

Os homens do mundo e a diferença entre que e quem

RESUMO

O artigo pretende mostrar como Hannah Arendt acreditava ser possível falar da aparição humana no mundo de uma maneira diferente da que vicejou na Tradição Filosófica Ocidental.

Palavras-chave: Arendt; Política; Aparição; Tradição.

ABSTRACT

The article aims to show how Hannah Arendt believed was possible to speak of human appearance in the world in a different way from that in the Western Philosophical Tradition.

Keywords: Arendt; Politics; Appearance; Tradition.

* Doutora em Filosofia pela PUCRio.

*Somos nós mesmos que fugimos de nós,
cada vez que tentamos nos definir, nos abranger.*

Octávio Paz

A expressão *tempos sombrios* é uma imagem, paisagem de muitos significados. Aparece inicialmente em um poema de Bertolt Brecht e renasce no pensamento de Hannah Arendt, não apenas em seu livro *Homens em tempos sombrios*, mas na composição de suas ideias a respeito do mundo. É uma expressão correlata à outra imagem, menos frequente em sua obra, porém tão forte quanto: *expansão do deserto*. Ambas apontam para a crescente ameaça de que “o nada e o ninguém” venham a “destruir o mundo” (ARENDR, 2008, p. 269), pois as sombras e as tempestades de areia - movimentos totalitários e o crescente refúgio do homem na subjetividade individual - colocam em risco a possibilidade de as pessoas distinguirem-se umas das outras em atos e palavras e enfraquecem a capacidade humana de julgar. A ausência de lugar para essas atividades, assim como a dificuldade de enxergá-las, decorre da diluição do âmbito público que requer que haja ao invés do nada, “tudo que há entre nós.” (Idem., p. 266), ao invés de ninguém, alguém.

Se Nietzsche foi quem primeiro diagnosticou a desertificação do mundo - “o deserto cresce: ai daquele que encobre desertos!” - , quem primeiro habitou o deserto com consciência, foi também “a vítima de sua mais terrível ilusão.” (Idem., p. 266), ao acreditar que o deserto estava em nós. A última esperança dos homens está em não se adaptarem ao deserto, pois, embora ele tenha se tornado nosso solo comum, “não somos do deserto.” (Idem., p. 266), somos mortais em um mundo potencialmente imortal que é também produto de nosso *amor mundi*. Por isso, não somos naturalmente seres bem ajustados às condições de não-mundo. Há um sofrimento decorrente dessa desertificação – que na atualidade ganhou nomes difusos como vazio, desorientação, depressão, pânico – e ele é precioso para resistirmos a habitar apenas os oásis, as esferas da vida que independem do mundo compartilhado. Nesse sentido devemos até cultivá-lo para compreender o deserto e não apenas a nós mesmos, pois se como afirmou Walter Benjamin “há esperança, mas não para nós” é porque antes de buscarmos a salvação interna e individual, devemos nos dar conta de que o mundo está em perigo:

É verdade que nas mãos dos movimentos totalitários ou das adaptações da psicologia moderna nós sofreremos menos: perderemos a faculdade de sofrer e com ela a virtude da resistência. Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do

deserto pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo (Idem., p. 266).

Não há psicanálise nem remédio que possam nos tirar o sofrimento proveniente da desertificação do mundo; o que podem nos dar são oásis, “fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele.” (Idem., p. 266). Se sofremos por essas condições é porque ainda somos humanos: o perigo maior seria estarmos à vontade no deserto “e nele passarmos a nos sentir em casa” (Idem., p. 267). De forma análoga, não podemos escapar dos tempos sombrios, mas podemos resistir à plena adaptação a eles. No pensamento de Hannah Arendt, essa resistência esteve sempre ancorada em certo desconforto diante da realidade do mundo e de seus acontecimentos. Por isso, ao longo de toda sua obra, manteve-se ocupada com a *tarefa* compreensiva. Dedicou-se à apreciação do evento totalitário, construiu uma fenomenologia da *vita activa*, abordou assuntos pontuais como as crises na cultura e na educação, discutiu conceitos como os de liberdade, autoridade e História, deteve-se sobre o tema do pensamento, da vontade e do juízo, questionou a política, as revoluções e a violência, narrou e discutiu o julgamento de Eichmann e escreveu um livro de pequenas biografias intitulado *Homens em tempos sombrios*. Nele contou histórias e apresentou retratos de homens e mulheres, acolhendo a novidade que cada um deles trouxe ao mundo, sem submeter suas ações a um condicionamento de época ou a qualquer lei histórica.

O que está em jogo quando Hannah Arendt fala da presença do homem no mundo em termos de um *quem* e não de um *que* é a impossibilidade de definirmos a natureza humana “tanto em seu sentido psicológico”, ou seja, para nós mesmos, quanto “em seu sentido filosófico geral.” (ARENDR, 1997, p.18). É que, em termos arendtianos, uma tal definição requer um afastamento que só podemos ter das coisas, dos entes desse mundo, mas não de nós mesmos.

É altamente improvável que nós que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso respeito: seria como pular sobre a nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “que” (ARENDR, 1997, p. 18).

Pensar a essência do homem “no mesmo sentido em que as outras coisas têm” seria olhar para os homens como se eles fossem coisas, entes, mantendo a compreensão da tradição metafísica que procurava determinar o ser dos entes no sentido de um fundamento único que sustentaria a multiplicidade dos fenômenos. Essa tradição localizava a essência do homem, entendido como uma *quididade*, junto com todas as outras essências, em uma idéia estável e imutável, uma substância última, transcendente em relação aos fenômenos sensíveis. Daí decorre para Hannah Arendt a impossibilidade de pensarmos em alteridade entre os homens, pois a qualidade de ser outro é um aspecto importante da pluralidade apenas na medida em que, ao definirmos o que algo é, precisamos distingui-lo das outras coisas que ele não é. A seguinte passagem exprime bem essa idéia:

Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e diferença, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se: só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. (ARENDR, 1997, p. 189).

Assim, a alteridade que o homem tem em comum com tudo que existe não pode se aplicar à distinção que ele partilha com outros homens. Estes, de alguma maneira, são iguais a ele porque são homens como ele - “ser diferente não equivale a ser outro.” (Idem., p. 189). Permanecer num discurso sobre a alteridade seria permanecer ainda naquilo que Heidegger chamou de “diferença desapercibida entre ser e ente.” (HEIDEGGER, 2001, p. 63), porque apenas dizer que uma coisa é diferente de outra ainda não aponta para aquilo que a faz distinta, seu modo próprio de existir.

É sobre esse modo singular de existência que Hannah Arendt se debruça ao escrever as biografias de *Homens em tempos sombrios*. Nesses textos ela ilumina a manifestação impermutável de pessoas que viveram como estranhos num mundo em que a distinção já quase não cabia. Em cada um dos ensaios desse livro Hannah Arendt está levantando a pergunta sobre a aparição de um *quem*, como esse *quem* aparece? Qual a peculiaridade desse aparecer? Os homens, mesmo sendo de certa maneira iguais, ou seja, não tendo alteridade entre si, quando falam ou agem se distinguem uns dos outros como seres singulares porque aparecem na especificidade de seus nomes próprios: um *quem* nomeado, intransponível, com voz, fisionomia e palavras que inauguram uma pessoa única no mundo.

Embora sejam plenamente visíveis e reais, a ação e o discurso de um homem apresentam uma fluidez e uma intangibilidade que frustram toda tentativa de definir com precisão ou responder com certeza à pergunta: *quem* ele é? Assim como os atos e as palavras não apresentam nenhuma solidez, sendo impossível reproduzi-los com exatidão - o ator não pode ser recuperado em sua presença e em sua voz vivas, o cenário muda, o momento passa e não é jamais recuperado em sua inteireza - também o *quem*, em seu caráter atmosférico, é refratário a uma revelação precisa. É difícil falar dele; como dizer o *quem*? Frequentemente falamos de um *quem* como se fosse um *que*, elencando características, qualidades, defeitos, ressaltando o que os homens têm em comum, recorrendo a um parâmetro estável de definição. Falar do *quem* é trazer à luz a especificidade de uma pessoa, suas diferenças, o que tem de único, é fazer jus às singularidades que estão reunidas naquele ser. Assim, dizer *quem* alguém é não é tarefa simples, pois nosso modo de falar e de escrever e, portanto, a maneira habitual de pensar frustra-nos na empreitada de mostrar em palavras uma manifestação que, se não permanece em completa ocultação, tampouco se oferece totalmente.

Nesse ponto Hannah Arendt se distancia da maneira que prevaleceu no pensamento ocidental de perguntar pela essência do homem e de tudo o mais que há, trazendo nesse questionamento critérios ônticos e não ontológicos.¹ Isso não é diferente de afirmar que a linguagem nos induz a falar de um *quem* como se fosse um *que*, pois justamente o nosso modo tradicional de pensar e nossa gramática determinaram uma estrutura de proposição que interpreta e fala sempre de um sujeito a partir de seus predicados, como suporte de características. Para pensar a existência fora desse habitual, sem as definições tradicionais, sem unificarmos as singularidades em qualidades e características universais comuns, seria preciso lidar com a própria linguagem de maneira diferente da habitual. Talvez por isso Hannah Arendt provoque um desconforto na linguagem que chega a ser até sonoro quando transforma o *quem* em substantivo, quando o aborda conceitualmente. Isso se dá porque adquirimos o hábito de considerar a palavra "quem" dessubstancializada, sem que seja um suporte de características. Quando o *quem* é substancializado logo estranhemos porque não dizemos "o seu quem" ou "o quem". Há nisso um ensinamento da linguagem, pois saindo do âmbito conceitual e dirigindo-nos a uma pessoa específica, ao pergun-

¹ Heidegger afirma que a metafísica, ao buscar determinar o ser operou uma abordagem ôntica, pois embora tenha definido o ser como ente supremo, ele foi definido apenas como mais um ente. Heidegger busca, então, a ontologia em que ser não é uma coisa, um ente.

tarmos: “quem é você?”, o desconforto já diminui; “quem” aqui é um pronome ou diríamos pró-nome, a favor do nome, daquela identidade única que o nome próprio nos oferece. A lida não-habitual na linguagem não significa que devemos inverter suas categorias gramaticais, e sim questioná-las, até que a linguagem mostre o que parecia oculto, mesmo estando diante de nós.

Nossa capacidade de estranharmos o habitual corresponde ao espanto: é preciso que nos deixemos espantar também pela linguagem para que tenhamos a chance de experimentar algo novo na relação com as coisas que existem e com nós mesmos. No ocaso da tradição não se trata de abandonar as antigas questões como, e de forma privilegiada, a tentativa de pensar não apenas “a essência da verdade”, mas, como afirma Heidegger, de pensar ao mesmo tempo “a verdade da essência” ou seja “o elemento único que se encobre da história do desvelamento do sentido daquilo que designamos ser.” (HEIDEGGER, 2008, p. 212). Foi nessa tentativa que Hannah Arendt, mesmo sem anunciar diretamente, se lançou de maneira aberta, sem tomar como definido aquilo que é problemático em nosso tempo. Fazer a diferença entre *que* e *quem* é uma questão para o pensamento, pois traz justamente a pergunta sobre se é possível, ao fazermos tal formulação, alcançarmos o *que* ou *quem* é o homem. Além disso, essa diferença implica pensar a relação que o homem tem consigo mesmo no mundo. Vivemos na moderna sociedade de massas na qual as diferenças humanas são engolfadas por uma banalidade avassaladora. Falar quem alguém é, quer dizer retirar esse alguém da massa e destacar seu modo de ser próprio no mundo.

Esse modo de ser foi descrito insistentemente por Heidegger, que afirmou a necessidade de, em nosso tempo, questionarmos ontologicamente² a maneira pela qual a realidade se apresenta. Em *Ser e tempo* o filósofo aborda a relação entre homem e mundo em termos de um posicionamento impessoal. Ali levanta a questão do ser na medida em que aponta para o fato de que só o homem em sua existência pode colocar tal questão. Mas, na analítica existencial, descreve certa desenvoltura do homem na maneira como lida com as coisas que o circundam, fala em uma familiaridade cômoda através da qual se orienta no mundo. Heidegger considera esse modo superficial de existência como inautêntico, impessoal, por não ser pessoal no sentido de ser propriamente de alguém. O impessoal como afirma “sempre foi quem [...] e, no entanto,

² Aqui está em jogo a interpretação heideggeriana que afirma ter a metafísica tratado da questão da existência de um ponto de vista ôntico e não ontológico, ou seja, reduzindo o ser a um ente.

pode-se dizer que não foi ninguém.” (HEIDEGGER, 2002, p. 180). A facilidade com que o homem circula entre as coisas em geral, utilizando-as, manipulando-as, encobre o fato de que ele não se relaciona com a existência delas, e nem mesmo com a sua. Nessa posição impessoal tudo que existe é compreendido através de uma interpretação ôntica em que a questão do ser não é sequer colocada. Assim, o homem permanece na medianidade do que lhe convém, esmagando silenciosamente qualquer exceção. No convívio com outros homens, o impessoal nivela suas diferenças sem dar-se conta de que integra uma homogeneidade neutra. Seu modo de existir acontece na convivência cotidiana em que a pessoa nunca é ela própria, pois “os outros lhe tomam o ser.” (Idem., p. 179). Com isso todos ficam indeterminados e sem surpresa “escapulindo quando a presença exige uma decisão.” (Idem., p. 180). Convivem uns com os outros na conveniência mediana, abafando qualquer originalidade.

O impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser. A tendência do ser-com que denominamos de espaçamento funda-se no fato de que a convivência, o ser e estar com outro como tal, promove a medianidade. Este é o caráter existencial do impessoal. (Idem., p. 179).

Ou seja, a medianidade decorre da convivência entre os homens, do “ser e estar com o outro” de maneira impessoal. Entretanto, o homem é ser-no-mundo como afirma Heidegger. E justamente por isso, por estar inserido desde sempre em um mundo, ele pode ter seu olhar despertado para um outro modo de existência. Vivendo na compreensão mediana do impessoal o homem não está apenas numa situação cômoda, ele está também fugindo, desviando-se do que tantas vezes em *Ser e Tempo* é descrito como uma abertura para o ser. O homem vive nesse nivelamento para fugir das dificuldades de pensar a existência, sendo ele mesmo existente. Por isso Heidegger afirma que

Do ponto de vista existencial, sem dúvida, a propriedade do ser próprio se acha na de-cadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga da presença ser fuga de si mesma. É justamente daquilo de que foge que a presença corre atrás. (Idem., p. 248).

Mas justamente nesse correr atrás é que o homem pode pela primeira vez dar-se conta de que está em fuga, de que está se desviando

para deparar-se consigo mesmo, abandonando a inautenticidade impessoal ao “apreender aquilo de que se foge como tal de forma ontológico-existencial”. Pois, ao fugir e desviar, o homem faz um movimento “ôntico ‘para fora de’”. Escapando o homem está em retirada porque teme algo. Só o temor, o medo, pode ter um objeto, pois “aquilo que se teme é um ente intramundano”. O homem sente-se ameaçado por um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, ou seja, que acaba, que passa, que morre, assim como o próprio homem. Por isso essa fuga é fuga de si mesmo. E também por esse motivo ela não é isenta de angústia, sendo justamente nessa disposição que pode o homem começar a existir, naquele sentido de vir para fora de maneira autêntica:

A angustia não é somente angústia com [...] mas, enquanto disposição, é também angústia por [...] o por quê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade da presença. A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no circundante, ou seja, o ente em geral se perde. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. (Idem., p. 252).

Na angústia o homem sente-se ameaçado por algo indeterminado, nela o “ente em geral se perde”, pois não há mais um ente ameaçador já que a angústia é anobjetal. Através dela o homem encontra a oportunidade de sair da compreensão impessoal e iniciar uma relação própria com o mundo. No entanto, de acordo com Heidegger, essa conquista é solitária. É preciso que o homem se retire do “mundo circundante público” em que o impessoal “desenvolve sua ditadura na falta de surpresa e de possibilidade de constatação.” (Idem., p. 179) para conquistar a singularidade. De certo que não se trata de recolher-se para a intimidade subjetiva, mas antes de suportar estar a sós com ser.

Hannah Arendt fez referência às versões tradicionais de pensar a natureza ou a essência do homem como tentativas frustradas. O que propriamente se frustrou em tais tentativas? O que permaneceu insatisfatório? É que nelas a essência do homem era pensada como uma *quididade*, como um *que*. Heidegger teria superado essa interpretação da essência ao afirmar que para o ser-próprio a posição impessoal é fuga de si mesmo. O homem foge de sua constituição existencial, qual seja, a de que é um ser finito. Estaria em curso, na visão de Heidegger, não a determinação

da essência como *subjectum*, mas uma abertura para que uma essencialização do homem pudesse ser pensada em seu sentido temporal, como incompletude. Daí que ele afirme em *O que quer dizer pensar*:

o homem é primeirissimamente homem quando é arrastado no interior do que está a escapar, no movimento que segue essa direção, indicando, assim, em meio à própria evasão. Sua essência se enraiza (*beruht*) no fato de ser um indicador. Algo que segundo sua essência, em si mesmo é um indicador, chamamos de signo (*Zeichen*). No movimento interior ao que está a escapar, o homem é um signo. Porque esse signo, entretanto, indica em meio a algo que está a escapar (*in das Sichentziehendes*), ele não remete (*deuten*) tanto ao que aí escapa (*ent-ziehen*), mas muito mais ao escapar. O signo fica sem referência. (*ohne Deutung*) (*O que quer dizer pensar?*, p.7. Tradução em elaboração por Edgar Lyra).

A ausência de uma referência para esse signo revela que há chance de o homem iniciar uma relação compreensiva com a existência. Nenhuma correspondência com o ser pode ser estabelecida numa referência fixa, o signo sem referência é arrastado por “aquilo que está a escapar” porque o ser não é apreendido definitivamente, ele só é, sendo, a cada vez.

Provavelmente *Ser e tempo* foi uma grande influência para Hannah Arendt pensar a questão do homem como a aparição de um *quem* e não de um *que*. É, no entanto, digno de nota que ela tenha escolhido justamente a palavra *quem* para referir-se ao modo mais singular de existência do homem, pois em *Ser e Tempo* lemos que “o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*.” (HEIDEGGER, 2002, p. 179).

No pensamento arendtiano a escolha do termo *quem* se justifica na medida em que a resposta ao quem é sempre alguém. Como quando perguntamos “quem falou?”, “quem é?” ou “quem fez?” e ouvimos, na maioria das vezes, um nome *próprio*, e senão, uma descrição que indique precisamente o autor da fala, da ação, ou da obra. Mas deve ter sido quase como um desafio para a autora tentar pensar um âmbito público no qual fosse ainda assim possível uma singularização, uma existência própria. De fato, para Hannah Arendt a distinção humana só acontece na publicidade, nessa esfera plural, de muitos. Só ali o homem pode aparecer em seu caráter único como um *quem* e não como uma *quididade* porque assume uma aparência “explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas.” (ARENDR, 1997, 211). Nesse aparecer explícito está implícito que o homem mostra-se em público e não é uma coisa inanimada, nem somente um ser vivo

porque é humano e não é como qualquer homem, mas apenas como ele mesmo porque age.

Em *A Condição Humana* há já um esforço para salvar uma acepção originária do espaço público sem a conotação decaída do impessoal, sem que fosse compreendido como o lugar homogêneo das massas. Por isso, nessa mesma obra, o âmbito geral, em que ninguém é propriamente alguém, também foi considerado. Ali, Hannah Arendt chamava atenção para o fenômeno da *promoção do social*, fenômeno que veio à tona na modernidade, quando as esferas pública e privada perderam nitidez e se imiscuiram numa nova ordem em que os homens passaram a se comportar, mesmo fora do refúgio do lar, como se pertencessem a uma enorme família. Isso não significou apenas a perda de proteção da intimidade, mas também a perda de um espaço político em que, ao agir e falar, os homens revelassem sua autenticidade, suas singularidades irreduzíveis. A novidade das organizações sociais residia justamente na substituição da ação humana pelo comportamento harmonizado e, no mais das vezes, uniformizado:

Um fator decisivo é que a sociedade em todos os seus níveis exclui a possibilidade de ação, que antes era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (Idem., p. 50).

É que na ação, como Hannah Arendt a concebe, estaria resguardada a capacidade humana para o início, para a surpresa. Seria essa atividade que distinguiria cada homem dos outros. Ao agir, o homem não está respondendo a nenhuma regra, não está seguindo qualquer padrão de conduta; ele fala palavras reveladoras, toma iniciativas imprevisíveis que não são regidas pela necessidade nem pelo critério utilitário. Porque a ação é uma atividade desinteressada que não visa objetivos que lhe sejam externos, escapa das máximas que ditam como o homem deve se comportar. Nesse sentido, alguém que age não tem nada de impessoal, não desaparece na multidão, não se nivela pela medianidade de opiniões, não segue um caminho que tenha uma meta pré-definida. Na ação, o caminho já é a meta, há apenas o caminhar, o cometimento do ato, sem que se levante a pergunta “para quê?”. O ato não é nem o que o precede, nem o que produz, mas configura-se em seu próprio acontecimento, está contido em seu desempenho. Será ainda possível, em nossos *tempos sombrios*, encontrarmos alguém que em

atos e palavras alcance uma existência própria que se singularize? Essa pergunta foi respondida pelo livro *Homens em tempos sombrios*. Através dele Hannah Arendt lançou no mundo o testemunho de que ainda há lugar para a singularidade dos homens. Mas deixou também registrada a dificuldade de encontrar pessoas em momentos não impessoais e o esforço necessário para elaborar um texto que fizesse justiça a elas.

Ela sabia que em nosso mundo a visibilidade do *quem* enfrenta sempre um obscurecimento, e esse obscurecimento é a impessoalidade de que nos fala Heidegger. Já no prólogo de *Homens em tempos sombrios* Hannah Arendt descreve um declínio das luzes públicas e dos homens “pelo discurso que não revela o que é” e “pela degradação da verdade a uma trivialidade sem sentido”. Lemos ainda nesse mesmo prólogo que tais condições

Heidegger descreveu com precisão excepcional nos parágrafos de *Ser e Tempo* que tratam de “os eles” e “sua simples fala” e, genericamente, de tudo o que, não oculto e não protegido pela privacidade do eu, aparece em público. Em sua descrição da existência humana tudo o que é real ou autêntico é assaltado pelo poder esmagador da “simples fala” que irresistivelmente surge do âmbito público, determinando todos os aspectos da existência cotidiana, antecipando e aniquilando o sem-sentido de tudo que o futuro pode trazer. (ARENDDT, 1987, p. 8).

A saída de uma existência marcada pela trivialidade desse cenário, para Heidegger, estaria num recolhimento em que se perde a familiaridade banal com as coisas desse mundo cotidiano comum. Só nessa perda poderia, para ele, se desenvolver uma correspondência própria com o ser.

Diferente de Heidegger e talvez motivada pelo pensamento desse autor, Hannah Arendt ocupou-se ao longo de sua obra em construir um significado diverso para a esfera do convívio humano. Embora reconheça a propriedade com que Heidegger descreve a vida cotidiana como o espaço de aniquilamento da autenticidade, ela não cessou de dignificar o âmbito comum como o único palco em que a singularização pode tornar-se aparente: só mesmo no convívio com outros homens pode o *quem* aparecer.

As sombras de nosso tempo também colocam à prova o exercício permanente de compreender os acontecimentos e com isso resistir à “realidade qualquer que seja” (ARENDDT, 1989, p.12). Nessa medida, se inicialmente foram os regimes totalitários que convocaram Hannah Arendt a acompanhar a “corrente subterrânea da história ocidental”

(Idem, p. 13), foi o espanto diante de um mundo onde tais fatos tornaram-se possíveis que a manteve distante de interpretações estereotipadas que determinavam como causas das barbáries de sua época atitudes pessoais de líderes demoníacos ou identidades nacionais pervertidas. Para compreender era preciso discernir, recomeçar.

Por isso em seu livro *Homens em tempos sombrios* Hannah Arendt construiu um certo tipo de escrita para abordar ali o assunto principal: quem eram seus biografados e como, da apreciação de suas vidas, seria possível extrair alguma compreensão desses tempos sombrios. A autora precisou adotar uma maneira de mostrar seus biografados que não se ativesse apenas a uma escrita conceitual e abstrata, mas que, em certo sentido, se opusesse a ela na medida em que convocava imagens, privilegiando os aspectos sensíveis e aparentes que o texto pode apresentar.³

Em *Homens em tempos sombrios* Hannah Arendt narrou atos e palavras de pessoas sem atribuir a seus biografados qualquer condicionamento de época que pudesse ser explicado exclusivamente pela história. Mesmo que quase todos – com exceção de Lessing – fossem contemporâneos e compartilhassem a coragem necessária de expor suas ideias, cada um à sua maneira agiu e falou no mundo distinguindo-se dos outros. Essa diferença salta aos olhos do leitor e ao mesmo tempo compõe o fundo comum em que se passaram as vidas de Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Rosa Luxemburgo, Isak Dinesen, Lessing, Martin Heidegger, Ângelo Giuseppe Roncalli, Karl Jaspers, Hermann Broch, Waldemar Gurian e Randall Jarrel.

Durante os relatos, esses homens e mulheres movem-se geograficamente entre cidades, países e continentes e deslocam-se da poesia para a política, da religião para a literatura, da filosofia para o teatro... Essa noção de movimento e a mescla de cenários têm implicações importantes. A primeira e mais clara é que se trata do mundo moderno em que a promoção do social dissolveu a natureza iluminadora do âmbito público e, portanto, o acesso ao *quem*, à *humanitas* – aquilo que os romanos entendiam como “a própria estatura da qualidade humana porque era válida sem ser objetiva.” (ARENDR, 1987, p. 69) - enfrenta sempre a resistência da obscuridade proveniente da interpretação apenas subjetivas dos homens. Justamente nessa dificuldade de aproximarmos das pessoas por uma via que não seja primordialmente a da classi-

³ Nesse ponto Hannah Arendt é herdeira das “Imagens do pensamento” de Benjamin e talvez até da concepção de tempo que elas evocam.

ficação de suas idiossincrasias, ou através de uma análise das categorias psicológicas predominantes, aparece com mais clareza a importância de ao lidarmos com seres imprevisíveis, aceitarmos suas singularidades irreduzíveis. Outra implicação nos remete à escolha das pessoas sobre as quais Hannah Arendt escreveu os relatos. Em um sentido podemos falar da exigência provinda dessas vidas, ou de um apelo para que alguém as tornasse aparentes e, em certa medida, públicas, narrando-as sem, contudo, perder de vista seu caráter original. Hannah Arendt as viu por uma lente desarmada, mas também encontrou biografados que reuniam aspectos absolutamente inclassificáveis, e que por esse motivo destacaram-se em vida. Por isso o movimento próprio dos ensaios é tanto o de libertar-se das amarras classificatórias de nossos tempos que definem o discurso sobre a personalidade como um assunto privado, quanto o de repetir a própria trajetória - também libertadora - de seus biografados, que partilhavam uma época e eram por ela afetados, mas que não sucumbiram ao determinismo histórico.

Ao compor sua narrativa em *Homens em tempos sombrios* Hannah Arendt buscou distanciá-la da ideia da história como inevitável pano de fundo. A maioria dos ensaios consiste em comentários ou resenhas sobre biografias já escritas. Concordando ou não com elas, a autora defende a biografia definitiva "ao estilo inglês" como o gênero historiográfico mais adequado para a compreensão dos acontecimentos.

Pois, ao contrário de outras biografias, a história não é aí tratada como o inevitável pano de fundo do tempo de vida de uma pessoa famosa; é antes como se a luz incolor do tempo histórico fosse atravessada e refratada pelo prisma de um grande caráter, de modo que no espectro resultante obtém-se uma unidade completa da vida e do mundo. (Idem., p. 37).

A via de acesso a tal compreensão emana da unidade entre a autenticidade de uma vida específica e o mundo, sendo que o objetivo dos ensaios não está apenas restrito ao esclarecimento de uma época. Tampouco as considerações da autora a respeito da recepção da obra e da vida daquelas pessoas se referem à compreensão de suas motivações interiores. Em certa medida está em jogo o esclarecimento do que seja o gênero biografia e como o texto deve apresentar-se se pretende revelar o modo humano de aparição no mundo. Se o tipo de relato que agrada a Hannah Arendt presta-se melhor aos estadistas, homens que se destacaram por suas palavras e atos mais do que por terem legado obras à humanidade, é porque nessas abordagens o que se privilegia é a história de suas vidas, sem que estejam simplesmente identificados com os

artefatos que acrescentaram ao mundo. Mas mesmo aqueles cujo “gênio os obrigou a manter o mundo a uma certa distância e cuja significação reside principalmente em suas obras.” (Idem, p. 37), aqueles cuja fama se fez mais - ou apenas - naquilo que produziram, precisam e merecem ser revelados ao mundo pela história de suas vidas.

As histórias não podem recuperar o momento vivo das ações. Mas se, como Hannah Arendt escreveu em *A Condição Humana*, “a ação cria condição para a lembrança, ou seja, para a história.” (ARENDR, 1997, p. 16), então, talvez possamos acrescentar que a revelação do *quem* habita também a narrativa. Não qualquer narrativa. E por isso o modo arendtiano de lembrar as pessoas tem um caráter ao mesmo tempo singular, pois preserva a pluralidade unificada em cada um de seus biografados, surpreende-se com a imprevisibilidade e a novidade que cada um deles traz consigo, sem justificar suas ações com motivações subjetivas ou leis superiores, e generoso, porque nos presenteia com o *quem*, a *humanitas* daquelas pessoas que ela sabia enxergar e presentificar mesmo em tempos sombrios.

Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *A condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo – parte I*. Petrópolis: Vozes, 2002.