico se deixa perturbar com a suspeita de uma dimensão religiosa, ou tradicional, oculta nas propostas arendtianas para corrigir erros de percurso interactivo – afinal, tanto o perdão e a reconciliação, destinados a minimizar consequências de actos passados, como a promessa, formulada para limitar incertezas futuras, podem ter também leituras seculares dentro dos registos da tolerância e do contrato.

O que nos perturba e fascina no pensamento de H. Arendt é a assumida “falta de corrimão” na tarefa do *pensar*, que assim como o *agir* reivindica um estatuto de intransitividade. Por outro lado, tal estatuto permite numerosas articulações e possibilidades de preenchimento. Nada existiria, nas palavras desta autora, que não pudesse tornar-se em objecto do pensar, portanto de uma tentativa de *entender*. Com isso qualquer um de nós poderia aceder à plataforma correspondente ao uso da

faculdade de *judgar*, que se articularia no espaço intermédio da pluralidade dos indivíduos e optimizaria as condições daquele mesmo agir.

Se recordarmos o vasto leque de temas que foram objecto de análise em toda a obra da autora, e sobretudo se não os hierarquizarmos de acordo, por exemplo, com critérios conceptuais subalternizadores do mundo da vida face à esfera do pensamento, vamos encontrar assuntos tão diversos como a questão judaica em múltiplas vertentes – da vida de uma judia nos salões românticos às tensões israelo-árabes passando pela “tradição oculta” nas letras e nas artes e por críticas desassombradas ao anti-semitismo e ao sionismo - os sistemas totalitários, manifestações de violência revolucionária ou racial, a filosofia e a ciência, a reconstrução da Alemanha do pós-guerra. Em suma, poderíamos folhear um jornal diário e perguntar-nos a cada página o que pensaria, como entenderia, como julgaria, como agiria H. Arendt acerca do que aí encontramos recorrentemente, como o conflito iraquiano, a intervenção americana em diversos países do mundo, a posse de energia atómica, o fundamentalismo religioso, os problemas da consolidação e do alargamento da U. Europeia, numa palavra, assuntos que de um modo ou de outro tocam a esfera política entendida como a acção humana visível, como a ponta de um iceberg emergindo de um mundo de meios e fins, de violência e manipulação. Já existiria menor compreensão, ou maior reserva, no julgar de assuntos relacionados com momentos de intimidade ou privacidade, que contudo não estão ausentes da correspondência particular, cuidadosamente arquivada pela autora, e muito menos desarticulados da esfera política, embora os elos de mediação sejam complexos.

Como sabemos, H. Arendt distingue entre *idade* e *mundo* modernos, tendo em conta por um lado a periodização histórica da primeira e o nascimento do segundo a partir das “primeiras explosões atómicas” (HC 6). Pouco mais de dez anos após essa explosão, a autora menciona uma “época nova e ainda desconhecida” (ib.) em que os critérios de sustentabilidade pareceriam ter sido postos em causa por atitudes de distanciamento, de alienação face ao mundo, de enimesmamento agressivo de sujeitos imbuídos de um “pathos de novidade” (HC, 248) como vaga de fundo de secular desenraizamento. A acção humana vê-se assim inserida no seu contexto situacional e relacional, numa evolução histórica que principia na tradição grega antes e depois de Platão e termina na década de 50 do século XX, em que foram proferidas as conferências que deram origem à obra **The Human Condition**.

É igualmente conhecida a demarcação arendtiana entre teoria política e filosofia política, expressão esta considerada problemática porque geradora de conflitualidades ideológicas (CP 12). Mas embora, nas palavras da autora, exista uma tensão entre o homem como ser que pensa e entre o homem como ser que age” (ib.), essa tensão só se torna crítica precisamente em situações de contaminação entre ambas, não num processo lúcido de diferenciação que permite formas de rearticulação e por aí uma multiplicidade de registos. No caso de H. Arendt, e tomando como exemplo a entrevista televisiva concedida em 1964 a Günter Gaus de que foram extraídas estas reflexões,

“todo o pensamento é repensamento: pensa depois da coisa” (CP 36). E se tivermos em conta a diversidade da sua prática comunicacional, oral e escrita (ou seja, preocupando-se sempre com a fixação escrita de todos os testemunhos orais), poderíamos encontrar formas documentáveis de conexão entre o pensar e o agir, entre os “Diários do pensar” [“**Denktagebücher**”], escritos entre 1950 e 1973 e publicados postumamente, e testemunhos comunicacionais como a citada entrevista (entre outras) e as cartas pessoais a Heinrich Blücher, a Karl Jaspers, a Martin Heidegger, a Mary McCarthy, a Kurt Blumenfeld entre outros. Tudo são formas de diálogo, de desdobramento individual, principiando pela liberdade textual dos apontamentos filosóficos a que chamaríamos uma forma de *protopensar*, até aos testemunhos epistolares que poderíamos encarar como uma forma de *protoagir*.

Uma leitura integrada de toda esta pluralidade textual permite-nos assim efectuar aquilo que a autora pretendia que fosse feito: uma organização narrativa aposteriorística de momentos situados na biografia pessoal de alguém que pensou e viveu intensamente a História do século XX. Mas essa mesma pluralidade textual requer um especial cuidado hermenêutico, nos moldes de uma *leitura sustentável*. Isto porque o conceito de sustentabilidade aqui defendido transcende uma significação estritamente ecológica, as preocupações com o ambiente, já então reveladas pela autora e que também podemos encontrar, de forma sistematizada, em obras como **The Human Condition** ou em considerações soltas no **Denktagebuch** e em ensaios de menor dimensão.

Mas não é disso que aqui se trata, ou melhor: não é *ainda*, nem é *apenas* disso que pretendemos falar. Isto porque as evidentes reservas manifestadas pela autora face à forma como a moderna ciência contribuiu para a destruição da natureza, as relações entre o intervencionismo humano na mesma natureza, para além de uma curiosidade especulativa e investigadora ou de necessidades habitacionais e construtivas, e o moderno puritanismo ou hedonismo como formas de *world alienation*, *Weltentfremdung* ou *alienação face ao mundo*, são hoje lugares-comuns e inserem-se, no caso de H. Arendt, numa estratégia de entendimento crítico muito mais amplo que visa resgatar aquilo que para a autora significava, parafraseando René Char, uma “herança sem testamento” (EPF 28), um “tesouro” (ib., 29). De que se trata aqui? Simplesmente de uma memória dos tempos já míticos da *Résistance* francesa contra a ocupação nazi (recorde-se que a publicação dos ensaios na colectânea **Between Past and Future [Entre o Passado e o Futuro]**, de cujo prefácio é extraída esta referência, data de 1954, apenas dez anos após o desembarque na Normandia e a *Libération*), de um passado que não estaria morto porque não teria acabado de passar (nas palavras de Faulkner, citadas no mesmo prefácio, cf. ib., 37), da possibilidade de estabelecer uma interacção como *praxis* que tornaria possível uma vida humana e digna precisamente pelo facto de se inserir, numa tensão contrastiva, em condições de evidente desumanidade, em tempos sombrios e espaços sitiados.

O que a leitura da obra de H. Arendt parece sugerir seria uma intenção de recuperar uma linha sustentável da dinâmica do agir, articulando este com o pensar no sentido da “própria vida” (DTB, 10), como moderno prolongamento de uma herança clássica alemã que inclui um uso reflectido da linguagem, não apenas no sentido goetheano da verificação mútua entre pensar e agir (**Wilhelm Meisters Lehrjahre**, ensinamentos da sociedade secreta *Turmgesellschaft*) mas uma consciência histórica no sentido da sentimentalidade schilleriana, da recuperação possível de situações interactivas dignificantes e enobrecedoras para dentro de circunstâncias diversas – e porventura menos adversas.

Reconhecemos assim uma das preocupações motivadas pelo conhecimento da dinâmica do processo civilizacional, pela experiência da não-simultaneidade de conteúdos simultâneos, por situações criadas por uma memória de traços heróicos, logo sempre potencialmente trágicos e irremediavelmente mitificáveis, pela recordação dos titânicos esforços das montanhas em épocas pautadas pelos esforços das planícies, parafraseando o poema de Brecht **Wahrnehmung [Percepção]** citado em epígrafe no capítulo “In der Welt zu Hause” [“Em casa no mundo”] da biografia de H. Arendt elaborada por Elisabeth Young-Bruehl (LWZ 367).

Poucas pessoas estarão tão conscientes como a autora da necessidade de contrariar formas de contaminação totalitária nesse eixo frágil do pensar e do agir. Daí a exaustividade, diríamos mesmo a obsessão, com que são desconstruídas ingerências e deformações por parte dos mecanismos cíclicos do labor, em que a figura de proa do *animal laborans* antecipa o ser consumidor baudrillardiano, num gigantesco processo simbólico de devoração e defecação das matérias, imitador até à caricatura de processos naturais. Lembremos, e não de passagem, que muitos dos dilemas, hoje ampliados e agravados, da relação do ser humano com a natureza, resultariam não tanto dessa voracidade consumista mas do dilema do *homo faber*, que a autora discerniu com perfeita lucidez e que residiria na necessidade de destruir parte da natureza para criar um fundamento de habitabilidade para a comunicação e interacção.

Nesta perspectiva, poderíamos ler o último capítulo da **Human Condition** como o *unhappy-end* da narrativa da modernidade. Mas aqui pensamos também ter aprendido algo com a autora, que sempre se recusou a alinhar com a dialéctica negativa da Escola de Frankfurt, a subscrever o pessimismo da **Dialektik der Aufklärung**, embora partilhe muitas das críticas feitas por Horkheimer e Adorno à razão instrumental. Recordemos: não há realmente fins para a dinâmica própria do agir motivado não tanto por uma intenção manipuladora mas sobretudo por um *inter-esse* que a autora se recusa a fazer coincidir incondicionalmente com o desejo, com a apetência, com a cupidez material. É aqui que **The Human Condition** revela ser uma obra de carneira ao longo de uma gradual deslocação de prioridades de intervenção, de denúncia de formas de opressão e injustiça, coacção e totalitarismo, para uma reflexão hermenêutica acerca da teia que engloba sempre, ou seja, nunca pode inibir totalmente, uma quota-parte de responsabilidade própria. O “querer compreender”, sublinhado na entrevista a Günter

Gaus (como atitude contrastante com o “querer terrivelmente intervir” masculino)⁶ não ditaria porém uma paralisia de acção, antes uma atitude prudencial em que se inseriria, ousaríamos afirmar, uma simpatia por formas de intervenção comunicacional e objectual sustentadas, se H. Arendt fosse nossa contemporânea. (Corrijo-me: não será H. Arendt nossa contemporânea, na medida em que ela nada pretendia prescrever, mas antes desbloquear formas de criar condições de possibilidade para iniciativas de acção, de comunicação, de significação?)

A História do século XX é assim sublinhada, na obra da autora, por marcos críticos, num entretecido de luz e sombra – para citar a feliz denominação da temática deste colóquio - num cruzamento do sentido do decurso da mesma História com a percepção do *kairos*, do pensar com o agir. Esses marcos críticos assinalam-se pela frágil sustentabilidade das condições de comunicação e acção, e inspiraram à autora numerosos artigos de ocasião em torno de questões sempre ligadas não só à preservação ou reposição da dignidade humana, mas também à criação e defesa de arenas de comunicabilidade, subtraídas à violência.

Vejamos por exemplo o empenhamento da autora não apenas em desenvolver parâmetros de análise, mas igualmente em intervir e contribuir para a solução de um problema que ela provavelmente já então intuía como sendo muito dificilmente solucionável: o conflito israelo-árabe nos anos 40, à luz da ambivalência com que ela própria sentia a sua condição judaica. Como sabemos, tal condição foi tematizada em numerosos ensaios, desde o estudo sobre Rahel Varnhagen até essa “grande reportagem” sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, passando por artigos que tematizavam ora a “tradição oculta” da cultura judaica, ora as máscaras políticas do sionismo desde a exigência de criação de um Estado para o “povo sem terra” por Theodor Herzl em 1896.

Sobretudo os artigos publicados nos anos 40 nos EUA predominantemente em revistas de análise política, em alemão e em inglês, revelam um entendimento lúcido da conflitualidade explosiva numa região e entre duas culturas que davam mais valor à significação simbólica e religiosa de lugares do que à necessidade de dialogar e negociar para salvaguardar a paz e atingir formas de entendimento. Na perspectiva da autora, a exacerbação do sentimento da identidade israelita a partir da experiência do Holocausto associava-se à tradição apolítica das comunidades judaicas, criando atitudes de *maximal stress cooperation*, de forte coesão de grupo face a um adversário exterior. Ora tais atitudes colidiram inevitavelmente com as populações árabes e a sua tradição rural e feudal. Num artigo publicado em Maio de 1948 na revista nova-iroquina **Commentary** e intitulado “To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time”⁷, H. Arendt afirma a incompatibilidade da ideia de terra-mãe judaica, como pátria de eleição em que pessoas

⁶ Cito aqui a partir da entrevista original em alemão e não da versão portuguesa referida na bibliografia, que eufemiza a dimensão simbólica da frase original, também audível e visível a partir de gravações feitas à mesma entrevista: “Männer wollen immer furchbar gerne wirken [os homens querem sempre terrivelmente causar efeito]” (IWV, 46)

⁷ Publicado posteriormente, na versão alemã, sob o título “Es ist noch nicht zu spät”.

de diferentes culturas deveriam coabitar, com a prática militarista e expansionista dos sionistas de extrema-direita. E apela ao diálogo, para salvar a primeira e neutraliza a segunda. Tal apelo urgente não surtiu efeito; as propostas feitas nesse e noutros artigos para conferir uma dimensão política a formas sociais inovadoras como o movimento dos *kibbutzim*, para criar formações políticas flexíveis com as populações locais, judaicas e árabes, para estabelecer uma federação de duas nações no quadro das Nações Unidas, foram obnubiladas por uma interiorização perversa do paradigma totalitário por parte das vítimas do mesmo, com a subsequente exteriorização violenta.

Terá H. Arendt sido politicamente ingénuo a ponto de esperar uma atitude exemplar não tanto dos sionistas revisionistas – em torno de Ben Gurion e Menachem Begin - mas do movimento do *Ikhud [Unidade]* em torno de Judah Magnes, apoiando os esforços conciliadores deste último nas últimas semanas da sua vida e escrevendo artigos de circunstância, em prejuízo do seu próprio trabalho de investigação sobre o sistema totalitário? A linha de demarcação entre a defesa de uma atitude política justa e o conhecimento das condições de possibilidade para a mesma deveria ela própria seguir uma orientação prudencial, portanto nem esquizofrénica nem suicida. Na sua obra de 1930 **Like all Nations?**, Magnes afirmara, numa orientação sintonizante com a da H. Arendt, que judeus e árabes tinham o direito e o dever de participar “in equitable and practical ways, in the government of their common Home-land” (*apud* VS, 99).

Como sabemos, a escalada de violência atingiu dimensões antes consideradas inimagináveis, no âmbito da II guerra mundial e do posterior conhecimento da dimensão do Holocausto, condicionando com isso os parâmetros de raciocínio político. Por repetidas vezes, H. Arendt sustentara, no início dos anos 40, a necessidade de formar um exército judaico, incorporado no exército aliado, a fim de possibilitar uma defesa correspondente ao plano em que se teria sido atacado. Isso não a impede de denunciar igualmente a falta de legitimidade dos sionistas revisionistas para falarem em nome da causa judaica na sua totalidade no *homeland* da Palestina, nem de classificar em 1942 a sua actuação no terreno como sendo própria de “nacionalistas anti-ingleses, terroristas anti-árabes e fura-greves” (VA 40). Tão pouco as federações árabes são poupadas à crítica da autora, que vê nelas em 1943 uma farsa sob capa imperial (VA 122). Em 1944, a sua crítica frontal aos métodos terroristas do Irgun pretende uma vez mais demonstrar como o uso sem critérios de violência obliteraria a faculdade de julgar daqueles a que chama “fascistas de um povo oprimido” (VA 146). E pouco antes do final da guerra, perante a crescente pressão do número de imigrantes, sublinha que “um lar [*Heim*] que o país meu vizinho não reconhece e não respeita, não é um lar. Um lar nacional judaico, que não é reconhecido e não é respeitado pelo povo vizinho, não é um lar mas uma ilusão – até se tornar num campo de batalha” (VA 177). Tais palavras parecem tragicamente premonitórias, quando são apenas clarividentes.

Notamos em H. Arendt um misto de cólera política (que segundo ela, e para a tradição grega, seria um sentimento mais positivo do que a esperança) e de ironia filosófica nas repetidas críticas tecidas à cegueira e ensimesmamento sionistas, à atitude ambígua e

por isso apolítica das organizações judaicas que nas suas negociações teriam entregue numerosos judeus às autoridades nazis. Na referida entrevista com G. Gaus, não hesita em afirmar que teria rido às gargalhadas repetidas vezes ao ler as 3600 páginas do interrogatório da polícia a que Eichmann foi submetido (CP 31), face à mesquinhez da argumentação do acusado. Ora é precisamente pela capacidade de detectar e viver tanto situações complexas como condicionamentos irónicos que se mede a possibilidade de articular o julgamento com a acção, de encontrar medidas para o exercício da justiça. Isto porque, nas palavras de T. Todorov, a justiça teria a ver com actos e não com a natureza dos seres (FE 149), numa clara alusão à estafada argumentação acerca do cumprimento de um dever exterior com que os sentimentos íntimos de um carrasco, ainda que de secretária, não se identificariam. Também aqui a frágil demarcação entre justiça e justeza passa pelo grau de violência real em que se insere o julgamento acerca da dimensão real e simbólica dos actos de qualquer acusado, bem como acerca dos seus condicionamentos. Daí que, na sentença virtual composta pela autora no final do mega-relatório sobre o processo de Eichmann, ela aproxime a obediência da convivência e defenda a pena de morte apenas na medida da impossibilidade de permitir a um acusado como Eichmann coabitar com quem quer que fosse (EIJ, 428-9), portanto continuar a movimentar-se na face da terra de forma sustentável.

No prefácio a **The Human Condition**, a autora interroga-se e interroga-nos se a emancipação e a secularização da era moderna, que teriam tido início com o afastamento face a um Deus que era a imagem do pai, deveriam terminar com o repúdio ainda mais funesto de uma Terra que seria a mãe de todos os seres vivos sob o céu (HC 2). Tal questão implica um leque de critérios de sustentabilidade dentro de um amplo espectro de habitabilidade, como que num apelo ao resgate narrativo de experiências históricas que correriam o risco de perder-se: em suma, à criação de espaços não sitiados como luz contrastando com a memória de tempos sombrios. Não chegaria assim a denúncia de momentos, atitudes e formas de voragem, de violência e manipulação por parte do *parvenu*, essa figura camaleónica representativa da moderna mobilidade e quase sempre actuando de forma compensatória face à sua condição originária de *pária*. Mas segundo H. Arendt – e utilizando este critério para avaliar a actuação de muitos *políticos* contemporâneos, a que se poderia opor a iluminação das condições de possibilidade para o *exercício da política* por qualquer cidadão comum - importaria antes contribuir para criar condições para que se deixe de ser pária, principiando por descer à terra, isto é, à medida da grelha fornecida pelo aqui e o agora, com as suas barras e cercanias (a lei e os outros), mas também com os seus espaços-tempos intersticiais por preencher – comunicacionalmente e interactivamente.

Referências

Bibliografia primária

- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*. Chicago University Press 1958 [trad. port.: *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio d' Água 2001]. (As referências a esta obra são feitas a partir da edição original sob a sigla HC, seguida do número da página; este mesmo método aplica-se às restantes siglas)
- Arendt, Hannah (1989), „Es ist noch nicht zu spät“, in: *Die Krise des Zionismus. Essays und Kommentare 2. Hrsg. Eike Geisel, Klaus Bittermann*. Berlin: Tiamat, p. 83-106 (DKZ)
- Arendt, Hannah (1990), *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen*. Leipzig: Reclam (EIJ)
- Arendt, Hannah (2000), *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva (EPF)
- Arendt, Hannah (2001), *Compreensão e Política e Outros Ensaios. 1930-1954*. Lisboa: Relógio d' Água (CP); ed. al. (1996), *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper (IWV)
- Arendt, Hannah (2002), *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Mond sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“ 1941-1945. Herausgegeben von Marie Luise Knott*. München, Zürich: Piper (VA)
- Arendt, Hannah, *Denktagebuch 1950-1973. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann*. München: Piper 2002 (2 vols.) (DTB)
- Arendt, Hannah, Jaspers, Karl (1986), *Briefwechsel 1926-1969. Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner*. München: Piper
- Arendt, Hannah, McCarthy, Mary (1995), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975. Edited and with an introduction by Carol Brightman*. San Diego, N. York, London: Harcourt Brace & Company
- Arendt, Hannah, Heidegger, Martin (1998), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
- Arendt, Hannah, Blücher, Heinrich (1999), *Briefe 1936-1968. Herausgegeben und mit einer Einführung von Lotte Köhler*. München: Piper
- Arendt, Hannah, Blumenfeld, Kurt (1995), „...in keinem Besitz verwurzelt“. *Die Korrespondenz. Herausgegeben von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling*. Berlin: Rotbuch Verlag

Bibliografia secundária

- Barnow, Dagmar (1990), *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press (VS)
- Todorov, Tzvetan (1991), *Face à l' extrême*. Paris : Seuil 1991 (FE)
- Young- Bruehl, Elisabeth (1991), *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer [ed. or. (1982), *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven/London: Yale University Press] (LWZ).

(Primeira publicação: *Hannah Arendt: luz e sombra. Seminário Internacional. Coordenação de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Cristina Beckert, Margarida Amaral. Coleção Acta 6*, 2007. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 115-126)

O grau zero da política – pensando com Hannah Arendt no século XXI (2010)

All the words like Peace and Love / All the same affirmative speech /Had been soiled, profaned, debased / To a horrid mechanical screech”. Nestas palavras de Wystan Hugh Auden, que podemos ler no volume **Nones**, publicado no início dos anos 50, está presente toda uma arqueologia de devastações testemunhadas por quem atravessou o século XX.

Auden e Arendt são contemporâneos – nasceram na primeira década do século passado e sabem do que falam. Não é por acaso que a segunda cita o seu amigo, que ela acolheu em casa nos últimos anos de vida deste e que venerava como poeta, no prólogo da sua obra **Responsibility and Judgement [Responsabilidade e Juízo]**, publicada por Jerome Kohn já no nosso século, portanto postumamente, a partir de textos de conferências. O processo de *desertificação* da cultura e do espaço público, ocorrido ao longo do século XX, é aqui denunciado por Auden, deixando entrever a banda larga e as múltiplas dimensões da mesma devastação: dimensões existencial, cultural, identitária, linguística, habitacional, urbana, política, económica, biológica. Antes de as máquinas de duas guerras terem produzido os conhecidos estragos, já a trituradora ideológica tinha causado os efeitos que Nietzsche denunciara décadas antes, no seu ensaio sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral, ao afirmar que muitas palavras se haviam tornado em frases ocas e moedas de troca.

As presentes considerações têm por objectivo *continuar a pensar*, desenvolvendo nos nossos dias e com a insuficiência e singularidade das nossas capacidades e dos demasiado humanos instrumentos, esse sentido que H. Arendt dava a modos, que considerava positivos, de estar no mundo, de amar o mundo, de cuidar do mundo nas suas paisagens múltiplas: paisagens naturais, humanas e construídas.

Assim, dividirei estas considerações em três partes: Numa primeira parte, problematizarei as formas de desertificação enquanto ausência de mundo; numa segunda parte, será equacionado esse mesmo mundo em travessias do deserto e em tempos sombrios. Finalmente, numa terceira parte, será proposto passo a passo um redimensionamento interactivo ou repovoamento do mundo, sempre em recorte e contraste face à concepção arendtiana de ausência de mundo, equivalente a uma alienação não para o mundo (que é a ideia mais comum que se tem de alienação, como atraíçoamento da autenticidade), mas enquanto distanciamento face ao mesmo.

1. Olhando as formas de desertificação do mundo

A imagem da desertificação é recorrente para significar quaisquer formas de devastação, não apenas a que se verificou em consequência das duas grandes guerras

que marcaram tragicamente o mundo novecentista. No capítulo final da obra editada em 2005 **The Promise of Politics [A Promessa da Política, 2007]**, a autora dá-nos uma chave para a compreensão do que está em causa e que tem implicações muito mais vastas do que a paisagem lunar provocada pelas ruínas bélicas: “Aquilo que é destruído numa guerra de aniquilação é consideravelmente mais do que o mundo do inimigo vencido: é, acima de tudo, o *espaço-entre*, o espaço que fica entre as partes em guerra e os seus povos, o território que, tomado no seu conjunto, forma o mundo na terra” (Arendt, 2007: 159; subl. meu). Ora é precisamente a ruína desse espaço comunicacional e habitacional, cartografado por H. Arendt como *mundo*, que merece a nossa atenção mais detalhada porque transcende largamente a inabitabilidade existencial dos sistemas totalitários, analisada na obra homónima que tornou a autora conhecida já nos anos quarenta.

Podemos partir desse deserto humano que foram os regimes nacional-socialista e soviético como aniquilação de qualquer possibilidade de fazer política no sentido arendtiano: i.e., de interagir, dialogar, usando a faculdade de pensar e julgar, tentando compreender todo o processo comunicacional e nele usando, como mecanismos a ele inerentes e por ele proporcionados, a capacidade de perdoar e a possibilidade de fazer promessas e de estabelecer pactos. Mas essa “ausência de mundo” (ib., 167) significa muito mais do que a inibição ditatorial ou totalitária da livre expressão de ideias e opiniões. Significa também uma perda da capacidade de contextualizar temas de referência no tempo e no espaço, logo uma forma de amnésia e de indiferenciação que torna um indivíduo em potencial objecto de qualquer tipo de manipulação, em peça de engrenagem cujo alcance ele já não pode ou já não quer discernir. Tal perda de disponibilidade derivaria não tanto de processos de individuação solipsistas, ou de processos de socialização adversos, mas sobretudo de um atrofiamento de capacidades judicativas e auto-reflexivas. O indivíduo seria responsável pelas consequências desse atrofiamento, precisamente devido à sua irresponsabilidade, enquanto irreflexividade. Eis o terrível paradoxo que ainda hoje defrontamos.

A cada passo das suas exposições, H. Arendt desenvolve connosco o seu raciocínio dialogando silenciosa e implicitamente não só com o leitor, mas também com figuras nossas conhecidas da história do pensamento. Reconhecendo e subscrevendo em parte a denúncia nietzscheana do mundo como deserto, ela nega porém a crença de que esse mesmo deserto estaria dentro de nós e refuta assim o que considera um fatalismo, enquanto cedência a uma convicção da impossibilidade de viver, de pensar, de julgar, de dialogar e de criar, mesmo em condições ingratas.

Não obstante tal refutação, essa desertificação em torno do ser humano poderia segundo a autora vir a tornar-se realidade, para além das conhecidas circunstâncias trágicas, nas quais milhões de indivíduos se viram reduzidos à mais ínfima dimensão do seu ser em campos de concentração. Mas o perigo de “nos virmos a tornar verdadeiros habitantes do deserto e em nos virmos a sentir nele como na nossa terra” (ib.) ameaçava

menos, por um lado, essas sombras humanas que um Primo Levi tão densamente retratou do que, por outro lado, os milhares de milhões de indivíduos em espaços e tempos de paz e liberdade que porém, por qualquer razão, consentem por assim dizer em auto-desertificar-se. Sobre esses vamos encontrar considerações acutilantes e lúcidas, dispersas por toda a obra da autora, ora em **A Condição Humana** com a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* e o homem político (para a autora qualquer indivíduo que ouse agir no espaço público), ora nas obras da última fase da sua vida, que incidiam predominantemente sobre a faculdade kantiana de julgar.

Tais indivíduos seriam para ela exemplos da incapacidade, indisponibilidade ou recusa de exercer a mesma faculdade. Semelhante atitude poderia ser porventura um resultado de processos anestésicos por parte de factores de uma sociedade laboral dominada por mecanismos cíclicos de produção e consumo. É pois nessa aversão a pensar dentro de contextos espaço-temporais, a assumir com coragem a defesa de juízos próprios, que H. Arendt detecta as causas que levam aos efeitos de terra queimada. Tais efeitos poderiam ser igualmente provocados pelo entretenimento inerente ao que ela chama a “função da Madison Avenue”, que consistiria, directa ou indirectamente, em “ajudar a distribuir a mercadoria” (Arendt, 2007b: 237), tornando os indivíduos em seres com atitudes automatizadas e reprodutivas numa sociedade do espectáculo subordinada à implacável dialéctica de meios e fins. Sublinhe-se aqui que a autora tece tais considerações numa intervenção proferida no ano da sua morte (1975), em que critica duramente a presença americana no Vietname, enquanto obsessão por uma preservação de formas de dominação no mundo, tanto a nível da imagem construída pela América de si própria, como do poderio militar, o que na sua opinião seria “indigno da glória” fundadora da América dois séculos antes (ib., 249).

Importa também sublinhar aqui que, à semelhança de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, H. Arendt pratica uma dialéctica do iluminismo que denuncia igualmente formas de barbárie cultural equivalentes à mercantilização, espectacularização e banalização de uma herança cultural, logo a factores que não podiam deixar de causar perplexidade a quem, como cada um dos três autores, presenciou esse fenómeno numa América para onde tinha emigrado sob a ameaça nazi. Mas enquanto os dois primeiros se fixaram negativamente nos tristes resultados da cultura de massas, H. Arendt recusa centralizar o problema na fantasmagoria dos objectos de consumo e, em lugar de se perder nas infundáveis jeremiadas da dialéctica negativa, ela tenta detectar os mecanismos da mesma cultura de massas para seguir adiante, apresentando não apenas alternativas à mesma cultura mas também razões para questionar o modo de estar no mundo que a favorece e alimenta.

Se não é a cultura de massas que H. Arendt coloca no primeiro plano das suas preocupações, tal facto não a impede, evidentemente, de denunciar o efeito desertificador dos seus mecanismos. Numa análise sobre a crise da cultura, podemos ler que “o facto é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como

cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que na sua atitude central ante todos os objectos, a atitude do consumo *condena à ruína tudo em que toca* (Arendt, 2005: 264, subl. meu). Mas igualmente pernicioso seria o filistinismo cultural que utilizaria obras saídas da criatividade humana não tanto para reflectir, sentindo com elas a dimensão trágica da existência, mas para as usar como alavanca para um status superior, como máscara possibilitadora de ascensão social.

Os espaços correspondentes a desertos reais e simbólicos seriam porém situações de pura falta de sentido, situações essas que preocupam muito mais a autora do que os fenómenos de filistinismo, de cultura de massas ou da sociedade do espectáculo, aos quais tantos teorizadores da cultura parecem querer ficar presos até hoje num misto de horror e fascínio. A ausência de sentido adviria assim não de um fenómeno cujo entendimento estaria ao alcance de qualquer indivíduo pensante desde a análise marxiana do capital - que H. Arendt por sua vez reanalisa criticamente mas que não rejeita na globalidade - mas sim da inexistência de uma atitude crítica por parte do indivíduo singular. Porém, a autora não nega com isso a aparente falta de sentido no mundo moderno. Lemos assim em **A Promessa da Política**: “Esta ausência de sentido não é uma dificuldade artificialmente concebida. É um facto extremamente real, cuja experiência faríamos todos os dias se nos preocupássemos não só com a leitura do jornal, mas também, a partir de um sentimento de indignação perante a confusão que se substituiu a todos os problemas políticos importantes, *com pormos a questão de saber como, dada a situação presente, seria possível melhorar as coisas*. A situação de falta de sentido em que a política se encontra torna-se evidente pelo facto de hoje todas as questões políticas concretas desembocarem num impasse” (H. Arendt, 2007a: 97, subl. meu). Esta frase, escrita nos anos sessenta, não só não perdeu a sua acutilância como se tornou, ousado afirmar, particularmente significativa à luz da crise financeira que assolou o mundo em 2008.

2. Repensando o mundo em travessias do deserto e em tempos sombrios

Poderemos porém aprender com o horror indizível, com a confrontação com factos que nunca deveriam ter acontecido, com situações donde nunca se esperaria que um ser humano saísse ainda com energia para olhar o mundo nos olhos, para dialogar, para sorrir, para criar? E contudo é nessas situações, nesse *espaço-entre* em que os seres humanos interagem e testemunham mutuamente a sua presença, nessa *tabula rasa* ou grau zero da política, que podem surgir as mais surpreendentes ocorrências, dignas de serem narradas como lições para a posteridade. Foi nesse espírito que a autora reuniu, em 1968, onze textos cujo denominador comum consistia em problematizar modos de agir de pessoas em condições adversas. Pouco importa se essa problematização advinha de qualquer circunstância determinante que presidiu à elaboração de cada texto, quer

se tratasse de uma *laudatio* a alguém ou de um prefácio a alguma obra. Em qualquer dos casos, ela exigia também uma avaliação narrativa, não escondendo esse encantamento aposteriorístico presente na frase *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* [A causa dos vencedores agrada aos deuses, mas a dos vencidos a Catão]. Todas as figuras retratadas no volume **Homens em tempos sombrios** tinham-se perfilado na travessia de desertos existenciais que não se limitavam a lugares sitiados e a tempos totalitários. O que H. Arendt faz é realçar uma *dimensão política*, que tem a ver com uma reflexão sobre o modo como essas figuras interagem no e com o espaço intermédio. E esse modo adquire um perfil de humanização singular. Vemos uma vez mais como a diferenciação feita pela autora das características dos sistemas totalitários não a impede de ver as analogias entre alguns aspectos destes e momentos de posteriores democracias formais, minadas por imperativos económicos e pela subsequente mercantilização, espectacularização e trivialização da cultura. Por outras palavras: o paradigma da resistência aqui narrada alterou-se face a épocas sombrias, mas não desapareceu – e muito menos demonstrou ter passado a ser supérfluo em tempos de liberdade de expressão e de paz. A luta em décadas anteriores contra condições extremamente adversas em regimes totalitários teria dado lugar ao passo firme contra a corrente dominante de opiniões trivializadas. Como escreve H. Arendt no prefácio a **Homens em tempos sombrios**: “Se a função do domínio público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparências onde eles podem mostrar, em palavras e actos, para o melhor e para o pior, quem são e o que sabem fazer, então as trevas chegam quando esta luz é apagada pelas ‘faltas de credibilidade’ e pelo ‘governo invisível’, pelo discurso que não revela aquilo que é, preferindo escondê-lo debaixo do tapete, pelas exortações, morais ou outras, que a pretexto de defender velhas verdades degradam toda a verdade, convertendo-a numa trivialidade sem sentido” (Arendt, 1991: 8).

Para além das conhecidas distinções entre a ausência de jurisdição independente em Estados totalitários e a garantia de direitos básicos que o indivíduo usufrui num Estado de direito, as semelhanças entre estas duas figurações políticas, analisadas à luz da ameaça de extinção das divisórias entre os domínios público e privado, contribuem para dar a uma autora que as discerniu com ímpar lucidez uma actualidade para muitos ainda insuspeitada. Voltemos, para que melhor se perceba o que está em jogo, à nossa imagem do deserto. Este pode ser comparado, em termos neutros, a domínios que nos são estranhos e nos quais vigoram leis que nos são desconhecidas, nos quais são faladas línguas que não entendemos sem que exista uma terceira língua franca, nos quais, em suma, não sabemos orientar-nos. Mas ainda esse deserto, como nos esclarece H. Arendt no epílogo à obra **A Promessa da Política**, alberga em si um risco maior, o das tempestades de areia que a autora compara aos movimentos totalitários e que “configuram um perigo iminente para as duas faculdades humanas que pacientemente nos tornam capazes de transformarmos o deserto em vez de nos transformarmos a nós próprios – as faculdades conjugadas da paixão e da acção” (Arendt, 2007a: 168).

É também neste contexto que é sublinhada a importância dos oásis, como fontes de regeneração afectiva comparáveis a um domínio privado a que o ser humano acede recorrentemente mas a que não deve ficar confinado, porque aquele seria necessário sobretudo para retemperar as energias e assim tornarem o indivíduo apto a interagir de novo na arena pública. É interessante aqui compararmos a quase absoluta positividade da visão defendida pela autora do domínio público como espaço de liberdade, na obra **A Condição Humana**, e o reconhecimento, alguns anos mais tarde, da possibilidade de o mesmo domínio público poder também possuir uma dimensão “desértica”. Assim, os oásis seriam “não lugares de ‘descompressão’ mas fontes dadoras de vida que nos permitem vivermos no deserto *sem nos reconciliarmos com ele*” (ib., subl. meu). Nesta frase lemos uma crítica à sociedade do espectáculo e entretenimento, como a outra face da actividade reprodutiva e cíclica, igualmente perniciosa, do *animal laborans*. Mas nem aqui a autora cai na tentação de aproximar o seu ponto de vista à crítica adorniana às indústrias da cultura; tal facto inibe também uma aproximação à crítica debordiana à sociedade do espectáculo, bem como à crítica baudrillardiana à sociedade de consumo. Tais posições seriam, na sua e na nossa perspectiva, formas de capitulação a uma realidade objectual destrutiva daquilo que para ela seria digno de figurar na História do mundo. Mas a realidade em si não se circunscreve a tais momentos e a autora prefere incidir a sua atenção sobre os potenciais inesgotáveis das capacidades humanas, mesmo submersos em lixo cultural.

Porque é também da História que se trata. E H. Arendt não vê a perda de critérios seguros ou o questionamento de valores tradicionais como uma catástrofe, mas sim como um processo inerente à modernidade, com o qual se deveria aprender a lidar (cf. ib., 92). Essa perda não poderia ser colmatada por nostalgias de bons velhos tempos nem pela promulgação arbitrária de novos critérios (ib). Neste contexto, a autora alerta para os perigos da a-historicidade e da subsunção da História em ciências sociais e psicológicas (ib), porque estas ameaçariam obliterar a faculdade de julgar dos indivíduos. E é esta capacidade que H. Arendt julga essencial para equipar o ser humano a fim de que este possa consumir, com sucesso, qualquer travessia do deserto, quer nos tempos sombrios dos regimes totalitários, quer nos tempos de luz e ruído confuso que nunca deixámos de atravessar neste já longo pós-guerra.

3. Propondo, passo a passo, um redimensionamento interactivo ou repovoamento do mundo

“Reordenar o tempo significa renovar o mundo, e é uma coisa que podemos fazer, porque todos nós aparecemos, numa época ou noutra, como recém-chegados num mundo que já lá estava antes de nós” (Arendt, 2007b: 24). Para entendemos melhor estas palavras por parte de uma autora a que não pode ser imputada uma visão idealista, recordemos brevemente a cronologia das suas prioridades temáticas ao longo da sua

vida e obra. Dizer “prioridades temáticas” tem aqui uma implicação no mínimo dupla – conceptual e experiencial. A delicada tarefa de discernir as implicações mútuas no complexo tecido de vida-e-obra só pode ser aproximativa e, no caso de H. Arendt, tais prioridades acabaram por coincidir com formas de urgência ou de evidência.

Entre as primeiras obras no início dos anos trinta, que focavam o conceito de amor em Santo Agostinho e a condição judaica em Rahel Varnhagen (esta publicada só mais tarde), e as obras elaboradas a partir dos anos quarenta, poderíamos pensar que teriam ocorrido experiências fracturantes como a emigração da Alemanha nazi, o empenhamento pela causa judaica no exílio francês, o internamento num campo no Sul da França donde conseguiu sair, a travessia dos Pirinéus e da Península Ibérica pelo porto de passagem de Lisboa, a integração na sociedade americana e subsequente naturalização. Sem este fundo experiencial não podemos entender a necessidade de reordenar constantemente a pluridimensionalidade do pensar e do agir – e por aí de demonstrar que se pode partir de novo, vezes sem conta, dentro das balizas temporais impostas pela mortalidade, para um simbólico renascimento interactivo.

Depois de ter tematizado, em **A Condição Humana**, a tridimensionalidade da intervenção activa do ser humano no mundo (como labor, obra e acção), depois de ter diferenciado em numerosos artigos e conferências os condicionalismos da interacção política, a autora parece querer remontar ao que poderíamos chamar uma plataforma seminal para equacionar, em reflexão crítica, modos de estar no mundo e de interagir com ele. Tal como fizera para a obra anteriormente referida e que resultou de uma série de conferências, H. Arendt pretendia articular o que para ela significava uma dimensão tripla da vida do espírito (pensar, querer e julgar) em publicações autónomas. A morte súbita surpreendeu-a aos 69 anos inclinada sobre a folha de rosto do terceiro volume (“Judging”) metida na máquina de escrever. Essas três obras foram porém recuperadas: as duas primeiras (“Thinking”, “Willing”) por Mary McCarthy também a partir de textos de conferências, a terceira, mesmo de forma fragmentada, por Ronald Beiner a partir de aulas dadas em torno da terceira Crítica kantiana, que poderiam ter vindo a dar origem a esse putativo terceiro volume. No prefácio a esta obra, o organizador expressa a crença firme, apoiada em testemunhos de alunos de H. Arendt, de que a terceira parte da **Vida do Espírito** teria sido a sua realização superior (Arendt, 1992: vii). Assim sendo, resta-nos tentar a leitura das pistas entreabertas não apenas nesta obra, mas em todas as considerações tecidas acerca da faculdade de julgar.

Para isso, teremos talvez de proceder *ex negativo*. A revelação, explicitada na obra **Eichmann em Jerusalém**, de que o mal radical pode afinal revelar uma dimensão predominantemente banal, fez a tal ponto carreira que hoje todos nós associamos a figura de um funcionário insignificante, convicto de que teria feito o seu dever moral, à despersonalização efectivada pelo Estado burocrático na sua mais temível forma totalitária. Porém, esta perspectiva revela-nos apenas uma das dimensões de uma problemática que não principia nem acaba num regime sufocantemente opressor,

tritador de toda a liberdade e diferença individuais. O exemplo de Eichmann serve para demonstrar que uma compreensão mais profunda desse fenómeno moderno só pode ocorrer a montante das análises do nacional-socialismo, através do questionamento do desmoronar dos pressupostos da civilidade, da cultura, correspondendo à já referida desertificação do *mundo-entre*. Ora essa mesma desertificação, com as subsequentes tempestades de areia, torna-se possível quando o ser humano abdica da exigência de parar para pensar, para desdobrar-se em perspectivas que coincidem com pontos de vista alheios a si próprio, para se rearticular em operações conceptuais que contudo teriam sempre como objecto um fundamento de realidade. A transição deste vasto mundo invisível, no qual todos os problemas são repetidamente equacionados, em plena consciência das limitações perspectivistas, para o espaço das aparências onde se jogam a cada momento as possibilidades interactivas, tal transição tem a ver, na leitura aqui proposta, com os caminhos, nunca lineares, da realização de formas de liberdade.

Porém, esses percursos só podem ser construídos a partir de uma reserva de reflexão e memória, de um exercício consciente de pensar e querer como atitude crítica e – diríamos aqui – “protocomunicativa”. No posfácio do primeiro tomo (**Pensar**) da sua obra **A Vida do Espírito**, a autora confessa que tencionava juntar num único volume a análise do fenómeno volitivo e a problematização da faculdade de julgar. Aos juízos, afirmou H. Arendt nas notas deixadas para aquele tomo (a partir de aulas) e coligidas por Mary McCarthy, não se chegaria nem por dedução nem por indução, mas por um processo de busca desse “sentido silencioso” (Arendt, 1999: 237) análogo à consciência estética, resultante de “um talento peculiar” que só poderia ser praticado e não ensinado (ib.), por assim dizer como um caminho que se aprende a fazer caminhando. E isto porque “o juízo lida com particulares, e quando o eu pensante movendo-se entre generalidades, emerge do seu alheamento e retorna ao mundo das aparências particulares, revela-se que o espírito precisa de um novo ‘dom’ para lidar com eles” (ib., 237s). Tal dom, embora recorra às ideias reguladoras da razão, serve-se da História, enquanto memória singular e colectiva, no sentido grego de *historiein* ou de “investigar com o objectivo de contar como foi” (ib., 238).

Compreendemos agora como aquilo a que aqui chamamos o “grau zero da política” pode ser encontrado não tanto na irreflexão, que leva à obediência cega de um funcionário como peça de engrenagem, ou que confina um *animal laborans* à ciclicidade de uma existência condicionada. Enquanto a irreflexão oblitera quaisquer potencialidades políticas, esse “grau zero” reside, enquanto interacção latente, em qualquer indivíduo que ouse não só comunicar o seu juízo sobre um problema que se lhe depare, mas sobretudo agir segundo as circunstâncias lho permitem. Assim sendo, enquanto a *faculdade* de julgar seria um dom comum aos seres humanos com uma intenção comunicacional, a *possibilidade* de agir teria de ser renovadamente

equacionada, tendo em conta as virtualidades de adaptação de juízos elaborados a uma realidade em permanente mutação.

Os critérios do juízo fundamentam-se assim na experiência reportada pelos cinco sentidos e pela acção no *espaço-entre*. E também pela troca de memórias, possibilitada pela leitura, pela escrita e pela correspondência. Não é por acaso que o “diário do pensar” (*Denktagebuch*), editado em 2002, nos remete para essa ideia de diálogo silencioso do indivíduo consigo próprio e com autores da tradição filosófica e literária, por assim dizer nesse movimento de cadeira de baloiço em que a autora confessava gostar de especular, mas também ter de se levantar para se sentar à mesa e escrever uma carta ou um ensaio (cf. Arendt/Heidegger, 1998: 198). Para além dessas centenas de páginas de notas onde encontramos os grandes temas da sua obra, é de sublinhar a correspondência com pessoas que lhe foram próximas e com quem privou: Heidegger e Jaspers são os mais conhecidos, mas é um trabalho fascinante cruzar mensagens dirigidas não apenas a estes autores mas também a Heinrich Blücher (seu marido), Mary McCarthy, Hermann Broch e Kurt Blumenfeld (seus amigos). As notas e as cartas, são também um *espaço-entre* em que se mede e julga o que se revela e oculta, o que nada tem a ver com verdade e mentira mas com ponderação e mediação e subsequente doseamento informativo e comunicacional. Por outras palavras: o reconhecimento desse *espaço-entre* e a execução de boas práticas de interacção e diálogo pressupõe a interposição de um *tempo-entre*, que não se compadece com os imediatismos da vida moderna mas se revela essencial para articular o pensar, o julgar e o querer com a acção no mundo.

Nesse sentido, a própria autora também alterou o seu juízo sobre as concepções de filosofia e política. Se em carta a Jaspers, datada de 29.8.1957, ela reconhecia uma “verdadeira filosofia política soterrada” na terceira Crítica kantiana, devida sobretudo à valorização por Kant do mundo das aparências, do gosto estético e do senso comum (Arendt/Jaspers, 1986: 355), sete anos mais tarde, em 1964, na famosa entrevista televisiva a Günter Gaus (num tempo em que entrevistador e entrevistada surgem recorrentemente envoltos em nuvens de fumo), ela insiste na separação de ambos os conceitos não apenas por razões temporais (a carga histórica da filosofia política ao longo das épocas) mas também por critérios de neutralidade e objectividade que a filosofia ainda poderia esforçar-se por obter, mas que a política teria de admitir não poder estar nos seus horizontes desde Platão (Arendt, 2001: 12).

A mediação entre as instâncias de pensar e agir é ela própria contingente, conforme as circunstâncias o permitirem. Poderá haver situações de urgência em que a intuição possibilite contudo o recurso a uma reserva experiencial e judicativa. Porém, a resposta irónica dada a Günter Gaus nessa mesma entrevista em como estaria empenhada mais em entender do que em agir, ao contrário da maioria dos homens (cf. *ib.*, 14), tem precisamente a ver com esse fundo de entendimento que deve servir de solo e de húmus a toda a interacção humana. “Understanding”, escreve H. Arendt numa nota de Março

de 1953 no **Denktagebuch**, “is reconciliation in action” (Arendt, 2002: 315). Reconciliação como atitude aberta ao mundo e indispensável para se servir de uma herança comum, que para ela como para René Char, não estaria precedida por um testamento (Arendt, 2005: 28). Caberia assim a cada um de nós, em cada instante, decidir sobre o modo de geri-la. Até porque não temos outro mundo senão este – e assim sendo talvez seja melhor formular a questão pascaliana para a nossa época, novamente nas palavras de W. H. Auden, citadas como epígrafe no volume sobre o Pensar: “Does God ever judge us by appearances? I suspect that he does” (Arendt, 1999: 29).

Referências

- Arendt, Hannah (1991), *Homens em Tempos Sombrios*. Lisboa: Relógio d'Água
- Arendt, Hannah (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press
- Arendt, Hannah (1999), *A Vida do espírito. Volume I – Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget
- Arendt, Hannah (2000), *A Vida do espírito. Volume II – Querer*. Lisboa: Instituto Piaget
- Arendt, Hannah (2001), *Compreensão e Política e Outros Ensaios*. Lisboa: Relógio d'Água
- Arendt, Hannah (2002), *Denktagebuch 1950-1973*. München: Piper (2 vols.)
- Arendt, Hannah (2005), *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva
- Arendt, Hannah (2007^a), *A Promessa da Política*. Lisboa: Relógio d'Água
- Arendt, Hannah (2007^b), *Responsabilidade e Juízo*. Lisboa: Dom Quixote
- Arendt, Hannah e JASPERS, Karl (1986), *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper
- Arendt, Hannah, Heidegger, Martin (1998), *Briefe 1925-1975*. Frankfurt am Main: Klostermann

(Conferência proferida na Universidade Católica de Lisboa, em Maio de 2010)

Arqueologia perturbada, democracia discreta: a ironia numa perspectiva sistémica (2012)

1. Um lapso de Fradique? Sobre a produtividade dos erros, lapsos e lacunas muito se tem dito e escrito. Numa perspectiva antropológica e sistémica, podemos mesmo dizer que *todos* os males vêm por bens, na medida em que o conceito de mal, bem como qualquer situação concreta a que ele se aplique, nunca deixa de fazer parte de uma complexa teia processual. E esta última, analisada de ângulos diferentes, evidencia sempre algum aspecto interessante e elucidativo, logo positivo, para complementar a informação que se vai adicionando acerca de um objecto de análise.

Enquanto produto do cruzamento de estruturas com processos, qualquer sistema testemunha a mutabilidade e historicidade do real. É precisamente a consistência e coerência dos seus elementos que possibilita e garante a organicidade desse mesmo sistema, sendo essa mutabilidade que nos permite verificar como ele não só se insere

num ambiente mas sobretudo mantém uma relação osmótica com o mesmo. Isto quer igualmente dizer a comunicação entre sistema e ambiente se processa numa permanente interacção. E esta, na medida em que ocorrer com regularidade, garante um equilíbrio homeostático capaz de assimilar e integrar quaisquer formas de perturbação, vindas do interior ou do exterior. Na realidade, o equilíbrio homeostático é antes um permanente reequilíbrio, a fim de manter um grau de sustentabilidade do sistema dentro dos limites de tolerância, face às perturbações inerentes a toda a situação real.

O que dito deste modo pode surgir como uma mera abstracção, torna-se facilmente verificável se pensarmos em variados exemplos de sustentabilidade sistémico-ambiental e nos limites para a mesma. Principiemos pelo exemplo mais próximo e óbvio: enquanto sistema psicossomático, qualquer um de nós, enquanto indivíduo, não só pode suportar perturbações e irritações infligidas ao seu equilíbrio homeostático como em princípio se torna também capaz de aproveitar sinais e mensagens recebidas de um ambiente adverso. Com isso alargamos os nossos limites de tolerância, o que se torna possível devido a processamentos histórico-culturais anteriormente realizados e que permitem a identificação desses elementos e factores de qualquer experiência de adversidade. Temos instrumentos próprios para relativizar situações negativas, pelo facto de possuímos não apenas uma consciência da respectiva transitoriedade temporal e limitação espacial, mas sobretudo por termos uma capacidade de observação do modo como o nosso sistema acaba por integrar aqueles mesmos factores e elementos, transformando-os em parte do nosso reservatório de memória, como *vis* e como *ars* (in Assmann, 1999: 27ss), ou seja, ora como processamento de recordações prontas a servirem de factor de avaliação experiencial, ora como acumulação museológica de memórias.

Sabemos, por exemplo, como Friedrich Nietzsche critica, na segunda Consideração Intempestiva, a produtividade da primeira e a reprodutividade da segunda, que na sua perspectiva dominaria o ensino da História nas academias oitocentistas, tornando o ensino estéril (in Nietzsche, 1988, KSA 1: 245ss). No seu oposto, o conceito de *força plástica* [*plastische Kraft*] que o autor associa à primeira pode ser lido como uma justa caracterização da flexibilidade sistémica. Ao precisar tal atributo (de uma pessoa, população ou cultura) como “força de crescer a partir de si própria, de reestruturar e incorporar elementos passados e estranhos, de curar feridas, de substituir o que se perdeu, de reconstituir formas destruídas” (ib., 251), Nietzsche nada mais faz do que exemplificar a multifuncionalidade sistémica na sua relação com o ambiente, que é o mesmo que dizer com o respectivo contexto.

Qualquer sistema tem assim, em simultâneo, uma considerável reserva tanto de capacidades generativas, no sentido de uma *autopoiesis* (in Capra, 2002: 50ss) como de faculdades regenerativas, ou seja, de restabelecimento do equilíbrio homeostático após terem sido atingidos ou mesmo ultrapassados os limites de tolerância. Precisamente devido à singularidade de cada sistema, os processos correspondentes seguem trâmites

específicos, sendo estes em larga medida promovidos pela capacidade auto-observadora, logo também autocrítica, daquele. Trata-se aqui de nada menos que da faculdade de introspecção ou observação de segundo grau, que garante a flexibilidade sistémica através da criação de formas de distanciamento entre sujeito que observa e objecto observado, mesmo se aparentemente se trata da mesma entidade – o sujeito observando-se a si próprio.

Semelhante abordagem permite-nos entender as razões apontadas por M.S. Lourenço para a ocorrência do “lapso de Fradique”, numa crónica que foi pela primeira vez publicada num jornal e posteriormente, em conjunto com outras, em livro (Lourenço, 1991: 10-13). De acordo com a leitura deste autor sobre a conhecida narrativa queirosiana, Fradique não teria conseguido sustentar o registo irónico, enquanto sistema de redução *ad absurdum*, ao narrar na sua correspondência o episódio de Pacheco. Na perspectiva aqui seguida, ele teria quebrado o seu equilíbrio homeostático com a introdução de um registo de realidade, sob a forma da “completa surpresa” por parte da viúva do alegadamente talentoso Pacheco. A inclusão deste elemento narrativo equivaleria assim a um “relapso para o ponto de vista satírico”, devido a uma incapacidade “de ser ao mesmo tempo sujeito e objecto da sua própria percepção” (*ib.*, 11). Em parte por razões filosófico-linguísticas, segundo as quais “tudo aquilo que não pode ser claramente expresso também não pode ser claramente vivido” (*ib.*), neste caso concreto devido à significação por assim dizer amalgamada e não diferenciada do termo *consciência*, que se refere tanto a uma instância psicológica, filosófica, ou moral na língua portuguesa e na maioria das línguas românicas. Por outras palavras: a personagem Fradique, ao adicionar um epílogo sobre a reacção da viúva ao enaltecimento de Pacheco narrativa epistolar, teria com isso revelado com isso incapacidade autocrítica, equivalente a uma falha de coerência sistémica que o teria impedido de discernir o seu próprio deslize da ironia para a sátira. Ele teria por assim dizer sabotado o sistema da ironia tão meticulosamente criado antes, por ter no final ultrapassado os respectivos limites de tolerância.

A questão que aqui se coloca é a seguinte: terá neste caso o autor Eça de Queirós visado mais além do que registar essa quebra, a ponto de sugerir inclusivamente uma intencionalidade na brecha aberta no sistema? Teria Eça querido abrir as portas do registo irónico a todo um ambiente de lusa decadência que em princípio é o tecido que o suporta, dando com isso um novo – e veremos se ainda irónico – enquadramento para a própria incapacidade, ou abandono intencional, da ironia? A suspeita adensa-se se pensarmos numa narrativa estrutural e simbolicamente semelhante, a fábula anderseniana do rei que vai nu. A semelhança dos registos ingénuos, da criança e da viúva, que significam a ausência ou o abandono da máscara, bem como de uma situação, evidente para o leitor enquanto observador externo, tanto da nudez do rei como da nulidade de Pacheco, permite-nos questionar as razões de uma eventual necessidade, ou mesmo inevitabilidade, dessa brecha ou mesmo dessa ruptura.

As situações de abertura por assim dizer irregular de um sistema derivam da sua insustentabilidade, ou incapacidade de preservar essa relação homeostática com o ambiente. Tal acontece quando a comunicação entre ambos, sistema e ambiente, deixa de ser garantida ao ser atingido um limite de tolerância e sustentabilidade. Um sistema respira, comunica imperceptível e organicamente com o ambiente. Quando tal deixa de acontecer, as faculdades autopoieticas do sistema garantem a sua capacidade não só de “reparar os danos”, mas de transformar os danos em novas informações. Ora as razões de insustentabilidade de um sistema comunicacional onde os códigos da ironia deixam de circular sem perturbações derivadas de uma irrupção ambiental (esta semelhante a uma tempestade que parte um cristal ou uma terra árida onde uma flor de estufa não pode desenvolver-se), podem fornecer-nos uma nova e indispensável recontextualização da ironia como sistema, acabando por mostrar a circularidade do mesmo.

Podemos suspirar como Talleyrand, quando afirmava que só quem viveu na época anterior à Revolução Francesa terá experimentado a doçura de viver; mas se recuarmos para o tempo dessa alegada doçura de viver, o nosso suspiro pode tornar-se voltairiano, ao expressar – satiricamente – o desejo de caminhar sobre quatro patas ao ler os escritos polémicos de Rousseau sobre a desigualdade entre os seres humanos ou o papel corruptor das artes e ciências (*in* Fetscher, 1981: 43ss). A ironia voltairiana estilhaça-se diante da seriedade de Rousseau.

O reduto da ironia deixa-se assim entrever como um delicado microcosmo ameaçado pelos ventos da História. Mas será que podemos tirar tais conclusões antes de revermos a relação do sistema com o ambiente, ou seja, do objecto ironia com o seu contexto? Não teremos que remontar a uma arqueologia da ironia, no sentido foucauldiano de uma precaução em não pressupor uma evolução linear entre os tempos-espacos privilegiados do exercício da ironia e a desmontagem dos mesmos pelas ameaças a esse frágil sistema?

2. Factores de corrosão, du sublime au ridicule. Qualquer sistema pode sofrer perturbações. E estas são causadas tanto por factores externos como internos, sendo também por assim dizer inevitáveis porque decorrem da complexidade sistémica. Nunca é de mais sublinhar que nenhum sistema é homogéneo e que a heterogeneidade dos seus elementos não pode sobrepor-se aos factores de coesão. Com efeito, enquanto for possível ter em conta essa complexidade como um leque de variedades e cambiantes interdependentes, e não uma amálgama de contrastes em risco de permanente choque, podemos falar de um processo civilizacional conseguido embora nunca encerrado, no sentido demonstrado por Norbert Elias (Elias, 1990: 187ss). Recapitulando a evolução europeia analisada por este sociólogo entre a sociedade dos guerreiros e a sociedade de corte, do período medieval ao período barroco com uma extensão para o mundo setecentista no dealbar da Revolução Francesa, verificamos que o processo de formação da sociedade de corte correspondeu a uma longa evolução sistémica de condensação,

retração e posterior flexibilização dos modos de sentir e dos comportamentos exteriores. A elegância palaciana, produto de um moroso disciplinamento instrumental de corpo e espírito, demonstrou como o *mot d'esprit* obedecia a códigos internos que só podiam ser entendidos por quem pertencia ao sistema, que se defendia de quem gravitava em torno dele e nele pretendia penetrar. De certo modo, a máxima de la Rochefoucault segundo a qual “o ar burguês se perde ocasionalmente no exército mas nunca na corte” (*in* Cadete, 1990: 319ss) resume essa organização de uma “distinção” que posteriormente veio a alargar-se às camadas superiores da sociedade burguesa, já no contexto da sociedade de classes novecentista, de acordo com a conhecida análise de Pierre Bourdieu (*in* Bourdieu, 1980).

Dentro da sociedade de corte, os códigos da ironia viveram um período áureo como sabemos. Porém, aquela acabou por degenerar num relaxamento ameaçador da operacionalidade do seu sistema, mau grado a persistência e sedução do seu capital simbólico – ainda nos nossos dias. Ou não será que a doçura de viver evocada por Talleyrand ainda se reflecte no olhar oblíquo lançado às revistas que propagam o estilo de vida de figuras públicas? E precisamente enquanto sistema, a sociedade de corte anterior à Revolução Francesa havia englobado elementos de influência rousseuiana, assimilados através da leitura e das discussões nos salões, onde o próprio Rousseau circulava. Na sua versão de relaxamento rococó – e não da densa codificação barroca do século anterior – o sistema reproduzia-se sem ser contudo capaz de resistir à corrosão interna e às brechas causadas pela dupla revolução, francesa e industrial, e consumadas pela ascensão dos valores burgueses ao longo do século XIX. A análise lúcida de J. Huizinga desta evolução reconduz-nos à teoria do jogo e à “seriedade que lhe estava subjacente” (Huizinga, 2003: 211), tão distinta da sisudez burguesa. Com efeito, o sistema da ironia foi desenvolvido até à perfeição por esse *homo ludens* que, de acordo com a teoria de Friedrich Schiller nas suas *Cartas sobre a Educação Estética*, articula sensibilidade e razão numa construção de coerência estilística que é o único solo fornecedor das condições de possibilidade da formação sistémica da ironia (*in* Schiller, 1994: 27ss). No século XIX, a burguesia, e sobretudo a burguesia vitoriana no seu puritanismo, não teria sido “capaz de perceber” que, sob o requinte do sistema rococó, “o espírito do tempo procurava um caminho de regresso à natureza mas com um certo estilo” (Huizinga, 2003: 211). Mas já em 1993 Immanuel Kant, reflectindo sobre a crítica de Schiller à severidade do seu sistema ético, admitira “de boa vontade” não poder “fazer acompanhar o conceito de dever, precisamente devido à sua dignidade, de qualquer forma de graciosidade” (Kant, 1977, VIII: 669, nota ++). Lembremos que essas mesmas categorias (graciosidade e dignidade) haviam sido tematizadas por Schiller nesse mesmo ano enquanto formas de antropologização dos paradigmas do belo e do sublime, na sequência dos estudos sobre estas categorias estéticas por Burke e pelo próprio Kant (*in* Schiller, 1997: 95ss).

A ascensão económica, política e discursiva da sociedade burguesa desde os finais do século XVIII contribuiu para que esta classificasse negativamente os códigos da ironia,

no âmbito da rejeição moralizante de frivolidade, decadência, superficialidade. A análise imprescindível de Foucault para entender esta evolução pode ser lida no primeiro tomo da sua *História da sexualidade (A Vontade de saber)* e aqui resumida com a substituição da *ars 66rótica* pela *scientia sexualis* (in Foucault, 1994). A violência discursiva da legitimação do poder burguês acompanhou assim as conhecidas formas de violência económica e política. E dessa violência faz parte a tentativa de imposição de um conceito unívoco de verdade. Ora como já tivemos oportunidade de verificar com os exemplos fradriquiano e anderseniano, qualquer explicitação pode pôr em risco o efeito da ironia. Contudo, e como veremos mais adiante, a questão é mais complexa. Isto porque em ambas as situações que nos servem de exemplo a própria dimensão irónica tendia a esgotar-se numa circularidade interna e teve necessidade de recorrer a uma informação externa, aparentemente evidente, a fim de repor a sua ambivalência perdida.

Poderíamos assim afirmar que uma manifestação de ironia nunca deixa de reflectir uma forma suprema de cultura, lentamente sedimentada ao longo dos tempos e relativizando-se na consciência plena da mutabilidade do real, do contexto, do ambiente e dos respectivos códigos e protocolos de leitura dos mesmos. Os conceitos de ironia e de cultura podem assim tocar-se, se pensarmos por exemplo na forma como D. Baecker definiu esta, enquanto “observação correlativa que tem para apresentar, face a cada valor, o possível contra-valor” (Baecker, 2000: 9). Como a cultura e enquanto sistema autopoiético, auto-observador e portanto autocrítico, a ironia sabe que eu sei que ela sabe. E poderíamos prolongar o jogo *ad infinitum* se não fosse necessário proceder ao passo seguinte e debruçarmo-nos sobre os factores internos e externos que ameaçam aquele equilíbrio sistémico.

São conhecidas as teorias da civilização que glosam a visão evolutiva da Humanidade que se tornou paradigmática desde a cartilha iluminista, de um alegado estádio de selvajaria e primitivismo à barbárie, como forma rudimentar de estilização, e desta à civilização. Ora esta logo deixa entrever não só uma dimensão de decadência inerente a excessos de refinamento mas também uma memória filogenética que denota a permanência de elementos codificáveis como “selvagens” e “bárbaros”, incorporados numa evolução cuja linearidade não passa de simples ficção. E sabemos desde Freud que o que é válido para a filogénese também o é para a ontogénese, na medida em que cada indivíduo traz dentro de si uma estrutura pulsional em princípio indomável e irreprímível, porém canalizável e negociável, sob a forma de sublimação. Nesta perspectiva, toda a ironia traz em si formas de selvajaria e barbárie recodificadas pela arte da palavra, da imagem, da *performance* – como representação e apresentação. Se com isso essas formas se podem considerar domesticadas, é já uma questão que tem de ser aqui deixada em aberto.

Tendo deixado para trás essa ficção evolutiva, que encontrou, já no século XX, a sua forma mais trágica da visão spengleriana do declínio do Ocidente devido a uma alegada degeneração para este autor inevitável quanto ao estádio civilizacional, por oposição à pujança associada ao seu conceito de cultura (in Spengler, 1972), deparamos assim com

formações culturais diversas em épocas distintas que contrariam aquela linearidade mal se aproxima o olhar analítico que principia por notar sobretudo contrastes e termina discernindo as variedades, como se se abrisse um leque entre os referidos contrastes. Assim, aquilo que para Norbert Elias consistia numa forma de sofisticação diferenciada característica de uma elite, acaba igualmente por revelar-se, numa perspectiva sistémica, como uma cosmovisão fornecedora de teorias interpretativas, por assim dizer uma observação de segundo grau a partir de dentro da própria figuração cultural. Se pensarmos num exemplo, os critérios de declínio, dominância e emergência com que Lawrence Grossberg avalia seis distintas abordagens culturais, das últimas décadas até ao presente, não impede que este autor admita igualmente uma hibridizadora combinatória entre eles (*in* Cadete, 2011: 156). Para além disso, qualquer abordagem entre as indicadas poderá fornecer critérios de análise para uma manifestação de ironia, desde a cultura como texto ou comunicação passando pela distinção entre identidade e alteridade e pela cartografia de espaços sócio-políticos até às perspectivas então consideradas como emergentes, associadas aos discursos institucionais e da cultura do quotidiano (Grossberg, 1999: 31ss).

Como já vimos também, o sistema de ironia é produto de um longo e gradual processo de formação, a fim de permitir que os códigos que proporcionam a sua elaboração e as posteriores leituras se consolidem. Se traçarmos uma analogia entre o sistema da ironia e os sistemas políticos, poderíamos afirmar que a ironia constitui uma forma de consumação da liberalidade democrática, devido à sua abertura semântica – como veremos, uma democracia discreta nos sentidos dados a este termo, principiando pelo mais comum. O equilíbrio homeostático da ironia como sistema deve-se assim à sua polissemia, à multiplicidade das leituras que é possível fazer de qualquer das suas manifestações.

Tal equilíbrio tem ainda uma dimensão temporal e espacial. No plano temporal, uma manifestação de ironia não só deixa entrever um conhecimento de antecedentes históricos como revela igualmente uma supratemporalidade que deriva do conhecimento de constantes antropológicas e civilizacionais, possibilitadas pela análise comparativa de várias situações epocais. No plano espacial, um sistema de ironia, também devido ao seu equilíbrio homeostático, evidencia uma justa medida quiçá equivalente à medida humana.

Neste sentido, podemos repensar o complemento informativo nos exemplos acima apontados, ou seja, a desmontagem das encenações do alegadamente talentoso Pacheco e do alegadamente bem-trajado imperador. Tanto a esposa de Pacheco como a voz da criança acrescentam aqui uma dimensão meramente humana e um registo retórico comum a um registo grave que se havia auto-esvaziado, precisamente devido à sua circularidade. Tal perspectiva permite-nos discernir um factor totalitarizante nestes últimos sistemas. De facto, tanto os correligionários de Pacheco como os súbditos do imperador estavam dominados pelo receio característico dos sistemas despóticos e inibidor de qualquer manifestação de ironia, que pressupõe sempre um grau de risco

interactivo, devido á sua ambivalência comunicacional. No caso de um sistema totalitário, sabemos que esse grau de risco pode equivaler à própria integridade do indivíduo que o assume.

Tendo em conta a nossa arqueologia histórica, poderíamos dizer que o verdadeiro abalo do sistema irónico de tradição palaciana adveio das suas falhas internas, de uma incapacidade de manter um registo superior de forma consequente. O exemplo do marechal von Kalb no drama de Schiller *Kabale und Liebe [Intriga e Amor]* de 1784 ilustra bem a posterior afirmação, comumente atribuída a Napoleão Bonaparte, sobre o pequeno passo que separa o sublime do ridículo. Falando da audiência que tivera junto da autoridade suprema do reino fictício (na peça em questão), o marechal destaca a “importante novidade” de o soberano ter ostentado, nesse dia, um casaco de pele de castor da cor *merde d’oye* (in Schiller, 2004, I: 772). A decadência palaciana, posta a nu com o ridículo da cena, vê-se igualmente temporalizada pelo seu rival, que lhe lembra que ele em breve se tornará num “dito espirituoso de ontem”, na “moda do ano passado” (*ib.*, 806).

Vemos aqui como os limites espaciais da ironia, enquanto sistema, podem em qualquer momento tornar-se em ameaças internas e externas à mesma, ou seja, de carácter tanto sistémico como ambiental. De um lado, o registo grave pretende assumir um grau de sublimidade que na realidade corresponde a um aumento de tensão e concentração inerentes à tendência ascensional e à pretensão de manter uma dimensão de grandeza (in Schiller, 1997: 143ss). Do outro lado, a dissolução radical dessa mesma tensão num registo baixo (no exemplo acima dado, de conotação animal satiricamente “enobrecida”) desintegra a coesão do sistema de ironia, que nunca pode deixar de pressupor um considerável grau de conhecimento e cultura. A pequenez do registo baixo prende-se com a sua dimensão ridícula (palavra que contém o seu próprio diminutivo), significando portanto o dito bonapartiano uma passagem abrupta de algo descomunal e elevado a algo mesquinho e rasteiro, no sentido de uma queda súbita. O sentido da medida justa, característica inseparável da ironia, fica de fora ou fica esmagado entre aquelas duas dimensões.

Neste sentido, podemos também ver como as antinomias anulam qualquer tentativa de construção de um registo irónico. Daí que os sistemas identitários colectivos, construídos a partir de uma reacção de grupo a uma entidade exterior apresentada e sentida como hostil e mesmo ameaçadora, se revistam de uma sisudez auto-complacente que não admite espaço para a discussão e a dúvida, abrindo, pelo contrário, todas as portas a uma agressividade face à alteridade.

3. O que fica por dizer, por ler, por escrever, por significar. Poderíamos dizer que a ironia é apolínea no sentido em que aligeira, sem anular, experiências passadas de “adversidade, resistência e combate”, após havê-las submetido a um trabalho de “cognição aperfeiçoada” (Cadete, 2011: 165). Ora tanto o registo apolíneo nietzscheano como, na sua arqueologia, a educação estética schilleriana equivalem a uma

“revalorização do mundo da vida” (*ib.*), a uma pacificação de situações de conflito sem esquecer contudo os factores que levaram à irrupção das mesmas. Eles estão lá sem estarem lá. Daí que autores que poderíamos considerar como grandes conhecedores dos sistemas de ironia se deleitem a glosar temas como tudo o que não se leu, tudo o que não se escreveu (Prado Coelho, 1994; Steiner, 2008).

Na realidade, se fizermos equivaler o sistema da ironia a uma definição aberta de cultura, a metáfora do iceberg tem aqui um cabimento que só não pode esquecer a sua bidimensionalidade, espacial e temporal. O espaço da ironia é um espaço marcado em que ressoam – se quisermos de forma intertextual – elementos sugeridos que dão às figurações irónicas uma energia conotativa que contribui, por seu turno, para garantir o seu equilíbrio homeostático. O que se diz tem de remeter para o que não se diz, que por sua vez injecta sentido no sistema ao conferir-lhe complexidade, ambiguidade, enigmaticidade.

A crítica de M.S. Lourenço ao alegado lapso de Fradique acaba assim por revelar-nos a insustentabilidade do “sistema Pacheco”, à imagem e semelhança da insustentabilidade do “sistema imperador nu”. Ambos careciam desse equilíbrio de tensão que é a atmosfera indispensável à respiração do sistema irónico; indo um passo mais adiante, poderíamos dizer que a consciência de irrespirabilidade no ambiente que alimenta ambos os sistemas, portanto de uma situação de flagrante discrepância, levou inevitavelmente à abertura de uma saída, de um escape, através das vozes ingénuas da viúva de Pacheco e da criança na multidão. Estamos aqui numa zona muito próxima dos sistemas totalitários, dos registos unívocos que ninguém tem a coragem de contradizer, a não ser alguém colocado no exterior.

O registo comum do ironista seria assim, parafraseando Brecht, a simplicidade difícil de fazer. Isto porque o/a ironista possui plena consciência da sua contingência, que ele/ela gere intencionalmente investindo na sua capacidade de redescritção (*in* Rorty, 1994:122). Desta forma, o que anteriormente deixara um rasto de sublimidade com a inevitável dobra de violência ou mesmo crueldade e ferocidade, unívocas e totalitarizantes, torna-se, transferido para um registo irónico, numa exploração da “mera diferença” (*ib.*, 135), ou seja, das variedades civilizacionais que passam a inscrever-se onde outrora dominavam os contrastes, como vimos mais acima.

Nesta perspectiva, poderíamos interrogar-nos se uma manifestação irónica a montante dos ambientes, ou condições de possibilidade, que podem ser considerados favoráveis à recepção de sistemas irónicos, não poderá ter uma função utópica no sentido de antecipar o que pode estar para vir, pondo a funcionar a comunicação osmótica entre sistema e ambiente e contribuindo, embora numa medida assumidamente escassa, para tentar minimizar uma situação de desequilíbrio radical.

Um sistema de ironia é ainda saudavelmente individualizante, dando-se mal com generalizações e absolutizações abusivas. Daí que se torne inevitável desconfiar radicalmente do *pathos* de quaisquer asserções identitárias, que se entronizam sempre em juízos que parecem isentos de brechas e sobretudo ignoram ou escamoteiam a

existência de exemplos que contradizem radicalmente as afirmações produzidas a partir de um sistema que entrou em situação de fecho operatório, portanto tendencialmente autista. Tais considerações explicam o grande mal-estar que depressa se apodera de quem toma conhecimento de “representações da portugalidade” no sentido de identidades essencialistas e não de construções contingentes, ou seja, situacionais e relacionais (*in* Barata, 2011:111), que garantam com isso uma abertura sistémica a elementos heterogéneos na problemática imagem do ser-português (ou ser-outra identidade nacional). Se podemos facilmente concordar com a afirmação de que “o discurso identitário da portugalidade [...] é menos ciência do que arte para fazer reconhecer aquilo que toda a gente já sabe ou julga saber” (*ib.*, 113).

O carácter predominantemente individualizante da ironia como sistema, no sentido de que se trata de figurações singulares cuja tendencial universalidade é dada, no interior do sistema, pela dimensão autocrítica ou de observação do segundo grau e, no seu exterior, pela existência de um tecido igualmente crítico e autocrítico que garanta uma possibilidade de leitura. A “escassa utilidade pública” (Rorty, 1994: 157) da ironia tem a ver com esse carácter eminentemente reflexivo que não fornece indicações doutrinárias, ideológicas ou actuantes, precisamente porque tende a desmontá-las. De novo notamos uma evidente analogia entre o sistema da ironia e o estado estético schilleriano como o grau zero da vontade (de agir), mas por isso mesmo um grau máximo de capacidade de percepção de inusitadas dimensões das coisas (*in* Schiller, 1994: 77s).

Gostaria de terminar esta reflexão teórica com dois exemplos que considero formas de ironia conseguida, embora com graus distintos de evidência.

O primeiro exemplo vem da pena da escritora palestina Suad Amiry, que no seu livro *Não há sexo na cidade* vai além de duas tendências adversas a qualquer construção irónica: a vitimização e o extremismo. Já a ironia do título remete, à semelhança do que não se refere ter lido ou escrito, para as situações de sexo explícito que deixam de existir no livro simplesmente por não serem nomeadas. Daí que a obra seja dedicada às “amigas na menopausa, que viveram pela Palestina, mesmo que lamentavelmente a Palestina não lhes tenha dado grande coisa em troca”. Poderíamos aqui discutir a oportunidade do advérbio de modo, que pode ser lido como aquela excrescência informativa que força a abertura do sistema evidenciando a sua imperfeição, à semelhança da surpresa da viúva de Fradique ou da franqueza da criança no cortejo do imperador nu. Entre o relato e o *roman à clé*, a obra coloca no mesmo plano a apreensão de um grupo de mulheres, que narram as suas biografias na primeira pessoa e cuja preocupação é recuperar o tempo perdido e gerir um presente disfórico, e a perspectiva, muito real, de uma vitória do Hamas nas eleições de 2006. A consciência da irreversibilidade do tempo, manifestada nos sinais de envelhecimento físico, colide com a exasperação ao verificar o que é sentido como repetitividade da História:

Espero que não penses que o Hamas se salvará. Limitar-se-á às discussões que dividiam a OLP em 1973: um Estado ou dois Estados, luta armada ou não, violência ou não, reconhecer Israel ou não reconhecer, etc. Adiante, já vimos

tudo. Por uma vez, chega. Não temos necessidade de repetir tudo de novo com o Hamas, nem perder outros trinta anos para nos encontrarmos no ponto em que estamos hoje. (Amiry, 2008: 183)

As páginas finais, no capítulo “Expressão, memória e poder”, explodem numa alternância cacofónica, aparentemente típica de conversas femininas numa cultura meridional e policrónica, em torno de confissões acerca dos sacrifícios feitos pelas protagonistas à sua vida privada pela causa palestiniana – e o carácter agridoce desse saldo possui um efeito irónico nas fronteiras da sátira. A narradora remata aquelas considerações:

À medida que questões e tensões, choques e explosões entravam em cena, todas pareciam ansiosas, todas pareciam entrar numa negação total e todas pareciam aceitar a custo as novas realidades, quer se relacionassem com as nossas rugas, quer com o inexorável avanço da velhice ou o Hamas.

Todas pareciam ter problemas de expressão, memória e poder. (*ib.* 188)

A tensão interna deste sistema irónico é aqui abertamente exposta; na sua evidente actualidade, ele não necessita de explicitações suplementares e a sua função utópica consiste sobretudo em assumir, com uma dialogicidade democrática, as contradições públicas e privadas aqui colocadas num curto-circuito que se aproxima do *nonsense* – e por aí do registo satírico. Mas a abertura da obra é dada pela sua permeabilidade com o real, permitindo por isso uma articulação entre sistema (a obra) e ambiente (a realidade israelo-palestiniana, na intersecção dos seus aspectos públicos e privados) que aponta para a desejabilidade de um futuro de “normalidade” democrática. Com isso se realiza a função utópica.

O segundo exemplo situa-se noutra registo e quadrante, sedimentado no tempo. Na famosa entrevista televisiva dada a Günter Gauss em 1964, Hannah Arendt dá-nos importantes pistas para a leitura da dimensão ironista da sua filosofia:

Pergunta-me acerca do efeito [das minhas obras]. Trata-se – *se me permite falar com ironia* – de uma pergunta masculina. Os homens têm sempre a ânsia terrível de produzir efeitos; mas eu vejo isso de certo modo do exterior. Eu própria causar efeitos? Não, eu quero entender. E quando outras pessoas entendem – no mesmo sentido como eu entendi – então isso dá-me uma satisfação como o sentimento de estar em casa. (Arendt, 1996: 46s; subl. Meu).

Mas não se trata (apenas) de uma questão de género. Desde a abertura da caixa de Pandora no que diz respeito à narrativa da relação pessoal entre H. Arendt e M. Heidegger, através das interpretações abusivas da investigadora E. Ettinger, revelando, num livro publicado em 1995, o conteúdo de mensagens íntimas trocadas entre ambos e até então mantidas no segredo dos amigos mais próximos, muitas obras têm sido publicadas sobre esse tema. A insolência do estudo de Ettinger, atribuindo a ambos os protagonistas da narrativa pensamentos e sentimentos que não podiam passar de pura especulação, levou à aceleração da publicação da correspondência entre ambos em

1998, numa edição admiravelmente cuidada, após a cedência das cartas para tal fim por parte dos herdeiros de ambos.

Poucos são contudo os estudiosos que tentam ir mais além da superfície épica da relação amorosa e tentam uma compreensão sistémica entre essa linha narrativa e as articulações conceptuais. Ora tal só pode ser feito numa perspectiva sistémica. Com efeito, e graças aos trabalhos de Jacques Taminiaux (1992) e de Dana R. Villa (1996), torna-se possível reconstituir a construção arendtiana de um edifício filosófico a partir do conceito aristoteliano de *phronesis* na gestão do mundo como casa comum (*in* Cadete, 2011: 116). Tal concepção fora objecto do curso dado por Heidegger no semestre de Inverno de 1924-25, o primeiro frequentado por H. Arendt na universidade de Marburgo – como aluna de Heidegger. A partir da constatação de que ninguém vive uma vida robinsoniana, a autora irá ora subordinar a sua teoria à necessidade de (re)pensar as questões políticas como também, numa fase posterior, reivindicar a liberdade de pensar sem objectivos imediatos, no espaço e no tempo. Parafraseando o feliz título de Taminiaux, a jovem de Trácia sorri ao apontar indirectamente a ausência de mundo inerente à concepção heideggeriana de Ser, contrapondo-lhe um estar no mundo com os outros, no plural. E sobretudo tentando entender qualquer contexto antes de causar efeitos – e de agir tendo em conta os condicionamentos do mundo.

Não foi portanto apenas por razões políticas (simpatia de Heidegger pelo regime nazi em meados dos anos 30, de que o filósofo posteriormente se distanciou, ascensão de Hitler ao poder, exílio forçado devido à sua condição judaica) que H. Arendt procedeu a uma radical revisão crítica dessa filosofia de quem porém mais tarde se vai confessar devedora (Arendt, Heidegger, 1998: 149). Partindo do princípio de que todo o pensar (*Denken*) segue o objecto de que se ocupa, por assim dizer como pensar-depois (*Nachdenken*) (*in* Arendt, 1996: 67), a autora assume assim o carácter ironista do seu sistema que redescreve, subvertendo-a, a ideia heideggeriana do estar no mundo como ser para a morte, sublinhando a possibilidade de agir e de com isso (re)nascer simbolicamente, mesmo em tempos sombrios.

O sistema filosófico arendtiano preserva assim o seu núcleo irónico, ao mesmo tempo articulado com e liberto da narrativa que o atravessa no respectivo ambiente histórico. A dedicatória não enviada da obra *The Human Condition [A Condição Humana]*, editada com a correspondência, é uma prova desse mesmo processo de redescritção irónica e de observação de segundo grau: “*Re Vita Activa* [título da obra em alemão, traduzida pela própria H. Arendt do original americano, TRC] / A dedicatória deste livro foi omitida. / Como poderia dedicar-to / a ti que tão bem conheço, / a quem permaneci / e não permaneci fiel, / e ambas as coisas com amor” (Arendt, Heidegger, 1998: 319).

Podemos aqui interrogar-nos se a exemplaridade da liberdade interactiva, sublinhada pelos estudiosos da obra de H. Arendt, não adquire uma dimensão acrescida de democracia discreta dada pelas potencialidades ironistas nela (re)descobertas. Tanto o exemplo de Suad Amiry como o de H. Arendt podem demonstrar como uma arqueologia perturbada pode dar lugar a formas discretas de democracia.

Referências

- Amiry, Suad (2008), *Não há sexo na cidade*, Lisboa, Âmbar
- Arendt, Hannah (1996), *Ich will verstehen. Selbstauskünfte aus Leben und Werk*, Munique, Piper
- Arendt, Hannah e Heidegger, Martin (1998), *Briefe 1925-1975*, Frankfurt am Main, Klostermann
- Assmann, Aleida (1999) *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Munique, Beck
- Baecker, Dirk (2000), *Wozu Kultur?* Berlim, Kulturverlag Kadmos
- Barata, André; Santos Pereira, António e Carvalho, José Ricardo (2011), *Representações da Portugalidade*, Lisboa, Caminho
- Bourdieu, Pierre (1980), *La distinction*, Paris, Minuit
- Cadete, Teresa (1990), “Ocasionalmente no exército, nunca na corte’: sobre a receita de Christian Garve para corrigir o ‘ar burguês’”, in *Runa* nº 13-14, pp. 319-327
- Cadete, Teresa (2011), *Entre o Arco e o Labirinto. Estudos de Teoria e História da Cultura*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda
- Capra, Fritjof, *As conexões ocultas. Ciência para uma vida sustentável* (2002), São Paulo, Cultrix
- Eça de Queiroz, José Maria (1932), *A Correspondência de Fradique Mendes (Memórias e Notas)*, Porto, Lello
- Elias, Norbert (1990), *O Processo Civilizacional, 2º volume*. Lisboa, Dom Quixote
- Fetscher, Iring (1981), “Voltaires liberales Großbürgertum und der kleinbürgerlich Egalitarismus Rousseaus”, in Rudolf Vierhaus (org.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Band VII)*, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, pp. 43-64
- Ettinger, Elzbieta (1995), *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Munique, Piper
- Foucault, Michel (1994), *História da sexualidade – I. A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio d’ Água
- Huizinga, Johan (2003), *Homo ludens*, Lisboa, Edições 70 (1ª ed. 1938)
- Kant, Immanuel (1977), “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, in *Werkausgabe Band VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Lourenço, M.S. (1991), *Os Degraus do Parnaso*, Lisboa, O Independente
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (KSA)*, Munique, dtv (15 vols.)
- Prado Coelho, Eduardo (1994), *Tudo o que não escrevi. Diário I e II*, Porto, Edições Asa
- Rorty, Richard (1994) *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Lisboa, Presença
- Schiller, Friedrich (1994), *Sobre a educação estética do ser humano numa série de Cartas e outros textos*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda
- Schiller, Friedrich (1997), *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda
- Schiller, Friedrich (2004), *Sämtliche Werke in 5 Bänden. Auf der Grundlage der Textedition von Herbert G. Göpfert herausgegeben von Peter-André Alt, Albert Meier und Wolfgang Riedel*, Munique, Hanser (5 vols.)
- Spengler, Oswald (1972), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munique, dtv (1ª ed. 1917)

Steiner, George (2008), *Os livros que não escrevi*, Lisboa, Gradiva
Taminiaux, Jacques (1992), *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, Paris, Payot
Villa, Dana R. (1996), *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*, Princeton University Press

(Primeira publicação: *PENSARDIVERSO. Revista de Estudos Lusófonos. Ironias*. Universidade da Madeira 2012, p. 11-26)

Pensar é ver? Caminhando pelas margens de *Hannah Arendt* (2014)

“Não dormi toda a noite”, diz a personagem Hannah Arendt (no filme homónimo de Margarethe von Trotta) quando ouve a porta abrir-se atrás da mesa onde estava sentada, com o seu café e o seu cigarro, diante da notícia que lhe chamara imediatamente a atenção. “Temos de falar disso agora?”, responde o marido, Heinrich Blücher, ao despir a gabardine e pousar a mala ainda na entrada. O tom íntimo da conversa (razões ambíguas da permanência de Heinrich em Bard, onde leccionava, na noite anterior) muda rapidamente quando Hannah estende o jornal a Heinrich e lhe pergunta se já sabia que Adolf Eichmann tinha sido raptado na Argentina e levado para Israel por agentes dos serviços secretos da Mossad.

A cena aqui descrita pode ser considerada como um exemplo entre os muitos que fazem com que um espectador que conheça a obra da autora possa *caminhar pelas margens deste filme* sem receio de se deixar também enredar na “teia de relações e histórias humanas” (Arendt, 2001: 230). Isto porque a densidade das figuras compostas não só por Barbara Sukowa e Axel Milberg, nos papéis de Hannah e Heinrich, mas por todas as personagens relevantes do filme, não nos deixa seguir o mesmo como uma mera ilustração de ideias e colecção de testemunhos presentes nos escritos públicos e privados (correspondência). Se é sempre possível detectar, em numerosos diálogos do filme, passagens textualmente reconhecíveis, porém as mesmas ficam suspensas num plano recuado dessa mesma teia porque as personagens as relegam para lá (sem deixarem de as assumir), pela energia da sua actuação. Mas quem conhece a obra da autora pode desfrutar esse reconhecimento, o que implica eventualmente rever o filme como se relê um livro.

Como defendia H. Arendt no primeiro tomo da obra **A Vida do Espírito**, pensar equivale a activar a visão interior num diálogo reflexivo, prolongando toda uma metaforologia que se estendeu por toda a história da filosofia ocidental desde a tradição grega (cf. Arendt, 1999: 101, 105, 117). E se pensar equivale a uma forma de ver, uma vez que ambos os termos requerem em si o exercício de uma capacidade de distanciamento, este filme demonstra-nos igualmente como *ver é pensar*. Por outras palavras, a teia da

interacção humana, que a narrativa fílmica de **Hannah Arendt** nos transmite no imediato, causa repercussões mais ou menos amplas, consoante o grau de conhecimento que o espectador possui da obra da autora, como se a radicalidade das ideias arendtianas fossem uma pedra atirada à água, provocando círculos concêntricos. O filme torna também possível visitar a história dentro da História, logo a nível pessoal e universal, com os factos que são do conhecimento geral (processo de Eichmann, de que H. Arendt se torna numa relatora que não abdica da faculdade de julgar). Por estas razões, ele também nos permite *continuar a pensar para além de ver*, mediante o estímulo que as imagens e a trama nos oferecem. Até porque, nas palavras da autora, “primeiro vemos, depois conhecemos” (ib., 100).

A cena do filme acima mencionada dá-nos assim a ver como Arendt-personagem traça uma rápida linha entre um assunto associado à obscuridade do domínio privado para outro de interesse universal – ou seja, de uma provavelmente problemática questão conjugal para o que, na óptica de H. Arendt, constituía um marco na História da humanidade, o que como sabemos contribuiu para a subsequente decisão de se tornar testemunha do mesmo. De facto, Arendt-autora explicitara anos antes, na sua obra **A Condição Humana**, não apenas como ambos os domínios, público e privado, se diferenciam sem deixarem porém de se articular, como também são os mesmos indivíduos que transitam entre as respectivas zonas de luz e sombra, assumindo a existência de espaços e tempos de penumbra.

Ao longo de todo o filme, *vemos* como Arendt-personagem *pensa*. Uma das fotografias que surgem nos cartazes e *sites* publicitários mostra-nos a mesma personagem como que suspensa nesse diálogo silencioso consigo mesma no bulício do gabinete de imprensa do julgamento de Eichmann, em Israel, cruzando perplexa os braços por detrás de uma máquina de escrever, enquanto a imagem televisiva do que estava ocorrendo no tribunal se reproduz nos ecrãs colocados na parede. Os condicionamentos tecnológicos da época, sabemo-lo agora, impunham uma lentidão que hoje nos pode parecer insuportável ou mesmo impensável, mas que terá podido proporcionar à protagonista essa amplitude de reacções que continham já os primeiros juízos sobre a questão da “banalidade do mal”. De facto, já em Jerusalém no intervalo das sessões do tribunal se tornou visível, em conversa (ainda) afectiva – e em torno da mesa de um restaurante, espaço de convívio por excelência - com o amigo de longa data Kurt Blumenfeld e outros, como as opiniões de Arendt-personagem se revelavam incómodas por contrariarem a prioridade e a preponderância atribuídas ao sofrimento do povo judaico, ambas porventura configuradoras da ideia de monstruosidade atribuída a Eichmann, que incarnaria um princípio de “mal radical”.

O *espectador* segue esse processo – judicial e conceptual - através da inclusão, no filme, de imagens da época que mostravam um Eichmann desfasado num compartimento de vidro à prova de bala, assim como o *leitor* o acompanha através da correspondência que Arendt mantinha com os que lhe eram mais próximos, Blücher, Mary McCarthy e Karl

Jaspers, seu mentor e amigo durante toda a vida. A teia que nos enreda, por assim dizer, pode ter pontos de evidente suporte e esclarecimento, sobretudo da questão do pensar, associada com a redefinição do mal, que não deixou mais de acompanhar Arendt, como esta assumiu abertamente na introdução ao primeiro volume da **Vida do Espírito**: “O impulso imediato veio de ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém” (Arendt, 1999: 13).

A expectativa teológico-filosófica de uma encarnação da ideia de “mal radical” não resistiu à constatação experiencial de uma “comédia”, como descreve o processo a Karl Jaspers em 13.4.1961: “Eichmann, não uma águia mas um fantasma, que além do mais está constipado [palavras que ouvimos no filme Arendt-personagem dizer a Blumenfeld-personagem nas ruas de Jerusalém, TRC] e que por assim dizer em cada minuto que passa perde substancialidade na sua caixa de vidro. O juiz-supremo – Landau – excelente! Todos os três juízes – judeus alemães. A comédia com o hebraico, quando todos falam e pensam em alemão” (Arendt/Jaspers 1985: 471). A constatação de que “afinal” a figura de Eichmann nada tinha de demoníaco pode assumir as dimensões de uma descompressão semelhante à redução de proporções correspondente a uma descida abrupta do sublime ao ridículo. Tal descompressão terá facilitado esse distanciamento demonstrado face a um “processo-espectáculo”, como escreve em 6.5.61 numa carta a H. Blücher (Arendt/Blücher, 1999: 530). Processo esse com os seus momentos de “tortura”, embora não desprovidos de um “humor macabro”, como escreve H. Arendt à sua amiga, a escritora Mary McCarthy (Arendt/McCarthy, 1995: 119, carta de 31.5.1961).

Também para Arendt-autora, *ver* foi *pensar*: reflectir sobre a “manifesta superficialidade” de um agente sem “convicções ideológicas firmes” nem “motivos maldosos específicos” e sobretudo incapaz de reflectir (Arendt, 1999: 14). As *Guilford Lectures*, concebidas no início da década de 1970 e a partir das quais se estruturou a arquitectura da **Vida do Espírito** na sua dupla dimensão de **Pensar** e **Querer** (uma terceira parte – **Julgar** – ficou circunscrita a uma folha de rosto encontrada na sua máquina de escrever por altura da sua morte súbita, por paragem cardíaca, embora textos relevantes, que se pensa terem sido escritos nesse âmbito, tivessem sido publicados por Jerome Kohn em volumes póstumos, entre os quais **Responsabilidade e Juízo**).

A libertação do pensamento proporcionada pela “visão para dentro das coisas” (em alemão *Einsicht*, em inglês *insight*), porém a partir de fora das mesmas, permitiu assim a Arendt-autora articular, na série de artigos publicada em 1963 na revista **The New Yorker** e pouco depois no volume **Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal**, duas teses que se tornaram explosivas para a opinião de pessoas que não tinha passado por aquele processo de distanciamento e descompressão. Por um lado, a constatação da insignificância da pessoa de carne e osso Adolf Eichmann revelou a ausência de rosto – enquanto perfil individual - da burocratização totalitária;

por outro lado, o papel das organizações judaicas teria vindo demonstrar o “colapso moral” de uma colaboração com as autoridades nazis, destinada a salvar vidas e bens específicos e não a seguir preceitos morais de respeito pela humanidade (cf. Arendt, 2013: 191). O filme mostra uma peça documental do julgamento que nos dá a ver como um representante dos Conselhos Judaicos, sobrevivente de Theresienstadt (tendo escapado à deportação para Auschwitz-Birkenau), é insultado na sala de audiências em Jerusalém. O cruzamento destes dois aspectos veio desmontar a perspectiva dualista centrada tanto na monstruosidade da figura de Eichmann como na dimensão do sofrimento do povo judaico. Esta foi sobejamente exaltada no *pathos* do Procurador-geral Gideon Hausner, o que provoca em Arendt-personagem a suspeita de que o seu discurso seria inspirado por Ben Gurion e pela mitologia fundadora do Estado judaico, sobre o qual Arendt-autora nunca deixou de manifestar uma posição crítica: apesar de ter afirmado a necessidade da fundação e existência daquele Estado, realçou, nos anos 40, que tal nunca deveria acontecer à custa dos direitos da população autóctone (cf. Cadete, 2008). Aquela perspectiva dualista era sobretudo defendida pela geração dos sobreviventes do Holocausto; e foi precisamente essa mesma geração que protagonizou a conhecida polémica que se seguiu à publicação dos artigos sobre o julgamento de Eichmann (cf. Ezra, 2007). Dessa polémica o filme mostra-nos vários níveis de proximidade e distância, no espaço e no tempo; e nesse contexto torna-se fulcral, no filme, a cena do encontro com os estudantes num anfiteatro em que também estavam alguns dos seus críticos, entre os quais o amigo de juventude Hans Jonas. Este explicitou mais tarde, nas suas memórias, as razões que o levou a um afastamento, bem como os motivos da reconciliação (cf. Jonas, 2005, 287ss).

Tanto Hans Jonas como Kurt Blumenfeld consideraram o distanciamento crítico face a H. Arendt a partir de uma desilusão própria, fundada numa expectativa originária de maior solidariedade com o povo judaico (cf. Young-Bruehl, 1991: 464ss). As frases que Arendt-personagem troca com um moribundo Kurt Blumenfeld (no filme desempenhado por Michael Degen) são reveladoras. À pergunta de Blumenfeld-personagem se ela não amaria o seu povo, responde Arendt-personagem que só consegue amar os amigos – e a ele, que lhe volta as costas num gesto simbólico partilhado na vida real por numerosas opiniões de que ela não teria alma (cf. *ib.*, 469).

Tal questão é retomada na entrevista de 1964 dada na televisão alemã a Günter Gaus, que foi textualmente transcrita (e traduzida para o português). Ela pode também ser vista, na língua original (com legendas em inglês), seguindo o link <http://youtu.be/dsolmQfVsO4>. Aqui, Arendt-autora explicita a diferença entre uma “relação directa e pessoal, a partir da qual podemos falar de amor” (e que englobaria a amizade mais próxima) e uma organização de grupo, de natureza pública e política e inerente a uma “relação com o mundo” (Arendt, 2001b: 32). E conclui: “Se avançarmos com o amor para a mesa das negociações, [...] considero que o resultado será desastroso” (*ib.*, 32s).

É precisamente essa distinção entre as duas formas específicas de interacção e comunicação, a pública e a privada, que a autora explicitara exaustivamente anos antes na sua **Condição Humana**, que nos permite não só entender a ironia com que ela comenta com os seus amigos mais próximos essas acusações de “falta de alma” como também ler no ensaio escrito directamente a propósito da polémica (“Verdade e Política”) uma tentativa de clarificar essa emaranhada teia de relações humanas; e isto precisamente por uma necessidade de *distinguir* o que nem sempre se consegue *separar*.

Em nota de rodapé logo na primeira página desse ensaio (publicado na mesma revista que dera à estampa a reportagem sobre o julgamento de Eichmann, **The New Yorker**), Arendt foca dois motivos que equivalem a duas interrogações: 1. se é legítimo dizer a verdade no discurso político e 2. se alguma vez é possível rebater mentiras com a máscara de opiniões (cf. Arendt, 2006: 237). Ao lamentar a fragilidade dos factos face à força de teorias, a autora sugere a permeabilidade das mesmas com ideologias. Se já Lessing realçara, no período setecentista, o carácter demasiado humano da opinião, porém a “relativa modernidade” (cf. *ib.*, 242s) da persistência energética de uma mentira encenada já se prenderia com questões de comunicação de massas – e precisamente de falta de mediação entre conteúdos e interesses individuais e mundanos. Importa aqui lembrar que o sentido dado pela autora ao termo “mundano” se situa no quadrante oposto ao significado pejorativo (e conotação de superficialidade e futilidade) atribuído pelo senso comum.

Ora essa falta de mediação entre posições, momentos e aspectos de carácter público e privado resulta com frequência, na época contemporânea, na imposição convicta de ideologemas e perspectivas parciais a que, numerosas vezes voluntariamente, se pretende atribuir um carácter de universalidade. Tal pretensão, em parte resultante da ausência de mediação reflexiva, está também por isso mesmo relacionada com o fenómeno moderno da “tirania da intimidade” (Sennett, 1978:337ss), opressiva e claustrofóbica. Em toda a sua obra – e precisamente por se declarar repetidas vezes avessa a qualquer psicologismo, pela sua *miopia* de proximidade e particularismo – a autora não se cansa de sublinhar a importância de um pensamento integrador de opiniões diferentes e assumindo abertamente a fragilidade do perspectivismo a que cada indivíduo está circunscrito pela sua condição. Essa condição cria a contingência da história humana, que numerosos filósofos tentaram relativizar contrapondo-lhe um enquadramento filosófico, por assim dizer como um protocolo de leitura esquemática para o “agregado” dos factos (Kant, 1988: 35), com isso reduzindo a complexidade da teia e dos momentos visíveis e invisíveis nas relações interpessoais. Paradoxalmente, a mentira organizada (levada a um extremo em regimes totalitários, mas também presente na mercantilização de opiniões que caracteriza os jogos de interesses numa economia capitalista) contribuiria para tornar mais complexa aquela mesma teia ao querer simplificar os seus contornos e momentos com a intenção redutora de *destruição*

(enquanto que a mentira praticada em regimes tradicionais, ou seja do Ancien Régime e da época de Lessing e Kant se serviria sobretudo da *ocultação* do que pretenderia negar; cf. Arendt, 2006: 262).

Como gerir portanto a liberdade de falar verdade mas também de mentir, correlativa da liberdade de expressão? Eis a questão que surge implícita nas considerações não apenas deste ensaio, mas também do texto em que reflecte sobre a faculdade de julgar, que é então apresentada como capacidade de distinguir a verdade de mentira. Publicado no ano seguinte na sequência de uma conferência proferida na New School University, o texto ecoa a poderosa cena do filme (já referida acima) em que Arendt-personagem se defronta com um público em que predominava uma geração mais jovem e por isso menos sobrecarregada com o peso directo das memórias. Mas há nesta cena um detalhe interessante e que tem a ver com a questão linguística que atravessa todo o filme: a necessidade de aprender a elaborar um discurso filosófico num idioma que não é a sua língua materna parece ter servido de fio condutor à escolha de palavras e de argumentos. Ainda sem ironia, Arendt-personagem pede logo no início ao auditório licença para fumar (gesto recorrente que vemos nela, não só no filme mas também em fotografias e na referida entrevista televisiva a Günter Gaus). Nesse jogo sério de distanciamento argumentativo e aproximação linguística, Arendt-personagem demonstra ter aprendido com a correcção fonética feita pouco tempo antes por Mary McCarthy num círculo de amigos para formular a frase com que encerra a conferência: “... *when the chips [tchips] are down*” – um apontar do momento crítico e decisivo, remetendo para a irreversibilidade não só dos factos como da palavra proferida ou da acção cometida.

A necessidade do uso da faculdade de julgar, terreno privilegiado do *logos*, constituiu por assim dizer, como vimos, uma das últimas grandes preocupações de Arendt-autora em termos de teoria, não de filosofia política, como sublinha na entrevista televisiva, retraçando a fronteira entre o público e o privado (Cf. Arendt, 2001b: 12). Neste ensaio (escrito aliás no mesmo ano da entrevista), Arendt chama a atenção para o que considera ser as reais falácias desculpabilizantes apresentadas por Eichmann no tribunal (como peça de uma engrenagem com que ele porém se havia identificado), pervertendo não só a apropriação da noção de dever kantiano como a sua raiz judaico-cristã, no Decálogo (cf. Arendt, 2007: 37). A necessidade de pensar e julgar a partir da distinção entre moral e direito (ou seja, entre culpa e responsabilidade) leva Arendt a concluir que haveria na História exemplos de resistência que, embora escassos ou porventura ignorados ou silenciados, terão sido realidade e poderiam sempre ser narrados (cf. Arendt, 2013: 309). Daí que Arendt, tanto neste texto como no epílogo do seu livro sobre Eichmann, defenda a sentença de morte decretada pelo tribunal (contrariamente à opinião de Blücher, como vemos também no filme), pela impossibilidade de um assassino viver consigo próprio mas também com os outros (cf. Arendt, 2007: 37 e 2013: 309).

Concluindo, poderíamos discernir na ocasião de reflectir para argumentar no turbilhão da polémica, mau grado o sofrimento provocado pelo afastamento de amigos e pelas críticas caluniosas, três momentos gratificantes.

Principiemos pelo que nos parece mais evidente enquanto espectadores e leitores – vendo, pensando. O uso da faculdade de julgar terá demonstrado a Arendt (autora e personagem) que mesmo o distanciamento crítico de amigos próximos como Hans Jonas era um sinal inequívoco de liberdade, infinitamente menos doloroso do que a traição por parte de outros amigos que aderiram ao nazismo nos anos 30 (cf. Arendt, 2001b, 29). Mesmo quando, no filme, Jonas-personagem diz a Arendt-personagem (no final da palestra explicativa das posições assumidas nos artigos sobre Eichmann) que não compreende por que razão ela defende alguém que a teria deportado do campo de Gurs para Auschwitz se ela não tivesse conseguido escapar, a resposta lapidar de Arendt-personagem (“*Hör auf!*” “Pára!) terá querido significar que nenhum diálogo era possível nesse plano de especulação retrospectiva sobre algo que nunca veio a acontecer e a que portanto nunca poderia ser atribuído qualquer fundamento histórico.

Em segundo lugar, tal sentimento de liberdade, coadjuvado pelo apoio incondicional das pessoas que lhe eram próximas como o marido Heinrich Blücher, a amiga Mary McCarthy e a colaboradora Lotte Köhler – para além da amizade do casal Karl e Gertrud Jaspers, na Europa – possibilitou momentos eruptivos que não escaparam ao olhar perspicaz de McCarthy. Num texto em defesa da amiga, escreve: “Para mim, **Eichmann em Jerusalém**, apesar de todos os horrores que contém, foi uma exaltação moral. Confesso abertamente que me deu satisfação e também nele ouvi um hino – não um hino de ódio ao totalitarismo mas um hino de transcendência, música celeste, como no coro final do *Figaro* ou do *Messias*... O leitor “elevou-se acima do terrível material do julgamento ou foi conduzido a um plano superior para ter uma visão inteligente dele” (*apud* Arendt/McCarthy, 1995: 167, nota 6; carta de 9.6.1964). Arendt responde: “Sempre gostei dessa frase porque foste a única leitora a entender o que de outro modo nunca teria admitido – nomeadamente que escrevi este livro num curioso estádio de euforia. E que desde que o fiz, sinto – vinte anos depois [da guerra] – o coração leve acerca de toda essa questão. Não digas a ninguém, mas não é a prova convincente de que não tenho ‘alma’?” (*ib.*, 168; carta de 23.6.1964). Por um lado, a “teia da amizade” (Ribeiro Ferreira, 2007: 245ss) cumpre aqui uma plena função por assim dizer elevatória, não só no sentido musical do *Alleluia* de Händel mas também num sentido hegelianizante de superação de sucessivos choques antitéticos. Por outro lado, a ironia, porque aposteriorística, pode surgir como uma suavização confluyente do sarcasmo e da polémica. Na entrevista a Günter Gaus, Arendt-autora admite ter rido às gargalhadas inúmeras vezes ao ler os protocolos; o filme mostra uma cena do julgamento em que Eichmann dizia ter a impressão de ser um bife, grelhado ao longo de todo o processo até estar bem passado. Arendt diferencia entre o riso causado pela distância e pela descompressão da passagem do sublime (o pavoroso trágico suportado por uma

concepção de mal radical e demoníaco) ao ridículo (a constatação de uma realidade mesquinha, ou seja, de que afinal “Eichmann é um palhaço”, Arendt, 2001b: 31). E remata: “Que outra coisa poderia eu fazer? Não posso, apesar de tudo, dizer às pessoas: não compreenderam bem, aqui está a verdade sobre os meus estados de alma. Seria ridículo” (ib., 32). Ridículo significa aqui antipolítico, ou seja intransmissível no plano argumentativo, impossível de ser apresentado no domínio das aparências.

Talvez compreendamos agora melhor, em terceiro lugar, que o regresso à liberdade de pensar poderá ter correspondido a um passo dado para além do intelecto, para o domínio da razão e da demanda de sentido, deixando para trás o domínio da cognição (cf. Arendt, 1999: 23s), contudo essencial para o exercício de uma reflexão ao nível da faculdade de julgar nos assuntos do mundo, das relações pessoais e políticas. Num *flash-back*, o filme mostra uma cena do anfiteatro da Universidade de Marburg, em que Heidegger afirmava que o pensamento brota do simples facto de estarmos vivos. E a predominância da metaforologia da visão parece confirmar e garantir esse sentimento de liberdade aliado a um deleite inefável (cf. ib., 136). Para trás teriam ficado, nos momentos de fruição dessa liberdade antes e depois dos envolvimento na teia de relações mundanas, não só o sentido do *gosto* articulado com o juízo na tradição kantiana (cf. ib., 124ss) mas sobretudo o sentido do *ouvido* que Arendt associa à obediência, atitude passiva adoptada pelas figuras personificadoras da “banalidade do mal”. Mas esse reino de liberdade possui os riscos que Arendt discernia já em Sócrates, que não possuía qualquer *Vorsicht* (*pre-vidência*), talvez por estar imbuído dessa *Einsicht* (como vimos acima, visão para dentro, intraduzível para português) (Arendt, 2003: 625). Os riscos de “pensar sem corrimão” (Arendt, 1996: 110), ao extravasarem do domínio das especulações privadas para o domínio do mundo, do *nous* para o *logos*, ficaram patentes nas consequências da escrita e publicação de **Eichmann em Jerusalém**, porventura uma tentativa de encontrar o caminho de regresso ao real sem perder a alma (cf. Neimann, 2005: 334). Na *teia* do mundo, sim – porém sem *rede*.

Notas à margem:

1. O interesse pela obra de H. Arendt remonta aos anos de investigação para a tese de doutoramento, na sequência da afirmação por uma amiga de que “só uma mulher” poderia ter escrito **Vita Activa**, título da versão alemã da **Condição Humana**, da autoria da própria Arendt. Admito-o, embora sem certezas conclusivas, recordando contudo a este propósito o comentário irónico da autora numa carta ao marido, acerca do convite feito pelos representantes dos editores alemães para proferir a *Laudatio* na cerimónia do Prémio da Paz atribuído a Karl Jaspers, com o argumento de que seria desejável que uma mulher falasse pela primeira vez na Paulskirche de Frankfurt: “*Sommersprossen sind auch Gesichtspunkte*” (Arendt/Blücher, 1996: 470, carta de 25.5.1958). A frase, com um trocadilho intraduzível, seria em português algo como “sardas também são pontos no rosto”. Porém o termo alemão *Gesicht* pode ser traduzido não apenas por “rosto” mas igualmente por “visão”. Logo, também “pontos de vista”...

2. *Last but not least*: Este texto foi escrito também com a memória das nossas conversas sobre o filme e o pensamento da autora, em caminhadas sintrensas com a Luísa. Daí

também partiu a escolha do título. *Pensar é ver* – o que sempre significa re-pensar (*Nachdenken*) e re-ver, caminhando em companhia próxima e distante.

Referências

- Arendt, Hannah (1996), *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper
- Arendt, Hannah (1999), *A Vida do Espírito. I. Pensar*. Lisboa: Ed. Piaget
- Arendt, Hannah (2001^a), *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio d'Água
- Arendt, Hannah (2001b), *Compreensão e Política e Outros Ensaios 1930-1954*. Lisboa: Relógio d'Água
- Arendt, ARENDT (2003), *Denktagebuch*. München: Piper (2 vols.)
- Arendt, Hannah (2006), *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*. Lisboa: Relógio d'Água
- Arendt, Hannah (2007), *Responsabilidade e Juízo*. Lisboa: Dom Quixote
- Arendt, Hannah (2013), *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Coimbra: Tenacitas
- Arendt, Hannah, Blücher, Heinrich (1996), *Briefe 1936-1968*. München: Piper
- Arendt, Hannah, Jaspers, Karl (1985), *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper
- Cadete, Teresa R. (2008), „Nos limites da (in)comunicabilidade ou os nós de um problema persistente: Hannah Arendt e a questão judaico-árabe nos anos 40”, in: *Redes nr. 2/2008 – Discursos da Memória. Espaço, Tempo, Identidade*, p. 13-35
- Ezra, Michael (2007), “The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and His critics”, in: *Democratiya* 9, Summer 2007, p. 141-165
- Jonas, Hans (2005), *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1988), *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70
- Ribeiro Ferreira, Luísa (2007), “Nas teias de uma amizade: Hannah Arendt e Mary McCarthy”, in: Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Cristina Beckert, Margarida Amaral (org.), *Hannah Arendt: luz e sombra. Seminário internacional*. Lisboa: CEEA/CFUL, p. 245-265
- Neimann, Susan (2005), *O Mal no Pensamento Moderno. Uma História Alternativa de Filosofia*. Lisboa: Gradiva
- Sennett, Richard (1978), *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Vintage Books
- von Trotta, Margarethe (2012), *Hannah Arendt*, filme de longa-metragem (109 min.).
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991), *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer

(Primeira publicação: *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Organização de António Pedro Mesquita, Cristina Beckert, José Luis Pérez, Maria Leonor L. O. Xavier*, 2014. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 735-744)

Uma ‘Guerra dos Cem Anos’? Sobre a formação de uma cultura de paz a partir do espírito da guerra (2014)

Será que os vestígios, ou as consequências, da “Grande Guerra” de 1914 perduram por cem anos, ou será tal consideração um constructo, semelhante à teoria de G. Steiner acerca de uma “Guerra dos Trinta Anos” entre 1914 e 1945 (Steiner 1992, 39), referindo-se a esse tempo de entre-guerras isento de paz duradoura, devido sobretudo ao carácter humilhante do Tratado de Versalhes? A resposta parece estar ao alcance de quem viveu esse tempo e sobreviveu para contá-lo. A memória pode ser encarada ora como uma “universália antropológica”, como “uma forma central de auto-certificação humana e orientação no espaço e no tempo” (Assmann 2013, 204), ora como uma simples matriz de construção.

Quem não foi testemunha directa dos acontecimentos do ano de 1914 não pode assim prescindir de constructos e de narrativas, para além das análises da época. Mas quem foi contemporâneo pode também surpreender as gerações posteriores com formas de distanciamento, como Kafka com a sua nota diarística de 1 de Agosto de 1914: A Alemanha declarou guerra à Rússia. À tarde aula de nataçãõ” (Kafka 1973, 261). Ora também sabemos que a obra de Kafka deve ser lida à luz de um “mundo pavoroso”, na medida em que “é inquietantemente adequada, de forma estrutural, à realidade que fomos obrigados a vivenciar” (Arendt 1976, 104). A uma nota como a de Kafka, formalmente neutra, não precisaria em princípio de ser atribuído um significado de maior peso e densidade. Porém, tal nota poderia também apontar para a dinâmica de uma cultura de paz ou de guerra. E essa dinâmica prende-se, na perspectiva aqui seguida, com uma correlação estrutural entre ambos os padrões de cultura enquanto variedades, embora eles sejam vistos com demasiada frequência enquanto polaridades, logo contrastes. Uma aproximação ao correspondente modo de questionar o problema foi feita por Ulrich K. Preuß: “ Trata-se aqui de iluminar o inquietante contexto factual segundo o qual o processo, iniciado depois da Primeira Guerra Mundial, de discriminação e ilegalização da guerra não levou à abolição da mesma mas apenas a uma metamorfose de violência política organizada” (Preuß 2002, 10).

A análise que aqui se propõe de semelhante problemática implica três passos, a saber: 1. Abertura do leque de variedades entre guerra e paz enquanto momentos de um processo civilizacional incompleto; 2. O olhar retrospectivo de Thomas Mann sobre contrastes e variações e 3. Para além de “guerra fria”, “paz quente” e pacifismo “ingénuo”, a posição que “quer compreender” e o papel dos espaços intermédios.

1. Abertura do leque de variedades entre guerra e paz enquanto momentos de um processo civilizacional incompleto

Guerra e paz podem ser vistas estruturalmente como aspectos e momentos correlativos de gestão da violência. Já em 1915, Freud escrevia o seguinte sobre os abusos do monopólio da violência por parte do Estado: “O cidadão singular pode constatar nesta guerra com pavor, facto esse que já em tempo de paz lhe queria ser ocasionalmente imposto, que o Estado proibiu ao indivíduo singular o uso da injustiça, não porque ele quisesse aboli-la, mas porque quer monopolizá-la como se faz com o sal e o tabaco. O Estado belicista arroga-se o direito a toda a forma de injustiça, a toda a forma de violência, que desonraria o indivíduo singular. Ele serve-se não apenas da astúcia legal mas também da mentira consciente e da traição intencional face ao inimigo, e isso numa medida que parecia ultrapassar o que era habitual em guerras anteriores” (Freud 2000, 39). No mesmo ensaio, Freud sublinhava a natureza pulsional do ser humano como uma forma de potencialização de energia, que se deixa codificar através de uma complexa constelação de factores, exteriorizando-se para o bem e para o mal, também na mesma pessoa (cf. ib., 41).

A questão sobre como se poderia contribuir para uma paz duradoura (no sentido kantiano de “paz perpétua”) ocupou com maior intensidade, como sabemos, não apenas filósofos, politólogos e sociólogos, mas também escritores, de forma directa ou indirecta, em todo o caso desde o trauma de 1914. O desconforto de Ulrich K. Preuß acerca da falta tanto de “conceitos adequados” como de uma “receptividade”, por parte dos indivíduos modernos de cosmovisão secularizada, para a dimensão religiosa de muitas situações de violência (Preuß 2002, 10) poderia também ser visto como uma falta de disponibilidade para pensar o processo civilizacional no seu amplo espectro e com o respectivo carácter contraditório. Pois nenhum outro senão Norbert Elias nunca se cansou de sublinhar que a civilização “nunca está concluída e encontra-se sempre em risco” (Elias 1990b, 225). No final dos anos 80 (e da sua vida), ele via essa ameaça como sendo possibilitada por “destruição do ambiente e guerras atómicas” (ib., 29) – na viragem da época da guerra fria para um presente com as preocupações inerentes a um mundo globalizado.

Recordando a análise por N. Elias do processo civilizacional, com as suas perspectivas e tendências, deparamos com categorias que não são reducionistas e por aí se tornam úteis para entender contextos da gestão da violência. Tal significa, por exemplo, encarar a informalização da sociedade como prolongamento das cadeias de interacção, como limitação dos contrastes, amplificação das variedades e passagem de um controlo externo para um controlo interno (cf. Elias 1990^a, 187ss) – não apenas factores do grau de civilização de uma sociedade ou de um grupo, mas sobretudo indicadores de situações de potencialização ou diminuição de violência, de existência ou falta de uma ordem jurídico-política, em suma, de condições de possibilidade de atingir uma solução negociada para situações de conflito.

Nem Elias nem Freud puseram em causa o potencial energético das pulsões, e por aí a possibilidade de recuperar potenciais situações de violência, tal como Freud sublinha numa carta a Einstein em 1932, ao reflectir retrospectivamente sobre a Grande Guerra e o sentido de todas as guerras. Segundo Freud, não faria sentido “querer abolir as tendências agressivas das pessoas” (Freud 2000, 283); assim os indivíduos deveriam, em grupos pequenos ou grandes, poder desenvolver práticas promotoras de identidade positiva de grupo, enquanto factores de sedimentação de um sentimento de pertença, como história partilhada. Tal reflexão é particularmente valiosa em termos de teoria da identidade, ao lançar uma luz sobre a possibilidade de formação de uma identidade por assim dizer *epicamente* construída no tempo, para o que corroboraria a criação de elementos culturais comuns, ou seja, de aceitação e reconhecimento comuns. Isto também porque o carácter problemático de identidades colectivas, potenciadoras de violência, surge sobretudo através da sua dimensão *dramática* no espaço, configurada por um grupo (que pode atingir o tamanho de uma nação), com a ajuda de imagens de um inimigo e de formações históricas.

Por conseguinte, a um indivíduo nascido em tempo de paz quaisquer situações de guerra podem frequentemente parecer como sendo do domínio da loucura. Na realidade, elas caracterizam-se por atitudes de histeria colectiva, numa situação de *maximal-stress-cooperation* (cf. Mühlmann 1996, 42ss). Na referida carta de 1932, Freud pergunta por que razão é que as pessoas se indignam tanto contra a guerra e responde a seguir: “Porque cada pessoa tem o direito à sua própria vida, porque a guerra destrói vidas humanas plenas de potencial, levando um indivíduo singular a situações que o desonram, obrigando-o a assassinar outros, o que ele não quer, destruindo preciosos valores materiais, resultado de trabalho humano, e outros mais” (Freud 2000, 284s). Por outras palavras e com as categorias de N. Elias: a redução das visões do mundo a uma situação de nós-contra-eles, real ou sugerida, destrói a diversidade cultural das variedades e leva as pessoas a adoptar padrões parcamente simplificados e redutoras, logo contrastantes.

A disponibilidade para a paz (e sobretudo, como a História demonstrou, para a ilegalização da guerra) é assim mais premente e consequente quanto mais próximas se encontram as memórias vivas da guerra. Por aí também perde o seu potencial argumentativo qualquer atitude pacifista puramente teórica, ainda que legitimada no plano moral, se não assentar numa experiência directa de luta. Tal atitude é frequentemente difamada como “pacifismo de olhos azuis” pela sua alegada candura, o que a neutraliza à partida no plano argumentativo. Porém, tal juízo é igualmente redutor, uma vez que pode perder de vista as condições de possibilidade de entender situações de violência, mesmo carecendo assumidamente daquela experiência directa.

As considerações que se seguem devem assim fazer-se acompanhar de uma retrospectiva histórica, que permita iluminar a correlação, na primeira metade do século XX, entre uma crispação de padrões de *cultura* e uma abertura do leque *civilizacional*,

enquanto enquadramento da dinâmica de guerra e paz desde 1914. Tal retrospectiva foi-nos fornecida por Thomas Mann.

2. O olhar retrospectivo de Thomas Mann sobre contrastes e variedades

Conhecida é a evolução de Thomas Mann no que diz respeito à sua posição sobre a problemática da violência e o respectivo papel na caracterização dos conceitos de cultura e civilização. Em 1914, contra as posições assumidas pelo seu irmão Heinrich, ele escreveu o seguinte no ensaio “Gedanken im Kriege” [“Pensamentos na Guerra”]: “Civilização e cultura não são apenas de modo algum uma e a mesma coisa, mas são opostos, formam uma das múltiplas manifestações da eterna oposição universal e do jogo contraditório entre espírito e natureza. [...] Cultura não é, evidentemente, o contrário de barbárie; é antes, com frequência, apenas uma selvajaria plena de estilo [...]. Cultura é coesão, estilo, forma, postura, gosto, é uma certa organização espiritual do mundo, por mais que tudo seja aventureiro, grotesco, selvagem, sangrento e pavoroso. Cultura pode abranger oráculo, magia, pederastia, idolatria, sacrifício humano, formas de culto orgiástico, inquisição, autos-da-fé, dança de São Vito, processos de bruxas, envenenamentos e o mais colorido horror. Civilização é porém razão, Iluminismo, amenização, decência, cepticismo, dissolução, - espírito. Sim, o espírito é civil, é burguês: é o inimigo jurado das pulsões, das paixões, é anti-demoníaco, anti-heróico, e é só um aparente contra-senso dizer que também é anti-genial” (Mann 1993, 188).

Esta passagem teve de ser reproduzida na íntegra para que se veja que não se trata apenas de uma ilustração de ideologias contrastantes, que polarizaram por assim dizer argumentações legitimadoras de ambos os blocos na guerra; ela fornece igualmente ao leitor de Th. Mann um antegosto (seguindo uma ordem cronológica) do duelo de ideias entre Naphta e Settembrini no romance *Der Zauberberg [A Montanha Mágica]* – e conhecemos o trágico desfecho. Na perspectiva aqui seguida, lembremos ainda a conhecida “guerra familiar” com o irmão Heinrich, por Thomas etiquetado de “literato da civilização”, nessa obra de auto-coagida confessionalidade *Betrachtungen eines Unpolitischen [Considerações de um Apolítico]*, escrita nos últimos anos da guerra. Posteriormente, a reaproximação dos dois irmãos poderia também ser lida como um atenuar daqueles contrastes.

Poder-se-ia assim falar de um “processo civilizacional” individual – em direcção a uma afirmação dos princípios democráticos e republicanos – por parte de um autor que em 1914 declarara abertamente a sua simpatia com a “selvajaria cultural”. Na conferência de 1950, a que deu o título de “Meine Zeit” [“O meu tempo”], Thomas Mann reflecte sobre toda essa evolução. Esse texto pode ser lido como um sismógrafo da história alemã e europeia. A retrospectiva do mundo anterior à guerra corresponde em grande medida ao paradigma de um “mundo de segurança” configurado por Stefan Zweig;

segundo Th. Mann, tratava-se de um tempo em que “solidez e decência [constituíam] a marca da época” (Mann 1997, 167). Ora precisamente esse tempo de paz tinha permitido a abertura de um leque de diferentes ideologias e visões do mundo, enquanto variedades no âmbito de uma monarquia aparentemente consolidada com um monopólio de poder aparentemente assegurado. Assim, “a cultura burguesa podia ainda rir: parecia ser *aere perennius* e os sociais-democratas eram os últimos a ameaçá-la seriamente. [...] No fundo, ele [Bismarck] reconhecia na social-democracia um partido de sentido e disciplina de Estado” (ib., 166).

É significativo que tenha sido a “própria História universal a marcar a viragem, a grande cesura com a sua mão rude, sangrenta” (ib.) e tenha com isso levado o autor a tomar uma posição contrastante com a “civilização” e os seus representantes, sobretudo com o próprio irmão. Mas a insustentabilidade de tal contraste foi demonstrada pelo curso da História, de certo modo em paralelo com o distanciamento do autor face àquela obra, em que se confessara assumidamente “apolítico”. Nessa perspectiva, Th. Mann anota: juntamente com a “rejeição obtusa do livro por parte dos conservadores alemães, para os quais ele era demasiado europeu e demasiado liberal” (ib., 171), ergueu-se “aquela onda emergente de obscurantismo revolucionário no domínio espiritual e científico, um movimento para mim de fundamento inquietante, que opunha nacionalidade a humanidade, tratando esta como algo decadente, residual, - em suma, através da ascensão do fascismo” (ib.). Tais palavras soam como se o autor reflectisse implicitamente sobre as suas próprias dicotomias de 1914, distanciando-se definitivamente delas enquanto cidadão (entretanto aparentemente “civilizado”).

Tal evolução trouxe consigo uma forma diferenciada de auto-observação, não sem a habitual ironia, aqui dirigida a si próprio: “... e quando tomei posição, tal aconteceu com regularidade no momento menos propício. Fui nacional quando o pacifismo explosivo dos expressionistas estava na ordem do dia, e defendi-me com horror contra o anti-humanismo e irracionalismo dos intelectuais de 1920 ou 25, cujas consequências políticas eram então visíveis para uma minoria. Apenas quatro anos após a publicação das ‘Considerações’, fui dar por mim como defensor da república democrática, essa frágil criatura da derrota, e como anti-nacionalista, *sem que me tivesse dado conta de qualquer ruptura na minha existência, sem o mais leve sentimento de ter tido de renegar qualquer coisa*” (ib., 172, sublinhado meu, TRC). A auto-descrição desta evolução mostra assim a disponibilidade de Th. Mann para permitir uma transformação de contrastes em variedades, ao mesmo tempo que encarava tal evolução de forma auto-crítica, uma vez que ela radicava num “receio do dogmatismo totalitário, esse terror antes do terror” (ib., 174).

Tal diferenciação ideológica traz consigo também uma diferenciação estética, que nos permite olhar de novo para as tensões complementares entre contrastes e variedades: “A ilusão é artificial; a mentira é insuportável, tanto estética como moralmente, e vem à superfície o facto de ambos os domínios são mais aparentados e se sobrepõem em

partes maiores do que os seus protagonistas, que se digladiam frequentemente, querem admitir. Ora o Estado totalitário exige que se acredite em mentiras. Não apenas ele, sei isso. Mente-se por toda a parte, também no mundo liberal. O interesse necessita de adorno ideológico, o jogo político do poder veste-se de messianismo, e aquilo a que se chama propaganda nada tem a ver com verdade. Mas não é isso a que me refiro. Um pouco de burla, mesmo muito, não é ainda acreditar na mentira – e sem dúvida na mentira enquanto poder constitutivo da História” (ib.).

Temos aqui, não tanto como contraste mas sobretudo como variedade, um elemento constitutivo da cultura de guerra, fomentada ideologicamente pelos Estados. Tal cultura não existe sem o cultivo de imagens de amigo e inimigo (logo, de contrastes). Algumas linhas abaixo, Th. Mann torna-se ainda mais explícito, ao referir-se à “História da cidade de Roma na Idade Média”: “Como assim? As lendas podem, ‘quando o mundo as reconhece’, tornar-se em verdade – mitos, fábulas, falsificações, mentiras tornar-se no fundamento da realidade histórica? Mais, seria isso a obra verdadeira e essencial da História? Então é uma espécie repelente de poesia, a poesia da violência, pois tudo o que de inverdadeiro se torna verdade é no final de contas violência, assim como o abuso, ainda que mais suave, da necessidade humana de acreditar, é violência” (ib., 175). Não se trata aqui de outra coisa senão de diferença entre a ilusão, enquanto oferta de sentido no plano comunicativo e estético, e a manipulação consciente que, como Th. Mann reconhece abertamente algumas linhas mais abaixo, desemboca no totalitarismo (cf. ib.). E este exerce, enquanto “sistema de dogmas”, uma função “fundadora de uma religião” (cf. ib.).

O livre jogo da diferenciação entre ilusão e mentira sofre assim um fim de forma violenta. Tal jogo corresponde não apenas a um juízo estético no sentido da Crítica kantiana da faculdade de julgar: trata-se também de um juízo político, que permite entender a curta vida da primeira democracia alemã: “Nada é mais ingénuo do que opor a liberdade, numa alegre moralização, ao despotismo, pois ela é um problema inquietante, inquietante na medida em que é de perguntar se o ser humano, em prol da sua protecção anímica e metafísica não prefere o terror à liberdade. Disso se fala muito na “Montanha mágica” e também no romance da minha idade avançada, “Doutor Fausto” (ib., 176).

Ainda nesta intervenção, Th. Mann aponta para a tensão sem paz da Guerra Fria, exigindo à “América e à Rússia, esses dois gigantes benévolos” (ib., 179) que tomem consciência do que têm em comum, pois “entre o sentido americano e russo de humanidade há bastantes parentescos curiosos: um sentido nato de democracia sobretudo, uma familiaridade, abertura, ausência de reserva da vida humana em comum, que se diferencia tão palpavelmente do individualismo do carácter francês ou inglês, que se isola” (ib., 179s). A experiência de ambas as guerras fá-lo temer um “conflito crónico” (ib., 178), que manteria “os povos rebaixados”, obrigando-os a “desperdiçar as suas melhores forças ao serviço do ódio e do medo” (ib.). O

prolongamento de um estado de espírito bélico tornado quotidiano e ideologicamente codificado “faz parar, retroceder tudo, impede qualquer progresso, diminui as pessoas intelectualmente, paralisa nas grandes nações o sentido de justiça, rouba-lhes o entendimento e torna-as mutuamente ridículas por meio de disparates a que são conduzidas por paranoias e desejo de perseguição” (ib.).

Encontram-se aqui focados aspectos fundamentais de um retrocesso civilizacional, por assim dizer numa evolução inversa das tendências esboçadas por N. Elias: regresso de um auto-controlo para um hétero-controlo (com a subsequente renúncia ao exercício de uma livre faculdade de julgar), fixação rígida das variedades em contrastes, encurtamento das cadeias de pensamento ideológico, enquanto pressuposto para um retomar de violência bélica directa e fundamento de uma remilitarização e rearmamento no segundo pós-guerra.

3. Para além de “guerra fria”, “paz quente” e pacifismo “de olhos azuis”: “Quero entender”, ou o papel dos espaços intermédios

Nenhum outro senão Th. Mann desafia os americanos a tomar “a iniciativa [...] de uma conferência universal de paz” (ib., 181). Tal iniciativa deveria ser acompanhada por um “*amplo financiamento da paz*”, uma “consolidação de todas as forças económicas dos povos ao serviço de uma administração comum da Terra e uma distribuição dos seus bens, que erradicasse a humilhante pobreza da sua face, banindo do mundo um sofrimento não querido por Deus mas apenas causado por seres humanos” (ib.). Tais palavras podiam ser igualmente lidas ou ouvidas, como sabemos, num discurso de amplos círculos de esquerda e com preocupações ecológicas. No contexto aqui tematizado, interessa-nos o papel que Th. Mann atribui ao princípio de manutenção de todas as variedades e abertura do leque de todos os contrastes, enquanto factor cultural e civilizacional, sem perder de vista o papel do indivíduo: “O tempo trabalha para todos nós, se o deixarmos fazer a sua obra de compensação e supressão de opostos no sentido de uma unidade superior, e se nós, indivíduo singular e povos, o preencheremos com o trabalho connosco próprios” (ib.).

Sabemos entretanto como a bomba-relógio não pára, no que diz respeito à arbitragem de conflitos e à manutenção dos recursos universais, sabendo sobretudo que a maior parte dos conflitos se prende com a apropriação e distribuição dos mesmos recursos. Uma “paz quente” (Vollmer 1995) poderia ser presentemente a fórmula para designar a promoção de conflitos localizados ao serviço de um controlo efectivo de amplas partes da população mundial. A análise com este título pela antiga vice-presidente do Parlamento alemão, Antje Vollmer, encontra-se longe de um pacifismo ingénuo, e logo na primeira página constatamos isso mesmo através da afirmação: “Quem não conhece o fascínio pela violência, não conhece a violência” (ib., 15).

A afirmação seguinte relativiza a anterior: a violência, escreve A. Vollmer, desenraíza as pessoas (cf. ib.). Numa primeira abordagem, parece ser uma referência a situações a

montante e a jusante da experiência directa de violência. Notemos também a citação de Rosa Luxemburg sobre a situação em Berlim nos primeiros dias da guerra: “Acabou a bebedeira. Acabou o barulho patriótico nas ruas, a caça aos automóveis dourados, os telegramas falsos a contradizerem-se, as fontes envenenadas com bacilos da cólera, os estudantes russos deitando bombas em cada ponte ferroviária de Berlim, os franceses sobrevoando Nuremberga, os excessos na rua de um público em busca de espões, a onda de multidões nas pastelarias, onde música ensurdecadora e cantos patrióticos rivalizavam em altura máxima; populações urbanas inteiras transformadas em população, pronta a denunciar, a maltratar mulheres, a gritar Hurra e a subir ao delírio através de boatos selvagens” (Luxemburg *apud* Vollmer 1995, 16).

Mas uma perda semelhante do monopólio central da violência será designada, quase oitenta anos depois desta asserção de R. Luxemburg, já não como “atmosfera de assassinio ritual” (ib.), mas como “guerra civil molecular” (Enzensberger 1993, 51). Este autor (também citado por A. Vollmer) discerne uma correspondência entre a violência juvenil, própria dos ghettos, e o que “também existe de forma latente na geração dos pais”, enquanto “fúria de destruição, que é canalizada de forma insuficiente para formas socialmente toleradas” (ib., 52), nomeadamente “loucura por automóveis, vício de trabalho e comida, alcoolismo, ânsia de posse, frenesi processual, racismo e violência familiar” (ib.).

Cada manifestação de violência é *problemática* – e talvez não o seja tanto quando a própria violência é *problematizada*, ou seja, tirada da sua situação de ghetto e encarada no seu contexto no espaço e no tempo. De acordo com a definição de H. Arendt, a violência distingue-se do poder pelo seu carácter instrumental, ou seja, a fim de alcançar quaisquer fins mais ou menos claros por meio de força ou potência (cf. Arendt 1970, 46), enquanto o poder corresponderia à capacidade humana não apenas para agir mas também “to act in concert” (ib., 44). Tal significa, também no sentido da crítica benjaminiana da violência, que existiria uma forma de violência historizante com um efeito “instaurador do direito <*rechtssetzend*>” (Benjamin 1977, II.1. 199), daí com carácter civilizador e por aí afim ao princípio do poder. W. Benjamin chama “mística” a essa violência, distinguindo-a de uma violência “divina” que seria “destruidora do direito <*rechtsvernichtend*>” (ib.). Hoje poder-se-ia identificar tal tipo de violência com aquela que evoca uma base religiosa e tem um cunho fundamentalista.

Para além do facto de termos como poder (enquanto *power*) e violência (*violence*) nem sempre poderem ver-se diferenciados na língua alemã pela sua frequente fusão no termo *Gewalt*, o que os distingue é bem claro, bem como o que os liga e separa. O termo alemão *Gewalt*, embora semanticamente indiferenciado, aponta para uma evolução histórica e inspira a cultura da memória, na medida em que apela a um entendimento dos espaços intermédios temporais, ou processos decorrentes entre a predominância do paradigma da violência nua e da edificação de monopólios de violência – processos civilizacionais, nunca é de mais sublinhar, que devem ser encarados como nunca

concluídos, embora possam também frequentemente ser tidos como bem sucedidos, pelo menos em parte.

Mas não apenas isso. A questão colocada por A. Vollmer não perde a sua legitimidade: “Como é que a violência chaga ao grupo dos justos? Donde advém tanta violência face a tantas maravilhosas utopias e a todo o empenhamento moral investido?” (Vollmer 1995, 55). Na “dinâmica dos processos”, a origem de muitos momentos de violência deveria ser atribuída a tendências radicais, que paradoxalmente destroem as suas próprias raízes, bem como a “egos em explosão, raramente compatíveis com a sociedade” (ib.), não apenas de revolucionários (com possíveis boas intenções iniciais), mas também a grupos marginais, também problematizados por Enzensberger. A. Vollmer distingue quatro causas de violência: 1. A “intensidade com que desejamos alguma coisa”, para além do “facto de depararmos com outras pessoas que partilham conosco os mesmos desejos e a mesma intensidade” (ib.); 2. Reforço dramático do potencial de violência “em tempos de genuínas crises de sobrevivência e real escassez de recursos” (ib.); 3. “Trégua insuportável” (ib.) enquanto incubadora de sentimentos niilistas (cf. ib., 78s); 4. “Tensão causada por todas as grandes transformações” (ib., 79). Se encararmos estes quatro factores como uma mistura explosiva de elementos objectivos e subjectivos, obtemos mais uma pista para entender as causas da 1. Guerra Mundial e todos os potenciais negativos que desencadearam os acontecimentos de 1914. O facto de também por isso “a alta civilização da Europa central ter mostrado ser especialmente vulnerável ao retrocesso em direcção à barbárie” (ib., 91) foi comprovado pelos acontecimentos da primeira metade do século XX, sobre os quais Th. Mann tomou abundantemente posição na sua palestra.

Na época contemporânea, vivemos na Europa um mal-estar não apenas na cultura e na civilização, que já pouco terá a ver com os factores que motivaram Freud a escrever o seu ensaio de 1931, mas sobretudo, segundo a tese de A. Assmann, na cultura da memória. Tal acontece quando não são assumidas premissas éticas, como uma “assunção da perspectiva da vítima pelo carrasco ou vencedor” (Assmann 2013, 208). O facto de isso se ver crescentemente dificultado na actual complexidade da globalização é o tema da análise de T. Judt do mal-estar contemporâneo. Segundo este autor, tal é sobretudo devido a uma busca viciada de riqueza pela especulação financeira e controlo dos mercados, i que de nenhum modo teria fundamento antropológico, ou seja, não se encontraria radicado na natureza humana, decorrendo antes de um pensamento redutor e economicista (cf. Judt 2010, 17). O autor surpreende-se com essa mudança relativamente rápida de paradigma ideológico, uma vez que, na sua opinião, a ideia de enriquecimento a qualquer preço seria tendencialmente mal vista quarenta anos antes (cf. ib., 51). Tal terá acontecido porque até então, no mundo ocidental, estariam bem presentes os acontecimentos da 2. Guerra Mundial e dos regimes totalitários, o que teria reforçado a ideia de uma necessidade de cooperação; também o Plano Marshall

teria sido uma consequência da reflexão sobre os efeitos do tratado de Versalhes, cujos erros deveriam absolutamente ser evitados (cf. *ib.*, 64).

Assim se processou, de acordo com T. Judt, a ruptura neoconservadora com o consenso social do pós-guerra sobre a necessária cooperação, de cuja dimensão política resultou a criação da comunidade de Estados, posteriormente União Europeia. Para o autor, tal ruptura prende-se com um enfraquecimento das memórias vividas da guerra (cf. *ib.*, 99). Fora necessário dar apenas um pequeno passo, porém pleno de consequências desastrosas, no sentido de desacreditar o Estado, etiquetando-o de ineficiente, e de abrir a porta à privatização de serviços e equipamentos públicos. Tal medida revelou, entretanto, ser errada, uma vez que os investidores privados teriam como objectivo os seus lucros e não o interesse público (cf. *ib.*, 114ss). Para além das conhecidas consequências económicas teria sido grave a desintegração do tecido público e T. Judt relembra a advertência de Edmund Burke após a Revolução Francesa, apontando para a dissolução atomista da sociedade, possibilitando uma guerra hobbesiana de todos contra todos, sob a cobertura de realização de potencialidades individuais (cf. *ib.*, 121).

No seu ensaio sobre a antropologia num mundo globalizado, Marc Augé sublinha a necessidade de preencher não apenas os espaços vazios (a que chamou não-espaços), mas também os “tempos mortos” (Augé 2013, 121), criando paisagens culturais, “sempre transformáveis e habitáveis por experiências humanas” (*ib.*, 57). Com isso ganha sentido não apenas o preenchimento mas também a redescoberta de espaços intermédios, também enquanto tempos intermédios. E é aqui que o discurso da memória adquire uma “oportunidade de auto-reflexão crítica” (Assmann 2013, 209). Isto também porque as memórias seriam, a priori, “nem propensas à paz nem morais”, o que por sua vez criaria uma possibilidade de ter em conta tanto os seus aspectos destrutivos como também as “potencialidades curativas” das suas construções (*ib.*). O facto de o passado “colocar exigências ao lado das quais já não se pode passar” (*ib.*, 210) foi entendido não apenas por Th. Mann, com a reflexão autocrítica inerente. O facto de “o que acabou não significar que tenha passado” (*ib.*, 211) inspira também o trabalho sobre as consequências da Primeira Guerra Mundial no decurso destes cem anos.

Na conhecida entrevista televisiva dada a Günter Gaus em 1964, H. Arendt classificou a pergunta sobre os efeitos do seu pensamento como uma “questão masculina” (Arendt 2001, 14). Os homens queriam a todo o custo ser influentes, enquanto ela queria compreender (cf. *ib.*). Ora é precisamente esse impulso de influência (a que hoje se chama “ser proactivo”) que se prende com uma redução da complexidade, com uma funcionalização do mundo e da História. Se não se trata aqui de tematizar a distribuição de papéis segundo o género, importa sublinhar a necessidade de ampliar a tarefa da compreensão dessa mesma História, no sentido de encontrar elos perdidos pela visão redutora de um “nós contra os outros”. Só assim poderão encontrar-se esses elos perdidos, ou peças de mosaico que ajudam a reconstituir essa (só aparentemente incompreensível) recaída na barbárie.

Referências

- Arendt, Hannah (1970), *On Violence*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company
- Arendt, Hannah (1976), *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag
- Arendt, Hannah (2001), *Compreensão e política e Outros Ensaios*. Lisboa: Relógio d'Água
- Assmann, Aleida (2013) *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München : C.H. Beck
- Augé, Marc (2013) *L'anthropologie et le monde global*. Paris: La Fabrique du Sens
- Benjamin, Walter (1977), *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Werkausgabe, 12 Bände)
- Elias, Norbert (1990), *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*. Herausgegeben von Michael Schröter. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Enzensberger, Hans Magnus (1993), *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Freud, Sigmund (2000), „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ (1915). „Warum Krieg?“ (1932) In *Studienausgabe Band IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Frankfurt am Main: Fischer
- Judt, Tony (2010), *Um Tratado sobre os nossos actuais Descontentamentos*. Lisboa: Edições 70
- Kafka, Franz (1973), *Tagebücher 1910-1923*. Frankfurt am Main: Fischer
- Mann, Thomas (1968), *Der Zauberberg. Roman*. Berlin, Darmstadt, Wien: Deutsche Buch-Gemeinschaft
- Mann, Thomas (1988), *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt am Main: Fischer
- Mann, Thomas (1993ff), *Essays. Nach den Erstdrucken, textkritisch durchgesehen, kommentiert und herausgegeben von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski*. Frankfurt am Main: Fischer (6 Bände). *Band 1: Frühlingsturm 1893-1918*. 1993. *Band 6: Maine Zeit 1945-1955*. 1997.
- Mühlmann, Wilhelm (1996) *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien, New York: Springer Verlag
- Preuß, Ulrich K. (2002), *Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt*. Berlin: Wagenbach
- Steiner, George (1992), *No Castelo do Barba Azul. Algumas Notas para a Redefinição da Cultura*. Lisboa: Relógio d'Água
- Vollmer, Antje (1995), *Heisser Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation*. Köln: Kiepenheuer & Witsch

(Primeira publicação: REAL, Revista de Estudos Alemães, em alemão, tradução da autora. Não disponível)

Tesouros do exílio no mundo das aparências: de Hannah Arendt a Maria Gabriela Llansol (2015)

“Uma pessoa que queira renunciar ao seu Eu descobre na realidade que as possibilidades da existência humana são tão ilimitadas como a criação”, escrevia H. Arendt num texto com o título original *We Refugees*, publicado em 1943 no *Menorah Journal* (Arendt, 1989: 17). Esse breve texto ilumina o equilíbrio precário entre a total (e involuntária) despossessão, discriminação e perseguição, por um lado, e a possibilidade de reconhecer um rosto, de traçar uma figura, de referir um nome, quantas vezes como um exercício de vontade, de dignidade, de sobrevivência.

No mesmo ano de 1943, enquanto H. Arendt se permite – nesse mesmo texto e numa irónica retórica - olhar para as estrelas pois só nelas parece estar escrito quando Hitler será vencido ou a aquisição da nacionalidade americana permitirá à autora ver o fim de um exílio que já conta dez anos (cf. *ib.*, 9), René Char escreve, na clandestinidade, um texto fragmentário, *Feuilles d’Hypnos*, que a autora se propõe mais tarde descriptar no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*. Na busca de um fio condutor temporal e temático para esses “Oito exercícios sobre o Pensamento Político” (assim reza o subtítulo), publicados em 1961, H. Arendt principia por citar no original um aforismo daquele poeta, assumidamente enigmático: *Notre héritage n’est précédé d’aucun testament* (Arendt, 2006: 17). Tal aforismo poderia apontar para as aberturas conceptuais e interactivas proporcionadas aos agentes da História desde o dealbar da modernidade, ou seja, desde as movimentações de desenraizados com a desagregação da ordem feudal, desde os embates com formas autoritárias emergentes, desde o surgimento de ímpetos de ruptura com a tradição, assinalados por um “estranho *pathos* de novidade” (Arendt, 1958: 248). Porém, há um “tesouro” que está em causa e são as possíveis significações, ressonâncias e fulgurações desse mesmo tesouro que H. Arendt oferece à nossa disponibilidade para continuar leituras de sentido. Citando ainda René Char e aquilo que pode surgir como um pacto com o mundo das aparências: “Se eu sobreviver, sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, rejeitar silenciosamente (e não reprimir) o meu tesouro” (Arendt, 2006: 18).

Por aqui entrevemos que esse referido tesouro só poderia surgir enquadrado numa memória que tenderia inevitavelmente a mitificá-lo, quando na realidade estava associado a uma experiência preenchida por momentos tristes e espessos, a uma opacidade que podia incitar as pessoas a procurar um sinal premonitório ou fugazmente consolador nas estrelas, como escrevia H. Arendt na mesma data do outro lado do oceano.

O tesouro que H. Arendt vai receber de René Char, com isso propondo-se também delinear as condições de possibilidade da sua recuperação, tem a ver com a memória próxima de uma *aparência de intensidade*, num domínio arredado da obrigatoriedade de participar na conflitualidade da vida democrática, de exercer uma cidadania plena. A própria autora reconhece a necessidade de códigos (como chaves do cofre?) para aceder

a leituras clarificadas daquilo que *a posteriori* pode surgir como um *estado de graça* alheio ao peso das tarefas quotidianas, à teia de compromissos sociais, estado de graça esse que pode tornar-se comum à clandestinidade, às revoluções, ao exílio, a situações-limite que parecem transformar a consciência de um espaço-tempo limitado, mas fecundo em significações imediatas, numa zona de densidade absoluta, precisamente devido a essas mesmas limitações. No caso da *Résistance*, o investimento numa missão fornecia uma energia interactiva que possibilitava um encontro dos indivíduos consigo próprios, precisamente porque se libertavam das armadilhas narcísicas da identidade pessoal (cf. *ib.*); no caso do exílio, a abertura de uma distância no espaço face ao país abandonado abria permanentemente horizontes de escrita heterotópica.

Por aqui principiámos a entrever os fios que podem ser tecidos *entre* duas autoras *sobre* as quais se torna impossível escrever. A escrita simultaneamente retrospectiva e prospectiva de ambas convida-nos a acompanhar o ritmo do teclado de H. Arendt, da caneta de M.G. Llansol, ou seja, a escrever (ou melhor, re-escrever) *com* ambas, numa assumida contingência interpretativa que nunca deixa por isso de ser interrogativa.

Podemos discernir na obra de H. Arendt uma recorrência de ideias e temas que deixam entrever afinidades com linhas de pensamento não-reducionista, afinidades essas pontualmente sublinhadas pelo recurso ao fulgor da palavra, à citação de autores de evidente enigmaticidade. Poderia ter também sido M. G. Llansol, se a tivesse conhecido? Penso que sim, embora mais no plano virtual, pois a segunda era vinte e cinco anos mais nova e era criança ou adolescente quando H. Arendt habitava na Europa e passou por Lisboa. Porém podemos intuí-lo, por exemplo, pelas referências que esta faz a Franz Kafka, de quem cita uma parábola em que um homem se vê impedido tanto de avançar como de recuar por dois adversários que fazem dele uma arena no fogo cruzado dos respectivos interesses. Para a autora, o texto de Kafka mostra uma impossibilidade de “conservar a noção de um movimento temporal rectilíneo se o seu fluxo unidireccional se rompe em forças antagónicas” (*ib.*, 25). Ao romper com os limites da verosimilhança, a liberdade de criação permite mostrar formas implícitas de consonância e afinidade que desafiam os limites espaço-temporais. Que se sobrepõem e sobre-impressionam, como afirma repetidamente M. G. Llansol.

Se em H. Arendt (HA) o recurso à literatura é visto como uma medida para iluminar zonas obscuras de um real frequentemente ilegível e por aí demonstrar, seguindo as palavras de Faulkner, que o passado não está morto porque nem sequer acabou de passar (cf. *ib.*, 24), em M. Gabriela Llansol (MGLI) a exploração intensa de virtualidades criativas nem chega a desafiar, mas simplesmente ignora os limites acima apontados. Poderíamos sem hesitar associar esta autora à afirmação que HA faz acerca da “assombrosa inversão entre a experiência e o pensamento” de Kafka (*ib.*) e assim recriar uma disponibilidade para o que ela nos propõe na dobra das fracturas no tempo, na sobreposição das clareiras no espaço. Ao lermos as considerações de HA, ficamos mais disponíveis para o re-encontro com as figuras de MGLI: “Quando o fio da tradição se

rompeu, o hiato entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição própria apenas da actividade de pensar e uma experiência restrita àqueles poucos que faziam do pensamento a sua actividade fundamental para se converter numa realidade tangível e numa fonte de perplexidade comum” (ib., 27). O exílio inscreve-se também nesse hiato.

Na conhecida entrevista televisiva de 1964 a Günter Gaus, e à pergunta se a actividade de pensar não teria como objectivo produzir efeitos, HA responde que se trata de uma pergunta masculina e explica porquê: “Os homens querem ser o mais influentes possível, mas eu vejo tudo isso de certo modo do exterior. Imaginar-me-ia a exercer uma influência? Não. O que quero é compreender. E se os outros compreenderem – no mesmo sentido em que eu compreendi – isso causa-me um sentimento de satisfação, o sentimento de quem está entre os seus próximos” (Arendt, 2001: 14). Ora a tradução mais fiel desta última expressão, que em português se dilui numa sintaxe dispersiva, seria “sentimento de estar em casa (*Heimatgefühl*)”, ou seja, no ponto de origem e retorno do e ao universo próprio, proporcionador daquilo que para MGLI seria uma língua sem impostura, uma comunidade de seres humanos, animais e vegetais, uma linguagem que se desdobra e reconfigura, envolvendo-nos numa num tecido simultaneamente extenso e fulgurante.

Na mesma entrevista, HA sublinha a importância da língua materna, que nas suas palavras sempre se recusara a perder embora tivesse aprendido a dominar o inglês (cf. ib., 27). Isso também porque sempre transportara consigo a memória de poemas aprendidos de cór na infância e juventude (cf. ib.). De uma certa maneira e à semelhança de MGLI, a língua faz parte desse tesouro que permite também produzir linguagem como tributo ao mundo. Escreve esta última: “Aqui, um único sentimento: escrevo em português, estando repousada, fundada na língua” (Llansol, 2009: 159). E escreve-o reconhecendo a sua “saída libertadora para o exílio” (ib.), fazendo-o retrospectivamente e depois da revolução de Abril. O grau de *libertação* de MGLI face à ditadura dificilmente se encontraria no mesmo plano da absoluta necessidade de *sobrevivência* que pautou os caminhos de HA como refugiada. Isso não quer dizer que MGLI não tenha absorvido a dimensão política do acompanhamento do marido, fugido da guerra colonial, e da euforia que ecoava nos anos seguintes ao espírito libertário e comunitário de 68; de certo modo, poderíamos dizer que a sua escrita reflecte mais directamente, e em todo o caso mais intensamente, a dimensão afirmativa que inspirou muitos que experienciaram essa época, animando-os à elaboração de modelos alternativos, fossem eles conceptuais, literários ou vivenciais.

A ambas é assim comum o reconhecimento da importância da língua e da literatura como depositárias de uma herança deixada sem testamento (ou seja, sem guião, sem manual de instruções) e que dá conta do que é precioso e frágil e que é necessário preservar num mundo ameaçado. Mas é aqui que os horizontes de HA se determinam e codificam, e por aí de certo modo se concluem, uma vez que o seu conceito de mundo se circunscreve ao domínio do construído e do humano, no sentido interactivo. A

ambiguidade da concepção arendtiana de natureza e vida resulta da associação das mesmas mais à ciclicidade laboral e consumista do que ao tecido ambiental onde respiramos e que nos respira. Poderíamos especular em torno do facto de ambas as autoras terem vivido em épocas distintamente determinadas – ou não – por preocupações ecológicas, cuja relevância se tornou evidente na Europa llansoliana.

Ambas contribuem para resgatar os tesouros percebidos na liberdade do exílio e trazê-los para o mundo das aparências – contudo uma aproximação do modo como pretendem fazê-lo permite-nos entrever as dissemelhanças. Se regressarmos à avaliação que HA faz da referida parábola de Kafka no final da sua obra póstuma *Pensar*, primeiro volume de *A Vida do Espírito*, vemos que, de um modo similar aos lugares textuais llansolianos, aquela autora valoriza o salto para fora da “linha de batalha” e por aí deste mundo, ajuizado “a partir do exterior mas não necessariamente de cima” (Arendt, 1999:229). Como MGLI, HA pretende resistir ao fluxo do tempo, defendendo uma “deflexão” (ib., 230) e sublinhando uma plenitude presencial através de uma diagonal traçada a partir do vértice das forças antagónicas (passado e futuro) até ao infinito, recusando a absorção de toda a forma de infinitude tanto pela tradição, como absolutização do passado, como pela crença no progresso linear, como absolutização do futuro. Seria assim numa “fenda entre o passado e o futuro” que encontraríamos “o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos suficientemente afastados do passado e do futuro para que possamos confiar em descobrir o seu sentido, [...] nunca chegando a uma solução final para os seus enigmas mas tendo prontas respostas sempre novas às perguntas sobre o que elas possam ser” (ib., 231s). Ora é precisamente aqui que HA parece abrir uma porta às fulgurações de MGLI, na medida em que remete a possível plenitude de uma ideia ou configuração a um “*nunc stans*” herdado da tradição medieval, que poderá ir ao encontro da seminalidade de uma Hadewijch – em todo o caso uma senda para o espírito como um “pequeno trilho que não dá nas vistas” (ib., 232), um “pequeno espaço de não-tempo no interior do próprio coração do tempo” com a liberdade de ser reconfigurado (ib.).

São esses fragmentos resgatados das marés do tempo e já transfigurados por ele, que vão não só permitir mas apelar a novas possibilidades de transfiguração. Poderíamos supor que HA teria gostado de referir, se as tivesse conhecido, as figuras de MGLI que resgatam os filões deixados por quem soçobrou em lutas pelo poder ou se manteve alheio a elas. É significativo que HA dê a última palavra deste seu livro póstumo a Catão o Antigo, esse para quem uma pessoa nunca está menos só do que quando está desacompanhada e nunca está mais activa do que quando nada faz. Aí vê HA um “princípio político implicado no empreendimento da reclamação” (ib.,239), no resgate de momentos sombrios do passado que porém suportam - e nunca saberemos em que medida - a totalidade do tecido do mundo. Precisamente MGLI vem conceder-lhes um fulgor energético que tem a ver com uma estética de deslumbre, e isso porque ilumina causas porventura consideradas perdidas. É citando Catão (“*Victrix causa deis placuit*,

sed victa Catoni – a causa dos vencedores agrada aos deuses, mas a dos vencidos a Catão”) que HA abre a porta às propostas de MGLI. Porém não é uma porta de entrada, mas de saída – para um domínio mais vasto. Não sabemos, por exemplo, se MGLI foi leitora das Cartas sobre a Educação Estética de Schiller; porém, toda a sua obra parece realizar o princípio utópico do Estado estético, esse onde “tudo é – mesmo o instrumento útil – um livre cidadão com direitos iguais aos dos seres mais nobres” (Schiller, 1795/1994: 102; 27ª Carta).

Podemos assim acompanhar o modo como ambas as autoras lidam com os fios da trama das ideias, das figuras, das atmosferas, do espírito do tempo, da luz e da sombra. Enquanto HA entretece aqueles fios que assumidamente escolhe sem se preocupar com a origem dos mesmos e fazendo-nos ver a actualidade de um Aristóteles, de um Maquiavel ou de um Nietzsche, demonstrando-nos o equilíbrio precário entre violência e poder e a singularidade de vozes que nele se afirmam, quase sempre “em tempos sombrios”, MGLI arremessa os seus fios através de uma Europa tornada incomensurável ao recuperar em extensão a profundidade dos tempos e ao franjar as frases como se quisesse desfazer em silêncio as teias de palavras, encontros e olhares. Enquanto HA recupera e reorganiza habitações para o fazer e o criar, o interagir e o pensar, MGLI rasga horizontes onde paisagens acolhedoras confinam com lugares desabitados, onde os bosques e os seus habitantes deixam de ser ameaçadores, onde as dobras dos sistemas de poder ameaçam desintegrar os mesmos, sobretudo se se manifestarem indiferentes. Se HA se assume como herdeira do legado clássico, MGLI prolonga, na chegada ao limite ocidental, uma tradição mística que porém parece também remeter implicitamente para o sistema ao qual se recusa mas com o qual não deixa de manter secretamente uma relação osmótica.

Tal relação fica mais clara na leitura dos textos auto-explicativos da autora, que integram as figuras das trilogias (*Geografia de Rebeldes* e *O Litoral do Mundo*) e problematizam as relações de poder e afecto, de proximidade e distância. Aqui, MGLI interroga-se sobre as lacunas das narrativas históricas, sobre as feridas da ausência - de grandes romances, de pensamento sistemático - no espaço lusitano (cf. Llansol, 1994: 91). Mas é precisamente aqui que aprendemos como as grandes codificações, as grandes narrativas e os sistemas de poder constituem formas de esquecimento ou mesmo de recalçamento e repressão de momentos que reclamam por todo um trabalho de resgate. Não se trata só, nas conhecidas palavras benjaminianas, de instrumentos de cultura que revelam inevitavelmente uma arqueologia de barbárie (cf. Benjamin, 1980: I.2, 696) – trata-se de um sentido de oportunidade de reescrita de “uma certa História da Europa, uma história que tocava o passado, e também o futuro dos países europeus” (Llansol, 1994: 95).

A energia de interrogar torna a própria autora, de certo modo em sintonia com as suas figuras comunitárias, “leve de peso e carregada de sentido” (ib.). As aproximações sucedem-se, os eixos geográficos traçam-se e as paisagens-casas-figuras vêm

desembocar a Colares e entretecem-se com considerações sobre o sentido da escrita associado a modos de ver e fazer mundos. À ordenação (por Augusto) da existência nos “três grandes continentes”, nomeadamente do poder, da procura do segredo das coisas e do amor (cf. *ib.*, 46), MGLI recusa os dois primeiros para se reconhecer como tributária do terceiro que produz uma infinidade de imagens e vivências, figuras e palavras em constante metamorfose e permuta. A experiência libertadora do exílio e da rebeldia surge assim na sequência de um “desbloqueio afectivo” (*ib.*, 127) que é aquele com que MGLI empunha a caneta com o aparo em voo picado, mas também leva crianças a exprimir desejos nos anos de prática pedagógica, coze pão e dialoga com seres alheios aos parâmetros do *logos*. Nessas dobragens de espaço e reunião de diversos tempos (cf. *ib.*, 128), continua a não haver “mistério que iguale a potência do texto” (*ib.*, 130). Nisso, Llansol difere de Arendt para quem o texto sempre foi uma forma de re-pensar (*Nachdenken*) o que fora previamente re-flectido, ou seja, passado pelas dobras da revisão de leituras, vivências e conversas, a fixação de um momento de remate escrito e entrega de um produto textual a um mundo “que precedeu a nossa própria chegada e que sobreviverá à nossa própria partida” (Arendt, 1999: 31). Por outras palavras, se o texto arendtiano é um ponto definido no espaço e no tempo, ainda que aberto a interpretações sempre singulares e frequentemente voluntaristas ou mesmo idiossincráticas (basta lembrar as violentas ondas de repercussão que teve a série de artigos sobre o julgamento de Eichmann por entre a comunidade judaica), o texto llansoliano poderia ser um *terceiro país* para onde confluem não apenas “restos fracassados” de séculos de luta pela “força do livre arbítrio”, pelo “pensamento livre e da consciência”, pelo “saber”, pelo “dom poético” (cf. Llansol, 1994: 89).

Devemos aos testemunhos de HA e MGLI a ideia-chave da possibilidade de re-nascer simbolicamente com cada resgate de momentos de um passado, com cada acto de risco, com cada transporte de novas aparições e inscrições no mundo das aparências. Na sequência do que anteriormente foi dito, ambas seguem processos inversos, de acordo ora com o primado da conversa ou conferência ou intervenção posteriormente registada em texto (HA), ora com um arremessar de fios textuais que são retomados pelas figuras que lhes dão uma sequência que pode ser silenciosa ou fulgurante, afectiva ou evasiva (MGLI). Em ambas, essa ideia-chave surge como o retomar de uma nova existência, um novo início que não seria possível sem a experiência do exílio, agudizadora do sentimento da distância e da precibilidade, logo criadora de formas de urgência e de reunião de vozes, faladas e/ou escritas. Num testemunho apresentado na Bélgica em 1991, MGLI relata a forte impressão de re-conhecimento de uma presença fundadora no *béguinage* de Bruges, para sublinhar que “data de então a presença constante, invasora e quase exclusiva, de certas figuras europeias” (*ib.*, 88) nos seus livros.

É ainda articulando a visão de ambas as autoras que poderíamos, para finalizar, tentar seguir um fio perturbador que nos leva desde a constatação arendtiana da *alienação*

face ao mundo, tal como é tematizada no último capítulo de *A Condição Humana* enquanto sobrecarga energética espiritual ou religiosa que produz um desprezo e logo um potencial destrutivo do mundo objectual (cf. Arendt, 1958: 248ss) às considerações llansolianas sobre a “mutação da mística” que a autora opõe à “mutação política” e que teria contribuído para criar “sociedades tolerantes” (Llansol, 1994: 110). Aqui encontramos uma sintonia de posições, em que esta última autora arrisca uma tentativa de explicação para uma linhagem de oposição destruidora do mundo das aparências que iria beber ao “poder aterrador do rebelde, incompetente” (ib., 111) como figura arredada da dinâmica interactiva. Ficamos com as palavras da autora:

Factos que fazem reflectir: as zonas de maior influência nazi coincidem com as áreas de maior agitação radical, por ocasião da reforma; os descendentes dos anabaptistas, na América, revelam-se os mais radicais isolacionistas face à ameaça nazi.

Talvez choque. Mas os rebeldes são o tronco comum dos radicais da revolução Francesa, dos nacionais-socialistas e dos bolcheviques. Porque o rebelde é a energia vagueante contra-o-mundo, que se desprende, como um odor, do místico que não pôde realizar-se enquanto tal, dada a destruição de toda a geografia eremítica.

Reflecta-se nisto. Há muito que a tradição sofí se quebrou, mas é no solo, onde outrora existiu, antes de ser vencida, que se espraia hoje o fundamentalismo islâmico. Ele também movimento de rebeldes-contra-o-mundo.

A advertência é clara em ambas as autoras – o desprezo pelo mundo das aparências conduz a formas de totalitarismo, de negação e alienação face ao mundo, formas trituradoras do espaço público, comunicacional e representacional. Lembremos as palavras de Wystan Hugh Auden, citadas em epígrafe no início da obra de HA sobre o pensar: “Acaso nos julga Deus pelas aparências? Suspeito que o faz” (Arendt, 1999: 29). Em MGLI, essas aparências têm a densidade de uma pele textual, de um tesouro que nos foi deixado para um permanente deleite de decifração.

Referências

- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1989), “Wie Flüchtlinge”, in: *Zur Zeit. Politische Essays*. München: dtv
- Arendt, Hannah (1999), *A vida do espírito. I. Pensar*. Lisboa: Ed. Piaget
- Arendt, Hannah (2001), *Compreensão e Política e Outros Ensaios*. Lisboa: Relógio d’Água
- Arendt, Hannah (2006), *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*. Lisboa: Relógio d’Água
- Benjamin, Walter (1980), *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (12 vols.)
- Llansol, Maria Gabriela (1994), *Lisboaleipzig 1. O encontro inesperado do diverso*. Lisboa: Rolim
- Llansol, Maria Gabriela (2009), *Uma Data em Cada Mão. Livro de Horas I*. Lisboa: Assírio & Alvim
- Schiller, Friedrich (1975/1994), *Sobre a educação estética do ser humano numa série de Cartas e outros textos*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda

(Conferência proferida nas Jornadas Llansolianas em Sintra, Outubro de 2015. Primeira publicação: João Barrento (org.), *Llansol: "A Vocação do Exílio"*. Lisboa: Mariposa Azul 2016, p. 91-103)

Violência em câmara lenta – notas sobre contextos problemáticos em torno do conceito de terror (2016)

Face à história das últimas décadas, poderia surgir a pergunta se as grandes linhas-mestras da nossa “era dos extremos”, como Eric Hobsbawm designou o século XX, se movimentariam num amplo horizonte entre tempos e palcos de guerra declarada, por um lado, e uma “paz quente” e “guerra fria” por outro lado. Ambos estes termos, por assim dizer quase-oxímoros, têm a vantagem de poder ser incluídos de forma sistémica dentro desse amplo horizonte, ou campo de análise, que se prolonga até aos nossos dias. Semelhante opção poderia também contribuir para tornar mais inteligível a transição de uma guerra aberta para uma paz de equilíbrio mais ou menos estável, ou pelo menos tendencial enquanto trégua.

Tais conceitos são largamente exemplificáveis, tanto com reflexões como com exposições reais ou fictícias, em palavras e imagens. Como sabemos, à divisão em blocos político-económico-ideológico-militares inerente à “guerra fria”, sucedeu-se na Europa, após a queda do Muro de Berlim em 1989, o tempo ilusório de uma “paz quente”, tempo esse porém rapidamente des-ilusionado pela força das coisas. A localização de focos abertos de guerra surgiu então de forma tanto mais chocante e surpreendente quanto mais esses focos se posicionavam em territórios entretanto julgados como estando pacificados a longo prazo, sobretudo no que dizia respeito ao continente europeu: pense-se, por exemplo, nas guerras balcânicas dos anos noventa.

Mas essa ferida narcísica do optimismo europeu no final do século XX logo foi substituída, e ao mesmo tempo relativizada, pelo choque do 11 de Setembro de 2001. O significado desse *Nine-Eleven* não terá provavelmente sido apreendido ainda hoje, duas décadas mais tarde, também no que diz respeito à mediatização da violência. Podemos porém pressupor que o cenário de violência se estendeu globalmente desde então de forma explosiva, estando também, desde então, estreitamente associado ao conceito de terror. E isto acontece sem que exista ainda uma explicação exaustiva para a ocorrência, por exemplo sob a forma de resposta à questão se o desabamento das Torres Gémeas do World Trade Center terá sido causado pelo choque com aviões ou por explosivos previamente colocados, ou ambas as coisas, a fim de tornar aparentemente perfeita a encenação daquele péssimo filme dos desabamentos, que o mundo teve de ver *ad nauseam* nas televisões caseiras. Em todo o caso, o discurso oficial dos EUA

passou a usar esse atentado para legitimar uma “guerra contra o terror”, a que não tardou a opor-se a acusação de “terrorismo de Estado”.

Serão então a guerra e o terror mera potencialização de violência ou aspectos inerentes à mesma? Uma aproximação a esta pergunta poderá ser feita com o apoio da teoria genética da cultura, bem como da teoria sociogenética e psicogenética da civilização. Em seguida torna-se pertinente analisar o conceito de terror com a ajuda de dois autores que sobre ele reflectiram – Hannah Arendt e Najem Wali.

Principiemos por observar o carácter processual de uma situação de violência e/ou de terror, no espaço e no tempo. Numa perspectiva espacial dever-se-ia falar não tanto de um *contraste* entre violência, ou guerra, ou terror, e paz, ou calma – mas sim de um leque de *variedades*, de uma paleta na qual se articulam diversos momentos de uma pretensa ou aparente paz, deixando entrever aspectos e sintomas de violência oculta, abrindo-se num *crescendo* até atingir uma explosão de terror. Obter-se-ia assim um resultado distinto, seguramente mais complexo, do que aquele que provém de uma focagem na psicologização de motivos de actuação (embora esta possa ser extremamente sugestiva em efeitos no campo da arte e da literatura), na especulação sobre os mesmos, face a uma situação de aparente explosão momentânea. Chegar-se-ia assim, por exemplo, a contextos socioculturais, a formas de manipulação geopolítica de motivações religiosas, atrás das quais se ocultam, ou não, interesses económicos. Torna-se aqui também evidente que o processo inverso também pode ocorrer, partindo de uma situação de violência explícita até atingir uma forma de pacificação, na qual porém a memória da violência passada continua, precisamente por isso, a existir. O modo como tais variedades se encontram entretecidas pode porventura ser detectado, na era da informação, com um maior número de detalhes, mas no final de forma sempre aproximativa e superficial, ou melhor, com resultados contingentes devido à mutabilidade dos contextos.

Após se ter esboçado este campo, torna-se necessário estabelecer uma ponte com o critério temporal. E tal ponte tem a ver não apenas com o processo civilizacional – essa problemática nunca concluída nem solucionada – enquanto desenvolvimento de técnicas materiais e imateriais de pacificação, mas também com o processo de consolidação ou o relaxamento de paradigmas culturais.

De acordo com as tendências evolutivas de padrões culturais, sabe-se que qualquer forma de aceitação, acatamento ou mesmo interiorização de regras e práticas simbólicas num grupo (que pode ser de dimensão variável, de um colectivo reduzido até ao nível de uma nação) resultam de um processo de *maximal stress cooperation*, ou seja, de cooperação de grupo num estado de máxima tensão. E esse processo é possibilitado por uma confrontação com imagens de um adversário ou inimigo, sejam elas reais ou imaginadas, mas em todo o caso sentidas como hostis e ameaçadoras. Tais imagens contribuem para que os indivíduos aceitem uma neutralização das suas diferenças e

uma submissão a normas autoritativas e a instâncias taxativas. Desta forma, a dinâmica de cooperação é por assim dizer formatada, com a ajuda de um potencial discriminatório (cf. Mühlmann, 1996: 42ss), por uma perspectiva maniqueísta e assim são produzidas visões do mundo que favorecem ou até promovem o surgimento de conflitos, num confronto sempre redutor de um “nós” contra um “eles”.

Na fase seguinte, já numa situação pacificada, ocorre um relaxamento do sistema de regras forjadas por aquela *maximal stress cooperation*, que deixa de ser necessária no imediato. Abre-se assim também o espectro semântico da violência. Aquilo que anteriormente não podia ser obtido sem *força*, tende agora a ser regulamentado por relações representativas e simbólicas de *poder*. As cadeias de interação tornam-se mais longas, mediadas por práticas significativas reconhecíveis pelos membros de um grupo.

O que aqui foi esboçado no plano filogenético pode também ser observado no plano ontogenético. Tanto num como noutro é possível a ocorrência de repetições e novos desenvolvimentos, de similitudes e surpresas, de avanços e retrocessos, de acelerações e retardamentos, ao longo da grande e pequena História. Em todas as épocas e em todos os lugares, já constitui indubitavelmente um progresso, mesmo reduzido, que se possa passar de um uso directo de força física para um plano de debate discursivo – e dentro de um debate, do assalto em sobreposição, face à fala do outro, a um diferimento de tempos de argumentação, escuta e resposta.

Conteúdos, valores e símbolos, que representam e garantem uma coesão pacífica num colectivo, podem assim ser transmitidos de forma iterativa (cf. *ib.*, 98ss), como hábitos e costumes, de geração para geração. São a memória de tempos passados, tidos como gloriosos para os defensores de uma identidade colectiva baseada na binariedade de “nós e os outros”. Só quem se dá ao trabalho de contextualizar essas ditas “glórias”, discernindo a sua dobra de crueldade e barbárie, poderá adquirir uma visão diferenciada da História.

Neste contexto ainda, uma situação só se torna problemática quando, ao longo da evolução de um colectivo consolidado, se segue uma fase de degeneração (cf. *ib.*, 114ss) e a energia pulsional da violência – pois toda a forma de violência é, na sua origem, fornecedora de energia – procura sobretudo canais de escoamento difusos devido à atomização e informalização da sociedade. Aqui, note-se, podemos encontrar de novo um solo frutuoso para a criação artística e literária. Épocas de degeneração, ou seja, de decadência e relaxamento de normas vinculativas, são por isso também tendencialmente épocas de tolerância, de figurações de alta cultura, de relações complexas de comunicação, produção e trocas, de relaxamento de valores, de fragmentação e circulação de ideologias, de formas múltiplas de diferenciação, mas com abertura à dissolução sofisticada de estruturas argumentativas. Nessa fase de degeneração de regras vinculativas, os graus de memória relacionada com tradições e hábitos são inevitavelmente diferentes entre indivíduos, mesmo pertencentes à mesma

família e com processos semelhantes de socialização. É nesta fase que ocorrem portanto com maior frequência situações de simultaneidade do não-simultâneo e por aí corresponde a atitudes culturais e civilizacionais distintas.

Por esta via, poderemos chegar a um melhor entendimento não apenas da precária semântica geopolítica da “guerra fria”, ou da “paz quente” que se lhe terá sucedido na segunda metade do século XX no mundo ocidental, mas também da semântica evolutiva da passagem de uma *violentia* a uma *potestas*. Ambos os termos são traduzíveis por palavras distintas em todas as línguas excepto na língua alemã, ambos aqui designados pelo termo *Gewalt*, que assim pode significar tanto violência como poder. Em certas situações, a *violentia* poderá encontrar uma legitimação, mas nunca legitimidade, enquanto *potestas* não necessita de legitimação na medida em que possua legitimidade dada por eleições ou outra forma reconhecida de vontade popular (cf. Vollmer, 1995: 106). A eclosão – e percepção - de uma situação de terror teria portanto a ver com uma ruptura numa continuidade histórica, ruptura essa que também poderia corresponder a uma simultaneidade do não-simultâneo, ou a uma omnipresença mediática à distância. A globalização e as tecnologias de comunicação não só permitem como promovem semelhantes discrepâncias nos nossos dias, embora não necessariamente atingindo extremos.

Já em 1953, Hannah Arendt havia chamado a nossa atenção para a problemática do terror. Para explicar a correlação entre ideologia e terror, a autor escreve: “Terror apenas imobiliza as pessoas, como se elas e os seus movimentos espontâneos só se opusessem aos processos da natureza e da História, aos quais se deveria abrir caminho” (Arendt, 1953: 237). Para entender o sentido desta frase, deveremos recordar o que para a autora constitui a diferença fundamental entre as categorias da acção (*praxis*) e do fabrico (*poiesis*); a violência, inerente ao fabrico, tornar-se-ia em manipulação quando aplicada à acção, que é por natureza interactiva e dialógica, impondo a essa mesma acção critérios e modelos taxativos inerentes ao fabrico, por aí “manipuladores”, como a autora mais tarde explicitaria na sua obra *The Human Condition* de 1958. Com isso será mais fácil entender as razões pelas quais o terror “consegue organizar pessoas como se elas não existissem no plural mas apenas no singular, como se houvesse na Terra apenas uma pessoa gigantesca, cujos movimentos se inserem na marcha de um processo natural e histórico automático e necessário, com segurança e previsibilidade absolutas” (ib., 239). Aqui temos de recordar a categoria da “ausência de mundo” ou “alienação face ao mundo”, para classificar toda a atitude de ensimesmamento; a compreensão de tal categoria contribui para desmontar as ideologias de alienação e de uma autenticidade alegadamente ameaçada pela primeira. Mas lá iremos.

O ensaio de 1953 surge ainda na sequência da análise feita aos sistemas totalitários, caracterizados pela tentativa de erradicação das diferenças entre indivíduos. Trata-se apenas de uma entre outras formas de terror. Na era pós-11 de Setembro, os discursos sobre o terror estão, ainda segundo a avaliação de H. Arendt, associados não apenas a

uma ideologia, mas a uma redução, repressão ou mesmo aniquilamento de visões diferenciadas e de posições e modos plurais de pensar. Os padrões impostos passam a conter elementos totalitários, nomeadamente uma “explicação total do passado, conhecimento total do presente e previsão fiável do futuro” (ib., 243) – tudo ideologicamente formatado. Uma ideia torna-se assim numa premissa, enquanto “requisito para o que deverá ocorrer, de acordo com uma compreensão de necessidade e coacção” (ib., 245). A realidade objectiva, sempre e irremediavelmente plural e contraditória, é portanto encarada de forma simplificadora, podendo por aí ser facilmente manipulável. A gestão do terror pode assim ter múltiplas faces e por aí dar uma ilusão transitória de pluralidade, logo contrariada pela taxatividade e exclusividade do discurso dominante. Uma análise exaustiva de cada situação deverá considerar aspectos de vária ordem, económica, geopolítica, ideológica, religiosa.

A perspectiva arendtiana de 1953 acerca dos discursos de terror e as correspondentes metodologias de actuação pode ser verificada no mundo mediatizado da actualidade. Escreve a autora: “O grande poder de atracção que o pensamento auto coercivo, correspondente ao terror, exerce sobre o moderno ser humano, reside na sua emancipação face à realidade e à experiência” (ib., 247). Poder-se-ia hoje acrescentar: não apenas emancipação (que aqui deve ser entendida no sentido não de liberdade mas sim de afastamento), mas também sobreposição mediática de “realidades” produzidas.

Torna-se assim crescentemente complexo abordar hoje em dia o entrosamento de violência e terror, face à circulação vertiginosa, e mesmo contaminação, de informação e opinião, de reportagem e manipulação, de revelação da verdade e falsificação de dados. Tal tendência tem-se avolumado, como se sabe, nos últimos anos, nomeadamente no que diz respeito à difamação de indivíduos, grupos ou nações que recusem alinhar com o discurso mediático que se tem crescentemente tornado *mainstream*. Mas não será que consiste a nossa tarefa em tentar discernir, nos contrastes (que hoje em dia assumem frequentemente a forma de choque de fundamentalismos, em lugar de choque de civilizações, na expressão clarividente de Tariq Ali), as variedades que perfazem as instâncias intermédias entre os extremos, esses *missing links*? Tal poderia significar uma observação da dialéctica da violência por assim dizer em câmara lenta, diferenciando e destrinchando vários momentos conducentes a situações de terror, para voltar a reconstituir os respectivos contextos e processos. Não se tratará por exemplo de uma face de terror a expulsão, em vários continentes, de grupos inteiros do seu habitat, em nome de negócios e interesses geopolíticos e económicos? Não será que a acusação de terrorismo soa cínica ou ingénua na boca de quem habita o hemisfério ocidental, que directa ou indirectamente lucra com o negócio de armas e outros instrumentos de morte, com a exploração de recursos vitais para as populações autóctones, precisamente em países de onde saem em massa refugiados e migrantes, alguns dos quais se tornam *in extremis* “terroristas”? Não será que o fundamentalismo “terrorista” do presente, como tem sido demonstrado,

tem também a ver com uma reacção de desespero a atitudes de arrogância exploradora, por exemplo por parte de multinacionais, que ditam também preços e condições de trabalho?

No final, refira-se algumas considerações de Najem Wali, autor iraquiano que vive e publica no exílio alemão, sobre a problemática do terror. Podemos concordar ou não com a sua tese, segundo a qual o mal seria “um instinto estável dos seres humanos” e o bem “nada mais do que uma atitude” (Wali, 2016: 153); porém, o esforço do autor para estabelecer pontes entre origens distintas de terror no tempo e no espaço merece todo o apreço. Já na introdução, Wali relata um quádruplo atentado suicida em Bagdad no ano de 2014, sendo os suicidas “alemães biológicos sem ‘precedentes de migração’” (ib., 7). Entrevistado por telefone a possível razão de tais actos, o autor silenciou a resposta que desejava ter dado: “Fizeram isso por tédio” (ib., 8).

O significado de tal resposta, alegadamente omitida, foi procurado por Wali em exemplos literários, desde *Herodotus* de Jean-Paul Sartre até ao romance de Dostoievski *Os Demónios*. As suas reflexões sobre tais motivações, desde a busca de uma identidade de grupo (cf. ib., 56s) até ao desejo de “preencher o vazio de Deus no mundo” (ib., 79), apontam para uma possível clivagem que existe em muitos actos de terror. Trata-se aqui de novo de uma simultaneidade do não-simultâneo, ou seja, a situação de um grupo (ou de um indivíduo influenciado por um grupo) sob a pressão de uma *maximal stress cooperation* de natureza religiosa ou ideológica. No meio de uma civilização tida por decadente, aquilo que pode ser considerado como derrota suicidária corresponde ao reconhecimento implícito da impossibilidade, indisponibilidade ou incapacidade de desenvolver valores próprios de em interacção comunicativa e debate dialógico e por aí contribuir para uma pluralidade democrática de perspectivas. Não necessita de ser aqui explicitado o facto de o terror perpetrado por tais indivíduos servir os interesses objectivos de jogos de poder geopolíticos, cujos agentes os podem manipular em narrativas convenientemente moldadas e orientadas.

A questão sobre o que Dostoievski “diria sobre o terrorismo” de hoje não é meramente retórica. Ela sublinha precisamente, também na recusa do autor em tecer mais especulações sobre o tema, a impossibilidade de qualquer tentativa de sincronizar contextos que só podem ser entendidos dentro de parâmetros epocais. Neste sentido, lemos a sua análise tanto do período do Terror da Revolução Francesa como da história da influência do wahhabitismo enquanto problematização de uma possível matriz de terror estatal, real ou potencial, independentemente da sua origem secular ou religiosa. Trata-se sobretudo de um retrocesso ao exercício de *violentia*, enquanto confissão aberta ou encapotada da incapacidade, ou indisponibilidade, de contribuir para a edificação dialógica de uma forma de *potestas*. Também aqui poderíamos questionar se os fundamentalistas à escala global não olham com oblíquo ressentimento para os ensinamentos da luta pelos direitos humanos, escamoteando os séculos de luta pela sua consagração. Mas no narcisismo ferido daqueles – e aqui podemos subscrever a posição

do autor – essa prioridade da “acção”, admitida tanto por um antigo mercenário da Legião Estrangeira como por um potencial bombista suicida em tribunal (cf. *ib.*, 151), deixaria entrever não apenas uma “busca de reconhecimento” (*ib.*) mas sobretudo essa ausência de mundo, ou alienação face ao mundo, exaustivamente analisada por H. Arendt. N. Wali relembra-nos a *Morte de Danton* de Büchner e o discurso de Roberpierre: “O terror é um produto da virtude, nada mais do que a justiça rápida, rigorosa e inflexível” (cit. *ib.*, 115).

Hoje impõe-se porém um passo mais adiante, para além de toda a necessária análise e crítica legítima não apenas da violência fundamentalista, qualquer que seja a sua origem, mas também de muitas formas de violência e terror estatais, que acabam por reflectir-se numa cínica gestão do terror. Trata-se sobretudo da questão acerca do carácter antropocêntrico de muitas análises de violência e terror, logo, acerca das condições de possibilidade de um alargamento de critérios numa perspectiva sistémica, repensando o *sistema humano* numa relação multifacetada com o ambiente. Tratar-se-ia aqui também de buscar novas variedades para essas imagens contrastantes. Podemos assim concluir estas reflexões com algumas questões neste sentido, por exemplo sobre critérios e valores que relegariam para segundo plano as ideologias conducentes ao terror. Tal corresponderia ainda à busca de uma pluralidade de variedades e momentos significantes, como a exploração de conflitos na arte e na literatura, ou o desenvolvimento de metas comuns num ambiente extensível a um número maior de pessoas e não apenas a alguns. Tal significaria, numa palavra, reconhecer até que ponto é relevante, na sua amplitude, a questão da possibilidade de exercer formas de influência comunicativa em factores de conflito, mais do que até aqui terá porventura sido presumido. – por exemplo através de um afrontamento crítico e questionamento consequente de quaisquer contribuições, conscientes ou não, para o fascínio e para a magnificação da violência. A questão, abundantemente discutida no que toca às artes, continua em aberto: até que ponto uma obra que mostra violência não contribuirá para a exaltar? Aqui impor-se-ia a abertura de formas de diferenciação e contextualização crítica, de um leque de abundante discussão, polémica e controvérsia – e tratar-se-ia por aí nem de censurar a divulgação de uma obra nem tão-pouco de deixar que ela “fale por si”, num mundo irremediavelmente poliédrico e plural, cuja compreensão nunca se esgota numa perspectiva unívoca. O esclarecimento ainda mal começou, talvez se possa dizer.

Referências

- Ali, Tarik (2002), *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*. London, New York: Verso
- Arendt, Hannah (1953), „Ideologie und Terror“, in: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. München: Piper, S. 229-254
- Arendt, Hannah (1965), *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper
- Elias, Norbert (1976), *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (2 Bde.)

- Mühlmann, Heiner (1996), *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien, New York: Springer Verlag
- Vollmer, Antje (1995), *Heisser Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation*. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Wali, Najem (2016), *Im Kopf des Terrors. Vom Töten mit und ohne Gott*. Salzburg, Wien: Residenz Verlag

(Conferência proferida na Universidade de Valência, em Outubro de 2016, no âmbito do Colóquio *Literarisierungen von Gewalt*. Primeira publicação, em alemão: Dagmar von Hoff / Brigitte E. Jirku / Lena Wetenkamp (Hrsg.), *Literarisierung von Gewalt. Beiträge zur deutschsprachigen Literatur*. Berlin, Bern, Bruxelles, NY, Oxford, Warszawa, Wien: Peter Lang 2018, p. 289-296)

Zonas de luz, de sombra e de penumbra – no limiar da concepção arendtiana de política (2018)

Limiaries são *lugares* de peso simbólico, com elementos dos quais se espera que migrarão para outros patamares, outras instâncias, outros destinos. Limiaries são também *tempos*, que ora parecem deter-se, suspender-se, ora nos tornam perplexos pela sua fugacidade, mas que de um modo ou de outro deitam por terra qualquer ilusão de linearidade temporal. Enquanto *lugares*, eles dão acesso a saídas plurais, interiores ou exteriores. Enquanto *tempos*, eles dinamizam uma relação entre passado e futuro, que se defrontam, repelem e atraem por interpostas leituras.

Há também livros que podem ser considerados limiaries, a partir da sua concepção e realização. Está neste caso o *Diário do Pensar – Denktagebuch* – de Hannah Arendt. Nesses cadernos, hoje editados em dois volumes, a autora foi anotando, ao longo de vinte e três anos, considerações que ensaiam práticas de liberdade e reflectem sobre as condições de possibilidade da realização dessa mesma liberdade – no pensar e no agir. Nele, vemos traçadas as linhas para futuras obras teóricas desta autora, em particular *The Human Condition*, publicada no original americano em 1958, e *The Life of the Mind*, editada em dois volumes por Mary McCarthy em 1978. Estamos a falar aqui de obras estruturantes do pensamento de H. Arendt, estruturas essas que estabeleceram as linhas teóricas que pautaram as suas reflexões.

No plano terreno (*The Human Condition*), temos o domínio da *vita activa*, ou seja, o posicionamento do ser humano face ao *mundo* e à *vida*. Aqui se tematizam três instâncias: 1. o *labor*, actividade cíclica reprodutora da vida, desprezado ou mesmo ignorado na Antiguidade Clássica e na Idade Média (por estar conotado com domínios considerados inferiores) e transportado para um papel determinante pela mão da teoria marxista; 2. o *fabrico* ou *criação* (a *poiesis* aristotélica), actividade linear, que se concretiza após a concepção de um modelo e termina no gesto que finaliza uma obra,

ou *ergon*, obra essa assim dada ao mundo e que perdura para além de todo o processo; e 3. a acção (a *praxis* aristotélica), interveniente no mundo através da comunicação entre pessoas no espaço intermédio que se torna público pelo mero facto de algum acto ou alguma frase poder ser visto, ouvido, contestado, relatado – numa palavra, testemunhado.

No plano conceptual, projectando uma futura obra sobre *A Vida do Espírito* (*The Life of the Mind*), H. Arendt distingue igualmente três actividades: 1. o *pensar* como diálogo reflexivo de qualquer indivíduo consigo próprio; 2. o *querer* como formulação, estabelecimento e imposição de um objectivo pelo indivíduo a si próprio; e 3. o *julgar* como construção argumentativa e dialógica sobre um assunto ou objecto. Se as considerações sobre o *Pensar* e o *Querer* puderam ser editadas, mesmo após a morte da autora, em dois volumes baseados em conferências proferidas no início dos anos 70, já do volume *Julgar* apenas conhecemos as notas sobre a terceira crítica de Kant e a imagem física da página de rosto do projecto, que se encontrava na máquina de escrever sobre a qual H. Arendt caiu de bruços, após o ataque cardíaco que a vitimou em Dezembro de 1975, com sessenta e nove anos. Apesar dessa lacuna, as considerações da autora sobre Kant foram editadas, e são numerosas as obras em que ela realça a importância da faculdade de julgar, nomeadamente para a acção política.

O *Diário do Pensar* (doravante mencionado no original como *Denktagebuch*, nas respectivas iniciais DTB, seguido do número da página) reflecte sobre todas as actividades, as terrenas e as espirituais, portanto sobre as matérias posteriormente destrinchadas e aqui mais explicitamente entrosadas, nos seus momentos de coacção e de liberdade e as conexões ocultas entre todas elas. Podemos chamar-lhe colectânea de apontamentos ou rascunhos, notas de leitura ou ideias associadas. A condução tranquila da sua escrita manual, visível em reproduções fac-similadas incluídas nos dois volumes, acaba por inibir qualquer eventual associação a termos como *brainstorming*. A liberdade do pensar poderá ter um ritmo labiríntico, mas só ocasionalmente febril. Ela é dada a todo o ser humano tanto pela negativa, através de uma libertação temporária face à obrigatoriedade de intervir no espaço público, como pela positiva, através da infinitude de objectos e assuntos passíveis de se tornarem em matéria de reflexão. Poderíamos assim dizer que o *Denktagebuch* constitui assim, espacial e temporalmente, o *limiar* das obras da autora.

Como se articulam, na sua conseqüente diferenciação, essas instâncias e planos? Se os encararmos separadamente, tudo parece simples à partida, mas logo nos apercebemos da complexidade de situações a que basta principiar por aceder. Por exemplo, se a experiência do pensar é em si atemporal, ela também se serve da memória, como representação, enquanto presentificação renovada, bem como da conjectura como antecipação (DTB 689). O pensar de H. Arendt discute, nesse diálogo consigo próprio, filósofos do passado ou contemporâneos. Por exemplo, H. Arendt interroga em Platão e Heidegger o sentido de contemplação (DTB 277) e a respectiva dimensão religiosa, que

para ela seria destruidora desse espaço intermédio em que vivem e se instalam o mundo humano e o mundo edificado.

O leitor desses apontamentos apercebe-se de um debate implícito entre a língua materna da autora, o alemão, e a sua língua de acolhimento, o inglês, língua esta em que também são formuladas algumas (mas nunca a maioria) das considerações contidas nestas centenas de páginas manuscritas, posteriormente impressas e fac-similadas. A plasticidade da língua alemã permite por exemplo a H. Arendt diferenciar não só entre a interioridade do *An-denken* (veneração contemplativa, sempre suspeita para a autora) e a exterioridade alteritária do *Über-denken* (pensar sobre, reflectir mais profundamente, estendendo uma mão ao exterior). Sem hesitação, a autora coloca o seu sentido de pensar na proximidade da faculdade de julgar, ou seja, de conceber e emitir juízos sobre matérias do mundo, em relação às quais o exercício de desdobramento alteritário pode repetir-se *ad infinitum*. Nestas circunstâncias, o pensar-sobre seria uma etapa previamente indispensável a montante – precisamente no limiar – de qualquer forma de acção política que se quisesse responsável (DTB 644). Mais: antes de agir, o pensar permitiria presentificar, através da imaginação, a forma como uma acção poderia surgir, mas – de forma consciente e assumida, sublinhe-se – não mais do que isso, dada a impossibilidade de prever o desenvolvimento da complexa teia de consequências de qualquer acto, mesmo do mais bem-intencionado, bem como de qualquer palavra dita e testemunhada. À imprevisibilidade junta-se assim uma inerradicável dimensão de irreversibilidade. Entre essas formas de passado e futuro, o momento presente espreita como a oportunidade única de agir, assumidamente arriscada mas por isso mesmo valiosa, com o peso do *kairos* grego.

O *lugar do pensar* não seria assim nem público (como preocupação com o mundo), nem privado (sobretudo nas situações em que se tem a vida como objecto prioritário, mas também no que diz respeito à inefabilidade e intransmissibilidade de emoções ou sentimentos). Isto porque todo o pensar se articula com um lugar e com um tempo – e este livro de apontamentos de H. Arendt faz-nos descobrir e acompanhar as respectivas formas de articulação. Poderíamos dizer que, ao reconhecer igualmente um *tempo do pensar*, a autora se senta no seu limiar conceptual para reconhecer que todos os pensamentos seriam formas de pensar-antes (*Vordenken*) e pensar-depois (*Nachdenken*), ou seja, de concepção e de reflexão (DTB 753). Podendo ser escutado através da palavra efabulada, e anotado através da palavra escrita para apontamento, o pensar seria já assim uma forma de *praxis*, de actividade que se cumpre através da própria realização, enquanto caminho que não se sabe à partida aonde vai dar mas que se faz caminhando – que se vai fazendo sem se saber aonde nos levará.

O pensar liberta – e aqui prescinde-se deliberadamente de um complemento directo – na sua dimensão auto-reflexiva e por aí quase sempre auto-irónica, sobretudo face à própria capacidade de sentir, que a autora encara como uma instância distinta, e por aí também observável e pensável. No limiar do pensar, onde tudo se des-realiza (DTB 786)

como que para permitir a cada indivíduo exercitar a sua lucidez para o regresso à vida activa e portanto para a saída desse mesmo limiar, tanto a sequência de ideias e reflexões como a respectiva saída podem assemelhar-se à descoberta de uma porta aberta depois de se ter tentado sair da sala por uma janela demasiado alta ou por uma chaminé demasiado estreita (DTB 785).

E isto porquê? Em busca de uma resposta, fazamos uma experiência de leitura da sua obra-chave, tanto das versões em inglês e alemão (esta da autoria da própria H. Arendt enquanto tradutora de si mesma), respectivamente *The Human Condition*, publicada em 1958, e *Vita Activa oder vom tätigen Leben* (publicada na primeira edição em 1960). O *Denktagebuch*, publicado em 2002, contém notas nestas duas línguas – crescentemente em inglês, à medida que a autora se vai familiarizando com a língua do país de acolhimento. Tal experiência representa não apenas um regresso à génese, mas a demonstração da permanência do que chamaríamos um “pensar liminar” numa obra estruturada e publicada em vida da autora. O que no *Denktagebuch* se articula explicitamente enquanto anotação de tópicos de reflexão (por assim dizer como limiar assumido) vai aqui entrar subcutaneamente – subliminarmente – numa deliberada discursividade que além do mais, para quem lê naquelas duas línguas, surpreende (ou não tanto) com a descoberta de que H. Arendt sempre terá pensado predominantemente em alemão e talvez também por isso se terá empenhado em reflectir sobre a própria linguagem.

Como se sai então do limiar do pensar, dessa confortável zona de penumbra que se exercita além do mais ao abrigo das diferenças do mundo mas, como vimos, de modo não só não alheio mas intrinsecamente articulado com elas?

Tal saída pode ser vista como um caminho iniciático para a vida activa. Para a pessoa concreta H. Arendt, sair do limiar do pensar para a acção ou para a criação (no seu caso a escrita) podia significar fisicamente levantar-se, como confessou em carta a Heidegger, do lugar privilegiado da cadeira de baloiço para se dirigir à máquina de escrever ou ao espaço público (cf. Arendt/Heidegger 1998, 198).

Neste contexto, uma leitura atenta da obra da autora não tem dificuldade em discernir o seu apreço pela *polis* grega. Trata-se aqui não tanto de insistir na nostalgia de um tempo perdido, como foi numerosas vezes apontado à autora, mas sobretudo de entender a dinâmica precisamente de tudo o que surge e das razões pelas quais surge, ou seja, *brilha (er-scheint)*, por aí tendendo também, como uma estrela, a desaparecer da vista dos outros. Sabemos que a igualdade política entre os cidadãos (mau grado o seu carácter selectivo enquanto grupo excluindo escravos, mulheres e praticantes de numerosas profissões) era entendida na *polis* como uma herança única, a preservar e revitalizar, enquanto conflitualidade agónica de palavras e actos; e a caducidade da *praxis*, como acção que se cumpre através da respectiva realização, teria sido impossível de suportar (no duplo sentido da palavra: sofrer e apoiar) sem a colaboração da *poiesis*,

ou seja, de obras escritas, declamadas, pintadas, esculpidas ou construídas – obras essas destinadas a perpetuar aquelas palavras e aqueles actos que de outro modo desapareceriam para sempre, caindo no esquecimento.

Assim se manifesta e se mantém o que para a autora constitui o mundo, pelo menos esse que deve ser considerado digno de ser amado, respeitado, cuidado. Hoje, vinte e seis séculos mais tarde, verifica-se a continuidade daquele *topos* até nas situações mais banais: quem é capaz de assumir a fugacidade de um momento de felicidade ou de glória sem fazer não apenas um mas muitos *selfies*, sem os postar nas redes sociais? Isto passando por cima das épocas de diversas formas de iconografia, do retrato pintado, da fotografia, mas também das obras escritas na sua pluralidade genológica e veiculada por diferentes *media*. E quem consegue viver sem o reconhecimento alheio, nem sempre obtido através de intervenção cívica ou criativa (ou ambas) em prol do mundo, mas tantas vezes numa ânsia desmedida por tornar conhecida a própria imagem?

Para além destes casos extremos e até *clichés*, o que nos cabe diferenciar são as considerações de H. Arendt sobre as virtualidades do espaço público, mau grado as deformações causadas pela ingerência de critérios inerentes a outras actividades que não o agir e o falar específicos da *praxis* interactiva. A ingerência de critérios manipuladores e funcionais, ou seja, o uso indevido de mecanismos de meios e fins inerentes ao processo de fabrico no que deveria ser uma situação aberta sem finalidades pré-estabelecidas, tais transgressões têm trazido ao longo dos séculos efeitos devastadores tanto para a acção como para o pensar humanos, considerados por H. Arendt as mais nobres actividades da nossa condição no mundo e, nunca é de mais repetir, ao alcance de qualquer ser humano, mesmo em condições adversas e em “tempos sombrios”.

Tal ingerência de critérios *poiéticos*, e por aí manipuladores, constitui um sintoma de violência e permite-nos entender as estruturas de poder. Mais uma vez, a língua alemã evidencia uma riqueza face a outras línguas no uso de uma única palavra, *Gewalt*, que ao designar tanto *poder* como *violência* recorda um longuíssimo historial pautado por guerras e conflitos de interesses, a montante de situações como as que verificamos no equilíbrio sempre precário das modernas democracias, em que cada conquista tem de ser negociada e a memória histórica de tempos menos pacíficos preservada. Para a autora, só existe poder como resultado de consensos e compromissos e sempre – sublinhe-se – em equilíbrio instável, permanentemente (re)negociado. Senão, sabemos que já não se trata de poder mas de violência.

Mas também depreendemos das anotações do *Denktagebuch* o modo como, no domínio da vida do espírito, a história da filosofia é fértil em manifestações de ingerência *poiética* e subsequentes condicionamentos da liberdade de pensar. Estão neste caso, para além de toda a tradição metafísica, formas de categorização do pensamento, ou seja, a subordinação do mesmo a categorias que tendem a tornar-se

numa óptica formatadora, numa matriz a partir da qual se vê o mundo – e se distorce ou mesmo se manipula o que se vê. Temos como exemplos as filosofias da História, paradigmas como a dialéctica – idealista ou materialista – hegeliana ou marxista, a vontade negativa de viver schopenhaueriana, a vontade positiva de poder nietzschiana, até ao conceito heideggeriano de um mítico Ser, *Seyn* (que Heidegger escrevia com y) e de forte suspeição platoniana. A enumeração de modos de categorização poderia continuar *ad nauseam* pela actualidade dentro. Mas existem excepções. O nome de Karl Jaspers, orientador de tese e amigo constante da autora, pontifica quase isolado como detentor de uma forma de pensar não tirânica (DTB 45), bem como Montesquieu, que teria defendido uma virtude republicana sem dominação, um princípio político como relacionamento com base jurídica, uma acção não necessariamente condicionada por interesses particularistas (DTB 328).

Na conhecida entrevista televisiva dada a Günter Gaus em 1964, H. Arendt declara ter deliberadamente optado por fazer teoria política e não filosofia política, isso pelo facto de rejeitar todas as formas de ingerência manipulativa na liberdade de pensar (cf. Arendt 2001, 12s.). O texto da entrevista foi posteriormente transcrito e está também traduzido em português. A visualização da mesma (no YouTube) é imprescindível mesmo para quem não sabe alemão, graças a uma rigorosa legendagem em língua inglesa.

Algo semelhante se passa face à manipulação do agir. Grande parte dos artigos e análises políticas da autora foram dedicados a desconstruir modos de distorção e bloqueamento das condições de possibilidade da acção política, em espaços intermédios entre as pessoas, enquanto manifestação espontânea e natalidade simbólica, provavelmente como réplica indirecta, não isenta de ironia, ao ser-para-a-morte heideggeriano. Porque, para H. Arendt, só esse espaço intermédio pode separar e unir, logo diferenciar. Neste contexto, não é de surpreender a desconfiança da autora face ora aos discursos identitários, como sendo ideologicamente condicionados, ora à psicanálise como tentativa de leitura abusivamente especulativa do que seria pura e simplesmente invisível e por aí insondável. Trata-se para H. Arendt, em ambos os casos, de perspectivas redutoras e potencialmente manipuladoras.

Não se cansando de tematizar a distinção entre várias formas de coacção e a possibilidade de, precisamente irrompendo contra qualquer condicionamento, como vimos surgir e brilhar (*er-scheinen*) no domínio público, H. Arendt rejeita porém a obsessiva dicotomia rousseauiana entre *sociedade* (cuja origem romana e imperial ela justamente sublinha) e *intimidade* de acordo com concepções estereotipadas e oposições enganosas de aparência e ser, falsidade e genuinidade (DTB 530).

Como sabemos, no início dos anos 60 H. Arendt viajou para Jerusalém a fim de reportar sobre o julgamento de Adolf Eichmann. Os artigos que publicou em *The New Yorker* e posteriormente recolhidos no livro *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a*

banalidade do mal suscitaram uma polémica que a levou a reflectir sobre os caminhos ínvios da liberdade, que não podem furtar-se à possibilidade de invenções desprendidas do senso comum e do mundo intermédio entre a génese e a configuração. Muitos desses produtos, vulgo mentiras e calúnias, são usados como armas de arremesso ideológicas e com má-fé – aquilo que hoje é profusamente denominado de *fake news* para uso e abuso de agentes manipuladores, presos na teia de jogos de interesses.

H. Arendt sempre recorreu também a exemplos inspirados na literatura, como formas de oásis simbólicos que inspiram o pensar e reforçam, assim como os afectos comunicativos, a sensação de uma pessoa se sentir em casa ao compreender e fazer-se entender, como disse na entrevista a G. Gaus. Mas esse “sentir-se em casa” (no original, que, como foi dito acima, se pode ver na entrevista online, *Heimatgefühl*) não se refere a uma casa que prende uma pessoa a preconceitos e comportamentos condicionados por visões redutoras, mas antes a um limiar de onde se parte, onde se renasce simbolicamente, para interagir e aonde se volta para pensar e respirar fundo.

No ano de 1962, quando H. Arendt tomou conhecimento da sentença de morte por enforcamento de Eichmann, argumentou que compreendia a mesma sentença pelo facto de considerar impossível admitir, e com isso permitir, que alguém que tivesse sido co-responsável pelo extermínio de milhões de pessoas pudesse viver na Terra com os outros seres humanos (cf. Arendt 2013, 359s.). A sua tão discutida – e incompreendida – tese sobre a “banalidade do mal” teria afinal como origem uma crítica à incapacidade ou indisponibilidade para reflectir, em suma, parar para pensar antes de agir – senão, correr-se-ia o risco de apenas obedecer – tanto a ordens como a ideologias.

Sobre os condicionamentos da vida na casa do mundo, Luis Buñuel construiu nesse mesmo ano de 1962 uma admirável metáfora no filme *El ángel exterminador*. Num jogo em tons de negro, branco e cinzento, um grupo de pessoas não consegue sair da casa apalaçada onde esteve reunida numa festa e permanece ali barricada durante um tempo indeterminado sem motivos aparentes que impeçam as pessoas de sair para a rua. Nesses dias de clausura, as personagens vão deixando crescentemente vir à superfície os mais primários instintos de sobrevivência. O crescendo de violência, fruto desse aparente feitiço, é abruptamente quebrado quando alguém se lembra de reproduzir a situação inicial em que todos estavam quase a sair e a partir da qual todos acabam por poder sair, vendo-se assim restabelecidas as condições de possibilidade para, real e metaforicamente, se passar por uma porta que nunca estivera trancada.

Assim poderíamos ver também, como um lugar sem portas, esse limiar do pensar a que se volta sempre, alternando entre a luz pública, a sombra privada e a penumbra dos lugares de passagem. E o que esse limiar nos traz é a eterna pergunta, a que cada um responderá à sua maneira: o que nos impede de pensar e agir livremente, pelo menos nos países que consagram a liberdade de expressão na sua lei fundamental? Quais os condicionamentos reais, quais os que são apenas imaginados?

Hannah Arendt demonstra como tais condicionamentos podem ser desconstruídos, ou seja, feitos surgir – *er-scheinen* – para desaparecerem na nulidade do seu cunho ideológico. Por aqui também compreendemos uma vez mais o profundo cepticismo da autora face aos labirintos voláteis da psicologia, bem como da psicanálise, pela sua não-mundaneidade, pelo seu carácter apolítico ou mesmo anti-político. Porém, e aqui poderemos apontar uma possível lacuna, a autora mostra-se indiferente aos impulsos porventura dados pelas emoções a uma vontade de (inter)agir, e por aí inscreverem-se como factores num processo *protopolítico*. Uma leitura possível seria o conhecimento do que para a autora era relevante apenas enquanto fosse nomeável, descritível, testemunhável.

Concluindo: para sair do limiar do indizível e regressar às configurações do mundo, o *Denktagebuch* dá-nos um poderoso impulso, fornecendo-nos um patamar de liberdade, ou de libertação. Analisado à luz das obras publicadas da autora, este “caderno de notas” revela não apenas a sua natureza de limiar, mas também um carácter de trampolim para as mesmas obras. Visto no contexto do encadeamento pensar-agir, o mesmo “caderno” (contendo, no seu todo impresso 824 páginas, fora as notas das organizadoras) abre-se assim tanto à reflexão como ao mundo, abrindo também o leque de zonas de luz, sombra e penumbra entre duas instâncias que para ela devem permanecer tanto diferenciadas como articuladas, em espaços e tempos intermédios.

As metáforas da luz, da sombra e da penumbra não se aplicam porém apenas à acção e ao pensamento, ou aos domínios público e privado, ou seja, à respectiva teorização. Elas estão presentes na política e na História, podendo esta ser reescrita como narrativa em que sobressaem aquelas figuras que se movem em condições adversas. Como escreve H. Arendt no prefácio a *Homens em Tempos Sombrios*: “Mas até nos tempos mais sombrios temos o direito de esperar ver alguma luz, e é bem possível que essa luz não venha tanto das teorias e dos conceitos como da chama incerta, vacilante, e muitas vezes ténue, que alguns homens e mulheres conseguem alimentar em quase todas as circunstâncias e projectar em todo o tempo que lhes foi dado viver neste mundo” (Arendt 1991, 10).

Referências

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. [Tradução alemã *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München, Zürich: Piper 1981. Nota: existe uma tradução portuguesa, aqui não utilizada não apenas por razões de exegese textual, mas por conter erros grosseiros de tradução, nomeadamente a frequente – e inexplicável – confusão, traduzida por uma permuta terminológica entre “trabalho” e “labor”: *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D’ Água 2001]

Arendt, Hannah (1964), *Zur Person: Full Interview with English subtitles*. <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>.

Arendt, Hannah (1971), *The Life of the Mind. 1. Thinking. 2. Willing*. Harcourt Brace Jovanovich: NY [Tradução portuguesa *A Vida do Espírito. 1. Pensar. 2. Querer*. Lisboa: Instituto Piaget 1999].

Arendt, Hannah (1991), *Homens em Tempos Sombrios*. Lisboa: Relógio D' Água.

Arendt, Hannah (2001), *Compreensão e Política e Outros Ensaios 1930-1954*. Lisboa: Relógio D' Água.

Arendt, Hannah (2002), *Denktagebuch 1950-1973. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann*, 2 vols. München: Piper.

Arendt, Hannah (2013), *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Coimbra: Tenacitas.

Arendt, Hannah, Martin Heidegger (1998), *Briefe 1925-1975*. Frankfurt am Main: Klostermann.

(Conferência proferida no Colóquio *Limiares*, organizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa pelo Centro de Estudos Clássicos e pelo Centro de Estudos Comparatistas em Junho de 2018. A aguardar publicação).