

HANNAH ARENDT E WALTER BENJAMIN: UM OLHAR SOBRE A HISTÓRIA

Mário Sérgio de Oliveira Vaz¹

RESUMO: Neste texto, busca-se discutir, por meio de um debate bibliográfico, o seguinte questionamento: em que medida Hannah Arendt recepiona e reinterpreta alguns dos *insights* contidos nas teses de Walter Benjamin no bojo de sua reflexão acerca da ação? Como pretende-se mostrar, essa indagação possui uma justificativa ao mesmo tempo teórica e contextual. A fim de debater esse ponto e destacar a relevância desta aproximação, faz-se necessário a realização de um recorte na obra destes autores. Da autora alemã, busca-se apoio nas reflexões contidas no capítulo V de seu livro *A condição humana* (*The human condition*, 1958), mais especificamente, os itens 24-26, no qual é discutido o tema da ação e a maneira *sui generis* pela qual as mesmas interrelacionam-se com o assunto da história. Já de Walter Benjamin, servirá de base as suas famosas teses sobre o conceito de história, em particular, a tese número 1, na qual a crítica ao materialismo dialético surge na esteira de uma série de imagens e alegorias que tocam no tema do sentido inerente à história. A hipótese estruturante da argumentação é a de que, para ambos os autores, a história surge como um espaço aberto, em que atuam o imprevisível e o contingente, ou seja, a história é o campo em que os sujeitos se desvelam como pessoas distintas e singulares. Nesse sentido ainda, sugere-se a hipótese de que em Benjamin, essa discussão constitui um pano de fundo para diferentes momentos de sua produção ensaística, seja na forma da pergunta por uma violência pura, seja na pergunta pela possibilidade de uma redenção, que reaproxime o agente com seu passado. Nesse sentido, em suma, a recusa a uma instância transcendente, seja ela teológica, filosófica ou mesmo materialista reacende, de uma só vez, o assunto do peso da ação individual e da capacidade dos agentes operarem mudanças decisivas face à realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt. Walter Benjamin. História. Ação.

INTRODUÇÃO

Elisabeth Young Bruehl relata, em sua célebre biografia *Hannah Arendt: Por amor ao mundo* (1997), alguns detalhes da amizade entre Walter Benjamin e Hannah Arendt durante o incerto período de exílio na França. Sabe-se que os dois

¹ Mestre em filosofia pela UNIOESTE, sob a orientação do professor Rosalvo Schütz. Atualmente curso o doutorado pela UFPR. Bolsista Capes, código de financiamento 001. E-mail: mariovaz74@gmail.com

já haviam se conhecido anteriormente em Berlim, num rápido encontro, mas foi somente no apartamento em que moravam Hannah Arendt e seu primeiro marido Günther Stern (Anders), primo de Benjamin, que a amizade se estreitou e os interesses teóricos puderam vir à tona. Nesses encontros parisienses Benjamin pode ler o manuscrito do livro de Arendt sobre *Rahel Varnhagen...* e, durante o inverno de 1939/40 passaram muitas horas discutindo sobre o misticismo judaico, o teatro de Brecht, a poesia romântica alemã, e, sobretudo, a ascensão do nazismo sobre a Europa (cf. BRUEHL, 1997, p. 127-128).

Ainda conforme Young-Bruehl (1997, p. 164-165), em seus últimos anos em Paris, Benjamin encontrou em Hannah Arendt muito mais do que a possibilidade de uma interlocutora, de uma ouvinte atenta aos meandros do fascismo, mas também, e acima de tudo, a possibilidade de preservar uma coleção de manuscritos ainda inéditos – como quase toda a obra escrita de Benjamin à época. Aqui, a memória de Benjamin e de sua herança começa a adquirir seus traços mais trágicos. Sabe-se que em setembro de 1940, dias antes de tentar o exílio nos Estados Unidos e a seu pedido, Benjamin se encontrou com Arendt em Marselha e lhe entregou os papéis que compunham as assim chamadas *Teses sobre a filosofia da história* (título não atribuído por Benjamin), que, em Nova York, deveriam ser entregues a Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969), como representante do Instituto de Pesquisa Social. Hannah Arendt, em companhia de seu segundo esposo, Heinrich Blücher, foram os primeiros a ler as teses naquilo que se pode chamar de “versão original²”, enquanto esperavam o navio em Lisboa que os levaria para a nova morada. Seu texto ia em direção às américas, mas o seu autor lutava para conseguir fugir do nazismo na Europa, sem documentos ou condições materiais favoráveis. Infelizmente sua fuga encontrou um desfecho nas montanhas da Espanha, onde, de

² Cumpre destacar que o texto intitulado “Teses sobre a filosofia da história” possui ao menos 06 versões, das quais apenas 04 restaram. São versões com alterações que remetem às modificações que o próprio Benjamin realizava no corpo do texto, o que denota o caráter de *work in progress* do trabalho. A versão que Hannah Arendt foi incumbida de trazer para os EUA, para ser entregue à Adorno, foi publicada em conjunto com um ensaio dedicado à memória de Benjamin – texto esse que está incluído na coletânea *Homens em tempos sombrios*. Para a edição das teses na “versão de Hannah Arendt”, ver o volume intitulado *Illuminations* (1968), editado por Hannah Arendt. Para um esclarecimento mais pormenorizado dos descaminhos das teses, ver a conferência de Márcio Seligmann-Silva “Walter Benjamin: um conceito de história para tempos de emergência”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g8UqQeRRCPI&t=2450s>.

modo análogo às narrativas atormentadoras de Kafka, a passagem para Portugal encontrava-se interdita, tal como a porta da justiça para o personagem da parábola “Diante da Lei” (cf. GAGNEBIN, 2018).

O conteúdo das teses é tão diverso quanto desafiador. Sendo assim, neste texto, o que se pretende não é uma leitura exegética do seu conteúdo, antes, buscase sugerir uma certa afinidade eletiva entre a leitura de Benjamin a respeito da “imagem da história”, isto é, a maneira pela qual filósofos, historiadores e revolucionários conceberam seu sentido e movimento, e aquilo que Hannah Arendt irá escrever em sua obra *A condição humana*, em específico, nas primeiras seções do capítulo V dedicado ao tema da ação. Assim, mesmo que as reflexões que estes pensadores promovam nem sempre conversem entre si, cada qual direcionando-se para horizontes distintos, elas dispõem de um potencial comparativo a ser explorado. Justifica-se essa aproximação não somente devido as relações de amizade, bem como de interesses intelectuais, mas através de um compartilhamento de temas e problemas comuns, que aqui será definido principalmente em relação às reflexões sobre a ação e a história – provavelmente a marca maior do diálogo presente no pensamento dos dois autores (cf. COELHO, 2020).

DESENVOLVIMENTO

Logo na abertura da seção 24, intitulada sugestivamente de “A revelação do agente no discurso e na ação”, Hannah Arendt comenta que:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (ARENDR, 2010, p. 219).

Em primeiro lugar, é importante reter, aqui, o elemento da pluralidade humana, elencado por Arendt como o sinal maior da existência humana, condição de possibilidade para a política. Em outros termos, se a filosofia, desde seus primórdios, se interessou pelo “Homem” no singular, a política, a vida em comunidade, as associações e as revoluções, devem sua razão de ser ao incontornável fato de que sob a face da Terra ninguém jamais será absolutamente idêntico a outrem. Cada ser humano que nasce é um potencial começo de coisas novas neste mundo, que pode ser concebido como um palco para a sua revelação. Logo, a política pode ser concebida como um “espaço entre-os-homens”, ou antes, o espaço-entre-os-agentes, que aparecem em público de diversas formas e, desta forma, erigem um espaço onde agem e discursam; um espaço dotado de realidade precisamente pela fala e pela ação (cf. MÜLLER, 2018, p. 37).

Em segundo lugar, o elemento da ação humana. É por meio da ação que cada agente é capaz de distinguir-se, comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa - como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2010, p. 220). Nessa síntese entre a alteridade e a singularidade, o discurso e a ação são as atividades que tornam possíveis a distinção única de cada um, logo, o elevar-se acima da pura materialidade corpórea e viver uma história irrepetível e insubstituível. A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, não como objetos físicos, mas como portadores de uma novidade. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa* (cf. ARENDR, 2010, p. 220).

Por isso, Arendt coloca que a ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque enquanto atos especificamente humanos devem conter uma resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita

que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, senão a maioria deles, seja realizada na forma de discurso (cf. ARENDT, 2010, p. 223).

Sendo assim, acompanha-se, aqui, a leitura de Helton Adverse, de que tanto a dimensão narrativa da ação, isto é, sua potencialidade de originar histórias (e, a partir delas, construir seu sentido), quanto a crítica às filosofias das histórias são aspectos diversos de um mesmo fenômeno: a irreducibilidade da ação humana a leis gerais ou princípios normativos que definam de antemão o modo como apreendemos sua realidade (cf. ADVERSE, 2018, p. 131). Essa leitura abre caminho para a compreensão da crítica de Arendt a tradição do pensamento político que, em sua avaliação, jamais soube lidar com a contingência e com o imprevisível. De acordo com as palavras de Arendt:

*É por isso que Platão julgava que os assuntos humanos (*ta ton anthrōpōn pragmata*), resultantes da ação (*praxis*), não deveriam ser tratados com grande seriedade; as ações dos homens se pareceriam com os movimentos de títeres conduzidos por uma mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um deus. É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha indício algum do moderno conceito de história, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos homens que atuam, puxa os cordões e é responsável pela história. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor; como tal, é o verdadeiro precursor da Providência, da "mão invisível" da Natureza, do "espírito do mundo" do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os filósofos da história cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, "feita por eles". (De fato, nada denota mais claramente a natureza política da história - o fato de que é uma história de atos e feitos, mais que de tendências e forças ou de ideias - que a introdução de um ator invisível nos bastidores que encontramos em todas as filosofias da história, e que constitui razão suficiente para que as reconheçamos filosofias políticas disfarçadas (ARENDT, 2010, p. 231-232, grifo meu).*

A passagem acima abre caminho para o primeiro movimento de aproximação entre o pensamento de Arendt e Benjamin. Ora, trata-se do compartilhamento de um mesmo pano de fundo crítico: a rigor, pode-se dizer, em

consonância aos pressupostos lançados na citação acima, de que a “a invenção do ator que se esconde nos bastidores” decorre de uma necessidade do pensamento especulativo de postular um movimento integrador da história, com um significado último racional que, em suma, possibilitaria submeter o campo da variabilidade e do múltiplo, dos significados particulares e dos agentes, à uma astuta razão onibrangente. Em outros termos, a expressão “filosofia da história”, na esteira da tradição iniciada com Platão, opera uma realocação do fator humano na história nos termos de uma diminuição de sua importância ontológica. As ações e suas descontinuidades, se lidas conforme a imagem do deus abscondito, ou do movimento do títere, passam a ser o reflexo da influência determinante de uma instância externa. Com isso, a questão: “a história pode ou não ser objeto do entendimento humano?” passa a não ser mais uma indagação vazia de sentido à medida em que se descobre o seu autor (seja um espírito absoluto, uma ideia ou mesmo uma divindade transcendente) que realmente puxa os cordões e dirige a peça - peça essa que, em última instância, escapa à compreensão do ser humano. Não à toa, Arendt sugere a conclusão de que toda filosofia da história é, no final das contas, uma filosofia política escamoteada. Essa crítica ecoa a célebre imagem que Benjamin constrói em sua primeira tese sobre a história:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, coloca o numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (BENJAMIN, 1994, p. 222).

A leitura de Arendt de que as filosofias da história, cada uma a seu modo, buscam lidar com a perplexidade de que embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, “feita por eles”, reencontra em Benjamin a continuidade nos termos de uma crítica que bebe em três fontes diferentes: o romantismo alemão, o messianismo judeu e o marxismo. Uma combinação não

menos permeada de alegorias e iluminações do que o texto de Arendt. Como destaca Michel Löwy (2005), estamos habituados a classificar as diferentes filosofias da história em consonância com seu caráter progressista ou conservador, revolucionário ou nostálgico em relação ao passado. Walter Benjamin escapa a tais classificações. Segundo Michel Löwy (2002), trata-se de “um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro” (LÖWY, 2002, p. 199). Ora, por essa leitura, Benjamin surge como um pensador que mobiliza diversas fontes para a sua crítica. Seja como for, e independentemente do fato de que Arendt e Benjamin partam de referências distintas, ambos se reencontram no momento da recusa à uma história concebida num tempo infinito em que o progresso afirma sua vontade. As imagens e alegorias que Benjamin recria em sua primeira tese permitem vislumbrar mais de perto como isso se efetiva. O boneco, que responde a cada lance do seu oponente com um contra lance, retém uma crítica ao otimismo do materialismo histórico sustentado numa imagem da história do tipo de uma “máquina que conduz ‘automaticamente’ ao triunfo do socialismo” (LÖWY, 2005, p. 41). Benjamin reprovava o ideal de um materialismo mecânico e a sua crença subjacente de que o livre desenvolvimento das forças produtivas e o progresso econômico, enquanto leis da história, conduziriam à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado, um *télós* incontornável.

Jeanne Marie Gagnebin (1994), no prefácio que integra o volume intitulado *Magia e técnica, arte e política*³ conta que Benjamin escreveu as teses sob o efeito do acordo firmado em agosto de 1939 entre Stálin e Hitler. As duas maiores forças beligerantes da época apertavam as mãos. Esse evento não ensejou apenas a crítica de Benjamin a historiografia progressista, mas, sobretudo, o permitiu compreender que as construções intelectuais historiográficas que se apoiavam numa imagem de tempo linear e vazio não forneciam apoio ou referencial para ler os sofrimentos acumulados (cf. GAGNEBIN, 1994, p. 08). O que caberia ao historiador diante desse cenário? Ou antes, como poderia o historiador, seja ele burguês ou progressista,

³ Trata-se do texto intitulado “Walter Benjamin ou a história aberta”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

alocar a ascensão do nazifascismo dentro de um quadro de eventos sucessivos sem reduzir a barbárie a mera condição de um acidente de percurso? Poderia a humanidade dormir tranquila tendo como esperança a figura da teologia, pequena e feia, que se esconde por baixo da mesa?

Segundo as palavras de Benjamin registradas na tese número 3 “Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se do seu passado” (BENJAMIN, 1994, p. 223). Cabe saber se a redenção aqui aludida permanecerá refém de uma síntese conceitual contida na esteira de uma filosofia da história, que a aciona nos momentos de perigo e crises, ou, se essa redenção será fruto da ação humana, mesmo que frágil e incerta?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fim de desdobrar de maneira parcial a questão trazida acima, compete reter alguns *insights* contidos na tese número 6. Ali, Walter Benjamin escreve que: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1994, p. 223). Essa tese sugere que o acesso ao passado, na medida em que isso seja possível e coerente, depende menos da posse de uma lente conceitual privilegiada que permita enxergar a verdade ali contida, do que da coragem dos agentes de se perceberem como criadores de um tempo do agora “*Jetztzeit*”. Esse tempo, que não se confunde com o presenteísmo imediatista é, para dizer conforme os pressupostos de Hannah Arendt, um espaço de aparência no qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível por meio da ação e do discurso. Esta temporalidade não apenas representa a ruptura com o tempo linear, homogêneo e vazio – que está na base das teorias da história de tipo progressista. É nessa franja, a redenção escreve suas linhas.

Isso implica outra questão. Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que* ele é ou foi. Assim, por

exemplo, Arendt escreve que embora saibamos muito menos a respeito de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma atrás de si, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente quem foi Sócrates, por conhecermos sua estória, do que sobre quem foi Aristóteles, acerca de cujas opiniões estamos muito mais bem informados (ARENDR, 2010, p. 232). Levando ao encontro do texto de Benjamin, só é permitido redimir a tradição daqueles que persistem em última instância na memória, de muitos ou mesmo de apenas um.

Convém esclarecer que o uso do termo herói por parte de Arendt não significa aqui uma régua de grandeza homérica. Pelo contrário. A decisão mesma de agir, anônima e incerta é já um indicativo de coragem heroica. O herói pode até mesmo ser um covarde, ou, se quiser, um “senhor desajeitado”, na esteira da expressão que Arendt resgata em seu texto laudatório sobre Benjamin. O que importa, pois, é destacar que o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas [*worked*] em todo tipo de material (cf. ARENDR, 2010, p. 230).

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem. O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade

que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. Em suma, para Benjamin (e Arendt), a história não é uma progressão linear e contínua, mas é composta de momentos significativos que “brilham intensamente.” Esses momentos podem ser vistos como “tremores” ou “movimentos imperceptíveis” que rompem com a cadeia de eventos ordinária. Assim, o tempo presente é caracterizado por esses momentos ou eventos que emergem de maneira intensa e efêmera - toda ação é um milagre no dizer de Arendt - revelando a trama do passado de uma forma única. Para concluir, traz-se os versos do poeta T. S. Eliot que, de maneira precisa, condensa a relação estabelecida entre o tempo do agora e a ação.

O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos talvez presentes no tempo futuro
E o tempo futuro contido no tempo passado.
[...]
O que poderia ter sido e o que foi
Convergem para um só fim, que é sempre presente.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. “Ação e contingência em *A condição humana* de Hannah Arendt”. In: *Princípios: revista de filosofia*, v. 25, n. 48, p. 129-156, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14108>. Acesso em: 4 ago. 2023.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo com revisão técnica de Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ELIOT, T. S. *Poesias*. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “O hino, a brisa e a tempestade: dos anjos em Walter Benjamin”. In: *Sete - Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: n-1 edições, 2018.

LÖWY, Michel. M. "A filosofia da história de Walter Benjamin". *Estudos Avançados*, v. 16, n.45, 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9877>.

MÜLLER, Maria Cristina. "Apologia à obra *A condição humana* de Hannah Arendt 60 anos após sua primeira publicação". In: *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 25, n. 48 (2018). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14139>.