

Hannah Arendt e o método contingente: o procedimento narrativo

Álvaro Ribeiro Regiani

Universidade Estadual de Goiás

Formosa – Goiás – Brasil

alvaroregiani2@gmail.com

Resumo: Ao investigar as reflexões teóricas sobre a história na filosofia política de Hannah Arendt, anseia-se estabelecer uma série de discussões sobre sua epistemologia para indicar limites e ou abrangências para a teoria da história e a sua escrita. A questão que ora se apresenta é delimitar essas abordagens em um campo metódico, objetivando demonstrar um arranjo de suas ideias para compreender suas noções e conceitos em seus possíveis usos para a historiografia. A riqueza dessa perspectiva reside em articular esses temas entre a história e a filosofia, o que claramente pode indicar uma relação epistemológica e metodológica por meio da narrativa.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Teoria da história. Filosofia política.

Durante as décadas que sucederam os conflitos mundiais Hannah Arendt pensou e reavaliou algumas questões públicas e sociais, bem como procurou outros pontos de vista para abordar antigos e novos problemas de seu tempo. A partir de posições, às vezes inusitadas, produziu uma série de discussões na filosofia, na ciência política e na história. No conjunto dessas reflexões, Arendt experimentou outros caminhos para a relação entre verdade e política. Contudo, como pode ser examinado em seus artigos e livros, houve uma profunda suspeita sobre a epistemologia das ciências sociais, em especial, da história. Um dos parâmetros para esta desconfiança foi a convergência da filosofia da história com a ciência política. A suspeita de Arendt, em parte, foi causada pelo impacto da fabricação da relação entre a verdade e o sentido da história pelo ideário e prática totalitária como uma “perversão radical”.

Diante desse cenário, Hannah Arendt não se cansou de problematizar valores e argumentos contra o “mal radical”, combatendo-o, dentro e fora da academia e, por meio dessas discussões, procura-se delimitar os conceitos e metodologias empregadas, tanto críticas quanto propositivas, sobre a narrativa da história. Neste sentido, para

compreender os aspectos gerais dessa abordagem analisou-se os primeiros estudos de Hannah Arendt em comparação com as ideias defendidas nos livros *Origens do totalitarismo*, *A condição Humana*, *Entre o passado e futuro*, e *Homens em tempos sombrios* para assim, identificar as permanências e rupturas em seu pensamento.

Após concluir o seu doutorado, *O conceito de amor em Santo Agostinho* em 1930, Hannah Arendt iniciou uma nova pesquisa sobre a vida da judia alemã dos oitocentos Rahel Varnhagen e sobre a relação entre literatura e filosofia presente no romantismo alemão. Em 1932, quando escreveu o artigo *O salão de Berlin* para a revista *Deutscher Akmanach für das Jarh*, Arendt descreveu o círculo social e literário de Rahel, integrado por Henriette Herz, pelos irmãos Humboldt e os condes Dohna, durante os anos da Revolução Francesa até a guerra de 1806. Neste trabalho ela descreveu a “Berlim culta do Iluminismo”, particularmente sobre as “tradições sociais abaladas” “que ainda não tinham tido tempo de formar uma nova tradição” (ARENDDT, 2008, p. 86-88).

Contudo, Arendt evitou a tentação inicial de aceitar o contexto histórico como causa para o feitiço de poemas e romances. Quando investigou a vida desses literatos procurou explorar nos diálogos internos a temática principal das reuniões do círculo que, posteriormente, foram representados em seus livros, correspondências e testemunhos, mas não negou a importância da instabilidade política alemã decorrente da emergência das ideias iluministas e românticas, bem como das campanhas militares francesas. Em uma apreciação mais panorâmica, o interesse de Arendt residia na elaboração de estórias fidedignas do “ser humano interessante” pela “curiosidade” (ARENDDT, 2008, p. 88).

Hannah Arendt estudou esse círculo literário em retrospecto sendo o ponto de partida suas próprias experiências pessoais. O antissemitismo, segundo estudos posteriores de Arendt, poderia ser percebido na emergência do Estado-nação pelo nacionalismo e em sua decadência pela xenofobia. Sem, contudo, excluir que as assimilações dos judeus pela burocracia estatal causaram uma desconfiança da burguesia e um fascínio da aristocracia (ARENDDT, 1989).

Um dos aspectos ressaltados por Arendt em 1932 foi a integração laica de judeus a círculos intelectuais e burocráticos. Embora o salão de Berlin possibilitasse a seus participantes uma igualdade política, fora deste não havia uma integração da comunidade judaica com a sociedade alemã. Os judeus dessa época valorizavam a perspectiva de se manterem a parte da sociedade, seja por valorizar os laços sanguíneos entre judeus europeus ou mesmo porque a assimilação completa indicaria o fim da própria identidade. Alguns intelectuais judeus tinham livre acesso aos círculos fechados e altos postos no

governo, mas pairavam sobre eles a condição de párias, bem como acusações de traição, como ocorreu no caso Dreyfus na França oitocentista e na crescente polarização política da Alemanha após a Grande Guerra. Nesses dois tempos, ao restringirem a igualdade política produziam indivíduos isolados e estes se isolavam cada vez mais, como descreveu Arendt (2008, p. 88-89) sobre o cotidiano do salão de Berlim:

O auto aprimoramento era essencial para quem tivera suas tradições sociais abaladas. Esse processo de desenraizamento afetava não só jovens nobres educados por professores burgueses de perfil iluminista e que haviam se alienado dos ideais de sua própria classe, mas não conseguiam se identificar com os da classe média, como também os judeus recentemente emancipados que ainda não tinham tido tempo de formar uma nova tradição. A veneração e o apreço pelas mulheres, patenteados nesse salão, decorriam da seriedade com que se tratava a vida privada, âmbito que parece mais naturalmente compatível com a mulher do que com o homem – e isso revelado ao público de uma maneira quase indecorosa em *Lucinda*, de Schlegel.

A ‘vida privada’ ‘revelada ao público’ poderia indicar uma relação entre a questão judaica e a abordagem narrativa, contudo essa analogia não se sustentaria em um estudo mais aprofundado das ideias de Arendt. Mesmo quando destacou a “invasão” da esfera íntima e de sua transposição para as estórias o olhar de Arendt era avesso a sentimentalismos e isto inclui a situação dos judeus. Em seu artigo abordava a questão da vida íntima em considerações filosóficas, um passo anterior ou posterior às instâncias políticas, próxima a filosofia de Karl Jaspers.

Sobre este prisma filosófico, a existência em si nunca seria isolada, dado que a comunicação da consciência de si com a existência dos outros seriam elementos para a construção de sua ideia de semelhança, mesmo que essa nunca pudesse ser de fato examinada. Desta existência compartilhada pela semelhança advém os conceitos de comunicação e de humanidade de Jaspers (*apud* ARENDT, 2008, p. 192-217), tornando a liberdade como um princípio radicado na espontaneidade ao invés de uma constituição teleológica de um objetivo causal para as ações humanas.

Para Hannah Arendt a identidade singular, a existência, só poderia ser apresentada em sua forma por atos e discursos no espaço *entre* os homens, resguardando os refúgios da interioridade, a introspecção, como conteúdo intransponível para a narrativa. Por isso, Arendt dedicou-se a entender as estruturas narrativas dos românticos, definindo-as pelas regras do arranjo heterônimo, pelo qual o narrador, de forma autônoma, sujeitava um evento ou a expressão de uma individualidade em relatos. O autor só apareceria do ponto de vista da sociedade e suas personagens acabariam por agir em função dela. Esta aproximação da literatura com a filosofia abordava os limites

de uma compreensão “absoluta” da identidade e a divisão da esfera da privacidade, entre a existência e a individualidade, pois:

Podia-se ser indiscreto porque a vida privada não tinha intimidade, porque a própria vida privada adquiria uma natureza pública, objetiva. Todavia, o que é tão forçosamente removido da esfera da intimidade não é tanto a pessoa e sua individualidade, mas sua vida (ARENDDT, 2008, p. 88-89).

A síntese do ideário desses românticos foi expressa na máxima Rahel Varnhagen: “para mim a própria vida era a tarefa”. A partir desse mote, Hannah Arendt conjugou, em um mesmo argumento, a narrativa literária com a historiográfica, mantendo a perspectiva de Wilhelm Von Humboldt pelo qual: a “verdadeira esfera é a própria vida”. Em resumo, ocorria uma afinidade entre a literatura e a história por meio da narrativa, pois, ambas, descreviam a individualidade a partir de “fragmentos de uma grande confissão”.

Por um lado, a imaginação romântica oitocentista ansiava converter a vida privada em pública transformando experiências individuais em matéria literária. Por outro, como ressaltou Hannah Arendt, apenas a individualidade e não a existência era transcrita em poesia ou prosa, sendo passível de ser historicizada, dado que: “dessa atitude brota aquela historicidade pessoal que converte a vida individual, os dados que podem ser registrados, numa sequência de fatos objetivos, quaisquer que possam ser esses fatos” (ARENDDT, 2008, p. 89).

A perspectiva romântica seria “objetivista” para Arendt, demonstrando apenas uma “realidade aparente”, uma semelhança entre a manifestação discursiva plenamente visível para *quem* descreve. Quando Rahel ou Humboldt relatavam a existência em uma concepção narrativa a diluíam na história:

Escreveu Rahel a Friedländer, “mas é sua tarefa transmitir sua dor para o coração mais compreensivo”. Dessa maneira, a pessoa consegue ter uma testemunha para si mesma, uma testemunha que pode comprovar a realidade dessa pessoa quando todo o apreço público já desapareceu. “Permita que *este* seja o consolo para o horror que você viveu: que existe uma criatura viva que é testemunha amorosa de sua existência” (ARENDDT, 2008, p. 89-90).

Contudo, as ideias esboçadas no artigo do Salão de Berlim não desenvolvem a totalidade do argumento de Hannah Arendt e por isso se fez necessário um complemento por meio de outras obras. Em anos posteriores e por outros caminhos, Arendt explicou no livro *A condição humana* que as definições sobre o homem esbarram na questão linguística, pois quando cientistas sociais ou filósofos tentam descrever o homem, ou *quem* é, atribuem valores do *que é* esse alguém, apresentando adjetivos, por exemplo.

Para Arendt ocorria uma barreira entre a existência e a individualidade, pois, “a identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal” (ARENDDT, 2007, p. 194).

Seguindo as etapas desse argumento, a vida íntima (a existência) diferia da individualidade. Contudo, esta linha de raciocínio diferia da perspectiva de Rahel Varnhagen. Para a escritora romântica a vida íntima necessitava de uma sustentação, um “destino”, que conectava as experiências particulares em um curso humano, ou sua história. Hanna Arendt questionava essa necessidade de sustentação ou dessa historicidade, pois “nessa preocupação com a vida pessoal, esquece-se o portador dessa vida” (ARENDDT, 2008, p. 89) dado que, em consonância com a perspectiva de Jaspers, tendia para uma reavaliação do nexos causal pela espontaneidade da ação, ou da liberdade humana. Assim “o homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado” (JAPERS *apud* ARENDDT, 2008, p. 212).

Para Hannah Arendt, a vida particular deixaria de existir quando se convertesse em inscrição temporal na esfera do mundo. A intuição de transcendência entre as duas dimensões, privadas e públicas, convergiam para a ideia de que seria possível “iluminar” a existência ao invés de uma determinação narrativa. A identidade singular não seria uma existência real, somente uma imagem revelada na esfera pública.

O sentido original de seus estudos sobre a introspecção e a narração não foram concluídos, mas esta relação foi referenciada algumas décadas depois. Em *Homens em tempos sombrios*, Arendt manteve a presença de Jaspers em suas considerações, mesmo não abordando o romantismo alemão e continuou com a ideia de que a identidade, como atividade constante de coparticipação, seria uma esfera distinta da singularidade e nesta tensão haveria representações na esfera pública a cada nova circunstância:

Devemos aprender a distinguir não entre subjetividade e objetividade, mas entre o indivíduo e a pessoa. É verdade que é um sujeito individual que oferece alguma obra objetiva ao público, abandona-a ao público. O elemento subjetivo, digamos o processo criativo que entrou na obra, não concerne de forma alguma ao público. Mas, se essa obra não é apenas acadêmica, se é também o resultado de “ter-se demonstrado na vida”, um ato e uma voz vivos acompanham-se; a própria pessoa aparece junto com ela. O que então emerge é desconhecido para quem o revela; não pode controlá-lo da mesma forma como não pode controlar a obra que preparou para a publicação (ARENDDT, 2008, p. 82).

A realidade íntima, o “isolamento do indivíduo”, nunca poderia ser transposto em sua totalidade. Para Arendt, o conteúdo da experiência particular não poderia ser apenas meras representações ou ressignificações do mundo. Durante a ação do pensar os homens

não percebiam as “coisas” como são, mas sim como eles vêm e por isso, sempre estão sujeitos a questionamentos ou aceitações de ideologias, tradições e ambiências políticas. Contudo, Hannah Arendt não conseguiu dar prosseguimento com essa investigação sobre a introspecção romântica, fora interrompida pelo movimento totalitário.

O sentido original de seu estudo não se perdeu totalmente, mas foi abordado a partir de novas referências¹. Em 1933, a perseguição aos judeus e aos dissidentes políticos, ampliado pela crescente filiação de pensadores ao nazismo, em especial a de Martin Heidegger, causaram um grande impacto na perspectiva intelectual de Hannah Arendt. A filosofia da história, ideologicamente empregada pelos adeptos de Hitler, gerou uma grande suspeita em relação à filosofia e a história, pois, segundo a autora “a relação dos filósofos com a política, desde Platão, é uma relação dilemática, e a tentação de servir à tirania, para impor uma verdade, é grande” (ARENDRT *apud* LAFER, 2003, p. 23-24).

Diante dessa iminente crise Hannah Arendt sentiu que não poderia estar isolada na multidão, como ela própria afirmou. Ao filiar-se à Organização Sionista Alemã pretendia denunciar as “propagandas do horror” nazista. Na época, sua posição acadêmica tinha certo prestígio, o que permitia um “disfarce justificável para pesquisas na Biblioteca Estadual da Prússia, as quais visavam a registrar os atos antissemiticos de grupos alemães privados” (FRY, 2010, p. 14).

No mesmo ano seu engodo foi descoberto, sendo presa em Berlim. Após oito dias no cárcere foi libertada e fugiu da capital alemã rumo à Tchecoslováquia, que segundo Hannah Arendt era um país que não reconhecia “as leis de exceção dos Tratados das minorias” (ARENDRT, 2009, p. 302). Após um breve período na obscuridade, se estabeleceu em Paris. Nos anos em que esteve na “cidade luz”, trabalhou para uma entidade, a Juventude Aaliyah, “que ajudava a levar crianças judias para a Palestina” (FRY, 2010, p. 14).

Em Paris, na casa de Walter Benjamin, ela alterou o campo de seus estudos e iniciou novas reflexões que mais tarde seriam expostas no livro *A Condição humana*. Com a invasão alemã na França e, posteriormente, com a proclamação do governo

¹ O caminhar da pesquisa sobre o romantismo foi sendo alterado pela própria “realidade”, o nazismo e o seu impacto, produziu outro direcionamento no entendimento de Hannah Arendt, principalmente, sobre a história e a política. Segundo o historiador Jörn Rüsen, a “história é sempre a história de alguma coisa (de uma sociedade, de um conceito, de uma constituição, de uma pessoa, de uma relação social, etc.) Ela tem um sujeito de referência” (RÜSEN, 2010, p. 143). Neste âmbito a ‘referência’ de Arendt foi, radicalmente, alterada. Os elementos de suas indagações iniciais persistiram no conjunto de sua obra, mas por meio de outra perspectiva, próxima aos aspectos gerais da geopolítica de seu tempo.

colaboracionista, a República de Vichy tornou insustentável a vida naquele país. Enviada a um campo de concentração em Gurs em 1940, fica pouco tempo em cativeiro, escapando graças a um problema burocrático. Young-Bruehl (1984) relata que ocorria uma disputa entre as lideranças francesas e alemãs e por conta deste impasse conseguiu emigrar rumo à Nova York. Já nos Estados Unidos, em 1941, descobriu o que aconteceu em Auschwitz.

Foi na América que, a partir de sua categoria de ação (*Action*) e da reavaliação das intuições de Benjamim sobre a narrativa (*Storytelling*)², que esboçou sua perspectiva da história, da historicidade e de sua escrita em termos de uma problemática teórica nos espaços políticos. Com a publicação de “*As origens do totalitarismo*” explicitou uma metodologia pouco usual entre historiadores por refutar o nexos causal dos eventos. Para a autora não haveria possibilidade de transver ou mesmo compreender o fenômeno totalitário através dos elementos causais e, por conseguinte, contemplar a totalidade da história.

Segundo Arendt, a novidade radical, o totalitarismo, foi um fenômeno histórico inverso às leis da história, por isso a objetividade da historiografia não foi capaz de compreendê-lo. Com as subsequentes publicações dos livros *A Condição Humana* e *Entre o passado e o futuro* Hannah Arendt delimitou um campo para a historicidade e outro para os processos históricos, aplicando o método fragmentário de Benjamin, “o anjo da história”, para distinguir a história “real” e “fictícia” (DEMIRYOL, 2016, p. 10).

Esta abordagem levaria o narrador-historiador “a segregar-se”, tanto para a compreensão da individualidade e de sua historicidade quanto para pensar os eventos à “luz do tempo presente” (BENJAMIN, 2012). Arendt rejeitou a interação entre causa e efeito e expôs sua categoria de ação como ferramenta teórica e metodológica para tentar explicar o fim da tradição política causado pelos horrores do século XX. A ação na

² Hannah Arendt supervisionou a tradução e revisão dos textos de Walter Benjamin nos Estados Unidos. O forte impacto exercido pelas ideias de seu amigo influenciou sua elaboração textual como pode-se perceber em um fragmento do livro “*Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*”, especificamente “Sobre o conceito de história”, Benjamin argumenta contra o historicismo nos seguintes termos: “O historicismo contenta-se em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a constelação em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um “tempo de agora” no qual se infiltram estilhaços messiânicos” (BENJAMIN, 2012, p. 252). Para a relação de Hannah Arendt e Benjamin, ver: DEMIRYOL, Gaye Ilhan. “Arendt and Benjamin: Tradition, progress and Break with the past”. In *Journal of philosophy o history* (2016) 1-22.

história seria uma manifestação individual ou coletiva contingente, dada a espontaneidade e a pluralidade humana (ARENDT, 2007).

Nessas considerações, condicionou os princípios metodológicos à esfera ética para assim, contrapor o que ela definiu como “o terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História” (ARENDT, 1989, p. 517). O debate entre a existência, a ontologia e a sua narração foi por Arendt definido como pensamento introspectivo (*Introspection thinking*)³. Essa noção filosófica visou compreender as relações entre as esferas privadas e públicas em uma permanente tensão. Neste âmbito, o pensamento introspectivo que Arendt esboçou nos anos 1930 foi rearranjado à sua teoria política, como um princípio delimitador da subjetividade frente ao domínio público, como exposto no livro *A Condição Humana*:

A trilha plainada pelo pensar, essa pequena picada de não-tempo aberta pela atividade do pensamento através do espaço-tempo de homens mortais e na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer que toquem da ruína do tempo histórico e do biográfico (ARENDT, 2007, p. 40).

A compreensão sobre a individualidade e os efeitos dos eventos na vida íntima deveriam ser percebidos por suas “vontades e intenções conflitantes” o que propiciaria a elaboração de histórias em uma teia de relações humanas (ARENDT, 2007, p. 194). As ações e feitos dos homens deveriam ser investigados à luz do presente, contrária a perspectiva dos historiadores modernos que, segundo Arendt, tentavam restaurá-lo, ao invés de problematizá-lo, e, assim reconciliá-lo com o tempo em que se vive.

Este pequeno espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo (ARENDT, 2005, p. 40).

Assim, a introspecção seria uma ponte entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Mesmo sendo condições distintas, o espaço da contemplação possibilitaria a meditação e a especulação do narrador em seu mundo interior, mantendo apenas as condições externas próprias da linguagem. Essa imersão na esfera íntima conduziria o narrador ao

³ Nota-se que ao pesquisar Santo Agostinho, para o seu doutoramento Hannah Arendt analisava conceitualmente os princípios da filosofia da história e a questionava, hermeneuticamente, mediante a aplicação de três conceitos: O “iniciar” (*Begin* ou *Initium*) como aspecto contingente do *continuum* histórico; A descontinuidade entre duas temporalidades, como perda de orientação, um “*gap*” (entretempos); E, a constituição de uma narrativa que abarcasse a noção agostiniana de “rememorar o passado” (*Remembered past*) como possibilidade de inteligibilidade introspectiva do tempo. Fica assim, evidente a continuidade de sua tese em suas obras subsequentes (Cf. ARENDT, 1997).

conhecimento e ao autoconhecimento em uma modalidade alusiva, mas não comparativa, ou, pelas palavras de Hannah Arendt (2007, p. 293):

De fato, a introspecção (...) deve produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; ninguém interfere, a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser a si mesmo (ARENDR, 2007, p. 293).

A atividade narrativa seria uma coparticipação entre a produção individual e a vida coletiva. Construindo uma obra situada na abrangência do mundo a fim de obter traços da experiência humana. Contudo, essa separação ou delimitação das esferas para a produção narrativa não garantiria, formalmente, uma possibilidade de narrar um evento fora da imersão filosófica ou literária. Em certo sentido, as histórias e a história na perspectiva de Hannah Arendt estão permeadas pela relação entre verdade e falsidade, mas o que elas organizam como literatura, ou reorganizam, como história, são os sentidos de transformação das palavras em experiências. Esses arranjos esboçam estratégias, teórica e metodológica, para buscar na história um pertencimento e reconciliação no mundo. E com isso enfatizam que as manifestações das memórias individuais e coletivas estão condicionadas à relação entre a história real e a sua fabricação pela história fictícia.

A biografia de Hannah Arendt pode clarificar essa estratégia, mas, tão somente como referências, pois o seu contexto histórico foi analisado e afrontado por seus testemunhos representados em seus artigos e livros. Sendo considerados apenas, como a própria Arendt fez no caso de Rahel, como um cenário de diálogos internos. As restrições intelectuais e políticas por ser judia na Alemanha do entre guerra levaram a investigar a introspecção na década de 1930 para proteger a vida íntima da vida pública. Com a interrupção causada pelo nazismo, sua perspectiva mudou de sentido, o que radicalizou sua abordagem filosófica para compreender a tradição e as consequências políticas de seu tempo.

Por isso a ausência de explicações historicistas, nacionalistas ou racionalistas na obra de Arendt é tanto um percurso pessoal quanto um reflexo da crise moral da intelectualidade europeia de sua época. Quando o vínculo do Estado-nação com a cidadania foi rompido, ainda na Grande Guerra, a figura do refugiado apareceu como um contraponto à nacionalidade europeia, rompendo assim com uma forma de continuidade histórica entre o nascimento e a universalização do homem e do cidadão.

Pode-se interpretar que a abordagem de Hannah Arendt está intimamente conectada com suas experiências de desolamento e de perda por conta de sua imigração

forçada. Quando deixa para trás sua identidade, a língua alemã⁴, ela optou por compreender e reforçar a ideia de que a história e a historicidade seriam antagônicas. Como o filósofo Giorgio Agambem (2008) problematizou, mesmo que não especificamente sobre Hannah Arendt, há sempre o “intestemunhável” em situações extremas e as representações decorrentes, seja em livros ou em testemunhos, ligam a vida à obra em dimensões de silêncios e denúncias.

Na América, sua situação de pária e emigrada, possibilitou uma ampliação da discussão ética e teórica como a liberdade e a finalidade da política contra os totalitarismos. Em termos gerais, a estrutura narrativa de Arendt seria um modelo antifuncionalista, o que permitiria uma mediação espontânea e pluralista do pensamento e das ações humanas na esfera política. A imitação ou *mimesis* do agir condicionaria uma representação artística do ‘fluxo vivo da ação’, que indicaria uma relação entre a *techné* (arte) e *epistémé* (conhecimento da verdade)⁵ em suas considerações sobre a narrativa, que:

O caráter de revelação, específico da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do autor das palavras, está indissolavelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e “reificado” mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só é realmente adequado ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, “agir”) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação (ARENDR, 2007, p. 199-200).

De acordo com as categorias filosóficas de Hannah Arendt a atividade de narração seria uma poética. O narrador, o *homo fáber*, deveria seguir o sentido etimológico da *poiesis*, criar histórias. A história real como lastro para a existência poderia ser narrada após ações individuais ou coletivas como descrição de atos “concretos”. Esta concretude conferia ao *homo fáber* a possibilidade de produzir uma atividade imaterial, ou seja, discursiva, e, assim, assegurar a materialidade e durabilidade das palavras no mundo. Esta materialidade discursiva seria a “história fictícia”, sempre dependendo de relatos ou representações que outras pessoas presenciaram, para desta

⁴ Conforme a entrevista concedida a Günter Gaus em 28 de outubro de 1964 (ARENDR, 2008, pp 31-53).

⁵ De acordo com Marcel Detiene (2013, p. 129), “o domínio do político (...) é um plano de pensamento que se situa no extremo oposto daquele que o filósofo reivindica como seu bem próprio desde Parmênides: é o plano da contingência, a esfera do *kairós*, o *kairós* que não pertence à ordem da *epistémé*, mas à ordem da *dóxa*. É o mundo da ambiguidade”. Acredito que a referência à contingencialidade no pensamento de Hannah Arendt, em parte se explica por essa interpretação, o conceito de *Káiros*, enquanto temporalidade acidental, e a *doxá*, como substância para a esfera política, induzem à percepção de uma narrativa contrária a *epistémé*, logo a *techné* abriria uma margem maior para a compreensão dessa abordagem, sem, contudo, excluir a suspeita à história de Arendt nos tempos sombrios.

forma transformar o intangível em artifício, como uma operação artística, ou seja, uma expressão da *techné*.

A argumentação de Hannah Arendt apoiava-se sobre a hipótese que a historicidade era diferente da filosofia da história para contrapor a epistemologia moderna das ciências humanas, a exemplo: o historicismo, o positivismo e o marxismo. De acordo com Arendt a filosofia da história, projetada entre os séculos XVII ao XIX, tendo Hegel como principal expoente, considerou que existia uma inevitabilidade dos processos históricos. Para ela os pontos críticos desse pensamento seria uma lei geral e inerente ao curso da história, bem como as formulações categóricas e conceituais que indicavam um real e um padrão para o progresso. Ainda na perspectiva de Arendt, as leis autônomas à consciência humana negavam o caráter acidental do particular, o que produzia uma suposta necessidade teleológica na compreensão de historicidades e o conceito moderno de história:

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a história de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência deveu exclusivamente à raça humana (ARENDR, 2005, p. 88).

As transformações advindas de uma nova consciência histórica e a cadeia processual produziram uma função orientadora na era moderna. De acordo com Arendt, a imaginação dos filósofos da história ansiou conectar o particular ao absoluto no desenvolvimento da história como Montesquieu e a sua “lei do ciclo” e Hegel com sua “dialética”. Desta forma fabricaram o nexos causal como um saber nomológico que possibilitou a objetividade e a imparcialidade metodológica em explicações sobre a totalidade dos fatos sociais⁶.

A problemática sobre esse tema não seria, propriamente, uma questão de método, mas sim uma relação de determinação utilitária da história na teoria política. Em nome da necessidade histórica e da objetividade metódica essa ideia de história, ou por qualquer outro “ismo”, desembocaria, segundo Arendt, para as estruturas elementares do totalitarismo. Mesmo que essas analogias tenham problemas de ordem epistemológica,

⁶ A exemplo, a perspectiva oitocentista de Wilhelm Von Humboldt se definia em seus próprios termos como: “A teia dos eventos se mostra ao historiador como uma aparente confusão, somente inteligível em seus fatores cronológicos e geográficos. Para dar forma à sua exposição, ele precisa separar o necessário do contingente, descobrir as sequências internas, tornar visíveis as verdadeiras forças ativas. Tal forma não está assentada sobre um valor filosófico imaginado ou prescindível, ou sobre um estímulo poético do mesmo tipo, mas sim sobre sua necessidade primordial e essencial, sua verdade e sua autenticidade” (HUMBOLDT *apud* BENTIVOGLIO, 2016, p. 8)

especificamente, na conexão entre a origem e as estruturas da historiografia com os elementos totalitários, o ponto de toque seria perceber a “cristalização” da cadeia de eventos⁷. Contudo, é bastante compreensível entender o medo de Arendt sobre uma possível anulação da existência individual em detrimentos da massificação totalitária neste cenário, representada como *homo laborans* em seus escritos, em parte, explicam o seu entendimento sobre o nazismo e o stalinismo.

Para compreender melhor a concepção narrativa de Hannah Arendt foi necessário retomar a outro artigo, em 1942, para examinar a origem de sua famosa distinção entre a tradição e a modernidade historiográfica exposta no livro *Entre o passado e o futuro*. Na resenha “*Não mais e ainda não*” sobre os poemas de Hermann Broch (1886 – 1951) do livro “*A morte de Virgílio*”, para o jornal *The Nation*, Arendt indicou uma distinção entre as experiências temporais e a concepção de história. Ela argumentava que o fim da “entidade histórica”, compreendida como a tradição e a vivência no “espaço vazio” totalitário, demonstravam a impossibilidade de transformar a particularidade dessa historicidade em experiências, tanto através de uma reconciliação temporal quanto com a possibilidade de compreensão dos eventos, ou seja, uma temporalização filosófica da história.

A poesia de Hermann Broch insere-se em um contexto que englobava os traumas da Grande Guerra e a sua subsequente prisão em 1938, pela Gestapo nazista, o que levariam o escritor, ainda no cárcere, a contar estórias em uma total “desagregação de valores” para referenciar de forma poética uma crítica histórico-filosófica ao seu tempo (TEIXERIA, 2014). Essas ideias neste cenário motivaram a escrita de Hannah Arendt, a partir do argumento poético-literário, que percebeu a relação do entretempo para compreender a história e a narração como atividades imersas na introspecção.

Ao comparar o “declínio do velho” e o “nascimento do novo” por uma representação da continuidade que envolvia um “antes” e um “depois”, Arendt tentou demonstrar que os traumas ou as experiências que seguiram a marcha totalitária ofuscariam as atividades humanas na esfera pública, e, por conseguinte sua narração. E

⁷ Como demonstrou em uma palestra proferida em 1953: “O totalitarismo se distingue do pragmatismo na medida em que não acredita mais que a realidade como tal possa ensinar alguma coisa e, portanto, perdeu o antigo respeito marxista pelos fatos. O pragmatismo, mesmo na versão leninista, ainda supõe, junto com a tradição do pensamento ocidental, que a realidade revela a verdade ao homem, mesmo asseverando que não é a contemplação, e sim a ação, a atitude apropriada para a revelação da verdade [...] De acordo com isso, o pragmatismo supõe a validade da experiência e das ‘ações’; o totalitarismo supõe apenas a validade da lei de uma História ou de uma Natureza em movimento. Quem age segundo essa lei não precisa mais de experiências particulares” (ARENDDT, 2008, p. 340).

confluiria para a “formação de um abismo de tempo e espaços vazios” em “uma linha de continuidade sem interrupções” que somente “apresenta a alternativa de avançar ou recuar”, e que fatalmente caminharia para “uma espécie de terra de ninguém histórica” (ARENDDT, 2008, p. 187-188).

O fim da tradição como orientação histórica⁸ subjaz, paralelamente, com o declínio da política nos tempos modernos e das formas tradicionais de compreender as continuidades ou rupturas da história como induzia Hannah Arendt. Em certo sentido, para ela, durante os anos totalitários não ocorria mais a “conciliação” do indivíduo com sua história, bem como não havia uma “transcendência revolucionária”, mas sim a massificação de uma ‘geração perdida’ que viveria em “espaços vazios” da história:

Em outras palavras, esse livro é, em si mesmo, a espécie de ponte que Virgílio tenta lançar por sobre o abismo vazio entre o não mais e o ainda não. E como esse abismo é muito real, como veio se tornando cada vez mais profundo e assustador, ano após ano, desde a fatídica data de 1914, até que as fábricas da morte erguidas no coração da Europa cortaram em definitivo o fio já esgarçado com que ainda podíamos estar ligados a um entidade histórica com mais de 2 mil anos, como já estamos vivendo no “espaço vazio” perante uma realidade que nenhuma ideia tradicional sobre o mundo e o homem tem a menor possibilidade de iluminar – por mais cara que essa tradição ainda possa ser a nossos corações –, devemos ser profundamente gratos à grande obra poética que se prende de modo tão intenso a esse único tema (ARENDDT, 2008, p. 188).

Interpreta-se desse fragmento que o significado das experiências, tanto na esfera privada quanto na pública, permitia aos homens a capacidade de pensar, agir e falar, conciliando-se com a história para vivenciar sua narrativa. Contudo, com o fim da

⁸ O *topos* clássico, ou os temas da tradição na história e na política, iniciada por Heródoto e Tucídides, possibilitavam, na antiguidade, um saber prático para curar a ausência de experiências. Neste âmbito, a *autópsia* de Heródoto serviria para dignificar e imortalizar as ações por meio de exemplos e histórias provenientes da esfera pública com a finalidade de acompanhar a vida em comum, mesmo em oposição a esse método, a *arqueologia* de Tucídides, indicava uma perspectiva semelhante, dado que: “E para o auditório o caráter não fabuloso dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano, virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade, será o bastante. Constituem mais uma aquisição para sempre que uma peça para um auditório do momento” (TUCÍDIDES, 2013, (1.22.4), p. 31). O passado assim estaria, circularmente, integrado ao presente, interrompido por eventos extraordinários e depreendidos por grandes façanhas e palavras, resguardando de sobremaneira a memória individual e coletiva, para salva-la do esquecimento, mas segundo a interpretação de Hannah Arendt “como um ‘acorde fundamental’, que ressoa em infindáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental” (ARENDDT, 2005, p.44). O emprego de noções clássicas da historiografia para a política na argumentação de Hannah Arendt funcionava como uma contraposição à história moderna, mas não, necessariamente, um retorno a essa concepção de investigação. Pelo simples motivo que referenciava o “ser” e sua “função pedagógica”, ao contrário, ela insistia na separação filosófica da “existência” e do “ser”, como condições fenomênicas próprias da condição humana e de sua narração.

‘entidade histórica’, a apreensão dos eventos não lançaria mais luz nos espaços particulares ou políticos, por isso gestava a impossibilidade de transposição do ‘abismo’.

Em contrapartida ao moderno conceito de história, Hannah Arendt preferia “a luz do presente”, pensar os eventos, conceitos e experiências ocultos pela história ou desconsiderados pela tradição como uma atividade pessoal, própria da introspecção, no qual permitia compreender “quem somos” para “nós” conciliarmos com a nossa existência histórica. Esta conciliação envolveria a dimensão da privacidade em sua relação com o espaço público para assim constituir um caminho fenomênico do pensar ao narrar estórias e ou histórias.

Dito de outra forma, e empregando as categorias filosóficas de Arendt, o sentido do iniciar (*Beging*) uma história seria uma atividade subjetiva que proporcionava uma ação intersubjetiva na esfera mundana. Para ela, o “nós” conectava-se aos “outros” no espaço público e nesta relação à vivência transpareceria como representação na história. Desta forma, a existência e a individualidade eram garantidas interligando-as com todos vivem e viveram. Hannah Arendt justificava suas ideias por duas passagens, uma literária e a outra filosófica, a primeira de Isak Dinesen “todas as mágoas são suportáveis quando fazemos delas uma história ou contamos uma história a seu respeito” (ARENDDT, 2007, p. 188); e a outra de Karl Jaspers, “não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo” (ARENDDT, 2009, prefácio).

Esta abordagem de temporalização filosófica, no âmbito da percepção e reconhecimento dos instantes entretempos (*Between two times* ou *Gap*)⁹ esboçava a valorização da vida íntima como contingente e, por conseguinte, da ação humana *mutatis mutandis* (mudando o que tem que ser mudado). A noção de causalidade da história moderna evidenciou a existência e a singularidade como condições reificadas por forças históricas. Em contraposição a esta relação, Hannah Arendt estabeleceu uma relação propositiva para a história em sua filosofia política. Sua noção de entretempos validava a contingência, a imprevisibilidade e a irreversibilidade, esta somada aos conceitos de

⁹ Segundo François Hartog, “Arendt introduzia o conceito de “brecha (*gap*) entre o passado e o futuro” e mais adiante, “esses cortes, vamos chamá-los ainda de brechas no tempo, retomando o diagnóstico feito por Hannah Arendt, isto é, esses intervalos totalmente determinados pelas coisas que não são mais e pelas coisas que não são ainda. Brechas, pois há uma pausa e esse tempo parece desorientado” (HARTOG, 2013, p. 22; pp. 138-139). O quadro de referência a esses dois tempos ou mesmo um entretempo, indica como o tempo presente foi recebido diante das mudanças ocasionadas no século XX. Mesmo que traumática ou inesperada, a metáfora sobre o *gap*, relaciona-se com uma dificuldade de preencher uma lacuna tanto para a compreensão do mundo, que no caso sem a tradição, quanto à forma ambígua resultante dessa experiência em uma temporalidade.

natalidade e de iniciar explicavam as mudanças espontâneas no curso dos acontecimentos graças à pluralidade humana.

Parece bastante plausível, que essa perspectiva, com forte tendência política, excluía os argumentos historicistas e racionalistas, como descobrir as sequências internas ou manter o rigor da neutralidade. As interpretações de Hannah Arendt convergiram para uma descontinuidade metódica, uma *techné* em oposição à *epistémé*, sendo o cerne de sua questão assumir uma postura que ressaltasse que o caráter singular ou acidental de um fenômeno. E o mesmo só poderia ser analisado, com o rigor, após a sua compreensão, pois:

O fato de que toda vida individual, compreendida entre o nascimento e a morte, pode vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, é a condição pré-política e pré-histórica da História, a grande história sem começo nem fim. Mas o motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história e pelo qual a História vem a ser, posteriormente, mas, sem autores tangíveis, é que ambas resultam da *ação* (ARENDDT, 2007, p. 197).

A descontinuidade como discurso na história parece ser a tese central nas discussões propostas por Arendt. O pressuposto básico de seus argumentos seria a compreensão da pluralidade humana e sua extensão comunicativa com a esfera pública. Por meio de uma temporalização filosófica da ação na história Arendt buscou empregar conceitos para restituir um novo local para a historiografia e esta deveria estar situada em uma ambiência política, como bem demonstrou Liisis Keedus (2015, p. 123):

Arendt não queria derramar o conceito de história por completo, mas embarcou em dar-lhe um novo significado que iria sair dos quadros tanto teleológico e convencional quanto causal-cronológico. Embora a distinção entre historicidade e historicismo se tornasse para ela uma preocupação sistemática mas, somente quando ela começou a escrever mais extensivamente sobre política, a questão de como e por que a nossa noção de história molda a nossa política do presente, o que já aparecia em seus trabalhos mais antigos.

Neste âmbito, a história para Hannah Arendt pode ser demonstrada tipologicamente, como um procedimento de compreensão da ação humana numa determinada temporalidade, a partir da aparência do autor na esfera pública. Este “método”¹⁰ foi delimitado, por sua principal biógrafa e revisora, Elizabeth Young-Bruehl (2006, p. 367) como sendo uma análise conceitual das origens dos fenômenos, semelhante à genealogia de Nietzsche. Por fim, Margaret Canovam (CANOVAM; ARENDT, 1992,

¹⁰ Segundo Hannah Arendt, sua definição metodológica pode ser percebida por este fragmento: “Limite-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes. Por outro, a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação do mundo moderno, o seu duplo voo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade” (ARENDDT, 2007, p. 14).

p. XXII-XXIII) expôs os “aspectos fenomenológicos” para esta metodologia. Em todas essas discussões, ocorreu uma redução dos temas problematizados aos campos filosóficos e políticos, mas não históricos.

Por meio de sua de categoria de ação, em paralelo com o labor e a obra, expressões da *vita activa* e da *vita contemplativa*. O aparecimento dos discursos seria a maior expressão do princípio ação e por isso delimitada como história real. Sua transposição para a mundaneidade seria explicada pela história fictícia. A tensão entre as duas definições conceituais sobre a “historicidade” e a “historiografia” refletia a conjugação dos elementos contidos em sua teoria política, no qual a ação seria uma categoria própria da linguagem (ARENDDT, 2007).

Os eventos como “fenômenos fragmentários” próximos à ideia de Walter Benjamin¹¹ iluminariam a observação do historiador sendo cristalizadas por discursos da esfera pública. Esta iluminura seria apreendida segundo duas hipóteses: a percepção por meio do princípio de identidade, a tradição ou pelo impacto das rupturas ou mudanças, enquanto novidades radicais ou revolucionárias, semelhante à fenomenologia da compreensão de Martin Heidegger¹². O historiador, neste caso, analisaria os fragmentos do passado, apreendendo das fontes, orais ou materiais, um conjunto de narrativas ocultas, consentidas ou preservadas pela esfera pública. Neste caso a publicidade dos fenômenos revelaria a teia de relações humanas, esta, enquanto categoria seria a constituição da realidade humana.

Assim, a investigação histórica, por meio da interpretação particular, e subsequente compreensão geral, das ações e atos humanos estariam condicionadas a inteligibilidade dos discursos. As representações dos discursos seriam as fontes que proporcionariam os sentidos e significados dos eventos, mas somente quando o pesquisador concilia sua perspectiva aos negócios humanos em uma abordagem ética e política.

¹¹ Arendt (2008, p. 176) expõe a ideias de Benjamin em dois fragmentos no livro *Homens em tempos sombrios*, pelo qual: “O pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como fragmentos de pensamentos, como algo rico e estranho”. E demonstra em outro momento a importância da filosofia da linguagem por meio do método fragmentário de Benjamin, como se segue: “Há boas razões para que o interesse filosófico de Benjamin desde o início tenha se concentrado na filosofia da linguagem, e para que finalmente o nomear através de citações tenha se convertido para ele na única forma possível e adequada de tratar o passado sem o auxílio da tradição” (ARENDDT, 2008, p. 174).

¹² A noção de aparição (*apper - aletheia*) e temporalidade em Heidegger indicam um sentido existencial e hermenêutico para essas considerações.

A conciliação com a realidade e a compreensão apresenta-se como elementos processuais da investigação histórica, contudo, a sustentação desse argumento estaria condicionada ao reconhecimento da pluralidade humana. Enquanto categoria, esta primária pelo estabelecimento das semelhanças e as diferenças entre os homens, tal qual demonstraria as rupturas e continuidades ocorridas na esfera da *vita activa*. Por isso, o historiador apreenderia, epistemologicamente, da ação e do discurso as origens e as estruturas temporais a partir do reconhecimento do novo e do iniciar. As noções e conceitos oriundos dos acontecimentos seriam por meios etimológicos preservado pelos discursos *ex post facto*, para conciliar sua interpretação particular à realidade, própria da esfera pública. Para tal, foi necessário evidenciar que esses aspectos historiográficos se apresentam em uma esfera “polimórfica”.

Contudo, por um viés hipotético a história documental, própria dos oitocentos, poderia ofertar uma crítica a essa abordagem de Hannah Arendt. O reconhecimento da individualidade como condição prévia para historicização em nada diferia das metodologias empregadas por Friedrich Meinecke, por exemplo. O historicismo clássico daria atenção ao singular por sua conexão com a generalidade, por meio de uma descrição das continuidades de ideias e instituições do passado que permanecem no tempo presente. E, especialmente, sobre os processos de desenvolvimento, que destacariam a singularidade da vivência mesmo mantendo uma explicação da causalidade, tal qual o historiador alemão demonstrou:

Há uma conexão íntima entre as formas de pensamento evolucionista [entwickelnde] e individualizante. Ela pertence à essência da individualidade (a do homem único, não menos do que as estruturas coletivas do mundo ideal e prático), que ela só é revelada por um processo de desenvolvimento (MEINECKE *apud* PAGE, 1995, p. 25).¹³

Ou mesmo pela explicação de Humboldt (*apud* BENTIVOGLIO, 2016, p. 7):

O que se adquire através desta triagem é o fundamento necessário da história, seu material, mas nunca a própria história. Parar neste ponto significaria sacrificar uma verdade autêntica, interna e fundamentada em um contexto causal, em prol de uma outra, superficial, literal e aparente.

A assertiva de Hannah Arendt em buscar um lastro de realidade na separação das esferas privadas e públicas, embora histórico, não poderia ser captado pelas ferramentas historiográficas, apenas por uma temporalização filosófica a partir da linguagem e por um caminho que ela mesma problematizou. Na análise de Jürgen

¹³ Todas as traduções foram feitas pelo autor desse artigo.

Habermas (1993) a obra de Arendt caminhou ao encontro do formalismo aristotélico¹⁴ para exemplificar sua dedução da *práxis* e da ação comunicativa.

Segundo Habermas, a obra de Arendt foi exposta por meio de seus conceitos de natalidade e pluralidade, para assim evitar a manipulação do Estado, e, por conseguinte, da historiografia. Habermas (1993, p. 104-105) ainda defende que essa perspectiva seria uma relação entre as “estruturas gerais” do poder e uma “teoria comunicativa”, o que ofereceria uma possibilidade para proteger a “fragilidade intersubjetiva” diante das deformações de sociedades fundamentadas na massificação totalitária.

Habermas (1993, p. 105) compreendeu que essa metodologia foi uma contraposição às relações gerais do poder, pois, “suas pesquisas históricas giram, de preferência, em torno de dois casos extremos: o aniquilamento da liberdade política em regimes totalitários e a fundamentação revolucionária da liberdade política”. A percepção de Arendt sobre a ruptura do conceito de história antigo pelo moderno indicou que uma temporalidade seria uma construção humana, uma fabricação discursiva. Assim, a narrativa do tempo presente poderia ser uma forma de compreender o passado por outros caminhos, para além da forma tradicional ou moderna da historiografia ocidental, a partir de uma descontinuidade dos processos.

Se se toma a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, deve sobrevir um momento em que esse “objeto” é completado, e que, desde que se imagina ser possível “fazer a história”, não se pode escapar à consequência de que haverá um fim para a história. Sempre que ouvimos grandiosos desígnios em política, tais como o estabelecimento de uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou uma guerra para acabar com todas as guerras, ou salvar o mundo inteiro para a democracia, estamos nos movendo no domínio desse tipo de pensamento (ARENDDT, 2005, p. 144).

Foi a partir desse âmbito que Luc Ferry (2000) interpretou a obra de Hannah Arendt, argumentando haver um irracionalismo metodológico em suas abordagens. O princípio historiográfico adotado por Arendt resguardava a “história em si” como uma

¹⁴ De acordo com Habermas, “apontarei alguns dos seus pontos vulneráveis, os quais em minha opinião não se localizam tanto em seu estatuto normativo, como no fato de que H. Arendt permanece vinculada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico” (HABERMAS, 1993, pp. 103-104). Acredito que a leitura de Hannah Arendt estivesse atrelada ao pensamento aristotélico para a fundamentação de uma oposição à Heidegger em seu conceito de *práxis* para uma reavaliação da ação humana dentro do espaço do aparecimento ao contrário do conceito proposto por seu antigo professor a *alethéia*. Para essa relação entre Habermas, Heidegger e Aristóteles na abordagem de Hannah Arendt, Seyla Benhabib, questiona esse formalismo indo ao encontro de outras influências em sua obra, como se pode observar nesta passagem, “oferece uma leitura truncada de Arendt, através da qual ela é colocada mais firmemente na companhia de Nietzsche e Heidegger do que de Aristóteles e Kant. Mas o custo desse reposicionamento é, (...) uma negligência das reflexões de Arendt sobre os fenômenos históricos e políticos concretos do século XX”. (BENHABIB, 2003, p. XVIII).

realidade e a compreensão do sentido originário dos conceitos, como método, para iluminar o passado seriam resquícios das ideias de Benjamin. Contudo, esta abordagem não conseguiria refutar os aspectos constitutivos da causalidade presentes na Primeira Filosofia, por outros caminhos bem diferentes da interpretação de Ferry, Seyla Benhabib (2000, p. 95) demonstrou a “essência dos fenômenos”, ou a realidade objetiva, na perspectiva de Arendt:

O pensamento de Arendt, no entanto, nem sempre está livre de aspectos da Primeira Filosofia [Ursprungsphilosophie] que postula um estado originário, no sentido fenomenológico da palavra, como privilegiado. Ao contrário da ruptura, disposição e deslocamento, essa visão enfatiza a continuidade entre a origem e o presente para buscar descobrir na origem a essência perdida e escondida dos fenômenos.

Assim o fenômeno originário de Arendt estaria articulado a uma ontologia por sua condição ôntica, a realidade, sendo possível uma compreensão objetiva e racional das causas e dos efeitos segundo a aceção de Ferry. Para ele, a crítica metodológica de Arendt não superou os aspectos nomológicos da filosofia da história. Ferry restituiu a circularidade hermenêutica para defender a “matriz filosófica” do modelo hegeliano de história.

Ferry identificou a obra de Arendt como parte dessa matriz, mesmo que de forma crítica a mesma, por isso o irracionalismo dela foi delimitado a partir de sua filiação ao pensamento heideggeriano. Seus métodos e hipóteses privilegiavam somente a contingência, mas não negavam, sintomaticamente, a continuidade. Ainda segundo a interpretação de Ferry, a filosofia da história seria determinante, dado que os eventos, essencialmente, estão conectados uns aos outros pelo nexos causal, Arendt apenas ignorou os processos:

A afirmação do princípio ilimitado, sobre o qual nenhum evento no mundo acontece sem razão, seria, portanto, inexplicável. A afirmação deste princípio ou pela garrafa térmica hegeliana da racionalidade perfeita sobre o real (tudo é inteligível, pelo menos “se”) foi denunciado em suas consequências, especialmente, porque conduziu infalivelmente o pensar da história como processo essencialmente contínuo, excluindo o seu mistério, e aparentemente toda a possibilidade da *novidade radical*, uma vez que cada evento, cada ‘passo’ está necessariamente relacionado com um precedente por um nexos causal (FERRY, 2000, p 12).

A ênfase sobre incoerências na abordagem de Hannah Arendt reside na impossibilidade de uma estruturação normativa e na ausência de um aspecto formal em sua narrativa. Por um lado, como observou Seyla Benhabib (1996, p. 188) a narração dos fenômenos estava pautada em um formalismo de viés aristotélico-kantiano, no qual a *práxis* narrativa aproximava-se na faculdade de julgar a verdade e contá-la. Como já aludido por Habermas (1993, p. 104), seria um esboço para uma renovação da tradição

aristotélica na compreensão dos eventos históricos e da política em uma “antropologia da ação linguística”.

O conceito de narrativa na obra de Arendt estava circunscrito em uma tensão da ‘vida contemplativa’ (*bios theoretikos*) e da ‘vida política’ (*bios politikos*) como similitude do espaço privado e do público articulada como referências para a história e sua escrita, ou seja, entre a “ação narrada” (*narrated action*) e a “narrativa atuante” (*acting narration*). Seguramente, o pensamento para Hannah Arendt (2004, pp. 232-243) seria sempre uma representação, em um sentido claro de ausência e presença, o que permitiria um isolamento do mundo das aparências para a, subsequente, formação de imagens ou narrativas, em uma “tempestade do pensamento”. Ou, como bem analisou Julia Kristeva (2001, p. 45): “Longe de qualquer irracionalismo, é a racionalidade ampliada da narrativa, além dos limites da racionalização da razão”.

É certo que a heterogeneidade dessa questão, propostas por Habermas, Ferry, Benhabib e Kristeva, fora construída a partir de convergências; contudo o ponto divergente reside nos processos do pensar na esfera privada e os efeitos da narrativa na esfera pública. Essa perspectiva, ao articular temas da literatura e da filosofia, possibilitou uma abertura teórica e metodológica para abordar histórias que não se tratam das “qualidades dos homens, mas dos acontecimentos relacionados a eles, a suas ações, suas vidas, sua boa ou má sorte” (ARISTÓTELES *apud* ARENDT, 2007, p. 200).

HANNAH ARENDT AND THE CONTINGENT METHOD: THE NARRATIVE PROCEDURE

Abstract: When investigating the theoretical reflections about history in the political philosophy of Hannah Arendt, is expected to establish a series of examinations on its epistemology in order to indicate limits and comprehensiveness for historical theory and its writing. The present question intents to delimit these approaches in a methodical field and aim to demonstrate an arrangement of his ideas for understand Arendt’s notion and concepts in their possible uses for historiography. The richness of this perspective lies in articulating these themes between history and philosophy, which clearly may indicate an epistemological and methodological relationship through narrative.

Keywords: Hannah Arendt. Historical theory. Political philosophy.

Referências

ACTON, Lord. German schools of history. **The English Historical Review**, Vol. 1, No. 1 (Jan. 1886), pp. 7-42.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 eds. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A promessa da política.** Organização e introdução de Jerome Kohn; Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. **Compreender:** Formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Nottman; Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Homens em tempos sombrios.** Tradução Denise Bottman; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt:** Modernity and political thought. Maryland: Rowman & Littlefield publishers, 2003.

BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica:** arte e política: Ensaio sobre a literatura e a história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENTIVOGLIO, Julio. História e narrativa na historiografia alemã do século XIX. Revista do programa de pós-graduação em história **em história da Universidade federal do Rio Grande do Sul.** v. 23 n. 43, julho de 2016.

DEMIRYOL, Gaye Ilhan. Arendt and Benjamin: Tradition, Progress and Break with the Past. **Journal of the Philosophy of History.** Vol. 10. N° 1 (2016). pp. 1-22.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica:** como abertura de volta à boca da verdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt.** Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. **SOCIOLOGIA.** Tradução Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Ática, 1993.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade:** presentismo e experiências do tempo. Tradução Andréa Souza de Menezes e Bruna Belfart. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Tradução revisada Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2ªed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt:** Pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KEEDUS, Liisi. **The crisis of the German Historicism**: The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss. Cambridge: University Press, 2015.

KEEDUS, Liisi. Thinking beyond philosophy: Hannah Arendt and the Weimar Hermeneutic connections. **Trames**, 2014, 18 (68/63), 4, 307-325.

KRISTEVA, Julia. **Hannah Arendt**: Life is a narrative. Translated Frank Collins. Toronto: Toronto press, 2001.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: Pensamento, persuasão e poder. 2º ed. São Paulo: Paz e terra, 2003.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Revista Ensaio**, 1985. Nº 14. 58-75.

MELLO, Maria Thereza Ferraz Negrão de. Clio, a musa da história e sua presença entre nós. In: COSTA, Cléria Botelho (org.). **Um passeio com Clio**. Brasília: Editora Paralelo 15, 2002.

PAGE, Carl. **Philosophical historicism and the betrayal of first philosophy**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**: Teoria da história II: Os princípios da pesquisa histórica. Tradução Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

TEIXEIRA, Maria Antónia. As três primeiras versões de *Der tod des Vergil* de Herman Broch. **Revista da faculdade de letras**: Língua e literaturas, série II, vol. 9 (1992), pp. 335-348.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**: livro 1. Tradução, apresentação e notas Anna Lia de Almeida Prado; Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romily. 3º Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Why Arendt matters**. New Haven: Yale University Press, 2006.

SOBRE O AUTOR

Álvaro Ribeiro Regiani é mestrando em História pela Universidade de Brasília (UnB); docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Formosa.

Recebido em 04/05/2017

Aceito em 06/07/2017