

NA ENCRUZILHADA DO DESTINO: AFINIDADES E DIFERENÇAS DO OLHAR EM WALTER BENJAMIN E HANNAH ARENDT

Maria João Cantinho - mjcantinho@hotmail.com

Conferência realizada para o colóquio de Hannah Arendt: "Luz e Sombra", na Faculdade de Letras da Universidade Nova de Lisboa

Só em atenção aos desesperados nos foi dada a esperança.

Walter Benjamin, *Schriften I*, 140

Uma das últimas cartas de Walter Benjamin, publicada no segundo volume da edição francesa da sua correspondência, no Verão de 1940, pouco tempo antes da sua morte, é dirigida a Hannah Arendt. Sem dúvida que ele esperava juntar-se-lhe nos Estados Unidos, para onde se dirigia uma grande parte dos intelectuais alemães e judeus que viviam exilados por toda a Europa, durante a perseguição nazi.

Todavia, a trágica e inesperada morte de Walter Benjamin impediu esse encontro. Hannah sentiu para com ele essa dívida de alma, encontrando no seu pensamento uma fonte de inspiração, ainda que as divergências sejam grandes entre ambos. Hannah Arendt nunca se viu como filósofa e nunca pediu para si mais do que o estatuto de pensadora política. Walter Benjamin, na sua correspondência, reclama para si o de crítico literário. Mais pragmática e sistemática que Benjamin, ela legou-nos um pensamento vasto e transparente como as claras águas de um rio. Próxima de figuras do pensamento tão incontornáveis como Jaspers ou Heidegger, ela soube desenvolver a entretecedura do seu pensamento e da sua escrita de uma forma tão original quanto pragmática e, nessa medida, afasta-se do pensamento fenomenológico puro.

A generosidade de Hannah Arendt, no modo como se dedicou a todos os amigos de comum destino, revela uma humanidade, que nos toca. É graças aos seus esforços, como aos de Gershom Scholem, Adorno, Horkheimer, entre outros, que nos é traçado o percurso de vida de Benjamin. Em *Homens em Tempos Sombrios*, um conjunto de ensaios dedicados a vários autores célebres da modernidade (Hermann Broch, Rosa Luxemburg, Brecht, entre outros), Hannah consagra um longo estudo (o qual já havia sido publicado como prefácio à obra de Benjamin, *Illuminations*) a Walter Benjamin, onde testemunha a sua existência, sempre determinada pelas precárias condições económicas e trágicas em que viveu, e convive com o seu pensamento, com a abertura e a frontalidade que sempre lhe conhecemos, mesmo quando o preço a pagar por essa frontalidade lhe saiu demasiado elevado¹.

Nesta obra, a autora não procura apenas desenhar os contornos da obra de Walter Benjamin, mas essencialmente confrontá-la com a dos pensadores que mais o influenciaram, nomeadamente autores como Gershom Scholem e Kafka², analisando a influência do romantismo alemão e do pensamento morfológico de Goethe, sem dúvida aquele que mais notavelmente marcou a obra de Walter Benjamin³.

Arendt tenta, igualmente, traçar o percurso de Walter Benjamin, contextualizando a sua obra, relativamente à época (num período de grande turbulência social e política que decorreu entre as duas grandes guerras) e preocupações que impulsionaram e formaram o seu pensamento. A autora adverte o leitor para aspectos fundamentais da sua obra, comparando-o a um "pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para o escavar e para o trazer à luz do dia, mas para extrair das profundezas e devolver à superfície os «insólitos tesouros», as pérolas e o coral"⁴. Esta metáfora, que pode desdobrar-se em inúmeras significações, alude, sobretudo, à fertilidade do pensamento de Benjamin, recolhendo o que se encontra escondido pela poeira do tempo e obscuridade intrínseca da tradição judaica, ainda que intacto na sua natureza, para lhe devolver o esplendor da luz do dia. Levar a cabo essa missão, lapidar os tesouros ocultos num acto de dedicação paciente e incansável, parece ser o alvo do pensamento de Benjamin.

¹ Aludo, naturalmente, à polémica do livro sobre o caso Eichmann e às diversas consequências negativas que isso lhe trouxe.

² Robert Alter, no seu livro notável, *Os anjos necessários*, põe à vista a comunhão do pensamento dos três autores, Gershom Scholem e Walter Benjamin, ambos marcados pela obra de Kafka. Pierre Bourretz, na sua obra, *Témoins du Futur*, chama a atenção para a importância dos textos de Kafka e para a sua influência em Benjamin, nomeadamente na reflexão consagrada ao messianismo, que perpassa toda a sua obra, como um núcleo fundamental.

³ Refiro-me, sobretudo, ao conceito de origem (*Ürsprung*), e de fenómeno originário, que se desenvolve ao longo do seu pensamento.

⁴ Trad. portuguesa, p.238.

Hannah refere-se, certamente, à concepção da linguagem messiânica e ao modo peculiar como Benjamin interpretou a tradição e a colocou, juntamente com Gershom Scholem, Buber, Rosenzweig, entre outros pensadores, na ordem do dia⁵, animando-a e reactualizando-a.

Trata-se, assim, do ponto de vista de Hannah Arendt, de transmutar as “cristalizações” do pensamento arcaico, os «insólitos tesouros» ou essa espécie de pensamento fossilizado que chega até nós, resistindo à erosão do esquecimento. Como o refere Arendt, a propósito de Benjamin, este *pensar poético*⁶ é marcado por uma vinculação ao literário, desenvolvendo-se em contraposição com um certo modo académico e exclusivo de pensar. A história, à luz da perspectiva benjaminiana, só encontra a sua redenção à luz do presente que, a cada instante, reactualiza o passado.

Se nos primeiros escritos de Walter Benjamin encontramos essa respiração messiânica da linguagem⁷, onde Benjamin convoca uma tradição não apenas romântica, mas também judaica, é, sobretudo, na fase mais tardia da sua obra e, nomeadamente na obra *As Passagens* e em *Teses sobre o Conceito de História*, que o conceito de história é visto à luz do presente, remetendo para uma visão descontínua (ao invés da teoria do Progresso). É aí que ele conquista a sua mais ampla apresentação teórica.

Conviva próximo da catástrofe⁸ ou pensador do irreparável, Benjamin manteve uma relação contraditória e polémica com a tradição e com as modernas concepções do pensamento político. Desde muito jovem impulsionado pelo pensamento político, a sua formação vai muito além da académica, no contacto com a sua geração, inquieta e curiosa⁹. De forma diversa, Hannah Arendt teve um contacto mais tardio com a política. Como ela o reconhece, na correspondência com Gershom Scholem, na sua juventude não se interessava nem pela política nem pela história.

Hannah Arendt teve, pelo contrário, uma formação académica exclusiva, tendo estudado com Heidegger e Jaspers. Porém, como intelectual atenta, o contexto político em que viveu, conhecendo a exclusão dos judeus da Alemanha e tomando conhecimento da sua trágica situação¹⁰, fez com que ela se tornasse consciente e activamente responsável, integrando várias acções políticas que se prolongarão por toda a sua vida. A partir de 1933, ela exila-se em Paris (onde viverá até 1939), profundamente desgostosa com a adesão de alguns amigos à causa nazi, em particular Heidegger. É, sobretudo, a partir desse ano que se inicia a sua relação de amizade com Walter Benjamin, também ele exilado em Paris. Creio que é precisamente nesse período de intensa actividade intelectual e política, no contacto com uma atmosfera fervilhante e caudalosa de ideias e de ideais utópicos, nos quais encontramos os existencialistas, que Hannah Arendt irá desenvolver a sua reflexão política. Benjamin, nesse aspecto, terá constituído para ela uma referência fundamental, em todos os aspectos: histórico, político, estético. Ela terá para com ele essa gratidão, procurando saldar a sua dívida.

Esses anos que decorreram entre as duas guerras, menos para Arendt do que para Benjamin, serão decisivos para o desenvolvimento do pensamento filosófico de ambos. No caso de Benjamin, verifica-se o afastamento das preocupações mais ligadas ao estudo da linguagem e da tradução, que o haviam ocupado entre o período de 1914 e 1921¹¹. Com a descoberta do marxismo¹² e do materialismo dialéctico, e as leituras de Luckacs¹³ e de Sorel¹⁴ sobre o conceito de violência, a revolução comunista, as novas correntes do pensamento judeu e a ascensão do fascismo na Alemanha, Benjamin reflecte particularmente sobre a história, integrando-a como um novo objecto do seu pensamento¹⁵. A história, do ponto de vista das novas teorias emergentes, põe em causa o modelo historicista, no qual

⁵ O messianismo e a história vista sob o prisma interruptivo, tal como Benjamin nos legou, está bem presente em tentativas bem recentes, que se encontram nas obras mais tardias de Derrida, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Gérard Bensussan, Michael Löwy. Recentemente, saiu uma obra de Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, *L'Histoire de l'Avenir*, 2004, bem como a obra de Bertrand Binoche, *la raison sans l'Histoire*, Paris, PUF, 2007.

⁶ Veja-se o texto sobre Walter Benjamin, trad. Port., p.193.

⁷ *Sobre a Origem da linguagem em Geral e sobre a linguagem humana, A tarefa do Tradutor.*

⁸ Dele, Hannah Arendt diz que Walter Benjamin não precisou de ler Kafka para pensar como ele, nessa consciência de si como falhado.

⁹ As grandes correntes europeias, o marxismo dialéctico, através da relação com Asja Lascis, o contacto com o pensamento político da sua época foram muito marcantes para a formação de Walter Benjamin. Hannah Arendt só muito mais tarde será influenciada pelo contexto sócio-político.

¹⁰ Na entrevista com Gunther Gaus, ela afirma que já não era possível desinteressar-se, a partir dessa altura.

¹¹ Refiro-me particularmente aos textos sobre a linguagem e sobre a tradução, respectivamente *A Origem da linguagem humana e da linguagem em geral, A tarefa do Tradutor.*

¹² Com Asja Lascis, a partir de 1924, Benjamin fica fascinado com o pensamento do materialismo dialéctico.

Benjamin reconhece o seu rosto moribundo. Como o reconhece Arno Münster, na sua obra *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*, Walter Benjamin impor-se-á, não tanto como crítico e renovador da estética marxista, como também enquanto partidário, na sua nova concepção histórica, das ideias de outros autores contemporâneos judeus: Gustav Landauer, Marx Horkheimer, Marcuse e Ernst Bloch¹⁶.

A sua concepção materialista e simultaneamente messiânica rejeita totalmente o culto moderno do progresso e a crença otimista na força inabalável do progresso e na continuidade da história, Benjamin reconhece a história, vista à luz desse paradigma como catástrofe. Numa das notas preparatórias às *Teses de 1940*, observa: "A catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe é o contínuo da história". Se, por um lado, nos aparece em Benjamin, uma visão lúcida da falência do paradigma positivista da história, da qual resulta necessariamente uma melancolia e um pessimismo que raíam o mais desamparado niilismo, por outro, Benjamin luta por encontrar no messianismo e na utopia um "travão" para esse mesmo pessimismo. Assim, só uma perspectiva descontinuaste – e interruptiva, messiânica - pode oferecer uma possibilidade de olhar e compreender a história, em alternativa à visão progressista. Por outro lado, encontramos na sua última obra *O Livro das Passagens* esta teoria crítica da história, amplamente desenvolvida.

É, no entanto, protagonizada na imagem do anjo da história¹⁷ que se encontra a mais eloquente expressão da catástrofe. Walter Benjamin encontrou nessa obra de Paul Klee a mais adequada expressão do desespero da modernidade, face à história. O olhar alucinado e esbugalhado do anjo, impotente perante a catástrofe do progresso, colide brutalmente com o optimismo histórico que os positivistas reclamavam. No desdobramento interno dessa imagem permanece a destruição alegórica e violenta que contém em si, paradoxalmente, a possibilidade da redenção messiânica. O anjo reconhece a impossibilidade de salvar a história vista à luz do progresso, todas as coisas que se submetem ao vento e à tempestade arrebatadora do Progresso. Tem as asas paralisadas pelo vento que sopra e o impede de mover-se, boca aberta, pela consciência do horror. O seu rosto está virado para o passado e ele não vê nele senão a sucessão de acontecimento, repetindo-se *ad infinitum*. O anjo desejaria debruçar-se sobre este desastre, curar as feridas e ressuscitar os mortos, mas a tempestade que se eleva do paraíso impede-o. Esta tempestade empurra-o para o futuro, para o qual o anjo mantém as costas voltadas, enquanto os escombros, diante dele, sobem até ao céu. O progresso é o nome desta tempestade. Esta repetição infinita e infernal de destroços, em Benjamin, tem um carácter apocalíptico, que não aparece em Arendt, mais afastada da teologia judaica. Todavia, uma mesma visão de uma história, da qual está ausente o sentido, parece aplicar-se à análise arendtiana da história, que recusa essa visão do progresso para devolver o sentido ao acontecimento contingente.

Hannah Arendt, como se sabe, fez uma leitura acutilante e notável dos textos de Benjamin, no que se refere à multiplicidade dos conceitos por ele usados: história, violência¹⁸, linguagem, política, estética, entre outros. Tal como Benjamin o reconhece, a decadência do poder instala-se a partir do irreconhecimento do papel instaurador e revolucionário da violência¹⁹. Porém, esta posição (que aqui nos aparece como contrária à de Arendt) de Walter Benjamin tem de ser esclarecida pelo confronto com a tese X²⁰. Neste texto confrontamo-nos com o perigo que resulta da crença no progresso, na força e no apoio das massas. O que Benjamin denuncia é esta crença mítica do poder na força do progresso, como uma marcha contínua e irresistível da história, na sua óptica, ilusória.

A leitura determinista da história anula o individual e o singular, sufoca o fraco e o opositor. Deste modo, a violência não reveste o carácter negativo e repressivo de autoritarismo, mas antes a

¹³ Em 1924, Benjamin lê entusiasticamente *História e consciência de classe*, deste autor, o que, conjuntamente com as leituras de Marx e de autores ligados ao marxismo, irão desenhar novos contornos no seu pensamento, entrando em colisão com a herança do messianismo judeu e o romantismo alemão.

¹⁴ Refiro-me especificamente à obra que muito influenciou Walter Benjamin desde a sua juventude, *Reflexions sur la Violence*.

¹⁵ Stéphane Mosès reconhece a mobilidade do pensamento benjaminiano, analisando-a sob a óptica de três paradigmas diferenciados que se sucedem e se articulam entre si. É precisamente a partir das reflexões sobre o marxismo que a história se vai introduzindo cada vez mais no seu pensamento, numa crítica feroz ao optimismo do progresso.

¹⁶ P.17.

¹⁷ *Sur le Concept d'Histoire*, tese IX, in *Écrits Français*, pp. 343, 344.

¹⁸ Texto publicado in *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*, t.47, 1920-1921, nº3 (agosto de 1921), p. 809-832.

¹⁹ Refiro-me especificamente à violência característica dos movimentos anarquistas, que Benjamin tão bem compreendeu e analisou.

²⁰ Refiro-me, evidentemente, às *Teses sobre o Conceito de História*.

possibilidade de fundar e criar uma nova ordem política, liberta desse autoritarismo. E só uma interrupção dessa continuidade – que pode revestir uma forma de violência – permite a criação de uma nova ordem histórica e política²¹ que integre o elemento fraco e opositor.

Em Hannah Arendt, a crítica da violência esboça-se de forma diferente, ainda que o seu contexto seja, como em Walter Benjamin, o da sua relação com o poder. É de salientar que, apesar da proximidade do olhar de Benjamin e Arendt, a reflexão de Arendt sobre a violência, com um carácter mais pragmático – e também mais programático – do que Benjamin, desenvolve-se num sentido muito diferente, pois Arendt não reconhece qualquer virtude na violência, opondo-a, desde logo, ao conceito de poder e encarando-a criticamente. Nada legitima a violência, do seu ponto de vista. De acordo com a autora, porém, apesar da violência surgir como natural consequência da revolta, mesmo nos casos-limite de degradação humana – Arendt fala dos campos de concentração – não é a violência que irrompe, mas a ausência dela, como o mais claro sinal da desumanização²², a “ausência do rosto”²³, o que se traduz, também, na anulação da memória e da experiência.

A preocupação de Arendt, diferentemente de Walter Benjamin²⁴, centra-se na questão da análise da relação entre poder e violência e na legitimação do poder, independentemente do recurso à violência. Nesta ordem de ideias, poderíamos citar a crítica ao totalitarismo²⁵ que ela leva a cabo, a condenação de todas as formas repressivas de poder e da sua usurpação por meio da violência. A par da crítica à violência, é feita também a análise da “banalização do mal” e do mal radical, temática em que Arendt se inspira nos ensaios de Hermann Broch sobre o mal radical.

Anne-Marie Roviello, em *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*, define paradigmaticamente aquilo que, na minha opinião, une claramente Benjamin e Arendt: trata-se de “iluminar o obscuro, humanizar o mundo, aceder à dignidade da *humanitas*”²⁶. Esta necessidade obsessiva de compreender o que pertence à natureza da experiência une os dois pensadores, permitindo-nos o cruzamento do olhar. Se, em Arendt, esta necessidade de “iluminar o mundo” passa pela instituição de um mundo, comum, construído e partilhado, em Benjamin, a necessidade de compreender a natureza humana incide sobre a análise da história e da linguagem, revestindo outras cores e tonalidades. Não é possível, em Benjamin, dissociar a linguagem da história, como o demonstrou lucidamente Giorgio Agamben, ao estabelecer a articulação entre os dois planos. Se tomamos a esfera da temporalidade em Benjamin, ela aparece necessariamente nos dois domínios. No entanto, tanto para Benjamin como para Arendt, a História constitui-se como lugar central da sua reflexão, unindo-os a tarefa da desconstrução da história positivista. Também Hannah Arendt não ficou incólume face à crítica da teoria do positivismo histórico, não ficou indiferente à passagem do materialismo dialéctico e do marxismo, à crítica levada a cabo por Landauer e Bloch. A leitura de Benjamin advertiu-a para a necessidade urgente de repensar a história, nessa época tão conturbada política, social e economicamente. Sem o elemento messiânico e sem o aspecto apocalíptico, a sua visão da história revela um rosto menos complexo do que Walter Benjamin, face ao qual, para a sua compreensão, é necessário estar-se em consonância com as mais diversas influências.

Para Arendt, a responsabilidade do ser humano é também a responsabilidade pela sua história e, por isso, a responsabilidade pela historicidade do mundo comum e partilhado, na dimensão da intersubjectividade. Arendt mede armas com a temporalidade, reclamando essa “eternidade” que já Benjamin havia exigido à história, ao colocar o messianismo como categoria fundamental do seu pensamento.

Em *A Condição Humana*, Hannah dá-nos conta da imortalidade como a “continuidade no tempo”²⁷, sendo que a responsabilidade do indivíduo se instaura no limbo da fugacidade das coisas e do seu carácter efémero. Arendt partilhou dessa convicção e compreendeu notavelmente a concepção benjaminiana do pensamento do fragmento e da citabilidade como formas de redimir o singular e o particular.

²¹ Nunca é demais referir o elemento utópico e revolucionário intrínseco à sua concepção da história, que encontra a inspiração nos movimentos mais revolucionários do seu tempo.

²² Ibidem, p.63.

²³ Anne Marie Roviello explica-o muito bem, no seu texto sobre Hannah Arendt *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*, pp.179, 180.

²⁴ Ainda que o primeiro texto de Benjamin sobre a violência, numa crítica ao pensamento soreliano, esteja muito próxima da visão de Hannah Arendt.

²⁵ *The origins of Totalitarianism*. O manuscrito original foi acabado no Outono de 1949, quatro anos após a queda de Hitler, após a morte de Stalin, também. Nesta obra, Arendt foca aquilo que ela considera as mais genuínas formas de totalitarismo, o Bolchevismo, após 1930, e o Nacional Socialismo, após 1938.

²⁶ *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, trad. Portuguesa, p.23.

²⁷ P.23, 24.

Desse paradoxo humano que é a temporalidade humana ressalta tudo o que é a condição humana: só os melhores da espécie humana aspiram à condição da imortalidade²⁸, como o reconhece Arendt. Mas em que consiste, de facto, essa dimensão humana da temporalidade? Sob este ângulo, Walter Benjamin e Hannah Arendt partilharam o mesmo chão: a tradição. No caso de ambos, a tradição judaica. Benjamin, muito mais ligado à teologia judaica e às correntes do messianismo contemporâneo, vai beber à ideia de rememoração, animada pela ideia de reactualização.

É no aspecto em que ambos recorrem à tradição, procurando insuflar-lhe uma nova vida, uma organicidade que lhe advém da reactualização e do presente, que me parece extremamente interessante o cruzamento do olhar. Para Hannah, como para Benjamin, é a instituição da história, escapando à sua dimensão factual e meramente biográfica, reduzida à mera “sucessão de acontecimentos”. O dilema de Hannah revela-se nesse paradoxo: como dar continuidade ao que nos escapa continuamente? Onde (re)descobrir a durabilidade da história? A ideia de que apenas a tradição é o que permite a durabilidade do tempo e a redenção da temporalidade humana, é uma ideia cara a Hannah, que irá procurar nos Antigos e no conceito de **fundação**, essa possibilidade de, a um tempo, perpetuar a tradição e, por outro, abrir o campo à inovação, reactualização do passado e perpetuação da memória. Benjamin preferiu, face à consciência da ruptura irreparável da autoridade da tradição, substituir a tradição pela “citabilidade”, criando a técnica da montagem para a construção desse tratado²⁹ a que ele aspirava e que será aplicado de forma magistral na sua obra derradeira, *O livro das Passagens*, .

No ponto de vista de Arendt é justamente através da tradição e da fundação que o homem se “apropria” da temporalidade natural em que se encontra sitiado. A *fundação*, enquanto mito, no entender de Hannah Arendt, cria um novo espaço de liberdade e a tradição, ao garantir a permanência do acto fundador e a sua continuidade, conferindo um poder *humanizador* à história. A origem é o acto fundador, que repete e reactualiza o passado. É o acto originário que reúne o particular e o singular ao universal, reconciliando o passado com o presente. A perspectiva de Arendt, também ela crítica relativamente à apologia duma história vista à luz do Progresso, é uma luta permanente pela humanização e pelo sentido da história (e, nesse sentido, aproxima-se da perspectiva benjaminiana, menos no *modus operandi* do que na intuição).

Para Arendt, o sentido da história radica na sua humanização, na partilha de sentido, sendo que esta é feita pela tradição. Através dela, o homem institui entre si próprio e o tempo natural um mundo, uma “pátria”, um quadro duradouro capaz de integrar as suas acções e palavras. Por isso, se diz que ele mundaniza as suas acções e palavras no quadro da tradição, em que a memória “garante a preexistência de um mundo comum”³⁰. Guardiã do sentido e dos valores que se preservam pela memória, ela transmite a voz e os tesouros humanos, “o testamento que nos lega a herança do sentido”³¹. Bem ao arrepio do conservadorismo, a tradição é a chave que nos abre a porta da inovação, tal como ocorre em Walter Benjamin, socorrendo-se do conceito de rememoração, na sua obra *A Origem do Drama Barroco Alemão*. Em Arendt, confrontamo-nos com a ideia de fundação, em Benjamin com o conceito de rememoração como modos diversos e afins de reactualizar a tradição. A rememoração é, em Walter Benjamin, um conceito que é caro ao judaísmo e à teologia judaica.

Juntas, tradição e inovação opõem-se, em ambos os casos, Arendt e Benjamin, a uma concepção positivista da história, abrindo a possibilidade ao sentido da história, à mundanização ou à comunidade do sentido, particularmente em Arendt. Paradoxalmente, a tradição liberta-nos do passado, garantindo o quadro duradouro que abre o homem ao futuro. Como o defende Arendt, na tradição, o presente apropria-se livremente de determinados significados que foram construídos pelas gerações passadas. Por essa razão, a autêntica tradição não é a negação da novidade, mas há uma reciprocidade fundamental e necessária entre ambos. O facto de nos opormos à tradição por hábito só é explicável (à luz do pensamento arendtiano) se essa tradição se encontrar moribunda. A verdadeira tradição é, em si, na sua opinião, inovadora e reactualiza-se no presente.

Também Walter Benjamin concentra essa dupla dimensão na imagem dialéctica, instauradora e, ao mesmo tempo, restauradora do passado. O presente é o princípio originário e fundante que confere a organicidade ao passado e à tradição. Mais do que o presente, Walter Benjamin glorifica o instante, enquanto instância instauradora e redentora da história. A esperança torna-se, assim, um elemento significativo da sua teoria da história, na medida em que ela se relaciona com um conceito de “tempo” saturado pela sucessão de instantes, na sua verdadeira e autêntica dimensão escatológica. Esta potência

²⁸ *A Condição Humana*, p. 31.

²⁹ Veja-se o prefácio de *A Origem do Drama Barroco Alemão*, onde o autor defende o comentário e o tratado medievais como modos de perpetuação da tradição.

³⁰ *Le Système Totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 211.

³¹ Prefácio a *La Crise de la Culture*, p.14.

fulgurante do instante abre a sua visão da história a uma dimensão do advir, pela interrupção da continuidade daquela. Assim, o apocalipse transformar-se-ia na obra de salvação e de restauração da felicidade. Essa temporalidade “saturada” – que nos aparece sobretudo configurada pelas imagens dialécticas – não se fecha à utopia do advir, mas antes integra o passado como rememoração e inclui a promessa da felicidade³² nessa dialéctica do passado e presente.

Para Arendt, encontramos sobretudo o acto da fundação como o princípio, a um tempo, desintegrador da continuidade e da repetição mecânica da história, e instaurador de uma tradição presentificada ou reactualizada. Referência imaginária para um mundo que se encontra sempre em vias de constituição, ela dá resposta à necessidade de o presente dar sentido ao mundo no qual se inscreve. Da mesma forma que Benjamin, há em Arendt uma promessa que é resultado da constante reactualização do passado e da tradição. Recorrendo ao imaginário, a lenda da fundação exprime os princípios reguladores da acção. Assim, qualquer novo começo e, por conseguinte, qualquer acto fundador, ao produzir a sua própria e intrínseca realidade, produz o sentido em que se fundamenta e o seu próprio sistema referencial. Trata-se, por isso, de um acontecimento que é portador de uma exigência, um princípio fundante susceptível de suportar e legitimar a realidade na qual se inscreve.

Tal como a “imagem dialéctica” de Walter Benjamin concentra essa exigência, um princípio originário e orgânico capaz de legitimar o acontecimento da história, também Hannah Arendt procura esse princípio potenciador da acção inovadora, simultaneamente capaz de conferir um suplemento de legitimidade ao começo, que se encontra prisioneiro da contingência do real. Princípio originário ou âncora, a fundação abre o passado ao presente e à inovação, garantindo a permanência da tradição. Enclave paradoxal, esse “lugar” subtrai-se à arbitrariedade e à contingência dos factos reais. Como a própria autora o afirma: “O que protege o começo da sua própria arbitrariedade é o facto de ele trazer consigo o seu próprio princípio ou, para sermos mais precisos, é o facto de começo e princípio, *principium* e princípio não apenas estarem ligados mas serem contemporâneos. O absoluto de onde o começo deve retirar o seu valor e que deve, por assim dizer, protegê-lo da arbitrariedade que lhe é inerente, é o princípio que aparece neste mundo ao mesmo tempo que o começo.”³³ Esse absoluto converte-se, assim, não apenas em princípio regulador, originário e fundante, mas num elemento utópico que assenta no mito da fundação. Este é o que permite encenar o “palco” da história, momento de abertura onde irrompe o novo e, por consequência, também o sentido da tradição.

Não quero arriscar demasiadamente a proximidade entre Arendt e Walter Benjamin, mas creio que o elemento utópico e configurador do sentido e da legitimidade da história, se aproximam de forma muito familiar. Em ambos permanece a tradição como elemento unificador e duradouro da história, assim como também irrompe o elemento utópico, sob figuras diversas. Em Arendt sob a forma do mito fundador, em Benjamin sob a forma da redenção messiânica e da imagem dialéctica. Em ambos os casos se perfila no horizonte o movimento desintegrador e simultaneamente instaurador do sentido da história.

Recusando a visão continuista da história, pretendem ambos restituir à contingência e ao particular concreto a dignidade da história, que lhe havia sido retirada pela determinação da necessidade e da universalidade que lhe eram conferidas, enquanto leis, pela perspectiva positivista. Há uma dignidade da contingência e do concreto que lhe é restituída pelo mito. Para ambos, a contingência não se reduz à arbitrariedade, mas é, antes, a fissura onde tudo pode (re)começar. A contingência não é irracional, mas constitui-se como possibilidade de abertura ao sentido. Para Arendt, é condição, não apenas do sentido, como também da liberdade, na medida em que ao homem é dada a possibilidade de (re)configuração. Em Benjamin, a questão da liberdade não se perfila nunca, mas sim a possibilidade da redenção humana e da esperança, como modos de possibilidade de olhar a história ao invés da catástrofe. Para Arendt, a liberdade é, mais do que conceito, modo único de olhar a humanidade, abrigando a sua fragilidade e devolvendo-lhe o seu esplendor. A contingência da história não é nunca irracional, mas o preço a pagar pela liberdade, pelo inesgotável poder que o homem tem de dar sentido à sua história, através das palavras e acções.

Assim a história aparece como possibilidade de humanização, de restituição do sentido, por meio da acção e do pensamento. Longe de se subordinar a uma visão determinista e redutora da história, regida pelos critérios da causalidade necessária e da continuidade, Arendt mergulha, como Benjamin, nos “insólitos tesouros”, nas “configurações cristalizadas”, resgatando-as à avalanche da história. O precário e o fragmentário, tal como em Benjamin, alcançam a sua dignidade sob o olhar atento do historiador, voltado ao mesmo tempo para a tradição e para a novidade. Com um optimismo notável e lúcido, Arendt funda nessa concepção da história a sua concepção de liberdade humana, conferindo à fragilidade do homem um valor

³² Poderíamos aqui evocar a proximidade de Benjamin com a teoria da esperança orientada para a utopia de Ernst Bloch, aliás seu amigo próximo.

³³ *Essai sur la Révolution*, p. 314.

que a ilusão do positivismo histórico ameaçara destruir. Contra o optimismo artificial do positivismo, ela finca os pés no optimismo da liberdade e da contingência histórica. A incerteza incorpora, tal como a contingência, o fio do horizonte das acções e palavras humanas.

Porém, a incerteza não é uma ilusão, mas sim a condição de inauguração do sentido, fissura ou abertura ao verdadeiro sentido. Ao conceder o valor histórico ao fragmento e à ordem da contingência, a perspectiva de Arendt torna possível que esse objecto histórico reconquiste o seu sentido no mundo e na durabilidade do tempo. Poderia pôr-se aqui a questão, sempre polémica, da relação entre o inacabado e o fragmentário. Será a proposta de Arendt a de “acabamento” da história, ao tomar o fragmento enquanto objecto da história?

Por isso, a investigação da história é uma reconciliação com a realidade, com o passado e a tradição. Ela nomeia, reencontra, convoca o passado, transforma até o que é estranho em “nosso”, em mundo comum e partilhado. Ao relatar o passado e explicá-lo, deixamos de o aceitar passivamente como um peso morto, mas reestruturamo-lo. É bem essa a perspectiva, não apenas de Arendt, como de Walter Benjamin. Trata-se, assim, de fazer surgir do amontoado dos factos um sentido, ou melhor, *dar sentido* à história. Deste modo, ela revela o sentido que de outra forma não seria senão “uma insuportável sucessão de puros acontecimentos”.

Em Walter Benjamin, também o olhar do historiador é o que salva da continuidade e assina o gesto da redenção. É por essa razão, precisamente, que apenas ao olhar fragmentário (leia-se o notável ensaio sobre Edward Fuchs, coleccionador e historiador) é permitida a releitura e a interpretação dos factos. A história positivista é o tribunal onde apenas se julga a história dos vencedores. Ambos, Benjamin e Arendt, recusam esta ideia. A história não é um tribunal e o sentido dum acontecimento não se reduz à sua vitória ou à sua derrota. Há acontecimentos menores que podem conduzir a um sentido restaurado pelo presente, do mesmo modo que há acontecimentos maiores que podem destruir completamente o sentido. Aqui, por força das circunstâncias, Arendt foi mais longe. O advento do totalitarismo destruiu radicalmente o sentido da história. A necessidade de sobrevivência ao passado exige que se integre esse passado. Como? Para Arendt, é necessário fazer aparecer e iluminar com a compreensão esse passado, por mais vergonhoso que ele nos apareça, para que haja uma verdadeira reconciliação com o mundo. Numa tentativa de o integrar, deve-se conservar desse passado uma memória que não destrua o sentido do nosso mundo presente, evitando resvalar para o pessimismo histórico.

Para Arendt, a única via para evitar esse pessimismo encontra-se no reconhecimento de que é o acontecimento que lança luz sobre o passado e ele jamais pode ser deduzido desse passado³⁴. Reconhecendo uma causalidade contingente³⁵, que desenvolve como conceito, ao invés da causalidade necessária, Arendt tenta resolver o problema do divórcio entre a racionalidade causal e o sentido da história. Admitindo o facto de que a história possua essa racionalidade, ela constitui-se mediante a possibilidade de se abrir ao nosso poder de julgar, permitindo-nos a sua (re)apropriação. Por isso, fugindo aos conceitos usuais da história, ela prefere usar o conceito de “origens”, termo que indica a relação que une um acontecimento ao seu passado. Mais uma vez nos aparece esse parentesco com Walter Benjamin e o seu conceito de “imagem dialéctica”, também ele fundado sobre o conceito de origem.

Em Arendt, a relativização da explicação causal não significa privar-se da possibilidade de julgar eticamente a história e a política, mas sim a possibilidade de criar condições para uma compreensão e para um juízo sobre o acontecimento. Trata-se de uma rigorosa exigência de pensar e não uma recusa da aceitação da história, ao abrimo-nos para o confronto com a realidade e o presente. A ideia da responsabilidade transforma-se, assim, na pedra angular de todo o pensamento de Hannah Arendt. Responsabilidade como condição essencial da liberdade humana.

Corajosamente, Hannah dedicou toda a sua vida à reflexão sobre a história e a política, tendo procurado a reconciliação do homem com o mundo, procurando para ele o melhor dos mundos possíveis, norteando toda a sua reflexão por uma busca de liberdade e de sentido para o homem, procurando as bases para uma ética baseada na reflexão e na responsabilidade. Benjamin, constrangido pela sua vida, encontrou na reflexão a esperança que lhe era possível, lutando por conferir à experiência humana e à história o seu sentido. Nessa medida, os “insólitos tesouros” que ambos procuraram encontravam-se no mesmo lugar: na tradição. A história foi, sem dúvida, o trilho seguido para a demanda dos tesouros e ambos compreenderam que apenas o presente pode fazer brilhar a tradição, deixando a porta entreaberta para a intemporalidade.

³⁴ *Compréhension et Politique*, in *Espirit*, Junho de 1980, nº 6, p.80.

³⁵ Na obra *A Vida do Espírito* retomará essa ideia, a partir das ideias de Duns Scott.

Bibliografia utilizada³⁶:

Arendt, Hannah, *Homens em Tempos Sombrios*, Relógio d'Água, Lisboa, 1991.

Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, Relógio d'Água, Lisboa, 2001.

Arendt, Hannah, *Totalitarianism*, Harcourt, London, 1976.

Arendt, Hannah, *La Crise de la Culture*, folio essays, 1972.

Arendt, Hannah, *On Violence*, Harcourt, London, 1969.

Amiel, Anne, *A Não-Filosofia de Hannah Arendt*, Instituto Piaget, Lisboa, 2003.

Roviello, Anne-Marie, *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*, Instituto Piaget,

Lisboa, s/d.

Benjamim, Walter, *Correspondance 1929-1940*, Aubier, Montaigne, Paris, 1979.

Maria João Cantinho

mjcantinho@hotmail.com

³⁶ Não incluo aqui a vastíssima bibliografia sobre Walter Benjamin e do próprio, que se encontra implicitamente e constantemente utilizada.