



PPGFIL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A Recepção de Franz Kafka no pensamento político de Hannah Arendt

Discente:
Ival de Andrade Picanço Neto

Orientador:
Ivan Risafi de Pontes

BELÉM
2022

IVAL DE ANDRADE PICANÇO NETO
202025870013

**A RECEPÇÃO DE FRANZ KAFKA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH
ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, da Universidade Federal do Pará - UFPA, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética, Estética e Política.

Orientador: Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes.

BELÉM

2022

IVAL DE ANDRADE PIKANÇO NETO
202025870013

**A RECEPÇÃO DE FRANZ KAFKA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH
ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, da Universidade Federal do Pará - UFPA, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Data de aprovação: __/__/__

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes – UFPA
Orientador

Profa. Dr. – UFPA
Membro interno

Prof. Dr. – UFPA
Membro interno

Dedico este trabalho à memória das centenas de milhares de pessoas vitimadas pela pandemia de Covid-19 e aos seus familiares. Não podemos esquecer jamais que cada uma dessas pessoas era única, com suas próprias histórias e jornadas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família, especialmente a minha mãe e ao meu pai, cujo apoio desde o início dessa jornada foi imprescindível e sem o qual não haveria meios para sua realização. Agradeço à minha noiva, Dóris Rocha, minha parceira e interlocutora durante todo esse processo que, é sem dúvida a culminância desse diálogo e da nossa troca diária. Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes, que além da valiosa orientação foi o responsável por me apresentar ainda como graduando o tema que viria a nortear toda a minha pesquisa. Agradeço ao Prof. Dr. Celso Vaz, que acompanha essa pesquisa desde o início e cujo apontamentos foram determinantes para o encaminhamento da mesma. Agradeço à Universidade Federal do Pará, a qual considero como a minha segunda casa, lugar de tantas trocas e encontros inestimáveis. Agradeço ao PPGFIL que me deu a oportunidade e o voto de confiança de ser bolsista CAPES. Agradeço aos professores da banca avaliadora pelo tempo e paciência dedicados a avaliar esta dissertação de mestrado.

“A tormenta cujo sopro me carregava do passado amainou; hoje é apenas uma corrente de ar que me esfria os calcanhares; e o buraco na distância, através do qual ela vem e através do qual eu outrora vim, ficou tão pequeno que eu me esfolaria no ato de atravessá-lo, mesmo que as forças e a vontade bastassem para que retrocedesse até lá.”

(KAFKA, 1999)

RESUMO

Esta pesquisa busca analisar a recepção da obra do escritor judeu Franz Kafka no pensamento político de Hannah Arendt, uma vez que as menções ao autor e aos seus escritos ocorrem em diferentes momentos na obra da pensadora: em *Entre o passado e o futuro* (1961 – 1968), *A vida do espírito* (1977) e em ensaios como *Franz Kafka: a Revaluation* (1944), *O judeu como pária* (1944) e o ensaio sobre Walter Benjamin (1968). Partiremos do entendimento de que nos diversos momentos em que Kafka surge nas obras de Arendt é para, de alguma forma, elucidar o contexto contemporâneo de perplexidade decorrente da ruptura com a tradição, portanto pretendemos responder a seguinte questão: qual a profundidade desta recepção de Kafka para o pensamento político de Arendt, qual o significado de sua presença e o contexto em que ele surge nas obras da autora? Uma vez que Arendt vê no escritor um representante da tipificação do pária, o pária exemplar, como *homem de boa vontade*, que, por meio de sua figura e seus escritos, pensa as diferentes faces e camadas da fragmentação contemporânea.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Franz Kafka; Crise na tradição; Política; Literatura.

ABSTRACT

This research seeks to analyze the reception of the works of the Jewish writer Franz Kafka in Hannah Arendt's political thought since Arendt mentions Kafka and his writings at different times throughout her works, for instance: in *Between past and future* (1961 - 1968), in *The Life of the mind* (1977), and essays such as *Franz Kafka: a Revaluation* (1944), *The Jew as pariah* (1944), and the essay on Walter Benjamin (1968). We will start from the assumption that in the various moments in which Kafka appears in Arendt's works, it is to, somehow, elucidate the contemporary context of perplexity resulting from the rupture in tradition, therefore we intend to answer the following question: what is the depth of this reception of Kafka in Arendt's political thought, what is the meaning of his presence and the context in which he appears in the Arendt's works? Since she sees in the writer a representative of the typification of the pariah, the exemplary pariah, as *the man of goodwill*, who, through his figure and his writings, thinks about the different faces and layers of contemporary fragmentation.

Key-words: Hannah Arendt; Franz Kafka; Crisis in tradition; Politics; Literature.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	9
2.	ENTRE O PASSADO E O FUTURO	11
2.1.	<i>A LITERATURA SECUNDÁRIA DO PREFÁCIO “A QUEBRA ENTRE O PASSADO E O FUTURO”</i>	11
2.1.1.	RENÉ CHAR: MEMÓRIA E ESQUECIMENTO	11
2.1.2.	TOCQUEVILLE: O PASSADO E A SUA LUZ	16
2.1.3.	KAFKA: ENTRE O PASSADO E O FUTURO	17
2.2.	<i>KAFKA: O SUJEITO DIANTE DO ESQUECIMENTO</i>	21
2.3.	<i>O SURGIMENTO DA TRÍADE ROMANA E SEU DECLÍNIO</i>	25
2.3.1.	A TRADIÇÃO DE PENSAMENTO OCIDENTAL E O HIATO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA	25
2.3.2.	A CRISE MODERNA NA TRADIÇÃO E SUAS REPERCUSSÕES.....	29
2.3.3.	A RUPTURA DO FIO DA TRADIÇÃO: O SURGIMENTO DO TOTALITARISMO	32
2.3.4.	O OBSCURECIMENTO MODERNO DO CONCEITO DE AUTORIDADE	36
2.3.5.	AUTORIDADE COMO EXPERIÊNCIA POLÍTICA ROMANA.....	40
2.3.6.	A NUMINOSIDADE DO PASSADO E DA FUNDAÇÃO	44
2.3.7.	A CONTINUIDADE DA TRÍADE ROMANA NO MUNDO OCIDENTAL	48
3.	O CONTO ER E O EGO PENSAnte	53
3.1.	<i>ENTRE O PASSADO E O FUTURO: A LACUNA TEMPORAL E O PENSAMENTO</i>	54
3.2.	<i>O PENSAMENTO NO CONTEXTO DE RUPTURA</i>	57
3.3.	<i>PENSAMENTO E JULGAMENTO</i>	59
3.4.	<i>LINGUAGEM E METÁFORA: UMA RECONCILIAÇÃO ENTRE O SENSÍVEL E O SUPRASENSÍVEL</i>	64
4.	ENSAIOS: VÁRIAS PERSPECTIVAS SOBRE KAFKA	67
4.1.	<i>HOMENS EM TEMPOS SOMBRIOS</i>	68
4.1.1.	O CORCUNDA: UMA IDENTIFICAÇÃO NO FRACASSO	69
4.1.2.	OS TEMPOS SOMBRIOS: UMA IDENTIFICAÇÃO NO DESESPERO	72
4.1.3.	O PESCADOR DE PÉROLAS: UMA IDENTIFICAÇÃO NA CRISE DA TRADIÇÃO ..	75
4.2.	<i>FRANZ KAFKA: UMA REAVALIAÇÃO</i>	76
4.2.1.	O PROCESSO: O SUJEITO PEGO NA MÁQUINA BUROCRÁTICA.....	77
4.2.2.	O CASTELO: O ESTRANGEIRO EM BUSCA DE PERTENCIMENTO.....	79
4.2.3.	A TÉCNICA, O MUNDO E OS HERÓIS DE KAFKA	80
4.2.4.	A ONDA DA HISTÓRIA: ARENDT COMO CRÍTICA DO IDEAL DE PROGRESSO ...	84
4.3.	<i>O JUDEU COMO PÁRIA</i>	86
4.3.1.	O PÁRIA: UM BREVE ADENDO SOBRE O TERMO	86
4.3.2.	O <i>SCHLEMIEL</i> E SENHOR DOS SONHOS: A INOCÊNCIA COMO MARCA DO POETA	88
4.3.3.	BERNARD LAZARE: O PÁRIA CONSCIENTE.....	93
4.3.4.	CHARLIE CHAPLIN: O SUSPEITO	94
4.3.5.	KAFKA: O HOMEM DE BOA VONTADE	96
4.4.	<i>HANNAH ARENDT: UMA LEITURA REALISTA DE KAFKA</i>	103
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	104

6. BIBLIOGRAFIA.....	109
-----------------------------	------------

1. INTRODUÇÃO

Dentre os escritores do século XX, destaca-se o nome de um judeu que deu vida a contos atemporais e quase premonitórios: Franz Kafka, um marco da prosa moderna com seu estilo seco e preciso. Nosso interesse nesta pesquisa é a interseção entre Kafka e a pensadora política judia Hannah Arendt, que se apropria do poder radiográfico do escritor de revelar o íntimo da nossa experiência com o mundo, para explicar em suas obras fenômenos individuais e políticos característicos de nosso tempo. De acordo com a pesquisa, encontramos menções a Kafka nas seguintes obras: *Entre o passado e o futuro* (1961 e 1968), *A vida do espírito* (1977), *Homens em tempos sombrios* (1968), *Escritos judaicos* (2007) e *Essays in understanding, 1930-1954: formation, exile, and totalitarianism* (1994), nas quais nos deteremos a analisar a recepção de Kafka no pensamento político arendtiano.

Esta dissertação tem como ponto de partida e é de certa forma a continuação de uma pesquisa anterior que analisou a importância do conto *Er* de Kafka para o contexto da obra *Entre o passado e o futuro*, na qual notamos que Kafka surge no pensamento político arendtiano para ilustrar uma crise, e que esta crise está associada a um processo de obscurecimento das experiências e categorias básicas para a política. Onde entendemos a modernidade como a época marcada pela perda e pelo esquecimento, não como um processo individual, mas como um processo que chega a corroer a política e a esfera pública.

Porém as menções aos contos de Kafka não se limitam ao prefácio de *Entre o passado e o futuro*. Após um olhar mais amplo sobre o pensamento político de Arendt percebemos que as referências são recorrente e surgem em momentos chave para a compreensão da pensadora pretende explicar. Posto isto temos como objetivo geral analisar a importância de Kafka para a reflexão de Arendt, a partir da seguinte questão: qual a relevância da recepção dos contos kafkianos para o pensamento político de Arendt, uma vez que notamos a menção em obras de grande peso para ilustrar a vivência contemporânea de perda de experiências?

Devido à presença central do conto *Er* de Kafka em *Entre o passado e o futuro*, que surge como o fio condutor da obra, e sendo essa uma leitura essencial para analisar o pensamento político de Arendt, uma vez que:

Between past and future é, dentre os livros de Hannah Arendt, aquele onde pulsa simultaneamente o conjunto de inquietações a partir do qual esta admirável representante da cultura de Weimar ilumina, para usar uma e suas palavras prediletas, a reflexão política do século XX. Nele se contém, praticamente, ainda

que de forma um tanto dispersa, todo o temário de sua obra, constituindo-se, portanto, num excelente ponto de partida para uma tentativa de interpretação e organização do seu pensamento. (LAFER, 2016, p. 9)

O que torna a obra em questão um excelente ponto de partida para uma análise mais geral do impacto de Kafka na reflexão arendtiana e a nossa primeira grande menção a Kafka a ser analisada, que é justamente no prefácio de *Entre o passado e o futuro*.

A mesma passagem de Kafka surge na parte final do quarto capítulo do primeiro volume de *A vida do espírito*, em que Arendt busca responder à questão *Onde estamos quando pensamos?* Arendt retoma com maiores detalhes a reflexão feita no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, em que o conto de Kafka surge novamente como ponto central.

A vida do espírito é, portanto, a continuação e culminância dessa reflexão que forma a espinha dorsal de *Entre o passado e o futuro*, e o fato desta menção ao conto *Er* de Kafka estar no fechamento do capítulo do pensamento serve para reforçar a sua importância no contexto geral da obra, tornando-se indispensável analisar detalhadamente essa menção e seu lugar no texto.

A obra *A vida do espírito* é certamente, como uma das três grandes obras de Arendt, uma das mais importantes para sua apreensão. Este escrito foi publicado postumamente, e planejado por Arendt como o fechamento de seu pensamento, o que acabou por ficar incompleto devido ao seu falecimento em 1975. Após ter abordado extensamente as categorias da *vita activa* em *A condição humana*, faltava ainda uma análise pormenorizada das categorias da *vita contemplativa*, o que Arendt tenta fazer em *A vida do espírito*, transformando esta obra num esforço para preencher a lacuna de uma análise das atividades intelectuais, que juntamente com a *vita activa*, formam categorias inerentes a vida humana.

A importância de Kafka, pode, portanto, ser extrapolada para além do prefácio e para além do contexto de *Entre o passado e o futuro*. Pois, além da sua presença em *Entre o passado e o futuro* e *A vida do espírito*, como em *Essays in understanding*, marcadamente em *Franz Kafka: A revaluation* (1944) e no ensaio a ser analisado em *Escritos judaicos: O judeu como pária* (1944), que por serem ensaios anteriores à sua primeira obra de grande porte: *As origens do totalitarismo* (1951), acabam por desvelar um pouco do caminho

intelectual de Arendt em relação a ideias que surgem posteriormente¹. E mais uma vez de forma muito poética em *Homens em tempos sombrios*. Reforçando a centralidade de Kafka, tornando possível articular não só o conto *Er* de Kafka com toda a obra de Arendt, mas também mobilizar as menções em outros escritos de Arendt.

É de grande relevância entender até que ponto vai essa influência de Kafka para Arendt, o significado de sua presença e o contexto em que surge, uma vez que tal esforço permite não somente um melhor entendimento dos escritos de Arendt como um entendimento do próprio Kafka e de sua relevância atual. Pois, mais do que nunca, estamos vivendo as consequências dessa crise amplamente abordada por Arendt e que a autora ilustra persistentemente com escritos de Kafka.

2. ENTRE O PASSADO E O FUTURO

2.1. A LITERATURA SECUNDÁRIA DO PREFÁCIO “A QUEBRA ENTRE O PASSADO E O FUTURO”

2.1.1. RENÉ CHAR: MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

A justificativa para uma análise aprofundada de *Entre o passado e o futuro* se deve ao fato de o prefácio “A Quebra Entre o Passado e o Futuro” ser o fio condutor que unifica a obra em um todo coeso e articulado, dando, portanto, o contexto comum e o objetivo das reflexões contidas na obra. O prefácio é bastante explicativo, por um lado, e bastante enigmático, por outro, tendo em vista a densidade e as diversas menções literárias que Arendt faz ao decorrer do texto. O texto está repleto de célebres passagens de nomes da literatura como René Char, Faulkner e Kafka. Contando também com importantes nomes do pensamento político como Tocqueville e Hegel. As passagens se articulam de modo intrincado, complementando uma à outra.

Uma análise detida dessa articulação se faz necessária para compreendermos a profundidade e o papel de cada uma delas no prefácio, para então melhor compreender o papel da parábola de Kafka. Uma vez que o prefácio é o fio condutor da obra, poderíamos

¹ Por exemplo revelam o entendimento dela sobre Kafka antes mesmo de *Entre o passado e o futuro* que reúne ensaios de 1954 a 1968.

dizer que a parábola de Kafka se constitui como o eixo do prefácio: o ponto onde esses nomes tão diversos da literatura e do pensamento político convergem.

O prefácio “A quebra entre o passado e o futuro”, é iniciado com uma citação bastante emblemática do poeta francês René Char, tanto pelo conteúdo quanto pelo contexto da passagem, que diz: *Notre héritage n'est precede d'aucun testament*², retirado da obra de Char *Feuillets d'hypnos*, que contém os textos que Char escreveu durante o período de 1943 a 1944 no último ano da *resistance*, após a invasão e ocupação da França pelas tropas nazistas que durou de 10 de maio de 1940 a dezembro de 1944.

O abrupto aforismo³ escolhido por Arendt para abrir o prefácio de *Entre o passado e o futuro* é de difícil compreensão se não for levado em conta o que motivou Char a escrever e publicar a obra que o contém, *Feuillets d'Hypnos*: o contexto desses anos de resistência, o que ocorreu na França após o fim da invasão nazista e o fim da segunda guerra. como Explicita Allan MacVicar:

*In the period immediately following the Second World War in France, contradictory interpretations of the Occupation, and particularly of the Resistance, competed for legitimacy. René Char, a poet and active résistant, responded to the various accounts of the war politicians and intellectuals were promoting by publishing his wartime journal, Feuillets d'Hypnos. (MACVICAR, 2011, p. 119)*⁴

É neste sentido que Arendt diz que o aforismo de Char condensa o que vieram a ser os quatro anos de resistência para toda uma geração de homens de letras europeus (ARENDR, 2016a, p. 28). Podemos dizer que condensar essa experiência e seu significado foi especificamente o objetivo de Char neste momento. A preocupação de Char foi justamente pela preservação da memória, ou usando suas próprias palavras, preservação de uma herança, desses quatro anos de Resistência, as quais estavam se perdendo em meio a testemunhos contraditórios. Em outras palavras, memórias que começaram a ser esquecidas. Conforme constatamos nesta passagem:

In the summer of 1945, he writes in a letter to Raymond Queneau that he wanted to present “l’humanisme de la résistance” to the French people because it seemed to him that they were becoming confused about what had actually happened in

² A nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.

³ Aforismo 62 de Feuillets d’hypnos.

⁴ No período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial na França, interpretações contraditórias da Ocupação, e particularmente da Resistência, competiram por legitimidade. René Char, um poeta e *résistant* ativo, respondeu aos vários relatos da guerra que promovidos por políticos e intelectuais com a publicação de seu jornal de guerra, *Feuillets d'Hypnos*.

Occupied France. In other words, they had already begun to forget what it meant to be human during a period of inhumanity. (MACVICAR, 2011, p. 119) ⁵

O fato é que o colapso da França, acontecimento totalmente inesperado, marcou um momento bastante sombrio e decisivo da segunda guerra mundial. Foi justamente durante a ocupação da França que Arendt – a qual havia emigrado para lá em 1933 devido a ascensão do nazismo na Alemanha – foi brevemente detida no campo de concentração de Gurs, nos Pirineus no ano de 1941 e precisou, após sua fuga, emigrar rapidamente para os Estados Unidos.

Foi também durante a ocupação da França, alguns meses antes da fuga de Arendt, que Walter Benjamin suicidou-se – o qual era amigo de Arendt e deixou na autora uma duradoura impressão que ressoa em seus escritos, sobretudo no que diz respeito a abordagem que Arendt faz de Kafka – após ser detido em Portbou, na fronteira da Espanha com a França, em 27 de setembro de 1940, ao tentar emigrar para os Estados Unidos.

É neste momento que se insere René Char em sua obra *Feuillets d’Hypnos*. Hypnos que era a deidade grega do sono, e que ironicamente, andava lado a lado com Thanato, a deidade da morte. Podemos dizer que a obra de Char mostra o aspecto de andar lado a lado com a morte em diversos momentos⁶.

Ao fim da *Resistance* em 1944, Char sente a urgência em publicar suas memórias, o que consegue somente fazer dois anos depois, em 1946. Char estava lidando com um fenômeno bastante atual, lidava com uma ruptura que acabara de se dar como *um fato acabado*, tentando salvar do esquecimento as memórias desses “anos essenciais”⁷ que estavam se perdendo em meio a uma confusão de diversos relatos contraditórios e uma repressão política. Tentando salvar e transmitir essas experiências por meio não de uma simples escrita memorial, mas sim de modo estético, metafórico, sensorial, através da poesia.

Char’s fragmented text has become part of the memory of the lived experiences of the Resistance. Within this context, then, I propose reading the Feuillets both for the experiences being forgotten as well as for the ways in which Char attempts to maintain a connection to these experiences through poetry. [...] He discovers that as he writes against forgetting the Resistance, he necessarily forgets details of his

⁵ No verão de 1945, ele [René Char] escreveu em uma carta a Raymond Queneau que queria apresentar “*l’humanisme de la résistance*” ao povo francês porque parecia que eles estavam ficando confusos sobre o que realmente aconteceu na França ocupada. Em outras palavras, eles já haviam começado a esquecer o que significava ser humano durante o período da desumanidade.

⁶ Como no aforismo 138 de *Feuillets*.

⁷ Arendt faz referência ao aforismo 195 de *Feuillets d’Hypnos*. (ARENDR, 2016b, p. 29)

experiences, which leads him to realize that forgetting is inherent to writing.
(MACVICAR, 2011, p. 119-120)⁸

É neste sentido que Char argumenta que terá de “rejeitar (não reprimir) silenciosamente”⁹ o seu tesouro. Uma vez que na poética de Char, o próprio ato de escrever significa por um lado guardar para lembrança futura, deixar em reserva para as gerações que virão, uma vez que nas palavras de Char “A ação que tem um sentido para os vivos tem valor apenas para os mortos, acabamento apenas nas consciências que dela herdaram e a questionam”¹⁰. Mas não só isso, significa por outro lado rejeitar tudo o que não pôde ser escrito, significa também esquecer.

A escolha de palavras é bastante interessante: rejeitar (*rejeter*) e não reprimir (*refouler*), que no francês, a primeira significa por um lado rejeitar no sentido geral, mas também no sentido fisiológico, de pôr para fora, expelir. A segunda, significa reprimir tanto no sentido geral quanto num sentido psicológico, recalcar. Apesar de parecidas, as duas palavras podem ter significados que se opõem diametralmente. Rejeitar é também, pôr para fora, como escrever também o é.

Voltando a escolha de Arendt ao abrir o icônico prefácio dessa obra, que para nós é importantíssima, com o aforismo de René Char. Torna-se claro que tal escolha não foi por acaso, uma vez que tanto os aforismos mencionados quanto a obra em si estão em acordo com o espírito da obra *Entre o passado e o futuro* e revelam muito do que será desenvolvido nela, nos mostra muito da perplexidade e da condição que se abre diante de todos nós na contemporaneidade: a perda tríade da tradição, religião e autoridade, que abalam a esfera política e deixam o passado em risco de esquecimento, tal como a experiência de Char na *Resistance* estava sob o mesmo risco.

Mas afinal, o que seria esse tesouro perdido das revoluções, ou melhor, qual seria a natureza desse tesouro esquecido? Arendt nos leva a crer, que esse tesouro é o espaço público em sua forma pura, o espaço para a ação e o discurso, permitindo o indivíduo singular “desnudar-se [...] despido de todas as máscaras” (ARENDR, 2016a, p. 29). Este seria o

⁸ O texto fragmentário de Char tornou-se parte da memória das experiências vividas da Resistência. Nesse contexto, então, proponho a leitura dos Feuilletts tanto pelas experiências que estão sendo esquecidas quanto pelas maneiras como Char tenta manter uma conexão com essas experiências por meio da poesia. [...] Ele descobre que ao escrever contra o esquecimento da Resistência, necessariamente esquece detalhes de suas experiências, o que o leva a perceber que o esquecimento é inerente à escrita.

⁹ [...] *Rejeter (non refouler) silencieusement* [...] ainda no aforismo 195 de Feuilletts d’Hypnos

¹⁰ Aforismo 187 de *Feuilletts d’Hypnos*

espaço público não poluído pela sociedade civil que mobiliza as massas ou pela burocracia que obscurece a política, os quais hoje se confundem ao próprio espaço público. O que se torna ainda mais claro com uma outra passagem de Char, mencionada também por Arendt, que diz: “Entre o mundo da realidade e eu, hoje não há mais espessura triste”¹¹, ou seja, já não há mais a opacidade, a distância: é a completa transparência entre o “Eu” e o “mundo”, que se dá justamente pela ação e pelo discurso.

E por qual razão esse tesouro se perde? É neste ponto que repousa a importância do aforismo de Char que abre o prefácio: “É pela ausência de um nome para essa experiência, a ausência de um testamento dizendo ao herdeiro o que será de seu direito, lega posses do passado para um futuro” (ARENDR, 2016a, p.31). É pela ausência de uma tradição, que o passado escorre entre as nossas mãos em direção ao esquecimento. Sem uma tradição, segundo Arendt:

Que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor - parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro. (ARENDR, 2016a, p. 31)

Uma vez que a memória, apesar de ser um dos modos do pensamento de maior importância, ela raramente consegue fixar algo desconexo, fora de um quadro de referências preestabelecido, algo tão estranho que não se pode-se quer nomear (ARENDR, 2016a, p. 31). É precisamente por isso que vemos em Char e naqueles que tiveram esse tesouro nas mãos o esforço de fixar os fragmentos dessa experiência e a aceitação do fracasso diante do esquecimento que os furtava a memória.

A tragédia não começou quando a liberação do país como um todo esboroou quase automaticamente as ilhotas escondidas de liberdade, que de qualquer maneira estavam condenadas, mas sim, ao evidenciar-se que não havia mente alguma para herdar e questionar, para pensar sobre tudo e lembrar. O ponto em questão é que o "acabamento" que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem este acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada. (ARENDR, 2016a, p. 31)

A experiência da resistência estava, portanto, fadada ao esquecimento, sem uma tradição que transmitisse e a salvasse do olvidamento. Char tenta salvar esses fragmentos

¹¹ Aforismo 166 de *Feuillets d'Hypnos*

(*Feuillets*) não como um relato historicista, mas com a forma poética que desde Platão em *A república*, com a expulsão simbólica do poeta da *polis* fora deixada de lado pela tradição de pensamento ocidental. A poesia que era a principal forma de transmissão e salvação das memórias nos tempos arcaicos.

Bem como é bastante reveladora a passagem do texto que abre *Os deuses no exílio* de Heinrich Heine em relação a força do poeta e por consequência, da força da poesia como forma estética dotada desse poder de preservar e salvar do esquecimento:

Todos nós nos vamos, homens e deuses, crenças e tradições... Talvez seja uma obra piedosa preservar estas últimas de um completo esquecimento embalsamando-as, não pelo medonho processo de Gannal, mas pelo emprego de arcanos que não se encontram senão na farmácia do poeta. (HEINE, 2009, p.21)

A escrita para Char é, como mostrada anteriormente, um jogo duplo entre salvar na memória e esquecer, rejeitar. O que é nesse sentido, similar à função das musas no mundo arcaico, claro que não sob a forma de oralidade da música, mas sob a forma poética plasmada na escrita. Nas palavras de Torrano: “O próprio ser das Musas geradas e nascidas da Memória as constitui como força de esquecimento e de memória, com o poder entre presença e ausência, entre a luz da nomeação e a noite do oblívio” (TORRANO, 2007, p.26). Tal imagem pode nos ajudar a entender melhor a experiência poética que se desdobra em *Feuillets d’Hypnos*.

2.1.2. TOCQUEVILLE: O PASSADO E A SUA LUZ

Partimos para o que pode ser visto como o segundo momento do prefácio de *Entre o passado e o futuro*, nos voltando para menção uma passagem bastante emblemática. Segundo Arendt, o aforismo de Char que abre o prefácio de compartilha seu ânimo com uma outra passagem, a do pensador Alexis Tocqueville na obra *Democracy in America*: “Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (TOCQUEVILLE apud ARENDT, 2016a, p. 32). Ambas retratam um clima de perplexidade e perda em relação à “nossa herança” – em termos de Char – e ao nosso passado – em termos de Tocqueville.

A passagem em questão é da clássica obra de Tocqueville, *A democracia na América*, escrita quando este teria sido incumbido de analisar o sistema prisional nesse novo país, a situação política nos EUA deixou uma profunda impressão no aristocrata francês o qual

acaba realizando uma extensa análise do sistema político dos Estados Unidos dos anos de 1830:

That is where civilized men had to try to build society on new foundations. Applying, for the first time, theories until then unknown or considered inapplicable, civilized men were going to present a spectacle for which past history had not prepared the world. (TOCQUEVILLE, 2012, p. 44)¹²

Tocqueville acreditava que a igualdade de condições e a liberdade que observara nos estados unidos era algo inédito. Essa perplexidade frente a um novo estado de coisas nos revela bastante sobre o espírito e o contexto desta obra: o passado, obsoleto, não mais oferece exemplos de autoridade ou modelos positivos para a ação, assim como, não oferece as referências para compreendermos os novos acontecimentos do presente e por consequência gera a impossibilidade para entrever o futuro. Como nos revela a passagem integral:

Embora a revolução que se está processando na condição social, nas leis, nas opiniões e nos sentimentos dos homens esteja ainda bem longe de se achar concluída, seus resultados, contudo, já não admitem comparação com nada que o mundo tenha antes testemunhado. Remonto-me, de época a época, até a mais remota antiguidade, porém não encontro paralelo para o que ocorre ante meus olhos; a partir do momento em que o passado cessou de lançar sua luz sobre o futuro a mente do homem vagueia na obscuridade. (TOCQUEVILLE apud ARENDT, 2016a, p. 32)

Em uma nota de rodapé, junto da citação integral da passagem de Tocqueville, Hannah Arendt explica exatamente isto: é o futuro que remete a mente do homem de volta ao passado (ARENDT, 2016a, p. 32), ou seja, para tentarmos vislumbrar o futuro, olhamos para o pretérito a fim de acharmos norteadores para nossas ações, exemplos e precedentes. Porém, quando se perde o fio da tradição que nos guiava, o quadro de referências em que encaixavam-se os acontecimentos, nos encontramos vagando na obscuridade.

2.1.3. KAFKA: ENTRE O PASSADO E O FUTURO

Em ambos os casos, o de René Char e Tocqueville, seria possível olhar para este passado, que perdeu seu poder explicativo, e chamá-lo de peso morto a ser carregado, vê-lo como um fantasma que surge das profundezas com o qual não temos como lidar. Hannah Arendt insere, no entanto, neste momento do texto, a passagem que, como será demonstrado, terá um papel determinante, tanto no prefácio quanto nos subsequentes capítulos da obra

¹² “Aqui é onde homens civilizados tentaram construir uma sociedade sob novas fundações. Aplicando, pela primeira vez, teorias até então desconhecidas ou consideradas inaplicáveis, homens civilizados estavam apresentando um espetáculo para o qual a história passada não havia preparado o mundo.”

Entre o passado e o futuro. Trata-se da passagem que começa onde a de Char e a de Tocqueville terminam: um conto das últimas partes da série de escritos reunidos pelo amigo e editor de Franz Kafka (*Gesammelte Schriften*), Max Brod, publicada postumamente em 1931.

Esta parte, na qual está contida a passagem citada por Arendt é intitulada *Er*, que significa “Ele”, em evidente referência ao modo particular de escrita das passagens em questão, visto que todas foram redigidas na terceira pessoa do singular. A tradução inglesa destes escritos foi publicada junto com muitos outros contos e aforismos pela editora Schocken books, sob o título *The great wall of china*. Tradução a qual Hannah Arendt, em uma nota de rodapé em *Entre o passado e o futuro*, diz ter seguido, salvo algumas exceções, nas quais uma tradução mais literal foi necessária (ARENDR, 2016a, p. 33).

As passagens reunidas por Brod nesta parte do livro correspondem a partes do diário de Kafka do ano de 1920. No contexto do diário, a pequena passagem em questão é datada como sendo de 17 de janeiro de 1920 e firma-se no prefácio como o eixo para entendermos *Entre o passado e o futuro*.

Ele tem dois adversários: o primeiro acoisa-o por trás, da origem. o segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto — e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite, — saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si. (ARENDR, 2016a, p. 33)

Segundo a autora, a batalha que transcorre na parábola acima, é transmitida por Kafka em um escrito incrivelmente imagético. Descreve uma luta travada entre forças advindas de pulsões contrárias do passado e do futuro. Na descrição deste embate kafkiano, há uma diferença marcante em relação à passagem de Tocqueville na qual o futuro faz a mente do homem se remeter ao passado, ou seja, empurra-o ao passado enquanto na passagem de Kafka o passado é revelado também como uma força, que não só empurra o protagonista em direção ao futuro, mas também barra-lhe o caminho à sua origem. Neste sentido:

Nas palavras de Faulkner: “o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado”. Esse passado, além do mais, estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado. (ARENDR, 2016a, p 37)

Assim como o futuro torna-se algo além de uma mera força, um adversário atuando ativamente, empurrando o protagonista de volta à origem. Como explicita Arendt na passagem acima, está dado um impasse, uma vez que o fluxo temporal e o progresso naturalmente empurram o homem em direção a um futuro e este futuro, por sua vez, faz a mente do homem se remeter ao passado, o qual já não pode mais lançar luz sobre o futuro.

O campo de batalha descrito neste conto de Kafka, no entender de Arendt, é a lacuna entre o passado e o futuro, em que *Ele*, o protagonista se insere. O conto kafkiano, como explicita Arendt, ilustra igualmente o lugar no tempo ocupado por cada um de nós. Experimentamos, em termos latinos, um *nunc stans*, um presente eterno que subsiste, desde quando, como recém-chegados, somos inseridos no mundo e na lacuna entre as forças temporais:

Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde “ele” está; e a posição “dele” não é o presente na, sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à “sua” luta constante, à sua tomada de posição contra o passado e o futuro. (ARENDR, 2016a, p. 37)

Arendt se vale das imagens antagônicas do conto de Kafka, em que as pulsões temporais deixam de formar um continuum para se configurarem em uma impiedosa prensa onde não há só as duas forças que se digladiam: há também o protagonista, *Ele*, que luta não só contra o passado e o futuro, mas também luta para não sucumbir no centro do embate entre ambas. A imagem é, a princípio, desesperadora, irremediável, sem aparente saída: uma típica situação kafkiana. *Ele*, o protagonista, sonha que em um momento inesperado, na noite mais escura como jamais foi nenhuma noite, saltar fora da linha de combate e tomar a posição de juiz.

Arendt apresenta uma saída para essa situação insolúvel do conto *Er*, ela argumenta que a inserção do homem no ponto de encontro entre as forças temporais faz com que as forças não se foquem em si, mas as desvia, ainda que ligeiramente, evitando seu choque face a face e por consequência, evitando que se anulem. Forma-se o que Arendt relaciona ao que é conhecido como paralelogramo de forças (ARENDR, 2016a, p. 38). Tal paralelogramo descrito pela pensadora seria impossível se *Ele* não estivesse presente na luta, pois a resultante deste paralelogramo de forças não condiz com a resultante formada somente pelo encontro entre as forças temporais, mas sim com a resultante da própria força exercida pelo protagonista da estória, em sua luta, sua tomada de posição contra seus adversários.

A força diagonal resultante se projeta, por conseguinte, para o infinito e tem sua origem limitada pelas duas forças temporais antagônicas. Hannah Arendt argumenta que esta força diagonal é a metáfora perfeita para ilustrar o conceito de pensamento, que será abordado em detalhes na obra *A vida do espírito*, conclusão importantíssima para destacarmos a relevância do conto *Er* no contexto do pensamento político de nossa autora.

Diferentemente do que quer o conto de Kafka, no qual *Ele*, ao se ver pressionado, sonha em romper com o seu lugar no tempo e na história – para uma região acima, para além do campo de batalha – a atividade de pensamento tal como descreve Arendt não busca romper com seu tempo histórico, mas sim se manter firmemente ancorada no presente.

A proposta de Arendt consiste, com efeito, em não romper e saltar acima dos adversários, mas “exercer suas forças no sentido dessa diagonal [...] pois essa diagonal, embora apontando rumo ao infinito, permanece presa ao presente e nele arreigado”, portanto, encontra-se e firma-se neste sempre cambiante espaço-tempo que só viera a existir graças ao seu auto inserido aparecimento – esta lacuna criada e delimitada pelas forças do passado e do futuro. Este seria o lugar suficientemente afastado do passado e do futuro para lhe conferir a “posição de juiz”, da qual poderia julgar com imparcialidade as forças que se digladiam (ARENDR, 2016a, p. 38 – 39). Essencialmente, ao seguirmos o raciocínio de Arendt, concluímos que a atividade do pensamento como uma atividade não apartada do mundo e do presente, mas sim como própria *do* mundo e tendo sua origem no presente.

Tal impasse kafkiano pode ser entendido propriamente como a condição contemporânea de pensamento, justamente pelo moderno esgarçamento da tradição, e pelo seu subsequente rompimento e perda do quadro de referências devido aos acontecimentos do século XX, como explica Arendt na seguinte passagem:

Por longos períodos em nossa história, na verdade no transcurso dos milênios que se seguiram à fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição. [...] Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política. (ARENDR, 2016a, p. 40)

Ou seja, em nosso contexto, já sem a vigência do que chamamos de tradição, este espaço intemporal no âmago do espaço-tempo, como chama Arendt, não pode ser herdado ou recebido, mas sim, somente indicado e resta a cada um de nós, a cada novo ser humano,

inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, abri-lo novamente e, laboriosamente, pavimentá-lo outra vez (ARENDDT, 2016a, p. 40).

2.2. KAFKA: O SUJEITO DIANTE DO ESQUECIMENTO

Kafka em seu contexto e de modo mais amplo, para além do conto *Er*, pode facilmente se inserir em nossa discussão, uma vez que diferentes leitores o abordam de modo que complementa a leitura arendtiana do autor. Possibilitando trazer à discussão outros escritos, como *o processo* e *a colônia penal e um médico rural* (este último publicado em vida) e situar Kafka de modo mais amplo diante da crise que se desdobra na modernidade.

É notável a tensão nos escritos de Kafka, consequência de uma tensão interna nos próprios alicerces do trabalho do autor, no sentido de que nasce de duas experiências contraditórias: pela dualidade da relação mística com a tradição e de embotamento do habitante das grandes cidades modernas. A passagem de Benjamin é bastante esclarecedora, já que chama a atenção para esses dois aspectos contraditórios que marcadamente o definem Kafka.

Kafka's work is an ellipse with foci that are far apart and are determined, on the one hand, by mystical experience (in particular, the experience of tradition) and, on the other, by the experience of the modern big-city dweller. In speaking of the experience of the big-city dweller, I have a variety of things in mind. On the one hand, I think of the modern citizen who knows that he is at the mercy of a vast machinery of officialdom whose functioning is directed by authorities that remain nebulous to the executive organs. let alone to the people they deal with. (BENJAMIN, 2007, p. 141)¹³

Estes dois aspectos que deveriam se anular um ao outro, a experiência moderna e a da tradição, se tencionam no cosmos kafkiano, esse tensionamento só é possível uma vez que foi a própria experiência com a tradição que o mostrou a Kafka a condição moderna de adoecimento da mesma.

Outro aspecto marcadamente visível no conto de Kafka é a forma que o autor constrói imagens que parecem tão distantes da realidade com uma seriedade e precisão que as tornam

¹³ “A obra de Kafka é uma elipse com focos que estão distantes e são determinados, por um lado, pela experiência mística (em particular pela experiência da tradição) e por outro, pela experiência moderna daquele que vive nas cidades grandes. E falando sobre a experiência desse morador das grandes cidades, eu tenho uma variedade de coisas em mente, eu penso no cidadão moderno que sabe que está a mercê de um vasto maquinário de oficiais cujo funcionamento é dirigido por autoridades que são nebulosas para os órgãos executivos. Quem dirá para as pessoas com as quais eles lidam.”

completamente críveis e livres de estranhamento. Na verdade, poderíamos dizer que há um realismo em Kafka, mas um realismo que distorce a realidade deliberadamente para mostrar com contundência o que geralmente está oculto. Benjamin também chama a atenção para esse aspecto em *Some reflections on Kafka*, mostrando a distorção de alguns personagens:

Odradek is the form which things assume in oblivion. They are distorted. The "cares of a family man," which no one can identify, are distorted; the bug, of which we know all too well that it represents Gregor Samsa, is distorted; the big animal, half lamb, half kitten, for which "the butcher's knife" might be "a release," is distorted. (BENJAMIN, 2007, p. 133)¹⁴

Benjamin identifica em histórias icônicas – e nesse caso, todas publicadas ainda em vida – de Kafka como, *as tribulações de um pai de família, a metamorfose e um cruzamento*, a marca patente da distorção kafkiana

Nessa distorção reside poder desconcertante dos escritos de Kafka. Como o próprio Kafka fala em uma de suas conversas com Gustav Janouch sobre Picasso, como mostra Modesto Carone:

Ele apenas registra as deformidades que ainda não penetraram em nossa consciência. Com uma pontaria de mestre, acrescentou que “a arte é um espelho que adianta, como um relógio”, sugerindo que Picasso refletia algo que um dia se tornaria lugar-comum da percepção — “não as nossas formas, mas as nossas deformidades”. (CARONE, 2009, p. 37)

Mostrando e antecipando o que ainda está oculto, resultando em um quase místico poder de prever o que está por vir, no qual as mais absurdas descrições passam a fazer sentido de uma hora para outra. É exatamente a isso que Arendt se refere nesta passagem:

The common experience of Kafka's readers is one of general and vague fascination, even in stories they fail to understand, a precise recollection of strange and seemingly absurd images and descriptions-until one day the hidden meaning reveals itself to them with the sudden evidence of a truth simple and incontestable. (ARENDR, 2005, p. 70)¹⁵

O que também é evidente quando Benjamin argumenta, em uma carta a Scholem datada de 1938, que Kafka é o complemento exato de sua época, uma época que se prepara para aniquilar em massa os seus habitantes. A experiência que corresponde a Kafka é a do

¹⁴ “Odradek é a forma que as coisas assumem no esquecimento. Elas são distorcidas. As “preocupações do pai de família” que ninguém consegue identificar, são distorcidas; o verme, que todos nós sabemos bem que representa Gregor Samsa, é distorcido; o animal grande, metade cordeiro, metade gato, o qual “a faca do açougueiro” pode ser “uma libertação”, é distorcido”.

¹⁵ “A experiência comum dos leitores de Kafka é de uma fascinação geral e vaga, mesmo em estórias que falham em entender, uma lembrança precisa de imagens estranhas e descrições aparentemente absurdas – até que um dia o sentido oculto se revela para eles com a evidência repentina de uma verdade simples e incontestável”

indivíduo afetado pela sua época e, segundo Benjamin, só se tornará acessível para as massas quando chegar o momento da aniquilação (BENJAMIN, 1994, p. 564-565).

O que a carta de Benjamin à Scholem e a leitura de textos como *A Colônia penal* e *O processo* de Kafka nos sugerem é que apesar de nem Kafka nem Benjamin terem vivido o suficiente para presenciar os acontecimentos mais aterradores do século passado, de certa maneira eles pressentiram no clima geral de perplexidade a iminente tragédia: a consolidação do totalitarismo que levou a massificação da morte nos campos de concentração, o processo fabril de aniquilação e a derradeira ruptura que emerge desses acontecimentos inéditos na história da humanidade.

A antecipação de catástrofes que Kafka opera, segundo Benjamin, não deriva de uma visão profética, mas sim uma entrega a tradição. Kafka “escutava” a tradição, e “aquele que se esforça muito por ouvir, acaba por não ver” (BENJAMIN, 1994, p. 564-565). A genialidade de Kafka estava, portanto, em sua percepção e sensibilidade em relação a tradição, como Benjamin reforça: “*In his depth Kafka touches the ground which neither ‘mythical divination’ nor ‘existential theologies’ supplied him with. It is the core of folk tradition, the German as well as the Jewish*” (BENJAMIN, 2007, p.134).¹⁶

Uma possível explicação para a atemporalidade e durabilidade assustadoras dos escritos de Kafka pode ser indicada por, segundo Benjamin, Kafka ter sacrificado a verdade para preservar a sua transmissibilidade, como pode ser visto neste trecho: “*Kafka's real genius was that he tried something entirely new: he sacrificed truth for the sake of clinging to its transmissibility, its haggadic element*” (BENJAMIN, 2007, p. 144)¹⁷. Tal sacrifício da verdade e o seu esforço em “ouvir a tradição”, é o que permite que os escritos de Kafka, ainda hoje, tenham este efeito sobre seus leitores, de como um estalo: passar da ficção absurda para algo representativo. É precisamente no momento de revelação do significado oculto de seus escritos que se mostra a postura essencialmente política de Kafka, como expõe Deleuze e Guattari:

De uma ponta à outra, é um autor político, adivinho do mundo futuro, porque tem como dois polos que ele saberá unificar em um agenciamento de fato novo: longe de ser um escritor retirado em seu quarto, seu quarto lhe serve a um duplo fluxo, o de um burocrata de grande futuro, ligado aos agenciamentos reais em vias de se

¹⁶ “Em sua profundidade, Kafka toca o chão o qual nem ‘a adivinhação mítica’ nem ‘teologias existenciais’ podiam lhe conferir. É o núcleo da tradição popular, a germânica bem como a judia”.

¹⁷ “O verdadeiro gênio de Kafka está no fato de que ele tentou algo inteiramente novo: ele sacrificou a verdade para se agarrar a sua transmissibilidade, seu elemento hagádico”

fazer; e o de um nômade fugindo da maneira mais atual, que se liga ao socialismo, ao anarquismo, aos movimentos sociais. (DELEUZE E GUATTARI, 2014, p.77)

O papel da escrita em Kafka pode curiosamente ser aproximado ao papel da escrita para René Char: a escrita em Kafka é este jogo dialético entre narrar, salvar e esquecer, uma vez que “O ato de narrar, que é inicialmente um trabalho da memória, revela então o seu fim último: o esquecimento” (FREITAS, 2006, p. 166), Benjamin posiciona Kafka como um representante do “adoecimento da tradição” (BENJAMIN, 2007, p. 143), como alguém que percebeu a iminente ruptura, um sismógrafo de sua época. O que é bem próximo à reflexão arendtiana e o modo que a autora posiciona Kafka.

É evidente que Kafka surge para ilustrar, provar um ponto e representar o contexto muito próprio do declínio e da crise no ocidente, diante do esquecimento que se deflagra com perda da própria autoridade do passado, que é posto em risco de esquecimento. O esquecimento coletivo é evidente em *O processo*:

Em outras palavras, há [em *o processo*] um esquecimento universal, pertencente à própria essência do cosmos kafkiano. Uma vez que a rememoração fracassa, que o anti-herói e seus juízes seguem todas as estações do processo, mas não chegam jamais à explicitação da culpa arcaica, Josef K. deve pagar com a sua vida uma dívida em relação ao esquecimento. Mas essa dívida não é só dele; ela atravessa todo o cortejo das criaturas. Por isso, logo após a sua execução, lemos a frase lapidar: “Era como se a vergonha devesse sobreviver a ele.” (FREITAS, 2006, p. 172)

Há em *O processo* uma construção trágica em torno da fracassada rememoração e do esquecimento coletivo (FREITAS, 2006), que se tornam transparentes ao analisarmos a situação em que Josef K. acorda um dia e descobre que está sendo julgado, e subsequentemente condenado sem nunca se quer saber o motivo, bem como ninguém sabe informá-lo qual o seu crime. Diante do esquecimento coletivo, resta nos personagens apenas a crença total no processo, no perfeito funcionamento da máquina burocrática e na culpa absoluta que é atribuída a K.

Para Benjamin, a questão política em Kafka será mal considerada se o esquecimento de Josef K. for pensado apenas como um fenômeno individual. [...] Benjamin situará na própria obra de Kafka o tema do esquecimento coletivo. Que a obra de Kafka apresente um interesse profundamente político, é evidente a qualquer leitor atento. [...] A novidade da leitura de Benjamin está em inserir a discussão do significado político da obra no âmbito do problema da memória e do esquecimento, [...] transferindo o esquecimento para o centro da obra kafkiana. (FREITAS, 2006, p. 172)

Benjamin chama atenção para esquecimento como o ponto central da obra de Kafka, mas o esquecimento não como uma experiência individual, e sim como uma experiência coletiva, o que o torna um fato de importância política. Logo, no pensamento de Arendt

podemos entender a ruptura da tradição como um processo de esquecimento coletivo, que deriva da perda da própria autoridade do passado, abordado amplamente em *Entre o passado e o futuro*. Tal crise gerou o obscurecimento de experiências e conceitos, por exemplo a perda do conceito de autoridade como de grande importância política. A mais terrível consequência desse processo de obscurecimento moderno do conceito de autoridade foi gerar o ambiente de perplexidade e confusão de massas, que juntamente com o ressentimento e a pobreza do pós-primeira guerra na Alemanha, possibilitaram a ascensão do nazismo.

É justamente para ilustrar este contexto político de obscurecimento, que Arendt articula e mobiliza sequencialmente Char, Tocqueville e Kafka, apesar de suas distâncias histórica e geográfica: uma vez que Char está no momento de constatação – logo após o acontecimento de algo inédito, o qual não se dispõe referências para lidar, uma herança sem testamento; Tocqueville num patamar intermediário, em que se perdem as referências e “o passado deixa de jogar sua luz no futuro e a mente do homem vagueia nas trevas” incapaz de compreender seu contexto; e Kafka se encontra logo após, ilustrando o impasse, a tensão entre as forças temporais, já que o passado se torna obsoleto, como mero objeto de coleção, sem utilidade e o futuro torna-se opaco.

Resta para o protagonista, portanto, apenas o presente, o lugar de choque entre as forças, como o lugar em que *Ele* pode habitar e como qualquer impasse kafkiano, o conto em questão apresenta uma situação insolúvel, em que o protagonista está fadado a sucumbir, esmagado entre as forças temporais.

2.3. O SURGIMENTO DA TRÍADE ROMANA E SEU DECLÍNIO

2.3.1. A TRADIÇÃO DE PENSAMENTO OCIDENTAL E O HIATO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

O contexto que Hannah Arendt ilumina e ilustra por meio da passagem de Kafka e sua implícita articulação com as passagens de Tocqueville e René Char, encontrados no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, devem ser reconhecidos como a imagem do fio condutor da tradição rompido por completo na contemporaneidade. Perdeu-se, assim, segundo nossa autora, o quadro de referências que desde os romanos conseguiu unificar a realidade, dar estabilidade e permanência ao mundo humano.

O objeto do capítulo que imediatamente segue o prefácio, o primeiro da obra *Entre o passado e o futuro*, intitulado *Tradição e a época moderna*, compõe-se de uma brilhante análise do conceito romano de tradição, que reconstrói, desde seu surgimento, as características fundamentais desse conceito e, por fim, a crise desdobrada durante a modernidade, a qual teve como resultado sua fragmentação.

Entendemos que tal reflexão seja mister para compreendermos de maneira clara a importância da recepção de Franz Kafka no pensamento político de Arendt, juntamente com todas as suas implicações, visto que a lacuna entre o passado e o futuro ilustrada pela passagem kafkiana, foi, segundo Arendt, por milênios transposta pela tradição ocidental. Soma-se a isso o fato de que com o rompimento do fio condutor da tradição tal experiência lacunar alcançará uma esfera de extrema relevância política para a autora e para nossos tempos (ARENDDT, 2016a, p. 40).

Para iniciar esta discussão sobre o conceito de tradição, vale a pena mencionar Agamben, na seguinte passagem, na qual o pensador resume muito bem a natureza mesma da tradição e o seu papel no âmbito cultural:

Em um sistema tradicional, a cultura existe somente no ato da sua transmissão, isto é, no ato vivo da sua tradição. Entre passado e presente, entre velho e novo não há solução de continuidade, porque todo objeto transmite em cada instante sem resíduo o sistema de crenças e de noções que nele encontrou expressão. (AGAMBEN, 2012, p. 173)

Hannah Arendt inicia a reflexão neste capítulo tratando em linhas gerais do que caracterizou o início e o fim da tradição de pensamento ocidental. Seguindo a lógica traçada por Arendt, iremos nos deter neste momento no que corresponde ao início desta tradição, também nas suas características e nas imagens que ilustram esse início.

O modo pelo qual Hannah Arendt aborda a tradição tem o seu grande foco no âmbito político. Tal afirmação pode ser constatada ao observarmos o fato de que a primeira menção feita pela autora sobre o início da tradição, em *Entre o passado e o futuro*, está atrelada ao que é considerado por ela como o início da tradição do pensamento político. O início desta tradição, segundo Arendt, é marcado pelo diálogo *A República* de Platão. Já seu fim se dará com o pensamento político desenvolvido nas obras de Marx (ARENDDT, 2016a, p. 43).

É curioso notar que início da tradição ocidental de pensamento ocorre justamente durante o iminente crepúsculo da experiência política da *polis* grega. Nas palavras de Arendt:

Talvez não exista, em toda tradição do pensamento filosófico e, em particular, do pensamento político, um fator de importância e influência tão avassaladora sobre tudo que viria depois do que o fato de Platão e Aristóteles terem escrito no século IV a.C. sob pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente. (ARENDR, 2013, p. 43)

É efetivamente, por conta deste contexto, que ambos, Platão e Aristóteles, buscavam uma alternativa à democracia da *polis*.

Como dito, *A República* de Platão é o marco da tradição do pensamento político. Hannah Arendt realiza ainda um recorte dentro deste escrito para pontuar o início em questão. Platão descreve, no Mito da caverna, o mundo dos negócios humanos como o mundo relegado a categoria ontológica do engano e da ilusão. Neste sentido, a verdade não pertence ao mundo das aparências. É precisamente no afastamento e repúdio a este mundo aparente, que se pode vislumbrar a verdade, a qual tão somente é encontrada no mundo das ideias eternas, que surge como oposto direto do mundo das aparências. Tal qual argumenta a autora:

O início deu-se quando na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro, deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. (ARENDR, 2016a, p. 43)

Segundo nossa pensadora, a atitude que marca o início da tradição de pensamento político foi exatamente o afastamento do filósofo da política, e o seu subsequente retorno para impor seus padrões aos assuntos humanos (ARENDR, 2016a, p. 44). Neste sentido, Platão é um marco indicativo deste início, pois surge com ele a tradicional hierarquia em que o pensamento é superior à ação, ou seja, a superioridade da *vita contemplativa* em relação à *vita activa*, palavras as quais são as traduções latinas dos termos gregos *bios theoreticos* e *bios politikos*.

Retomando a discussão sobre o início da tradição como visto no primeiro capítulo de *Entre o passado e o futuro*, ainda que Hannah Arendt não utilize os termos *vita activa* e *vita contemplativa* nessa obra, a pensadora dá indícios de que a tradição de pensamento ocidental tem como base fundamental a oposição que há entre estas categorias e, também, na hierarquia que se forma nesta oposição, na qual a *vita contemplativa* triunfa.

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado. (ARENDR, 2016a, p. 52)

Hannah Arendt argumenta que a famosa alegoria de Platão foi uma tentativa de “inverter” a religião homérica, visto que para Platão, o mundo das ideias é o lugar no qual as almas habitam, em contraposição ao *Hades* da religião homérica, lugar para onde vão as almas após a morte, inerentemente escuro e sombrio, em relação ao mundo dos vivos, o *Hades* constitui o seu negativo.

Em Platão existe a clara inversão entre a relação do mundo dos negócios humanos e o mundo espiritual. Dessa forma o mundo da obscuridade passa a ser o mundo dos vivos ou o mundo material, enquanto o mundo das ideias é inerentemente luminoso e visual, fato que reflete a própria concepção de Platão em relação aos sentidos, já que o autor de *A república* afirma ser a visão o único sentido que permanece após a morte, sendo, portanto, levado ao mundo inteligível.

A inversão da “posição” homérica é óbvia; é como se Platão estivesse lhe dizendo: Não é a vida das almas incorpóreas, mas sim a vida dos corpos que tem lugar em um mundo inferior; comparada com o céu e o sol, a Terra é como o Hades; imagens e sombras são objetos dos sentidos corpóreos, não o ambiente das almas incorpóreas; o verdadeiro e real é não o mundo em que nos movimentamos e vivemos e do qual temos que partir na morte, mas as ideias vistas e aprendidas pelos olhos da mente. (ARENDR, 2016a, p. 65)

Apesar da tradição ocidental ter seu início marcado por Platão, os primeiros a tornarem-se conscientes da tradição foram os romanos ao reconhecerem no passado, mais precisamente nos gregos, a autoridade. Antes dos romanos atribuírem a autoridade ao passado não havia referências ou algo comparável a uma noção de tradição. Arendt se refere à tradição como o fio condutor que nos liga ao passado, sendo a tradição a autoridade que o passado representa, ou seja, o quadro de referências que temos para pensar a realidade.

Antes dos romanos, desconhecia-se algo que fosse comparável à tradição; com eles ela veio, e após eles permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência. (ARENDR, 2016a, p. 53)

Hannah Arendt se refere à tradição e ao seu início como o acorde fundamental que harmonizou tudo a sua volta, no sentido espiritual de se entender o mundo. Tudo que sucedeu foram, tão somente, infundáveis modulações deste acorde, e o seu poder harmonizador teve por muito tempo a capacidade de abarcar a totalidade dos problemas humanos, as bases sólidas a qual se fundava nossos pensamentos, as bases a partir das quais se ordenava toda compreensão do mundo ocidental (ARENDR, 2016a, p. 44).

A inversão que caracterizou o início da tradição de pensamento ocidental não existe somente sob a forma da inversão da religião homérica, mas trata-se de uma inversão tanto

metafórica, no sentido de ter sido marcada pela imagem de uma virada das trevas para a luz, quanto em relação ao mundo, no qual a verdade deixa de pertencer ao mundo humano. A partir de então, o mundo dos negócios humanos tornou-se o mundo de sombras e aparências, o qual deve ser rejeitado e negado em favor de um mundo transcende, onde habitam a verdade e as ideias eternas.

É precisamente neste ponto que repousa uma das críticas arendtianas à tradição e próprio posicionamento de nossa pensadora ao pretender ir além do conto de Kafka, que ao invés de saltar fora da linha de combate como quer o protagonista da estória, ela pretende se fixar no campo de batalha e pensar e agir a partir dele, ou seja, fazer desta lacuna temporal o seu lugar próprio. Visto que, como ela argumenta, o sonho de transcender para um lugar além do campo de batalha é “senão o antigo sonho, anelado pela metafísica ocidental de Parmênides a Hegel” (ARENDDT, 2016a, p. 37), a torre de marfim da filosofia, o *topus uranus* ou local celeste. Sob a tradicional pretensão de que o lugar mais apropriado ao pensamento seria afastado de toda a realidade concreta.

Arendt, portanto, ao propor se fixar na lacuna temporal, e pensar agir a partir dela, fixa o pensamento ao mundo e ao presente de onde emerge, e não a um lugar transcendente. Tal posicionamento demonstra uma posição clara de crítica à tradição de afastamento em relação ao mundo por parte da filosofia.

2.3.2. A CRISE MODERNA NA TRADIÇÃO E SUAS REPERCUSSÕES

Como dito anteriormente, se o início da tradição, segundo Arendt, é marcado pela verdadeira inversão das trevas em direção à luz, o seu fim traz de volta esta figura dual e novamente a inverte. A imagem de pensamento que trabalha a oposição – seja ela entre luz e trevas, suprassensível e sensível ou *vita contemplativa* e *vita activa* – visível no movimento feito por Platão no Mito da caverna é trazido à tona e novamente invertida durante a modernidade, numa tentativa falha de romper com o fio já esgaçado da tradição nos próprios termos da tradição, mantendo ainda a oposição fundamental, como podemos ver:

As operações de reviravolta com que termina a tradição põem em foco o princípio em um duplo sentido. A asserção mesma de um dos opostos – *fides* contra *intellectus*, prática contra teoria, vida sensível e perecível contra verdade permanente, imutável e suprassensível – necessariamente traz à luz o oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significação em sua oposição. Além disso, pensar em termos de tais opostos não é algo óbvio, mas funda-se em uma primeira e grande operação de virar sobre a qual todas as outras

se baseiam em última instância, por estabelecer ela os opostos em cuja tensão se move a tradição. Essa primeira reviravolta é o *pedagogue tês psikhês*, de Platão, a reviravolta de todo ser humano, por ele narrada [...] na parábola da caverna, em *A República*. (ARENDDT, 2016a, p. 63-64)

Hannah Arendt argumenta que o início e o fim da tradição têm em comum o fato de que os problemas elementares da política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez e ao receberem seu desafio final (ARENDDT, 2016a, p. 44). Ela se refere exatamente a esta inversão que ocorre tanto no início quanto no fim. Ambas trabalham com a oposição fundamental entre pensamento e ação, metafísico e físico.

O que no caso de Marx, o qual é mencionado pela pensadora como o marco indicativo do fim da tradição de pensamento político ocidental, veio sob a forma de declaração, a qual afirma que a filosofia e a sua verdade estão localizadas não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mais precisamente nele, podendo ser “realizada” somente na esfera do convívio.

Oposto ao posicionamento de Platão que nega a esfera política para compreendê-la, Marx nega a esfera contemplativa, para realizá-la politicamente (ARENDDT, 2016a, p. 43). A teoria política de Marx é marcada pelo posicionamento de negação da *vita contemplativa* em favor da *vita activa*, da teoria em favor da prática, ou seja, pela tentativa de inverter a hierarquia tradicional em que o pensamento é superior à ação. Não somente isso, mas ao depositar tanta importância na ação e no trabalho como definidores da natureza humana, Marx acaba por negar o pressuposto que sustenta toda a tradição ocidental, o princípio de que o atributo próprio do animal humano é a racionalidade. Isto posto, Hannah Arendt afirmará que o posicionamento de Marx consiste precisamente numa tentativa, de dialeticamente, negar a filosofia para assim realizá-la: abjurar a filosofia para realizá-la na política.

No que diz respeito ao louvor de Marx em relação a violência e, sobretudo, seu modo de defini-la como “parteira da história” corresponde ao louvor a uma forma de ação que é desprovida de pensamento, como podemos concluir segundo Arendt: “A glorificação da violência por Marx continha a mais específica negação do *logos*, do discurso, a forma de relacionamento o que lhe é diametralmente oposta e, tradicionalmente, a mais humana” (ARENDDT, 2016a, p. 50).

Os desafios à tradição no século XIX como propostos por Marx, Nietzsche e Kierkegaard só foram possíveis graças ao gigantesco trabalho de Hegel que propôs o

movimento dialético do pensamento como idêntico ao movimento dialético da própria matéria. Hegel supera o abismo que Descartes abriu entre o homem como *res cogitans* e o mundo como *res extensa*. E por consequência, supera o abismo entre conhecimento e realidade, entre pensar e ser (ARENDR, 2016a, p. 66).

Tal movimento de correspondência entre material e espiritual, como proposto por Hegel, guarda ainda o triunfo da razão, a qual torna-se o próprio modo de ser do mundo, o qual se desenvolve dialeticamente e, portanto, racionalmente. Ao fim da tradição, seu primeiro substituto foi o fio da continuidade histórica. A tradição se confunde com o próprio movimento da história, agora dialeticamente justificado segundo a filosofia de Hegel, a avassaladora massa dos mais divergentes valores, os mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, foram reduzidos a, meramente, parte de um todo linear e dialeticamente desenvolvido (ARENDR, 2016a, p. 55).

Marx, Nietzsche e Kierkegaard permaneceram hegelianos, na visão de Hannah Arendt, na medida em que compreenderam a história da filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido, e atacaram a tradição do único modo que ainda era possível, atacando o que desde Platão até Hegel havia se mantido: a concepção da razão como *lumen naturale* do animal humano. A partir de Hegel surgem reações extremamente críticas à definição de homem como animal racional, precisamente realizadas por Marx, Kierkegaard e Nietzsche que ousaram pensar fora da autoridade exercida pela tradição e se posicionaram de tal modo a configurarem uma rebelião consciente contra a tradição. “Kierkegaard, Marx e Nietzsche são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade” (ARENDR, 2016a, p. 56).

Neste sentido, os derradeiros momentos de nossa tradição podem ser divididos, segundo a nossa autora, ainda em três frentes que minaram a tríade romana composta pelos preceitos da religião tradicional, da política tradicional e da metafísica tradicional, tendo respectivamente como seus representantes Kierkegaard, Marx e Nietzsche (ARENDR, 2016a, p. 53). Todos os três foram ao cerne do problema, segundo Arendt, já que questionaram a tradicional hierarquia das aptidões humanas, ou melhor, lançaram novamente a questão sobre qual a qualidade especificamente humana do homem (ARENDR, 2016a, p. 67).

Hannah Arendt recorre à imagem da escuridão novamente para ilustrar a perplexidade moderna ao fim da tradição, tal escuridão diz respeito a opacidade do mundo em relação ao pensamento. Ao fim da tradição, o silêncio não era mais que um presságio e

com o derradeiro rompimento do fio da tradição deu por acabado um processo de perda de sentido e de fragmentação:

O que os assustava no escuro era seu silêncio, não a quebra na tradição. Essa quebra, quando efetivamente ocorreu, expulsou a escuridão [...], mas o trovão da eventual explosão afogou também o ominoso silêncio anterior que nos responde ainda, toda vez que ousamos perguntar, não “Contra *quê* estamos lutando” mas “Por *quê* estamos lutando”. (ARENDR, 2016a, p. 54 – 55)

As rebeliões contra a tradição que marcaram a modernidade – apesar delas mesmas não terem causado a ruptura que acometeu a tradição no século XX –, foram um indicativo do que viria a acontecer. A progressiva perda da autoridade do passado e de seu poder de lançar luz e conhecimento no futuro, foi substituída por uma progressiva inadequação das teorias transmitidas pela tradição que poderiam explicar nossos tempos. Deste modo as tentativas de forçosamente enquadrar o mundo humano em conformidade a conceitos que já não mais respondem adequadamente a questões de nosso tempo são essencialmente tirânicas, destrutivas e perigosas.

Este contexto moderno é precisamente o do momento no qual era iminente a ruptura na tradição, em que as categorias tradicionais se mostravam cada vez menos adequadas para explicar e unificar o mundo humano, portanto, o momento de silêncio destas categorias diante do mundo e seus problemas. Precisamente o instante que precede o que ilustrado pelo conto de Kafka, que retrata um contexto posterior a essa ruptura, em que a crise é um fato acabado e que o ser humano se encontra fixado na lacuna temporal entre o passado e o futuro.

2.3.3. A RUPTURA DO FIO DA TRADIÇÃO: O SURGIMENTO DO TOTALITARISMO

Tratamos anteriormente do início da tradição e de sua origem na experiência romana, assim como da crise que acometeu a modernidade. Contudo, a perda do firme alicerce da tradição, que resultou na crescente fragmentação contemporânea, se deve à cadeia de acontecimentos inéditos que aconteceram durante a primeira metade do século XX e que culminaram na eclosão dos regimes totalitários, bem como nos horrores de duas guerras mundiais com todos seus efeitos humanitários e econômicos devastadores.

O *totalitarismo*, seja ele nazista ou estalinista, baseia-se na ideologia e no terror. Os primeiros estágios desta nova forma de governo consistem na liquidação de todos os pontos de referência e estruturas mundanas tradicionais: Estado, família, associações sociais e políticas de todos os tipos. Depois, a arbitrariedade total se instala; a legalidade é suprimida em favor de decisões que não seguem nenhuma lógica a não ser a da própria instauração e fortalecimento do regime. Os passos finais consistem em liquidar fisicamente aqueles seres humanos que já foram espiritualmente destruídos: no seu juízo moral, no seu poder de iniciativa e no seu

pertencimento a uma comunidade. A obra de Arendt foi pioneira ao mostrar que os campos de concentração, e por fim o Holocausto, não eram peças acessórias do regime totalitário, mas a sua consumação: a expressão extrema de um processo de desenraizamento e destruição sistemáticos do ser humano. Nunca antes nenhuma ditadura e nenhuma opressão de um povo por seus inimigos tinham chegado a este ponto. (DRUCKER, 2000, p. 205)

Podemos traçar o desamparo e a fragmentação contemporâneas até o derradeiro golpe à tradição que, segundo Arendt, pode ser em parte atribuído ao surgimento dos regimes totalitários – tanto em sua forma comunista, vista na união soviética, quanto em sua forma nazista, na Alemanha. Em sua primeira grande obra, *As origens do totalitarismo*, a pensadora analisou exaustivamente os modos como estes regimes operam. Com muito engenho, eles utilizaram toda a tecnologia moderna existente: seus instrumentos, suas propagandas e suas teorias até então desenvolvidas para firmar e justificar a dominação total de seu poder. É precisamente no uso ostensivo da propaganda e de linguagem cientificista que tais regimes buscavam validação diante das massas, como argumenta Arendt nesta passagem:

A linguagem do cientificismo profético correspondia às necessidades das massas que haviam perdido o seu lugar no mundo e, agora, estavam preparadas para se reintegrar nas forças eternas e todo-poderosas que, por si, impeliram o homem, nadador no mar da adversidade, para praia segura. “Moldamos a vida do nosso povo e a nossa legislação segundo o veredicto da genética”, afirmaram os nazistas, do mesmo modo como os bolchevistas asseguraram aos seus seguidores que as forças econômicas têm o poder de um veredicto histórico. (ARENDDT, 2018, p. 484)

Os regimes totalitários foram inéditos na história da humanidade e nenhuma das categorias tradicionais poderiam julgá-las apropriadamente, nem em termos morais – visto o tamanho da brutalidade e barbárie empregada para alcançar a dominação total – nem em termos políticos – considerando que não se encontrava paralelo em lugar algum na história da humanidade ou nas já consagradas formas de governo, o qual pudesse ser utilizado como parâmetro ou paradigma para compreender e julgar alguns dos crimes hediondos cometidos contra a humanidade: barbaridades como a caça às minorias e a opositores políticos, a fim de eliminar o partidarismo e as classes, bem como a organização de campos de concentração e de extermínio, nos quais a vida e a dignidade humana foram, em escala industrial, reduzidas ao nada. Terror e ideologia comandaram esse processo fabril e massificado cuja única finalidade foi o extermínio:

Contudo, nem as consequências no século XX nem a rebelião do século XIX contra a tradição provocaram efetivamente a quebra em nossa história. Esta brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser

compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. (ARENDR, 2016a, p. 53 – 54)

O golpe à tradição reside nesta cadeia de acontecimentos inéditos, os quais não poderiam ser comparados e compreendidos pelo uso de qualquer referência tanto do passado quanto da tradição. A força dessas terríveis novidades foi suficiente para romper a já esgçada e tensionada linha que nos ligava ao passado. O clarão desta explosão expulsou o ominoso silêncio percebido por Arendt, demonstrando que a tradição já não respondia adequadamente as questões que estes tempos impunham (ARENDR, 2016a, p. 55).

A grandiosa e terrível “novidade” do século XX foi o novo modo de governo, o qual não se baseava em autoridade, ou seja, não se baseava em algo para além do próprio governo, mas sim em verdades fabricadas, em uma burocratização do mal que eximia os atores de responsabilidade e no movimento de massas que extinguiu as classes e partidos, sob as amarras firmes de ideologias.

Tal terreno moderno, no qual a autoridade estava em um processo de progressivo esquecimento, foi essencial para que o novo tipo de governo, o qual não se fundava em autoridade alguma, surgisse. Este modo de governo pode ser considerado novo, sobretudo por não ser, de forma alguma, uma modulação do acorde fundamental que caracterizou a tradição até então, rompendo definitivamente com o fio da continuidade histórica, tal qual exposto anteriormente.

A crise na tradição e a crise na autoridade estão ligadas, segundo Hannah Arendt, não somente por serem conceitos essencialmente romanos, mas por serem duas faces de uma mesma moeda, visto que a tradição surge, no bojo da experiência romana, quando estes conferem ao passado, ou melhor, à experiência grega, a autoridade. Seria, portanto, razoável supor que a crise na tradição também é uma crise da autoridade.

Essa crise, manifesta desde o começo do século, é política em sua origem e natureza. O ascenso de movimentos políticos com o intento de substituir o sistema partidário, e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo, tiveram lugar contra o pano de fundo de uma quebra mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais. (ARENDR, 2016a, p. 128)

Contudo, Arendt esclarece que essa quebra não foi um resultado direto destes movimentos, mas antes, foi devido ao totalitarismo ser a forma de governo mais apta para tirar proveito desta atmosfera em que os regimes partidários estavam perdendo reconhecimento e autoridade.

A abordagem essencialmente política que a pensadora faz ao tratar da crise da tradição se fundamenta no fato de que a tradição também pode ser vista como um modo de autoridade. Visto que toda autoridade é essencialmente política, podemos conseqüentemente dela derivar o caráter também político da tradição, pois ela se expressa sob uma forma ou modalidade de autoridade, a saber, a autoridade exercida pelo próprio passado.

A origem política da tradição se assenta na experiência romana de autoridade do passado. Por sua vez, a autoridade conferida a este passado torna-se evidente na seguinte passagem:

Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciões, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*. (ARENDR, 2016a, p. 164)

Ou seja, segundo Arendt, aqueles dotados de autoridade eram os que estavam mais próximos dos fundadores e da fundação, ou seja, a autoridade em sua forma original, assim como a tradição, deriva da autoridade sagrada da fundação. Em uma relação na qual as experiências dos antepassados tornam-se exemplos investidos de autoridade – “o que quer que acontecesse se transformaria em um exemplo tornando-se a *auctoritas maiorum* idêntica aos modelos autoritários para o comportamento efetivo aos padrões morais como tais” (ARENDR, 2016a, p. 166)¹⁸. A tentativa de recuperar a fundação foi o que acompanhou os movimentos revolucionários durante toda a modernidade, na tentativa de relançar novas bases e de reparar a experiência de fundação.

Para lançar luz sobre a relação entre tradição e autoridade podemos tomar como exemplo a passagem de *Homens em Tempos Sombrios* na qual Hannah Arendt diz: “Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade, na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição” (ARENDR, 2008, p. 208).

Hannah Arendt toma como marco da ruptura da tradição a eclosão dos regimes totalitários, os quais, como dito anteriormente, não se fundamentam na figura da autoridade, mas sim, de modo completamente inédito, em ideologia e terror. Portanto, o contexto que possibilitou a quebra no fio da tradição pode ser visto não somente sobre o quadro do próprio

¹⁸ Na versão em língua inglesa Arendt usa a palavra *authoritative*, que foi traduzida sem a distinguir de autoritário (*authoritarian*), causando ambigüidade na passagem em questão. Neste caso creio ser melhor usar ou “autoritativo” ou “investido de autoridade” para distinguir.

esgarçamento da tradição, mas também dentro de um contexto de progressiva crise de todas as autoridades, inclusive, a própria autoridade que revestia a tradição, ou melhor, a autoridade do passado.

Com a derradeira perda da tradição, ou melhor, com a perda da autoridade do passado o futuro torna-se uma parede intransponível e opaca contra a qual o progresso nos pressiona. Uma vez que, como diz Tocqueville, é o futuro que faz a mente do homem se remeter ao passado, e é o passado que lança luz no futuro, sem passado torna-se impossível vislumbrar um futuro. A imagem que se forma é exatamente a da prensa que surge no conto *Er* de Kafka, que representa exatamente esse impasse de um contexto sem a tradição, em que as experiências passadas nada podem nos dizer para prever um possível futuro.

Bem como com a perda da tradição e o passado em vias de esquecimento, qualquer autoridade que dele poderia emanar é automaticamente aniquilada, a proximidade com a fundação, que era um exemplo corrente de onde emanava a autoridade dos mais velhos, deixa de ter qualquer validade quando este passado perde sua autoridade, seu significado e é relegado ao esquecimento.

2.3.4. O OBSCURECIMENTO MODERNO DO CONCEITO DE AUTORIDADE

Como vimos acima, a tradição contém em sua essência a própria autoridade exercida pelo passado. Logo torna-se importantíssimo e de extrema relevância a abordagem do conceito de autoridade para compreendermos o obscurecimento moderno que envolve esse conceito, o qual ocupa um papel-chave no pensamento político de nossa autora.

Hannah Arendt inicia a sua discussão sobre o conceito de autoridade no terceiro capítulo da obra *Entre o passado e o futuro*. De imediato, há uma quebra na expectativa que o título impõe, quando a autora diz que seria melhor indagar não “o que é autoridade?”, mas sim “o que foi a autoridade?”. Essa afirmação se deve ao fato de que, segundo nossa pensadora, a autoridade teria deixado de existir no mundo moderno e que já não podemos mais recorrer às experiências autênticas e incontestes para pensarmos e refletirmos sobre esse conceito nevrálgico do pensamento político (ARENDR, 2016a, p. 127).

Arendt esclarece que a sua investigação não irá se ocupar com um conceito de autoridade em geral, mas sim com um tipo muito específico de autoridade, o qual se tornou

dominante na história ocidental: a autoridade que surgiu com os romanos e que se manteve durante séculos inabalada como alicerce do mundo humano (ARENDDT, 2016a, p. 130).

O que parece um ponto pacífico entre historiadores e pensadores, segundo nossa pensadora, é o fato de que apesar do conceito de autoridade ter se tornado cada vez mais obscuro durante a época moderna, o desenvolvimento desse período da história foi marcado pela constante e cada vez mais profunda crise da autoridade (ARENDDT, 2016a, p. 127). Esta crise que se manifesta desde o início da era moderna é de origem e de natureza política.

Uma das consequências deste contexto de obscurecimento do conceito de autoridade durante a modernidade foi a eclosão do totalitarismo durante o século XX, não como consequência direta, mas sim como o modo de governo que era mais apto a tirar proveito de tal contexto de caos e perplexidade de massas (ARENDDT, 2016a, p. 128). Esse modo de governo surgiu como alternativa perfeita para impor um poder que conferisse ordem e amarras aos negócios humanos e sua respectiva espontaneidade de ações, entendidas como ação política.

Hannah Arendt dedicou um considerável esforço ao dissecar de modo brilhante a forma de governo totalitário em *As origens do totalitarismo*, e diante de suas inúmeras características. Consideramos uma, em especial, muitíssimo importante e pertinente à nossa discussão, qual seja: o papel da ideologia dentro dos regimes totalitários que, com sua lógica interna, tenta abarcar a totalidade dos fatos explicando-os ao seu modo, mesmo que tal explicação seja baseada na produção de mentiras e represente uma ofensa ao bom senso:

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica de sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente e as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. (ARENDDT, 2018, p. 624)

O irrisório, no entanto, é o fato de que os regimes totalitários ao surgirem como substitutos das categorias romanas de tradição, autoridade e religião, que durante séculos conferiram certo grau de estabilidade e dignidade ao mundo dos negócios humanos, viriam a ser o que, de uma vez por todas, sepultaria as já desgastadas categorias romanas, tornando a crise ou o declínio do ocidente um fato acabado (ARENDDT, 2016a, p. 53 – 54). Ou seja, na tentativa de salvar o mundo humano da iminente fragmentação – por meio de um poder totalizante, pautado na violência, que vai muito além do campo intelectual e age sobre o

próprio domínio da espontaneidade e ação humanas – o regime totalitário pulverizou de vez o quadro de referências tradicionais.

Dessa forma, a crise na tradição significa também a perda do fundamento da autoridade, como nos revela as passagens a seguir: “[...] Mas não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás – toda a dimensão do passado foi também posta em perigo” (ARENDDT, 2016a, p. 130) e “[...] A autoridade assenta-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo permanência e durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais” (ARENDDT, 2016a, p. 131).

Se com a perda da tradição, a “dimensão do passado é posta em risco” encontrando-se em vias de esquecimento, a autoridade perdeu seu fundamento no passado, e junto com ela, o mundo humano perdeu sua permanência e durabilidade. A perda da permanência em termos políticos é idêntica à perda da autoridade, e, sem essa força normativa, o mundo humano está sujeito a mudanças tão rápidas que uma coisa pode se transformar em qualquer outra (ARENDDT, 2016a, p. 132).

Hannah Arendt esclarece que o processo que levou a perda da autoridade faz parte de uma dinâmica que também destruiu as categorias romanas de religião e tradição:

Historicamente, podemos dizer que a perda da autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição. Dentre a tradição, a religião e a autoridade – cujas interconexões discutiremos mais tarde –, a autoridade se mostrou o elemento mais estável. Com a perda da autoridade, contudo, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, no qual as coisas assumem não apenas uma expressão mais radical como se tornam investidas de uma realidade peculiar ao domínio político. O que fora talvez até hoje de significação espiritual apenas para uns poucos se tornou preocupação geral. Somente agora, por assim dizer após o fato, a perda da tradição e da religião se tornaram acontecimentos políticos de primeira ordem. (ARENDDT, 2016a, p. 130)

Como indica Arendt na passagem acima, a perda da autoridade é meramente a fase final de um processo que solapou a religião e a tradição. A dúvida moderna, que corroeu a religião e que pôs em dúvida a tradição, invadiu o domínio político com a moderna perda da autoridade. Com isso podemos afirmar que a dúvida cartesiana, que marca o início da época moderna, transcende o domínio puramente espiritual e metafísico para então invadir o domínio essencialmente material da política.

No entanto, é de grande relevância compreender que não é possível afirmar que o passado deixa de existir com o fim da tradição, mas que a sua significação, sua

transmissibilidade e a sua capacidade de indicar modelos para a ação são completamente perdidos. Como esclarece Agamben na seguinte passagem:

Contrariamente ao que pode parecer à primeira vista, a ruptura da tradição não significa de fato e de modo algum, a perda ou a desvalorização do passado: é, antes, bem provável que apenas então o passado se revele enquanto tal com um peso e uma influência antes desconhecida. Perda da tradição significa, no entanto, que o passado perdeu a sua transmissibilidade e, até que não se tenha encontrado um novo modo de entrar em relação com ele, o passado pode, doravante, ser apenas objeto de acumulação. (AGAMBEN, 2012, p. 174)

Em outras palavras, à medida em que o passado se torna intransmissível, este deixa de gerar sabedoria e a autoridade – que desde os romanos era conferida aos mais velhos ou aos sábios que guiavam e introduziam ao mundo os recém-chegados por vias de nascimento – torna-se nula. Como pode ser entendido tendo em vista a seguinte passagem: “A tradição transforma a verdade em sabedoria, e a sabedoria é a consistência da verdade transmissível” (ARENDRT, 2008, p. 211).

Neste sentido, Arendt argumenta que a severidade da crise é tamanha que atingiu as esferas pré-políticas: a autoridade dos pais ou dos mestres, que desde a antiguidade serviam como os exemplos básicos para ilustrar o conceito de autoridade, são perdidos. Tais exemplos tornam-se vazios de sentido, tornando-se impossível recorrer a eles como instâncias de poder e autoridade, como pode ser visto na passagem a seguir:

O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas, tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros. Devido a seu caráter simples e elementar, essa forma de autoridade serviu, através de toda a história do pensamento político, como modelo para uma grande variedade de formas autoritárias de governo, de modo que o fato de mesmo essa autoridade pré-política [...] não ser mais segura significa que todas as antigas e reputadas metáforas e modelos para relações autoritárias perderam sua plausibilidade. (ARENDRT, 2016a, p. 128)

Sem poder recorrer aos antigos modelos das relações de autoridade e tendo a autoridade em sua forma mais elementar perdido sua segurança, o obscurecimento moderno dela é completamente inteligível. Com a perda da tradição, o passado que nos traz a experiência romana não desaparece repentinamente, mas o que chega até nós desse passado, deste conceito e destas experiências concretas de autoridade já não mais possui significado algum.

Torna-se claro que a crise do ocidente toca essencialmente a crise dos conceitos romanos, especificamente de religião, tradição e, por fim, autoridade, dado que esses conceitos nascem da experiência romana com o passado. Logo, podemos afirmar que esta crise, ou seja, o declínio da humanidade no ocidente, abrange uma crise do passado e das relações mantidas por nós com ele desde os romanos.

A medida em que aprofundamos esta discussão, o passado surge como algo cada vez mais importante e recorrente, tanto em termos metafísicos quanto políticos, nos revela também, de modo duplo, um vislumbre da severidade de sua eventual perda. Essa importância pode esclarecer a presença da ideia de passado tanto no título da obra *Entre o passado e o futuro*, quanto a escolha de Arendt ao citar o conto *Er* de Kafka, do qual também deriva o título da obra mencionada acima. Tal recorrência da ideia de passado em nossa discussão não é por acaso, visto que o é justamente no passado que se sustentam as categorias romanas.

2.3.5. AUTORIDADE COMO EXPERIÊNCIA POLÍTICA ROMANA

No capítulo anterior discutimos o obscurecimento moderno do conceito de autoridade. Contudo, acreditamos que para alcançar nossos fins, é necessário ainda entender e refletir sobre sob que circunstâncias se dá seu surgimento. Assim poderemos lançar luz sobre as causas de seu subseqüente fim.

Segundo Arendt, Platão em *A República*, ao buscar uma alternativa para lidar com os assuntos políticos através de metáforas, aproxima-se do que veio a ser conhecido pelos romanos como autoridade. Pelo modo tateante como nossa autora acredita que Platão se aproxima do conceito de autoridade, ela conclui que não existia nada comparável a esta categoria política na experiência grega (ARENDR, 2016a, p. 129).

Ademais, segundo o exposto, o conceito de autoridade é traçado nesse contexto como tendo sua origem na experiência política legítima dos romanos, como nos mostra a seguinte passagem: “A palavra e o conceito são de origem romana. Nem a língua grega nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento da autoridade e da forma de governo que ela implica” (ARENDR, 2016a, p. 143). Torna-se claro que a autoridade romana difere da solução grega para os assuntos domésticos: a persuasão, bem como difere do modo em que lidavam com os assuntos exteriores: a violência e a guerra. Visto que a persuasão se dá entre iguais, em situações nas quais ela se faz necessária, não há

autoridade. Por outro lado, o uso da violência como pura coerção também demonstra que não há autoridade envolvida (ARENDDT, 2016a, p. 129).

Na realidade, podemos até mesmo dizer que a persuasão e a violência têm muito em comum, no sentido que ambas impõem uma determinada visão ou opinião às múltiplas opiniões da multidão, como argumenta Arendt: “Para Platão, persuadir a multidão significava impor a própria opinião às múltiplas opiniões da multidão; persuadir não é, pois, o contrário de governar pela violência, mas uma outra forma de fazê-lo”(ARENDDT, 2013, p. 55). Em outras palavras, a autoridade consiste num modo de obediência pelo qual os homens retêm a liberdade (ARENDDT, 2016a, p. 144) sem apoio na razão, no poder ou em qualquer forma externa de coerção, mas sim em um reconhecimento mútuo de hierarquia, em que ambos têm seu lugar determinado (ARENDDT, 2016a, p. 129).

Hannah Arendt analisa o escopo da própria experiência grega, para demonstrar que nela não houve nada comparável à autoridade. Não obstante Arendt nos chama atenção: em *A República* Platão parece tangenciar o cerne do problema ao confrontar a realidade da *polis* com o utópico governo da razão encarnado pela figura do Rei-Filósofo. O real motivo para Platão se voltar a *polis* e apresentar uma alternativa por meio da qual a razão se torna tirânica, seria, portanto, o fato do meio político ser hostil à figura do filósofo, do qual o julgamento de Sócrates é o maior exemplo (ARENDDT, 2016a, p. 145 – 146).

Entendido desta forma e em sua dimensão política, a filosofia de Platão se configuraria em uma rebelião do filósofo contra *polis*, como reação à sua hostilidade. Tal rebelião nasce do julgamento e execução de seu mestre, Sócrates. O que levaria Platão a se voltar contra seu mestre e a descrer da persuasão como solução aos assuntos políticos e a percebê-la como insuficiente para guiar os negócios humanos e suas paixões. Foi também, o julgamento injusto e subsequente da morte de Sócrates que leva a Platão buscar uma alternativa aos modos gregos já consagrados em seu tempo, um modo de coerção que não usa meios externos como persuasão ou a violência, para gerir os assuntos humanos (ARENDDT, 2016a, p. 147).

A passagem seguinte nos confere ampla visão deste contexto:

O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião. Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da pólis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos

ensinamentos de Sócrates. O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar da validade da persuasão. (ARENDDT, 2013, p. 47)

Nesse ponto, segundo Arendt, encontra-se um impasse na filosofia política de Platão. A coerção pela razão e suas verdades autoevidentes, apesar de compelirem a mente de modo eficaz sem necessitar de nenhuma violência – e de serem mais fortes que a persuasão e a discussão – sujeitam somente uma minoria a ela. Deve-se, portanto, encontrar um modo de submeter uma mesma verdade à maioria. A pensadora argumenta que, em *A República*, o problema é resolvido por meio do mito final das recompensas e punições na vida futura. Algo que Platão obviamente não acreditava e não esperava que os filósofos acreditassem (ARENDDT, 2016a, p. 147).

Foi justamente em sua tentativa de encontrar um princípio legítimo de coerção que Platão recorreu a vários modelos de relações e metáforas, como exemplifica Arendt: a relação do pastor e das ovelhas, do timoneiro do barco e dos passageiros, do senhor e do escravo e do médico e do paciente. Tais relações são marcadas pela diferença de conhecimento e especialização entre as partes ou por uma relação em que um é necessariamente sujeito ao outro. Esses exemplos, os quais Platão recorre, foram transpostos da esfera privada para a esfera pública, ou seja, foram retirados do que para os gregos correspondia à esfera privada, do lar, a qual era diametralmente oposta à esfera pública da política (ARENDDT, 2016a, p. 148).

Segundo Arendt, o que Platão buscava era um modo pelo qual a coerção fosse anterior à ordem dada, que repousasse na própria relação entre as partes: “O paciente torna-se sujeito à autoridade do médico quando se sente doente, e o escravo cai sob o domínio do seu senhor quando torna-se escravo” (ARENDDT, 2016a, p. 148 – 149).

O cerne do esforço de Platão em legitimar a posição do Rei-Filósofo está no próprio conflito entre a filosofia e a política. Platão parece simultaneamente querer salvaguardar a posição do filósofo e submeter a esfera dos assuntos humanos à sua autoridade. Em tornar o filósofo – este ser, que como revelado pelo Mito da caverna, por vezes inapto e “cego” em relação ao meio político – em um governante. Tal esforço, segundo Arendt, foi fortemente influenciado pelo julgamento e morte de Sócrates (ARENDDT, 2016a, p. 155).

O modo como se ilustra este poder coercitivo que Platão buscava como alternativa (sempre com exemplos da vida privada) nos mostra a falta de experiências políticas que

poderiam forjar o conceito de autoridade. Nada disso impediu que a própria experiência política que deu origem ao conceito de autoridade, ou melhor, a experiência política romana, fosse fortemente influenciada e infundida pelo espírito platônico.

Tal herança platônica, como discutido anteriormente neste trabalho, foi decisiva para a tradição de pensamento ocidental, bem como para a filosofia política e as próprias experiências políticas subsequentes. A posição do Rei-Filósofo, como ator político inerentemente pertencente à *vita contemplativa*, governando a esfera política, a qual é própria à *vita activa*, estabelece uma relação de superioridade entre estas duas esferas. Tal relação, nos mostra Arendt, é simétrica ao que, em termos de tradição, foi conhecido e estabelecido como a superioridade do pensamento em relação à ação, ou seja, a superioridade da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*.

Entretanto, grande parte do que contribuiu para a formação do conceito de autoridade se deve também a tentativa de Aristóteles de buscar algo semelhante a autoridade, que estancasse a deterioração da *polis* e que salvaguardasse a vida do filósofo. Aristóteles foi além dos já comentados exemplo da vida privada, que forçosamente foram transpostos à vida pública de forma a ilustrar algo como a autoridade. O filósofo foi o primeiro a recorrer à natureza ao fundamentar a importância de uma “autoridade”:

Aristóteles foi, até onde posso ver, quem primeiro recorreu, com o fito de estabelecer o governo no trato com os assuntos humanos, à “natureza”, que “estabeleceu a diferença... entre os mais jovens e os mais velhos, destinados uns a serem governados e os outros a governarem”. (ARENDR, 2016a, p. 157)

O exemplo da relação entre os jovens e os mais velhos é o que melhor se aproxima de um conceito de autoridade propriamente dito, visto que é na relação educacional e na criação dos filhos que, como dito anteriormente, a autoridade melhor se justifica. Portanto, os mais velhos são os guias de um mundo já estabelecido para os recém-chegados, como explica Arendt nesta passagem: “O exemplo de Aristóteles é todavia de grande importância, dado que é fato ser a necessidade de ‘autoridade’ mais plausível e evidente na criação e educação de crianças do que em qualquer outra parte” (ARENDR, 2016a, p. 160 – 161).

A autoridade, tal como se origina com os romanos, tem o caráter educacional muitíssimo similar ao da relação entre os jovens e os mais velhos. Contudo, tal caráter é estendido ao meio político, uma vez que a autoridade nasce nesse meio, à medida que os feitos dos antepassados se tornam os grandes exemplos e referências, ou seja, “grandes feitos”. Como explicita a pensadora na seguinte passagem:

Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os maiores, por definição. (ARENDDT, 2016a, p. 161)

É precisamente na relação entre os gregos e os romanos que o conceito de autoridade é consolidado, já que para os romanos a autoridade maior é depositada nos gregos e na experiência de seu passado. A autoridade é assim reconhecida nos mais velhos por estes estarem mais próximos da fundação e do passado.

É neste sentido que a perda da autoridade do passado põe em risco a própria autoridade em sua forma política, uma vez que o passado perde seu poder normativo de dar exemplos, a autoridade em sua forma mais básica e elementar, a autoridade dos mais velhos, também é posta em risco. Sem este exemplo básico de autoridade, o próprio conceito é posto em risco de esquecimento, o que de fato ocorre durante a era moderna e se agrava ainda mais na nossa era.

A contemporânea crise que atingiu a tradição e a autoridade tem suas raízes na perda do próprio passado, causando o contexto de perplexidade e desamparo muito próprios de nossa época em que as experiências dos antepassados pouco ou nada nos dizem sobre o que acontece em nosso presente, o qual é precisamente contexto o qual Arendt ilustra com o conto *Er* de Kafka.

2.3.6. A NUMINOSIDADE DO PASSADO E DA FUNDAÇÃO

O contexto que possibilitou o surgimento das categorias de tradição, religião e autoridade na experiência política romana e a sua impressionante durabilidade são reconhecidos por Hannah Arendt como dentro de um contexto sobremaneira específico, em que o passado sob a forma da fundação era sagrado, e toda autoridade derivava desse início divino. É neste caráter sagrado da fundação que repousa nossa discussão, tomando em consideração que estes conceitos dependem diretamente da experiência romana com o passado e do peso que este exercia sobre eles.

A autoridade tanto infundida ao senado, quanto aos exemplos dos antepassados – as quais correspondem respectivamente às origens da experiência política da autoridade e da experiência de tradição – se derivaram do caráter sagrado da fundação, que se encontra no

âmago da política romana desde o início da república até o fim da era imperial (ARENDR, 2016a, p. 162).

Como foi explanado no capítulo anterior, segundo Arendt, a autoridade depende de um firme alicerce no passado, o qual a tradição preserva, transmite e salva do esquecimento. Ambos dependem da numinosidade – conceito que será esclarecido mais adiante – infundida ao passado ou a fundação por meio da religião, para se manterem estáveis. Sob a forma da fundação, o passado era tido como sagrado. À medida que algo era fundado, sua permanência se consolidava com base na figura da autoridade, passando a ser obrigatório a todas as gerações futuras. Participar da política era, antes de tudo, preservar a fundação (ARENDR, 2016a, p. 162).

A numinosidade foi exatamente o que tornou impossível para os romanos repetir a fundação de sua primeira *polis* nas colônias. Ao contrário, foi este caráter sagrado que os tornou capazes de expandir a fundação de Roma até que todo o mundo ocidental se tornasse uma única cidade, unida e administrada por Roma. Nas palavras de Arendt, era “como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano” (ARENDR, 2016a, p. 162).

O processo de fundação de novos organismos políticos, fato comum para os gregos, que em tempos de superpopulação e emergências podiam dizer: “Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma *polis*”, foi para os romanos algo único e irrepitível, já que estes estavam propriamente, enraizados no solo: “Tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepitível princípio de toda sua história, um acontecimento único” (ARENDR, 2016a, p. 162).

A experiência de santidade da fundação da cidade e da casa são igualmente oriundas da experiência romana, ou seja, igualmente não gregas. É neste contexto que devemos entender a origem do conceito romano de religião enquanto *religare*, a experiência religiosa, que para os gregos era marcada pela presença imediata dos deuses, para os romanos equivalia à religião com seus antepassados e aos seus esforços para lançarem as fundações (ARENDR, 2016a, p. 163).

Da mesma forma, os conceitos-chaves, tradição e autoridade tiveram sua origem no espírito de santidade da fundação e derivam fortemente deste espírito, tanto na forma da palavra quanto no conceito, como podemos verificar na passagem que segue:

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade aparecem originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentaram é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciões, o senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*. (ARENDDT, 2016a, p. 164)

A atividade política, enquanto manutenção e expansão da fundação, tal qual se apresenta na experiência romana, poderia ser considerada essencialmente idêntica à religião. Ambas inerentemente ligadas à fundação, também em sua manutenção e expansão, como nos mostra a passagem de Arendt acima. A palavra e o conceito de autoridade têm sua origem como a atividade de aumentar a fundação (*augere*), assim como a palavra e o conceito de tradição correspondem à atividade de transmitir, preservar e passar adiante, ou seja, preservar justamente para a posteridade os exemplos dos antepassados, os quais, para a religião romana, são sagrados.

Em suma, segundo Arendt, a autoridade dos vivos era sempre derivada da autoridade dos fundadores, os quais não se encontram mais entre os vivos (ARENDDT, 2016a, p. 164):

Nesse contexto basicamente político é que o passado era santificado através da tradição. A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciariam e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível. (ARENDDT, 2016a, p.166)

Neste sentido, a figura dos *auspices* é ilustrativa para se compreender a experiência romana de autoridade e a força normativa do passado. Assim como para os romanos seria impensável agir fora do quadro de referências dos grandes exemplos dos antepassados, seria, da mesma forma, impensável agir sem a aprovação dos deuses que era indicada pelo *auspices*. O próprio poder dos *auspices* era derivado originalmente da aprovação dos deuses ao conceder a Rômulo a autoridade para fundar Roma; toda a autoridade deriva dessa fundação, acrescentando e aumentando com a adição de cada momento singular à sagrada fundação. Como podemos ver na passagem abaixo:

Também os deuses têm autoridade entre, mais que poder sobre, os homens; eles “aumentam” e confirmam as ações humanas, mas não as guiam. E, exatamente como a origem de “todos os *auspices* se remonta ao grande sinal pelo qual os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade”, assim também toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado. (ARENDDT, 2016a, p. 165)

Neste contexto se justifica o uso do termo *numen*, para indicar tanto o caráter sagrado e divino do passado, quanto para esclarecer o papel dos *auspices* na religião romana. Este termo latino, apesar de ser de difícil interpretação por não possuir uma tradução precisa, nos revela muito da própria autoridade divina da qual, para os romanos, a autoridade em todas suas formas emana.

Numen pode ser entendido como a própria qualidade do sagrado, da ordem ou poder divino. Como explicita Arendt em uma nota de rodapé, o termo deriva de *nuere*, acenar aprovativamente, anuir. Sendo toda a interferência dos deuses nos assuntos humanos, restrita à aprovação ou desaprovação das ações humanas (ARENDR, 2016a, p. 165). Seria, portanto, preciso se referir à fundação e ao passado como numinosos para indicar seu caráter sagrado e sua capacidade de indicar, com autoridade, modelos para a ação humana.

Esta numinosidade da fundação e do passado tinha, por consequência, tanto um caráter político quanto religioso. Religioso à medida que era uma experiência divina ou derivada do divino, e política, tendo em vista que todas as atividades políticas eram voltadas, como dito anteriormente, à expansão e à manutenção dessa fundação.

O peso do passado para os romanos, segundo Arendt, pode ser entendido pelo significado do termo *gravitas*, o qual significa, justamente:

A capacidade de arcar com esse peso, torna-se o traço proeminente do caráter romano, assim como o senado, a representação da autoridade na República, podia funcionar – nas palavras de Plutarco (*Vida de Licurgo*) – como “um peso central, que à maneira do lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio”. (ARENDR, 2016a, p. 165 – 166)

É no mínimo curioso, após toda a discussão aqui traçada, observar que o império romano manteve-se estável por tanto tempo justamente devido à atividade de expansão desta fundação, o *augere*. Sua crise e subsequente dissolução foi consequência tanto política quanto econômica, ocorrendo justamente com o abandono deste espírito de expansão.

Estas categorias, portanto, surgem de uma relação direta com o passado e pode-se dizer elas são as formas próprias ou dimensões que o passado assume: sob forma de sua autoridade normativa e transmissibilidade (tradição), de sua autoridade divina ligada a fundação (religião) e de sua manutenção e expansão num âmbito mais político (autoridade).

A partir do momento em que o caminho em direção a origem, ou ao passado, através da tradição é barrado, tomando emprestadas as palavras de Kafka no conto *Er*, essa enorme

força normativa fundada sobre a autoridade divina do passado tende a ruir, o que nos levaria a crer que com a queda de Roma a tríade romana também chegaria ao seu fim, contudo não é bem o caso, visto que essa tríade permaneceu relativamente intacta até a era moderna.

2.3.7. A CONTINUIDADE DA TRÍADE ROMANA NO MUNDO OCIDENTAL

A tríade formada por esses três conceitos-chaves para nossa discussão – a tradição, a religião e a autoridade – se espalharam pelo mundo ocidental justamente com a *pax* ou expansão romana, da república ao império e unificaram, os mais distintos territórios sob administração de Roma fundamentando seu poder na autoridade.

Inevitavelmente temos de lançar a seguinte questão: se estas categorias que formam a tríade romana dependem tão estreitamente de uma sólida e durável fundação, como elas teriam sobrevivido muitos séculos após a queda do império romano e persistido intactas durante a era cristã?

O vigor desta tríade, como argumenta Arendt, foi tamanho a ponto de ela estar presente desde a fundação e sobreviver por séculos após a dissolução do império romano, permanecendo como alicerce do mundo ocidental e, como sabemos, entrando em declínio apenas durante a modernidade. A passagem abaixo nos ajuda a entender como estes conceitos puderam sobreviver mesmo após a dissolução do império romano:

O vigor e continuidade extraordinários desse espírito romano – ou a extraordinária solidez do princípio fundador para a criação de organismos políticos – submeteram-se a um teste decisivo, reafirmando-se indiscutivelmente após o declínio do império romano, quando a herança política e espiritual de Roma passou à Igreja cristã. Confrontada com esta tarefa mundana bem real, a Igreja tornou-se “tão romana” e adaptou-se tão completamente ao pensamento romano em matéria de política que fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação, erigindo sobre ela uma nova instituição humana de tremenda durabilidade. (ARENDR, 2016a, p.167-168)

A experiência sagrada, ou melhor, numinosa da fundação, que assegurou a estabilidade da expansão romana, foi passada adiante e herdada pela instituição da igreja após o declínio e dissolução do império romano, que como exposto pela passagem acima, fez da morte e ressurreição de Cristo as fundações que se mantiveram por um milênio, vindo a ser conhecido como idade média. Assim argumenta Arendt: “Graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da igreja católica, embora, evidentemente, com o conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana de religião, tradição

e autoridade puderam ser assumidas pela era cristã” (ARENDR, 2016a, p. 169). Como pode ser visto estes conceitos dependem estreitamente de um marco fundador no passado para serem mantidos.

A sobrevivência da experiência romana de fundação sob as mãos da igreja católica assegurou a sobrevivência da tríade romana, que se espalhou por onde quer que o império romano tenha passado, e possibilitou que a tradição, religião e autoridade pudessem ser mantidas mesmo após a queda de Roma.

O ascenso do cristianismo durante o declínio do império romano e a subsequente sobrevivência do mesmo após a derradeira dissolução do império, permitiu que, por um lado a igreja herdasse os ensinamentos deixados pelos gregos e por outro, que eles mantivessem a noção de autoridade. Preservando assim, a separação que antes fora utilizada pelos romanos entre autoridade e poder. Enquanto o poder pertencia ao povo durante a república romana e a família imperial durante o império, a autoridade pertencia ao senado ou *patres* (ARENDR, 2016a, p. 169).

A igreja, portanto, adotou ideias essencialmente platônicas, como a rejeição do mundo material, a crença de uma vida futura e o seu sofisticado sistema de recompensas e punições, que não encontrariam retribuição no mundo terreno. Também fez uso da separação entre poder e autoridade, a qual neste contexto, foi representada pela separação entre igreja e estado. A igreja assumiu a autoridade do senado, enquanto os príncipes do mundo assumiram o poder.

Desse modo, a tradição, a religião e a autoridade se mantiveram como fundamentos do mundo ocidental, conferindo ao poder político estabilidade, permanência e dignidade enquanto o seu alicerce no passado permaneceu inabalado. Contudo, as crises na igreja, tanto pelos escândalos de corrupção que provocaram o surgimento do protestantismo, quanto pelas duras críticas da ciência moderna, puseram em risco o fundamento colocado pela igreja. Sem esse, logo a tradição e autoridade entrariam em crise. Para nossa pensadora, tal crise ou declínio destas categorias, essencialmente romanas, constituíram uma das marcas mais distintivas da modernidade:

Pois, se estou certa ao suspeitar que a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e que o famoso “declínio do Ocidente” consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente

romanas de domínio político, então as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza. (ARENDRT, 2016a, p. 185)

A crise ou declínio do ocidente, como podemos ver acima, significa para Hannah Arendt precisamente a crise desta tríade, o que levou a várias tentativas de relançar o fundamento e de se restabelecer as bases em torno de um novo principia fundador. As revoluções da era moderna foram justamente tais tentativas de recriar as fundações em um novo começo, face à fragmentação causada pela crise das instituições romanas.

A religião foi a primeira vítima da era moderna, caindo em descrédito face as descobertas da ciência moderna. Sem o princípio fundador mantido pela igreja, a tradição e a autoridade perderam seu fundamento no passado. A dimensão do passado e a sua transmissibilidade por meio da tradição foi, portanto, posta em risco, podendo ser esquecida, tendo como consequência o progressivo obscurecimento do conceito de autoridade durante a era moderna.

A era moderna pode, nesse sentido, ser entendida, sem muitos prejuízos, como uma época de obscurecimento. Sua consequência natural é a fragmentação, dado que as categorias que conferiam estabilidade e permanência ao serem colocadas à prova, se mostravam cada vez mais desgastadas e incapazes de impor a sua força normativa e autoridade para enquadrar o todo do mundo dos negócios humanos em uma ordem.

Assim sendo, podemos entender a tríade romana de dois modos distintos. Primeiramente como modos diversos de relação com o passado e com a fundação, no sentido de que enquanto a religião religa ao passado da fundação através do fio da tradição, a autoridade era o próprio ato de expandir e manter a fundação. O segundo modo pelo qual podemos compreender esta tríade, se dá por três modos distintos, os quais a autoridade assume: 1. a religião como a própria autoridade divina da fundação; 2. a tradição como a autoridade do passado enquanto modelos tanto para compreender quanto para agir no mundo e 3. a autoridade como o modo propriamente político deste poder normativo.

A crise do ocidente, portanto, pode ser entendida como uma crise do passado em todas as suas dimensões e a sua progressiva perda de significado e capacidade de indicar, tanto modelos para ação, quanto explicações sobre acontecimentos contemporâneos.

Culminando na completa ruptura ao fim da era moderna, com a eclosão dos regimes totalitários.

A ausência destas categorias da tríade causou a perda de permanência no mundo dos negócios humanos, fato similar a uma perda de estabilidade. Sem o poder normativo derivado tanto do passado quanto da autoridade que dele emana, o mundo humano torna-se sujeito a mudanças mais rápidas e imprevisíveis. Estamos, portanto, diante de um passado que nada pode nos dizer, de um presente no qual não podemos recorrer às experiências passadas e de um futuro o qual não temos como prever. Essencialmente, como no conto de Kafka, nos encontramos entre o passado e o futuro.

Diante da manifesta e progressiva crise dessa tríade, sem essa força de continuidade que dava unidade aos acontecimentos, podemos dizer que a própria dimensão do passado se encontra em risco e que, por meio da onda de novidades – sejam políticas, sejam tecnológicas – próprias de nosso tempo, ela foi reduzida a um campo de escombros. Como quer que seja, o passado perdeu seu poder explicativo e sua capacidade de fornecer modelos de autoridade para a ação. Como Agamben deixa bem claro nesta passagem:

A ruptura da tradição, que é para nós hoje um fato acabado, abre, de fato, uma época na qual, entre velho e novo, não há mais nenhum liame possível, a não ser a infinita acumulação do velho em um tipo de arquivo monstruoso ou o estranhamento operado pelo meio mesmo que deveria servir à sua transmissão. Assim como o castelo do romance de Kafka, que pesa sobre o vilarejo com a obscuridade dos seus decretos e a multiplicidade dos seus escritórios, a cultura acumulada perdeu o seu significado vivo e avança sobre o homem como uma ameaça na qual ele não pode de modo algum se reconhecer. Suspenso no vazio entre velho e novo, passado e futuro, o homem é lançado no tempo como em algo de estranho, que incessantemente lhe escapa e, todavia, o arrasta para frente sem que ele possa jamais encontrar nele o próprio ponto de consistência. (AGAMBEN, 2012, p. 175)

Contudo, como adverte a pensadora: “Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento” (ARENDR, 2012, p. 14). Ou seja, apesar de que nossa herança nos tenha sido deixada sem testamento algum, parafraseando René Char, o peso destes horrores do passado precisa permanecer em nossa memória, por mais que isto sirva somente como exemplo negativo, pois são lembretes de quão longe homens comuns podem chegar, e por mais que não possam se repetir como tal, esses elementos terríveis podem vir à tona a qualquer momento dado as condições certas.

Arendt nos convida a pensar o que estamos fazendo, nos convida também a uma tomada de posição, o que se torna explícito quando a pensadora escreve: “É nessa realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos” (ARENDDT, 2012, p. 14).

Nesse contexto, vale a pena retomar a seguinte citação:

Por longos períodos em nossa história, na verdade ao transcurso dos milênios que seguiram a fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição. [...] Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e futuro [...] tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política. (ARENDDT, p. 40, 2016)

Torna-se evidente, que diante da conjuntura contemporânea, tornou-se próprio à condição humana viver nesta lacuna temporal descrita por Kafka, já que vivemos em tempos nos quais não temos mais o estável quadro de referências ou as categorias que conferiram estabilidade ao mundo humano por séculos.

Vale a pena mencionar que quando Agamben diz: “O abismo sobre o qual vacila a nossa razão não é o da necessidade, mas o da contingência e da banalidade do mal.” (AGAMBEN, 1999, p. 78), certamente o filósofo se refere a um contexto pós-crise da tríade romana, visto que sem a força unificadora destas categorias, o mundo humano se perde em possibilidades, ou seja, na contingência. Contudo, é muito interessante notar a maneira que Agamben insere Kafka nesta discussão. Kafka surge como aquele que foi capaz de salvar o que restou em meio aos escombros da tradição, ao dizer:

[[Kafka] Tinha à sua frente uma humanidade – a pequena burguesia planetária – que fora expropriada de toda a experiência à exceção da sua vergonha – a vergonha, que o mesmo é dizer, a forma pura, e vazia, do mais íntimo sentimento do eu. Para uma tal humanidade, a única inocência possível seria a de poder sentir vergonha sem mal-estar. (AGAMBEN, 1999, p. 79)

Em meio a este panorama, Kafka buscou a única forma de redenção possível para o ser humano num contexto da perda de sentido das experiências: não o libertar dessa experiência da vergonha, mas dá-lo a liberdade para experimentá-la em sua forma mais pura e simples, permitindo a esse ser humano sem raízes a dignidade de experimentar essa vergonha e desconcerto advindo do absurdo e da contingência sem mal-estar.

3. O CONTO ER E O EGO PENSANTE

O segundo ponto de interesse desta pesquisa em relação a recepção dos escritos de Franz Kafka no pensamento arendtiano está na obra *A vida do espírito*. Contextualmente, apesar da forte presença de uma escrita ensaística e, à primeira vista, fragmentaria, podemos situar este livro como a conclusão de um todo coeso, *A vida do espírito* surge como o próximo passo em relação as duas grandes obras que antecederam: *As origens do totalitarismo* e *A condição humana*. O que unifica este todo é um esforço de se movimentar e compreender, no contexto pós Primeira e Segunda Guerra Mundial, as categorias que serviam como parâmetros para compreender a realidade humana, como consequência disto há uma crise em relação ao passado, que, como vimos no capítulo anterior, não nos fornece mais modelos para compreender as novas experiências.

Tal esforço fica claro já no prefácio de *As origens do totalitarismo*, obra na qual Arendt analisa extensamente o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo, para compreender o modo que o fenômeno totalitário se deu, seus antecedentes e suas consequências, sendo a principal, a derradeira ruptura do que restava do fio da tradição no século XX. Em *A condição humana*, esse esforço é direcionado a uma análise minuciosa sobre as categorias da *vita activa (Labor, Work e Action)*¹⁹, trazendo até a modernidade, e situando esses conceitos no contexto pós-crise na tradição, mostrando a vitória do *animal laborans*.

Diante deste breve retrospecto a obra *A vida do espírito* se dedicada, portanto, exclusivamente em analisar as atividades da vida contemplativa²⁰ e se divide em três partes, são elas: *o pensar, o querer e o julgar*, tendo redigido as duas primeiras partes e deixado a terceira incompleta. Do *julgar*, Hannah Arendt redigiu apenas a primeira página²¹, indicando o título e as duas epígrafes que dariam o tom do capítulo, uma delas corresponde a um trecho da *Farsalia* de Lucano que diz “*Victorix causa diis placuit sed victa Catoni*”²² e a outra uma passagem da segunda parte de *O fausto* de Goethe, que diz: “Könnt' ich Magie von meinem

¹⁹ Levando em conta a polemica gerada pela nova tradução, vale a pena clarificar as variações de escolha de palavras para designar esses conceitos: Trabalho, obra e ação na nova tradução ou labor, trabalho e ação na tradução antiga.

²⁰ O interesse de Arendt nas categorias da *vita contemplativa* que ela aborda nessa obra já pode ser visto tanto em *Eichmann em jerusalem* quanto no prefácio de *Entre o passado e o futuro*.

²¹ Primeira página do capítulo *julgar* que não entrou na publicação final de *A vida do espírito*, vindo a lume somente nos anos 80 com a publicação das *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

²² A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a causa perdida agrada a cato.

Pfad entfernen,/ Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,/ Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann allein,/ Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein"²³.

Com a publicação póstuma de *A vida do espírito* em 1977, o *Julgar* é adicionado como um apêndice organizado pela amiga de Arendt, Mary McCarthy, sendo composto a partir de algumas partes relevantes das anotações deixadas por Arendt sobre seu curso de filosofia política em Kant, ministrado pela pensadora no primeiro semestre letivo de 1970 na *New School for social research* em Nova York.

A recepção de Kafka, no entanto, se concentra na parte final do primeiro capítulo de *A vida do espírito*, que como dito trata sobre o pensar. É sobre essa parte que nos deteremos nos próximos tópicos, bem como a articulação que se dá entre o pensar e o julgar.

3.1. ENTRE O PASSADO E O FUTURO: A LACUNA TEMPORAL E O PENSAMENTO

Dedicar-nos-emos a analisar a seção final da primeira parte de *A vida do espírito* em que Arendt se dedica ao pensar. O conto *Er* aparece em *A vida do espírito* para ilustrar a atividade de pensamento no contexto de perplexidade no qual a tradição não oferece mais o quadro de referências, ou seja, para ilustrar as condições de pensamento modernas. Precisamente, na parte em que H.A. conclui a análise sobre o pensar, respondendo à questão *onde estamos quando pensamos?* A menção ao conto surge em outra circunstância em relação ao prefácio de *Entre o passado e o futuro*, o que nos leva a dúvida: como seria possível um mesmo conto ilustrar duas situações diversas? A verdade é que, apesar de aparentemente diversas, são duas faces de uma mesma situação.

Kafka descreve um contexto muito específico em que, sem a tradição que dê continuidade, se abre um espaço entre o *Não mais* e o *Ainda não*, “uma terra de ninguém na história”²⁴. Neste conto, o escritor ilustra as condições contemporâneas de pensamento, em que a mente não pode se movimentar livremente para o passado e para o futuro. Além disso, ilustra também a lacuna que se abre como a única possibilidade para o pensamento nesse contexto: o agora, o presente. Por consequência, em *A vida do espírito*, a parábola de Kafka

²³ Se eu pudesse banir do meu caminho a magia/ Desaprender completamente os feitiços encantados/ Eu estaria diante de ti, natureza, como mero homem/ Então valeria a pena o esforço de ser humano.

²⁴ Historical no man's land (ARENDDT, 2005, p.158)

ressurge para responder à questão levantada por Arendt *Onde estamos quando pensamos?* O lugar próprio ao ego pensante é um lugar no tempo humano, em realidade, o único lugar que pode ser, de fato, ocupado no tempo: o presente. Esta tomada de posição é despendida por toda uma vida, que em si é limitada, tem uma origem: o nascimento, e um fim: a morte (ARENDDT, 2018, p. 226)²⁵.

O conto *Er* de Kafka é central para entendermos essa suspensão do continuum, mencionado em *Entre o passado e o futuro* e devidamente desenvolvido em *A vida do espírito*. Esta suspensão compreende uma luta entre as forças temporais do passado e do futuro tendo o protagonista como o epicentro deste embate e, também, participante ativo, porquanto é o personagem que, em realidade, impede as forças temporais de se chocarem e se anularem. Seria inimaginável o esforço despendido para frear e impedir este choque entre estas forças cósmicas, mais inimaginável é perceber que um único ser humano seria capaz de o fazer. Este estado de suspensão, é, portanto, um estado de luta, de embate, de ativo esforço, tão dispendioso que Ele, o protagonista, pode sucumbir a qualquer momento. Logo, essa batalha só ocorre pela inserção do protagonista que rompe o continuum e desvia o fluxo ao se inserir entre essas forças, impedindo que se choquem e se anulem (ARENDDT, 2018, p. 225-226).

Portanto, a parábola descreve o momento da reflexão em que o sujeito “se retira” do mundo das aparências para adentrar o mundo das atividades espirituais (ARENDDT, 2018, p. 113). Quando estamos inteiramente absorvidos na atividade espiritual, e nos voltamos para nós mesmos, o dobrar-se sobre si caracteriza a reflexão (ARENDDT, 2018, p. 225). A parábola de Kafka é essencial para essa compreensão uma vez que totalmente absorvidos na atividade reflexiva, o *não mais* do passado e o *ainda não* do futuro se transformam: o primeiro, nessa força que vem desde a origem e se aproxima por trás, o segundo, na força que vem do futuro infinito e se aproxima à frente, espacializando a experiência temporal (ARENDDT, 2018, p. 225). Claro que essa espacialização surge como uma forma de descrever esse fenômeno que em si, seria indescritível e intransmissível, é somente por essa aproximação metafórica com o mundo concreto que se torna possível compreender o que antes, no máximo, poderia ser somente pressentido.

²⁵ Vale mencionar Albert Camus quando ele diz: “A verdadeira generosidade em relação ao futuro consiste em dar tudo no presente.” (CAMUS, 2017, p. 309)

Neste ponto Arendt insere uma passagem que ajuda muito a compreender essa experiência do ego pensante: a passagem de Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* pode ser bastante ilustrativa em relação ao conto de Kafka, pois, uma vez que Nietzsche uma outra perspectiva em relação a esse fenômeno temporal do ego pensante:

Dois caminhos aqui encontram-se; ninguém ainda os seguiu até o fim. Esse longo caminho estende-se uma eternidade para trás. E o outro longo caminho adiante – é outra eternidade. Eles se contradizem, estes caminhos; e se afrontam -e é aqui, ao pé desse pórtico, que eles se encontram. O nome do pórtico está escrito lá em cima: “Agora” [“Augenblick”] (...) Observem esse Agora! Para trás desse pórtico agora estende-se um caminho longo e eterno; atrás de nós jaz uma eternidade [e outro caminho conduz, adiante, para um eterno futuro]. (NIETZSCHE, 2017, p. 206)

A passagem de Zaratustra se aproxima bastante de Kafka ilustrando bem as forças temporais que se afrontam no instante do agora (*augenblick*) no momento presente, ínfimo em duração, um mero pórtico entre dois caminhos infinitos²⁶.

Naturalmente para aquele que vive imerso no eterno fluir do tempo, o expectador, não há qualquer embate, há somente uma única estrada. O embate só existe no ponto de vista do agora (*Augenblick*), para aquele que está sob o pórtico. Para este “o passado e o futuro correm um contra o outro” (ARENDDT, 2018, p. 227). Então, tanto na parábola de Kafka quanto no trecho de Nietzsche, o choque só é perceptível para aquele que está conscientemente neste ponto de encontro. Para aquele que se volta a sua frente, vê o futuro vir em sua direção, e para aquele que se volta para trás, vê o passado vir ao seu encontro, como no conto de Kafka. Esse agora experimentado pelo ego pensante é completamente diferente do agora do expectador que segue com o fluxo absorvido em suas tarefas diárias: fútil que escorrega incessantemente, ele escapa a cada instante, tão veloz que mal pode ser percebido. E não há nele qualquer sensação de descontinuidade em relação ao passado e ao futuro, ele é o eterno fluir sem conflito algum em relação as forças temporais.

Este lugar ocupado pelo ego pensante não é um lugar fora do mundo, o que se reforça quando Arendt cita a passagem de Merleau-Ponty “só se pode escapar do ser para o ser”,

²⁶ Arendt argumenta, levando em conta uma leitura heideggeriana de Nietzsche, que essa experiência temporal de choque entre o passado e o futuro está na raiz da doutrina do eterno retorno. O maior dos pesos ainda pode ser entendido como a responsabilidade de habitar essa eternidade do agora com a aceitação da morte de deus e da esmagadora responsabilidade que dela emerge. O *eterno retorno* pode ser visto, nesse aspecto, como um motivador para ação, como um motivador para mudar e tomar o destino nas mãos. Para mostrar que a única pessoa que pode alterar o ciclo de repetição da própria vida é próprio sujeito, sem a possibilidade de apelar para divindades, ou mesmo para a tradição ou para o passado.

subvertendo-o a partir de sua própria conclusão de que “ser e aparência coincidem”, para então dizer que “só podemos escapar da aparência para a aparência” (ARENDDT, 2018, p. 39). Isto nos dá uma pista do modo que se dá o pensar para Arendt, em que se pressupõe afastamento da forma de pensamento, mas permanece vinculada ao presente e a materialidade do mundo humano; que pressupõe quietude, mas também depende de uma “presença essencialmente combativa”²⁷ de tomada de posição. Qualquer um que busque compreender o seu presente, precisa se aventurar nessa lacuna, tornando este fato um de importância geral, ou seja, política: o que era antes destinado a uns poucos que se ocupavam de pensar, se torna de preocupação geral e necessário para se movimentar nesse contexto de ruptura.

3.2. O PENSAMENTO NO CONTEXTO DE RUPTURA

Tendo como pano de fundo o lugar próprio do pensamento, o presente, e o contexto que se abre diante do ego pensante após a ruptura, nos resta compreender como se dá o pensamento e de que modo ele se liga indissociavelmente à faculdade de julgar. A forma de reflexão exercitada por Arendt é essencialmente dialógica, seja por admitir que o pensar se dá como um *discurso que a alma mantém consigo mesma*²⁸ – proporcionando um “alargamento de consciência” –, seja por levar em consideração o outro, conseguindo se colocar no lugar de seus pares.

O pensamento, portanto, ocupa o lugar não como a cura para o mal ou como uma força emancipatória ou a chave para o progresso da humanidade como quiseram os iluministas, ele surge como pura possibilidade. Arendt parte do diagnóstico de que apesar do pensamento não ser garantia de nada, sua ausência dá margem para o nascimento de uma nova forma de mal: burocratizado, diluído, destituído de responsabilidade e sem raízes:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. (ARENDDT, 2012, p. 609)

²⁷ ARENDDT, 2018, p. 232.

²⁸ Faço referência a passagem do diálogo *Teeteto* de Platão (Platão, 1988, p. 68)

A rigor, o mal expresso por Eichmann não pode ser radical, no sentido estrito da palavra, tal como Kant propôs (aquilo que tem raízes), uma vez que não tem profundidade ou raízes de qualquer tipo. Esse mal é, na verdade, marcado pela sua superficialidade, em que toda vida humana é supérflua, destituída de qualquer valor. Esse mal pode ser radical no sentido de seus efeitos e de sua barbárie sem precedentes, a superficialidade é o que o torna ainda mais assustador. Maldade para além do vício (CORREIA, 2017, p. 65):

podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (ARENDDT, 2012, p. 609)

Trata-se de uma forma de mal exercida sem grandes motivações, que se desdobra como o trabalho de um burocrata, como um simples problema de logística e de máxima eficiência. Expresso pela ausência de responsabilidade, que se dilui na cadeia hierárquica burocrática, sendo exequível por qualquer pessoa, mais comum que seja, não necessitando de uma mente diabólica ou de um gênio do mal. Mas pelo contrário, tendo como pressuposto a irreflexão e a incapacidade de se colocar no lugar do outro, sendo, portanto, o oposto ao que Arendt chama de exercício de pensamento.

Diante disto, a ideologia aparece para tomar o lugar deste exercício de pensamento, sendo o oposto da reflexão. Além disso, se as categorias da tradição transpunham a lacuna temporal que Arendt descreve em *Entre o passado e o futuro*, a ideologia toma seu lugar ao seu fim, pois as ideologias dão a possibilidade de compreender o mundo dentro de um sistema de ideias fechado em que tudo pode ser justificado (ARENDDT, 2012, p. 624), sendo assim totalizante. Usando de meios cientificistas para justificar qualquer acontecimento e qualquer barbárie dentro de um quadro de referências, que necessariamente leva, seja para o progresso, seja para a evolução humana como espécie, fazendo com que os indivíduos sejam os agentes desse progresso ou os inimigos a serem combatidos (ARENDDT, 2012, p. 484).

A reflexão como esforço de compreensão torna-se duplamente necessária, em um âmbito geral sua importância reside no fato de, ao passo que as categorias da grande tradição deixam de fornecer efetivamente as ferramentas para compreender o mundo, torna-se de

importância política a tomada de posição por cada um de nós em relação às forças temporais, para compreender e se reconciliar com o mundo e os acontecimentos do presente em que nos inserimos, caso contrário estaríamos navegando nesse presente e nesse mundo sem nenhum amparo e sem, de todo, entender o que estamos fazendo.

Como visto, Arendt assemelha ao ato de subir uma escada sem se segurar em corrimãos o exercício de pensamento – remetendo à própria diagonal que o pensamento forma em sua metáfora do paralelogramo de forças –, correndo assim o risco de cair no processo. Em verdade, conforme a pensadora, a escada do pensamento ainda existe, mas seus corrimãos foram destruídos, por isso somente é possível subi-la sem seu auxílio, em outras palavras, com o esgotamento da tradição, só se pode pensar sem contar com suas referências.

3.3. PENSAMENTO E JULGAMENTO

Dada a importância do pensamento nesse contexto de ruptura, se faz necessário esclarecer o que é de fato esse pensamento para Arendt, como ele se dá e de que modo se articula com a faculdade de julgar. O pensamento tal como o tratamos anteriormente, e como ele é dado a entender em diversos momentos, como por exemplo: ainda na introdução do primeiro volume de *A vida do espírito*, não pode ser abarcado pela simples definição de pensamento que surge posteriormente.

Esse exercício, nos moldes da reflexão arendtiana não pode ser abarcado pela definição pura e simples de pensamento (do diálogo do eu consigo mesmo), mas antes, pode ser entendida como um movimento duplo, com o afastamento característico ao pensamento *puro* e com um retorno, uma aproximação que é própria ao juízo reflexionante. Nesse sentido, temos de isolar, tratando de modo separado o que é esse pensamento puro e o que é esse juízo e como eles compõem o modo próprio de exercício de pensamento ou reflexão em Arendt.

Essa constatação surge a partir do momento em que Arendt reflete sobre Eichmann no texto de introdução do capítulo *Pensar em A vida do espírito*, ela chama a atenção para um dos traços mais marcantes desse personagem: a “irreflexão” (ARENDR, 2018, p.18) e a “ausência de pensamento” (ARENDR, 2018, p. 19). Já em *Eichmann em Jerusalém*, a

pensadora ao escrever sobre Eichmann, chama a atenção para seu “total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (ARENDT, 1999, p. 41).

Tendo isso como ponto de partida, podemos inferir que a reflexão num sentido arendtiano engloba tanto o que a autora chama de pensamento (o recuo em relação ao mundo e o diálogo do eu consigo mesmo) quanto o que caracteriza o juízo reflexionante (que entre outras coisas é a capacidade de se colocar no lugar do outro).

Logo, Arendt conceitua o pensar, por um lado, como uma pausa nas atividades terrenas, como uma quebra no fluxo temporal ordinário e a sua continuidade cotidiana: uma tomada de posição entre passado e futuro em um o ato de reivindicar o próprio espaço no presente, um recuo em relação ao mundo das aparências, ainda assim ela dá a entender que apesar de ser um afastamento, ainda o é para uma região própria no mundo das aparências no qual esse ego pensante ocupa o lugar próprio à sua atividade. Por outro lado, o pensar é descrito por Arendt em moldes sobremaneira tradicionais, seguindo muito próximo à definição de pensar que Platão chega no seu diálogo *Teeteto*, no qual define o pensar como um diálogo silencioso do eu consigo mesmo.

O pensar ainda assume uma outra face na reflexão arendtiana, em que Arendt chama a atenção para o potencial desconstrutivo do pensamento. Partindo de uma definição socrática, Arendt descreve o pensamento como um vento que tira todas as coisas do lugar. Entendendo o ato de pensar como dotado de uma força destrutiva de afastar os preconceitos, com um poder subversivo, corrosivo, de expurgo das suas manifestações anteriores.

É que esse mesmo vento, sempre que despertado, tem a peculiaridade de varrer para longe suas próprias manifestações anteriores. Está em sua natureza desfazer, degelar, por assim dizer, aquilo que a linguagem, o médium do pensamento, congelou como pensamentos-palavra (conceitos, frases, definições, doutrinas), cuja “impotência” e inflexibilidade Platão tão brilhantemente denuncia na Sétima Carta. A consequência dessa peculiaridade é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores e medidas estabelecidos para o bem e o mal, enfim, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e em ética. (ARENDT, 2004, p.243)

Essa força destrutiva, ou ao menos esse poder de tirar as coisas do lugar que o pensamento tem, pode nos dar uma pista em relação a escolha de Arendt por uma definição negativa de pensamento ainda na epígrafe de *A vida do espírito*, na qual se lê a seguinte passagem de Heidegger: “O pensamento não traz conhecimento como as ciências. / O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. / O pensamento não resolve os enigmas

do Universo. / O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir” (ARENDDT, 2018, p. 17). Arendt nos faz entender que o pensamento, como movimento de recuo, não basta para a construção de algo por si só “o pensamento não basta”.

Apesar de as atividades espirituais de pensar e de julgar serem independentes, nesse contexto específico de perda de referências, elas se articulam de um modo próprio a permitir se movimentar nesse espaço sem anteparos, e sobretudo, se articulam para permitir a compreensão dos acontecimentos do mundo humano.

Portanto, para prosseguir na discussão, precisamos delimitar o que é juízo e no que ele implica. Uma vez que Arendt faleceu antes de redigir a parte final que daria conta da faculdade de julgar, podemos somente buscar indicações do que seria esse juízo nas suas *lições de filosofia política de Kant* publicadas parcialmente como apêndice de *A vida do espírito*.

Visto que Arendt segue Kant nesse ponto, torna-se necessário remetermo-nos à terceira crítica e observar como essa faculdade se distingue em duas modalidades: o juízo determinante e o juízo reflexionante. O juízo determinante seria o modo de julgar que aplica categorias pré-estabelecidas (*a priori*) para compreender determinado evento, ou seja, é a aplicação de conceitos já estabelecidos. Já o juízo reflexionante seria o modo de julgar algo que é único e, portanto, algo para o qual não se tem referências prévias. Este seria o modo ao qual Arendt refere-se ao usar o termo julgar em sua obra, estando muito próximo ao que Arendt chama de “pensar sem corrimão”. Tal juízo é o modo próprio de julgar atribuído ao juízo estético de gosto, que julga as coisas particulares para as quais não se possui referências, podendo caber para julgar um espetáculo, uma obra ou um acontecimento político (ARENDDT, 2018, p. 512 - 517).

De certo, os acontecimentos políticos têm algo semelhante a um espetáculo cênico, em sua unicidade própria e na presença daqueles que agem e daqueles que testemunham, os atores e os espectadores. Logo, apesar de Kant nunca ter formulado uma filosofia política propriamente dita, é no juízo estético que encontramos uma forma cabível de julgar os acontecimentos da política. A importância dessa modalidade de juízo fica mais evidente se pensarmos tendo a crise como pano de fundo; diante da crise dos conceitos tradicionais que nos davam os moldes para pensar, o juízo reflexionante ou estético, aquele que julga acontecimentos únicos, é a forma que resta para compreender, julgar e se orientar nesse quadro de perda de referências.

O juízo estético ainda tem como característica a busca por uma objetividade, portanto, não é meramente subjetivo, uma vez que busca a concordância e a comunicação com o outro. Ao levar em consideração os outros, tem-se um alargamento de consciência, a mudança de perspectiva que leva em conta os outros. Um alargamento do espírito, que fica claro no apêndice de *A vida do espírito*:

O “alargamento do espírito” desempenha um papel crucial na *Crítica do juízo*. Ele é alcançado “ao compararmos nosso juízo com o juízo possível dos outros, e não com seu juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem”. A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação... O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de “todos os outros”. Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo. Pensar com a mentalidade alargada – isso significa treinar nossa imaginação a visitar... (ARENDDT, 2018, p. 513)

Então a articulação entre o pensamento e o juízo se dá em dois movimentos fundamentais que de certo modo se completam: formando um movimento primeiro de recuo, de diálogo consigo mesmo, subversivo; para, em seguida, voltar ao mundo construtivo, em diálogo com os outros, levando ao “alargamento do espírito” e de perspectivas (ARENDDT, 2018, p. 513), ou a uma “mentalidade alargada” (ARENDDT, 2018, p. 113).

Para ilustrarmos melhor esse movimento de recuo e aproximação, chamo a atenção para uma passagem de Didi-Huberman que facilmente pode ser aqui transposta para lançar outra luz sobre esse movimento do pensamento:

[Para saber] é preciso “implicar-se” aceitar entrar, afrontar, ir ao coração, não bordejar, decidir. É preciso também – porque o ato de decidir acarreta isto – “afastar -se” violentamente do conflito, ou então ligeiramente, como o pintor quando se afasta de sua tela para saber em que ponto está seu trabalho. *Não se sabe nada na imersão pura, no “em si”, no terreno do “perto demais”*. *Não se saberá nada, tampouco, na abstração pura, na transcendência ativa, no céu do “longe demais”*. Para saber é preciso tomar posição, o que supõe mover-se, e constantemente assumir a responsabilidade de tal movimento. Esse movimento tanto é “aproximação” quanto “afastamento”: aproximação com reserva, afastamento com desejo. (DIDI-HUBERMAN, 2017, pg. 15 – 16, grifo nosso)

O que é ainda corroborado, quando André Duarte explica sinteticamente: “Julgar é tomar uma posição diante dos eventos particulares do mundo, refletir sobre eles sem que se disponha de antemão de um conceito ou regra universais que possam ser aplicados ao caso” (DUARTE, 2000, p. 359).

O caráter duplo e complementar de pensamento e juízo, que se mostram quase indissociáveis para a reflexão de Arendt, nos chama atenção para um ponto chave: o

pensamento como exercido por Arendt também tem um caráter político, do diálogo antecipado com o outro, do alargamento de consciência e do exercício de se colocar sob outros pontos de vista:

o pensamento tal como praticado por Arendt não rompe seus laços para com o mundo das aparências *não* se assume como uma atividade extraordinária e absolutamente pura, pois *não* cinde os laços que o vinculam ao juízo. Além disso, tal como Arendt o pratica o pensamento não se fecha ou se enclausura em si mesmo, mas é também “um diálogo antecipado com os outros” (DUARTE, 2000, p. 356)

É claro que esses indícios estão bem evidentes, mas não propriamente desenvolvidos, uma vez que Arendt não chegou a redigir a parte do texto referente ao juízo em *A vida do espírito*. Tendo isso em vista, o modo de pensamento exercido por Arendt não é pensamento puro, nem simples juízo estético. É o que podemos chamar de pensamento político, que, como dito acima, é marcado pelo diálogo antecipado com os outros.

Logo, quando Kafka surge no prefácio de *Entre o passado e o futuro* para ilustrar as condições atuais de pensamento e em *A vida do espírito* para ilustrar a lacuna que se abre diante do ego pensante, surge não como adereço, “mero tintilar de guizos” (NIETZSCHE, 1992, p.26), mas como um interlocutor necessário para dizer algo que de outro modo seria incomunicável senão por uma via poética e/ou imagética (ARENDR, 2018, p. 228 – 229).

A força da literatura se torna ainda mais evidente se levarmos em conta que Arendt é uma pensadora da crise na tradição, que significa também uma crise das experiências de modo geral, ou seja, muito do que se experimenta após o fim das duas grandes guerras tornou-se simplesmente indizível e, portanto, intransmissível²⁹. Arendt percebe na literatura e na metáfora os resquícios das últimas forças capazes de passar adiante essas experiências num contexto em que elas não são mais transmissíveis.

Logo, entendemos que o diálogo com a literatura surge na reflexão arendtiana tanto pelo elemento dialógico desse modo de pensar proposto por ela, quanto pelo poder das imagens e das metáforas que a literatura traz consigo. Lembrando, novamente, Heine, que nessa passagem demonstra de modo preciso a força do poeta como força de memória e de transmissibilidade:

Todos nós nos vamos, homens e deuses, crenças e tradições... Talvez seja uma obra piedosa preservar estas últimas de um completo esquecimento

²⁹ Levando em conta que tradição significa o ato de passar adiante, de transmitir. Sem ela, essa transmissibilidade de experiências se perde.

embalsamando-as, não pelo medonho processo de Gannal, mas pelo emprego de arcanos que não se encontram senão na farmácia do poeta. (HEINE, 2009, p.21)

Tendo esse contexto como pano de fundo Arendt explora as novas possibilidades que se abrem com a ruptura, uma vez que todo fim é a possibilidade de um recomeço. Como ilustra muito bem Maurice Blanchot em uma de suas considerações sobre *Tristes trópicos* de Levy Strauss no texto *Man at point zero*, que trata sobre a possibilidade desse recomeço que acompanha a ruptura, quando ele diz:

A barbarous world, without respect, without humanity. It empties us horribly of everything we love and love to be, drives us from the happiness of our hideouts, from the semblances of our truths, destroys that to which we belong and sometimes even destroys itself. A fearsome test. But this contestation, [...] perhaps also gives us the chance that accompanies any rupture: when one is forced to give up oneself, one must either perish or begin again; perish in order to begin again. (BLANCHOT, 1997, p. 82, Grifo nosso)³⁰

Arendt é uma pensadora da ruptura, mas não somente isso, ela é sobretudo uma pensadora do recomeço, não prescreve regras, mas indica possibilidades. Essa é uma possível chave de leitura para tentar compreender o que significa o exercício de pensar e de julgar para Arendt, como uma possibilidade, algo que pode ou não ser exercido. O caso de Eichmann é um nítido exemplo de um sujeito que não fazia uso de tais faculdades.

3.4. LINGUAGEM E METÁFORA: UMA RECONCILIAÇÃO ENTRE O SENSÍVEL E O SUPRASENSÍVEL

Das imagens que podem ilustrar o que veio a ser a tradição ocidental descritas por Platão em seus diálogos figuram como as de maior importância, especialmente duas delas: uma é quando ele no livro sétimo de *A república*, na alegoria da caverna, propõe a sua teoria dos dois mundos, estabelecendo também uma hierarquia ontológica entre eles: o mundo das ideias eternas, o mundo verdadeiro e o mundo material, das meras aparências. A outra é quando no livro décimo da mesma obra ele declara a expulsão do poeta da *polis* ideal, governada pelo rei filósofo. Platão cindi, assim, a relação entre filosofia política e arte³¹.

³⁰ “Um mundo bárbaro, sem respeito, sem humanidade. *Ele nos esvazia horrivelmente de tudo que amamos e amamos ser, nos afasta da felicidade de nossos esconderijos, das aparências de nossas verdades, destrói aquilo que ao que nós pertencemos e as vezes destrói a si próprio. Um teste amedrontador. Mas essa contestação, [...] talvez também nos dê a chance que acompanha toda ruptura: quando alguém é forçado a desistir de si próprio, ele deve ou perecer ou recomeçar; perecer para recomeçar*”

³¹ Claro que estamos cientes que essa cisão é apenas simbólica, uma vez que Platão usa das formas artísticas, próprias do poeta, para compor seus diálogos.

Logo, quando falamos a respeito do início da tradição de pensamento, falamos da história de uma primeira ruptura. A grande tradição ocidental nasce do hiato entre filosofia e política, mundo material e mundo das ideias, pensamento e ação. Essa separação marca a tradição desde seu início com Platão e até o seu fim com Marx. O movimento que marca *A vida do espírito* de Hannah Arendt é justamente um movimento de reconciliação, ela admite a legitimidade e importância das duas instâncias da vida humana, desfaz a hierarquia e desmancha a barreira entre elas. Sem o pensamento, não há como compreender o mundo humano e sem o mundo humano, o pensamento não tem seu objeto, seu conteúdo e seu modo de expressão que só pode se dar na materialidade, na qual ele expressa a sua face política de alargamento de perspectivas que só se dá frente aos outros.

Mas para dar conta de uma completa reconciliação, a assunção dessa dependência mútua não é de todo suficiente para embasar as afirmações um tanto fortes que fizemos anteriormente, a saber, que Arendt desfaz essa separação. É neste ponto que precisamos trazer a lume a importância da metáfora e da linguagem para Arendt.

É justamente na linguagem, especificamente na metáfora, que reside o ponto de união entre os dois mundos, o da materialidade e o do pensamento. Portanto, para Arendt não há dois mundos, mas sim um só, pois a metáfora os une (ARENDR, 2018, p. 130). O pensamento só pode se exprimir e se fazer compreender pelo discurso ou quando é plasmado em obra, seja pela linguagem escrita, seja pela arte e suas diversas manifestações. Caso contrário, por si mesmo, o pensamento não pode exercer qualquer efeito no mundo ou ter qualquer durabilidade.

A admissão de Arendt de que não há dois mundos, mas somente um, pois a metáfora os une, tem como consequência, primeiro, admitir que toda reflexão emerge de um acontecimento concreto que o causa³², segundo, justifica o *modus operandi* das incursões ou mergulhos no passado feitos por Arendt, não somente pela história, mas sobretudo pela linguagem, buscando as experiências originais de que os conceitos emergiram. Admitir que os conceitos ou ideias tem em seu fundo experiências originárias que guardam o seu significado e que ajudam a entender seu desdobramento. É a admissão de que os conceitos,

³² O que marca grande parte da reflexão de Arendt, sobretudo os seus ensaios, sendo as oito reflexões de *Entre o passado e o futuro* bons exemplos disso.

por mais abstratos que sejam, possuem uma base concreta: partem de uma metáfora essencial ou base na sensibilidade.

Isso é possível, uma vez que há certa afinidade entre os conteúdos do pensamento com os dados sensíveis. Por exemplo, a metáfora ou aproximação ao sensorial mais antiga remete ao próprio início da tradição ocidental, em que o pensamento é entendido em termos sensoriais, especificamente ao sentido da visão. A etimologia de palavras como *ideia* e *teoria* também revelam muito desse rastro do sensorial em relação aos termos centrais para a filosofia em suas próprias origens gregas, que respectivamente derivam de *eidos* (imagem) e *theoria* (observar).

Na origem de conceitos subjazem – ainda que no mais abstrato destes – rastros sensoriais e as experiências originais das quais derivam, o que explica muito sobre o tratado por Arendt em suas análises quando busca no mais longínquo passado – como o herdeiro, como o pescador de pérolas de Shakespeare – as experiências originais que estão na origem da própria palavra.

A presença de metáforas sensoriais na tradição de pensamento ocidental demonstra também uma predominância de um sentido em relação aos outros, a visão. Não por acaso a etimologia das palavras acima são estritamente visuais, desde Platão com seu mundo das ideias sempre visualmente perceptível, a ideia central no pensamento platônico, a do bem, como um sol que ilumina o mundo das ideias e a visão como sendo o único sentido que permanece com a alma após a morte, demonstram essa preferência já na gênese mesma da grande tradição.

É claro que existem tais metáforas em conceitos-chaves da tradição que são não referências visuais, mas auditivas, apesar de raríssimos. Um caso é a palavra alemã *Vernunft* tão cara a tradição e que desde Kant tem um enorme peso no pensamento ocidental. *Vernunft* (razão) que vem de *Vernehmen* (ouvir). Mesmo o tão abstrato conceito de *Vernunft* consagrado pela *Kritik der reinen Vernunft*³³ de Kant tem suas raízes em uma experiência originária e sensorial em sua etimologia.

Tendo a discussão anterior como pano de fundo, podemos compreender o caso do conto de Kafka e a força linguística e metafórica que ele carrega, uma vez que surge como

³³ *Crítica da razão pura* (1781) de Kant.

uma metáfora que traz à tona uma experiência que seria indizível, e por consequência, intransmissível: a experiência do ego pensante. Nesse caso o transporte, no sentido original da palavra metáfora, própria da passagem de Kafka, é a espacialização dessa região ocupada pelo ego pensante para poder tornar essa experiência compreensível e palpável.

Outro ponto é que, na parábola de Kafka, nesse contexto em que as categorias tradicionais expiram, em que as experiências se tornam intransmissíveis, logo incomunicáveis por não se enquadrarem em um quadro prévio e comum de referências³⁴, é somente por vias de linguagem, especificamente poética ou metafórica, que experiências como a do ego pensante podem ser comunicadas e transmitidas.

Em suma, no cerne das próprias palavras e conceitos subjazem as experiências essenciais de onde elas derivaram, seja de metáforas em relação a experiências sensoriais, seja de experiências políticas singulares (como é o caso de tradição, religião e autoridade). O que liga irreversivelmente o campo das reflexões e abstrações ao mundo material. O que torna as palavras por consequência um acervo, um museu que preserva em seu significado, origem e etimologia dessas experiências e metáforas.

O mundo material se liga também a reflexão por outra via, são os eventos no mundo humano que incitam a reflexão, toda reflexão, pensamento ou filosofia são respostas a um contexto do qual elas emergem, todo pensamento emerge do presente e permanece fincado nele.

O que por sua vez confirma o que Arendt diz, não há dois mundos, um sensível e um inteligível, mas um só, pois a metáfora os une indissociavelmente. Portanto, a ideia de que há dois mundos distintos figura como a falácia mais antiga, a falácia que funda toda uma tradição que separa, rejeita e hierarquiza dois mundos que na verdade são um só.

4. ENSAIOS: VÁRIAS PERSPECTIVAS SOBRE KAFKA

Os próximos ensaios a serem analisados nesse capítulo são de suma importância para compreensão da recepção de Kafka no pensamento político arendtiano, uma vez que

³⁴ Essa crise da transmissibilidade de experiências é muito bem explicada no texto de Walter Benjamin *Experiência e pobreza (1933)*, em que ele diagnostica já em 1933 que dado o caráter terrível da primeira guerra mundial os soldados voltaram mudos da guerra de trincheiras, incapazes de transmitir suas experiências.

significam uma reflexão muito mais próxima, em que Arendt lida diretamente com a obra de Kafka e reflete especificamente sobre ela. De certo modo, esses ensaios nos mostram os bastidores da reflexão de Arendt, além disso, nos mostram temáticas similares analisadas de diferentes pontos de vista, dando a possibilidade de vislumbrar outras perspectivas dentro do pensamento de arendtiano.

O movimento nesse capítulo será de analisar o ensaio mais recente e ir em direção aos ensaios mais antigos, de modo a mergulhar em direção as bases da recepção de Kafka; esse gesto de buscar se aproximar cada vez mais dos fundamentos dessa recepção significa também se afastar sutilmente da teoria política para adentrar o território da teoria literária e se valer da grande fortuna crítica que existe em torno do autor de *A metamorfose*.

A sequência a ser seguida será, portanto, esta: o ensaio sobre Walter Benjamin, presente tanto em *Homens em tempos sombrios*, de 1968, quanto na introdução feita por Arendt para *Illuminations*, também de 1968. Para em seguida analisar os ensaios de 1944, *O judeu como pária: uma tradição oculta* e *Franz Kafka: uma reavaliação*.

Em relação aos ensaios do ano de 1944 fazem parte dos ditos “ensaio de formação”, ensaios que vão dos anos 30 até os anos 1954, que são escritos mais detidos em temas que formam a base da reflexão arendtiana que são frequentemente retomados em escritos posteriores, de maior grau de aprofundamento e de maior porte. Nosso modo de análise significa um mergulho em direção ao passado, buscado as bases dessa recepção.

4.1. HOMENS EM TEMPOS SOMBRIOS

O seguinte ensaio de Arendt sobre Benjamin foi originalmente publicado em 1968 em diferentes meios, como por exemplo: no jornal *The new yorker*, como a introdução a uma coletânea de ensaios de Benjamin publicadas com a editoração da própria Arendt, intitulada *Illuminations: Essays and reflections* e, em sua publicação mais famosa, compondo a obra de Arendt, *Homens em tempos sombrios*. Dos escritos de Arendt, este talvez seja um dos mais belos, pelo tom poético, pela carga literária ou por contar com o testemunho de Arendt sobre um dos seus amigos e companheiros de exílio na França.

Em relação ao peso teórico desse escrito em relação ao legado de Benjamin, há controvérsias: certamente nota-se nesse ensaio o esforço de Arendt em ir de encontro ao modo que Adorno – também amigo de Benjamin – queria passar adiante a sua memória e o

seu legado como um marxista dialético. Já em relação ao efeito que esse ensaio teve em tornar Benjamin conhecido nas Américas, esse é certamente inegável.

Podemos dizer que grande parte do reconhecimento póstumo atribuído essa fama póstuma atribuída a Benjamin por Arendt, se deve a ela própria, uma vez que *Illuminations: Essays and Reflections* (publicação a qual teve esse ensaio por Arendt como a introdução) foi a primeira publicação dos escritos de Benjamin em língua inglesa, o que teve uma importância enorme em difundir e tornar seu pensamento conhecido para os não falantes da língua alemã³⁵.

Toda essa discussão é o pano de fundo desse ensaio e do marco que ele representa em relação a memória de Benjamin. Apesar da grande importância em relação a propagação do pensamento de um filósofo que passou de desconhecido para hoje ser um dos mais citados da atualidade, sobretudo nas discussões sobre arte, política e história, essa discussão é aparentemente marginal em relação ao que queremos pôr em foco aqui nesta pesquisa: a recepção de Kafka no pensamento político de Arendt.

Abre-se a questão: por que passar por este ensaio para falar de Kafka? Em realidade, o que nos interessa neste texto não é exatamente a figura de Benjamin, mas as comparações, os paralelos que Arendt traça entre Kafka e Benjamin, os quais ela faz a fim de ilustrar traços da personalidade, do pensamento e do próprio destino de Benjamin.

Por meio dos paralelos traçados por Arendt ao longo do ensaio, podemos fazer o caminho inverso e usá-los não para lançar luz em Benjamin, mas para vislumbrar algo como “a sombra de Kafka” na esperança de encontrar valiosas indicações de como Arendt percebia o autor de *A metamorfose*. Para tal, separei essa discussão em três pontos de identificação essenciais: no fracasso, no desespero e na crise da tradição.

4.1.1. O CORCUNDA: UMA IDENTIFICAÇÃO NO FRACASSO

Arendt o inicia o seu ensaio sobre Benjamin fazendo uma referência a um personagem de contos de fada alemães, O pequeno corcunda (*bucklicht Männlein*) contido em uma coletânea de poemas populares alemães (*Des Knaben Wunderhorn: Alte deutsche*

³⁵ Arendt tinha um grande interesse de popularizar e, de certa forma, manter a memória de escritores judeus e suas obras, o que é visível com a primeira publicação de *Illuminations*, bem como no interesse de Arendt em editar e publicar algumas primeiras edições de Kafka pela schoken books.

Lieder). Arendt alude ao corcundinha que costumava pregar peças nas histórias populares para falar da falta de jeito e de sorte que marcam os sucessivos fracassos na vida de Benjamin.

Tal falta de sorte está no cerne da primeira parte do ensaio de Arendt sobre Walter Benjamin em *Homens em tempos sombrios*, que recai sobre a fama póstuma e a falta de reconhecimento em vida apesar da grande estima que ele tinha entre os seus pares. Este foi o caso de Benjamin, que em vida pouco foi conhecido e mal conseguia sobreviver no exílio, vivendo em miséria. Este também foi o caso de Kafka, que apesar de bem empregado³⁶, nunca conseguiu em vida nem a fama, nem tempo para se dedicar a sua carreira de escritor. É nessa chave do fracasso que podemos ler a primeira parte deste ensaio.

O autor de *A metamorfose*, apesar de pouco ter publicado em vida³⁷ (suas poucas peças literárias que àquela altura haviam vendido algumas centenas de exemplares) era tido com muita estima pelos seus amigos literatos e os poucos que haviam o lido por algum acaso (ARENDDT, 2008, p. 166). Os relatos de Brod³⁸ e de Janouch³⁹, por exemplo nos deixam entender que já havia naquela época, entre os poucos que conheciam a sua obra, a identificação de que estavam diante de um dos mestres da prosa de seu tempo.

Segundo Arendt, a fama póstuma é a característica daqueles que são inclassificáveis, daqueles que instauram algo novo, mas sem dar a fórmula para fundar um novo estilo, daqueles que foram únicos (ARENDDT, 2008, p. 166). Nesse sentido, podemos entender tanto Kafka quanto Benjamin como inclassificáveis, Benjamin pela sua abrangência de interesses e seu modo único de pensar e escrever por citações. E Kafka, por transpor o alemão dos escritórios e a rígida escrita burocrática para a prosa literária, criando uma experiência única que tinha tanto do realismo seco da linguagem, ao absurdo e onírico paralelo somente aos pesadelos. Ambos escreviam poeticamente, imageticamente, escreviam por metáforas.

³⁶ Os *Escritos de repartição* nos indicam a carreira promissora de Kafka como burocrata e advogado no Instituto de seguros contra acidentes do trabalho do Reino da Bohemia em Praga, quando notamos que ele subiu rapidamente na cadeia hierárquica da repartição.

³⁷ A essa altura Kafka era conhecido como um escritor de contos: havia publicado somente obras mais curtas como *Contemplação* (1913) *O fogueira* (1913), *A metamorfose* (1915), *O veredito* (1916) e *Um médico rural* (1920). As quais receberam pouca atenção do público em geral. (KAFKA, 2021a, p. 14)

³⁸ Max Brod (1884 - 1968) amigo, biógrafo e editor da obra de Kafka.

³⁹ Gustav Janouch (1903 – 1968) jovem amigo de Kafka, que relatou suas conversas com o autor tcheco em *Conversas com Kafka* (1951).

Quanto ao tema do fracasso, este é bastante distinto na tanto na vida quanto na obra de Kafka, como nota Benjamin em uma carta em que ele diz que para entender a obra de Kafka, precisa-se estar ciente de que ele foi um fracasso. (ARENDRT apud BENJAMIN, 2008, p. 183), e que uma vez que “As circunstâncias de seu fracasso são multifacetadas. Fica-se tentado a dizer: uma vez certo do fracasso final, tudo se resolvia para ele *em route* como num sonho” (ARENDRT apud BENJAMIN, 2008, p. 183). Tais palavras, segundo Arendt, se aplicam ao próprio Benjamin, dado o modo como ele viveu, sua tentativa em ingressar na academia, suas condições de vida durante o exílio e as circunstâncias de seu suicídio. Todos esses acontecimentos, que de certo modo são os pontos de virada na vida de Benjamin, tem como seu cerne o fracasso.

No caso de Kafka, o fracasso se expressa para além de seu fracasso como um escritor que nunca consegue se dedicar exclusivamente a literatura e o seu fracasso inevitável na luta contra a morte certa pela tuberculose. Essa passagem dos diários de Kafka datada de 13 do 01 de 1920 diz muito sobre o caráter multifacetado desse fracasso:

Tudo que faz parece-lhe, de fato, extraordinariamente novo, mas, em conformidade com essa abundância impossível do novo, também de um diletantismo extraordinário, quase insuportável, incapaz de se fazer histórico, destruidor do elo entre gerações e desmantelador, pela primeira vez e até suas profundezas, da música do mundo, a qual até o momento sempre foi possível ao menos intuir. Em sua arrogância, ele às vezes teme mais pelo mundo que por si próprio. (KAFKA, 2021b, p. 498)⁴⁰

Que pode ser lida por muitos pontos de vista, seja pelo da quebra da tradição, pela perda de continuidade que a sua incapacidade de formar uma família representava, ou a quebra que a morte do filho vir antes da morte do pai representava, ou até o fato de Kafka não ser capaz de se tornar um homem de negócios, um *self-made man* como seu pai. E até pelo ponto de vista de Kafka ser um judeu filho de judeus assimilados que não passaram adiante as tradições judaicas para seu filho.

A afinidade que Arendt vê entre Kafka e Benjamin fica ainda mais clara quando ela diz que Benjamin pensava como Kafka, quando em seu ensaio sobre afinidades eletivas ele cita a seguinte passagem de Goethe “A esperança passou por suas cabeças como uma estrela

⁴⁰ Cito aqui da tradução dos diários na íntegra publicada recentemente em língua portuguesa, uma vez que na edição de *Homens em tempos sombrios* da editora Companhia das Letras há um equívoco na tradução desta passagem que está nas notas de rodapé da página 207 (ARENDRT, 2008, p. 207), que muda o sentido e na verdade dá um sentido oposto ao do que se lê no original. Erro que provavelmente provem de uma tradução da tradução que não leva em conta o original, mas sim puramente a versão em inglês de *Man in dark times* que é ambígua.

que cai do céu” (ARENDR, 2008, p. 183) e especialmente quando ele conclui esse estudo com a seguinte frase, que poderia ser lida como se fosse de autoria de Kafka: “ Só por consideração aos desesperançados é que nos foi dada a esperança” (ARENDR, 2008, p.183).

O fracasso em vida não é a única faceta que vemos ao pensar sobre Kafka, uma vez que a ideia do fracasso também perpassa a obra de Kafka e pode ser vista como uma das chaves de leitura para adentrar a sua obra, já que é visível em momentos de grande importância de suas peças literárias, como por exemplo: o fracasso inevitável do protagonista do conto *Er* frente as forças temporais, o fracasso inevitável de Joseph K. diante de seu processo, o fracasso de Gregor diante de suas obrigações no trabalho ou mesmo de se reintegrar ao seio familiar, o fracasso do oficial de *Na colônia penal* em convencer o explorador em relação ao sistema de punição da colônia, bem como o seu fracasso em administrar a pena em si mesmo e alcançar a glória que era prometida pelo instrumento.

Além de um ponto de vista bibliográfico, em um viés biográfico o fracasso em vida é tematizado diversas vezes nos diários, as obras de Kafka que correm mais diretamente em paralelo com a sua vida. Esse mesmo fracasso que marca o caráter de seus três grandes romances que chegaram até nós como fragmentos: *Amerika (O desaparecido)*, *O processo e O castelo*.

Esse fracasso inevitável nos recorda do fracasso o qual estava fadada a tese de livre docência de Benjamin (*A origem do drama barroco alemão*), sobretudo por conta do antissemitismo na Alemanha da época, bem como de seu derradeiro fracasso ao tentar cruzar a fronteira da França com a Espanha que o levou ao suicídio no ano 1940 em Portbou ao ter seu visto recusado e ser ameaçado de ser entregue a Gestapo.

4.1.2. OS TEMPOS SOMBRIOS: UMA IDENTIFICAÇÃO NO DESESPERO

Se a primeira parte tematiza o fracasso, a segunda tematiza o desespero. Essa que é a resposta própria à uma situação sem saída, como são a maioria das situações nos escritos de Kafka, insolúveis. O que pode ou não ser proposital visto que o desespero e a desesperança são nada mais que o desânimo frente a uma situação que não pode ser mudada, frente o fracasso inevitável.

Arendt abre a segunda parte de seu ensaio, com duas citações, uma de Kafka e outra de Benjamin, que segundo Arendt, poderiam facilmente terem sido escritas tanto por um

quanto por outro, dada a semelhança de conteúdo, imagens ou estilo. A primeira passagem citada por Arendt é de Kafka e corresponde a passagem do diário datada de 19 de 10 de 1921:

A pessoa que não consegue enfrentar a vida sempre precisa, enquanto viva, de uma mão para afastar um pouco de seu desespero pelo seu destino [...] mas com sua outra mão ela pode anotar o que vê entre as ruínas, pois vê mais coisas, e diferentes, do que as outras; afinal, está morto durante sua vida e é o verdadeiro sobrevivente. (ARENDR, 2008, p. 185)⁴¹

Em primeira instância, nossa pensadora ela trata sobre a condição própria de Kafka como um sobrevivente. Alguém morto em vida, aludindo à sombra da morte que paira sobre sua cabeça como um portador de uma doença fatal e incurável na época, a tuberculose, e essa condição de sobrevivente lhe possibilita ver mais que os outros. Podemos interpretar essa passagem por outra perspectiva, considerando essa condição de sobrevivente como próxima à condição do refugiado, do estrangeiro e do exilado, uma vez que um morto em vida nada mais é que alguém que segue vivo, mas já pertence ao mundo dos mortos: um estrangeiro, um exilado, alguém que trará consigo o estranhamento em relação a vida. O que também facilmente cabe no caso de Kafka como um membro de uma comunidade de judeus falantes de língua alemã no império austro-húngaro, uma nação multiétnica que tinha como língua predominante o tcheco.

A condição de sobrevivente se aplica também a Benjamin, que viveu como um refugiado durante os últimos sete anos de sua vida, enfrentando até mesmo a miséria durante esse período. Se aplica também nesse segundo prisma, uma vez que ele viveu como um estrangeiro e a partir dessa perspectiva de estranhamento produziu muitos de seus escritos mais relevantes sob essa condição.

Já a segunda passagem na qual Arendt cita o próprio Benjamin, tem um tom similar ao da passagem de Kafka. Ela fala sobre um naufrago que se refugia no mastro do navio que enquanto a embarcação afunda, e de lá ele pode ver além, podendo até ver a possibilidade de salvação. A segunda passagem complementa a primeira: uma fala dessa condição privilegiada daqueles que não pertencem mais a vida, mas que seguem vivos, podendo assim

⁴¹ A passagem na íntegra diz: “Aquele que ainda em vida não se acerta com a vida precisa de uma das mãos para, com ela, afastar um pouco o desespero com o próprio destino — o que só se dá de maneira muito incompleta; com a outra mão, pode então registrar o que vê debaixo dos escombros, porque ele vê de outro modo e vê mais que os outros; afinal, morto em vida, ele é o verdadeiro sobrevivente. Isso contanto que não precise de ambas as mãos ou de mais mãos do que possui para lutar contra o desespero.” (KAFKA, 2021b, p. 510)

como o estrangeiro, ver mais que os outros. A segunda fala desse náufrago, que procura a posição privilegiada mesmo na catástrofe, pois de lá ele pode não só ver mais, como pode buscar a própria salvação.

As duas passagens que abrem a segunda parte intitulada “Tempos Sombrios” tratam das possibilidades diante da catástrofe que se arrasta irrefreável, diante da qual resta o desespero, tratam da possibilidade de entrever a salvação, de ver as coisas por uma outra ótica, “ver mais”. Mesmo nos tempos mais sombrios, em que a esfera pública é posta em risco, ainda há a possibilidade de iluminação (ARENDDT, 2008, p. 9).

Arendt argumenta que os que são mais afetados por suas épocas são justamente aqueles que estão mais afastados dela, aqueles que não pertencem as épocas em que vivem. Há autores que já nascem póstumos (NIETZSCHE, 2001, p. 8), e esses são os que certamente sentem com mais contundência os efeitos da época em que estão⁴². Esse é certamente o caso de Kafka, como ela deixa claro em um outro ensaio, *The no longer and the not yet (essas in undestanding)*, onde Arendt argumenta que Kafka fala de um futuro que ainda não chegou, mas que de certo modo é também o nosso futuro. Da mesma forma Benjamin é descrito por Arendt como alguém do século XIX que se perdeu no século XX, e, portanto, pode sentir como ninguém as rupturas que estavam em curso enquanto estava vivo, e perceber o risco iminente de aniquilação (BENJAMIN, 2012, p. 564).

E esses que não pertencem ao seu próprio tempo estão mortos em vida, e por isso veem mais. São estrangeiros em suas próprias épocas e, portanto, tem este estranhamento, este conflito. O que também explica a razão de não terem sido compreendidos por seus contemporâneos.

A postura de Arendt diante da catástrofe segue por um caminho muito similar, pois vislumbra as possibilidades que se abrem mesmo frente às mais terríveis consequências. Arendt pode ser vista, também, como uma sobrevivente, uma vez que viveu esses tempos sombrios e pensou a partir das consequências de uma época a qual nem Kafka nem Benjamin conseguiram sobreviver, mas que de certo modo conseguiram pressentir.

⁴² Essa reflexão de Arendt é muito bem complementada pelo que escreveu Nietzsche “Os homens póstumos — eu, por exemplo — são menos compreendidos que aqueles que são conformes sua época, mas escutam-os melhor. Que eu me exprima mais precisamente ainda: jamais somos compreendidos — e é disso que advém nossa autoridade...” (NIETZSCHE, 2001, p. 8)

Todo fim é também a oportunidade de um recomeço, é precisamente nesse ponto que Arendt se posiciona, ela é uma pensadora do recomeço. A postura dela em relação ao tempo é como no conto de Kafka, a de estar no presente e pensar a partir dele. Mas há também a postura do pescador de pérolas, no qual o passado, já não mais sob a tutela da tradição, se abre em fragmentos e em novas possibilidades.

4.1.3. O PESCADOR DE PÉROLAS: UMA IDENTIFICAÇÃO NA CRISE DA TRADIÇÃO

A terceira e última parte do ensaio de Arendt trata sobre a crise na tradição, de como Benjamin havia percebido essa crise e a saída que ele havia encontrado: resgatar o passado pelos fragmentos que restavam, não pela transmissibilidade, mas por sua citabilidade, e isso antes mesmo da ruptura que aconteceria alguns anos depois. O que por sua vez aproxima Kafka de Benjamin: para ele, Kafka representa o adoecimento da tradição, alguém que estava ciente deste desgaste e mesmo antes do próprio Benjamin havia encontrado uma alternativa para o efeito que vem com a crise. A perda da transmissibilidade das experiências era sacrificar a verdade em favor da transmissibilidade (BENJAMIN, 2007, p. 144).

O modo com que Arendt inicia a parte final do ensaio demonstra justamente a saída encontrada por Benjamin para lidar com a crise. Ela abre o ensaio com uma passagem de *A tempestade* de Shakespeare, que dá a entender que mesmo sem a tradição ainda é possível recuperar o passado mergulhando e trazendo à tona seus fragmentos, investidos de uma força estranha.

Neste ponto, a menção que Arendt faz sobre a passagem de Shakespeare diz respeito ao método de Benjamin de resgatar o passado mesmo sem a continuidade e coerência investida pela tradição, trazendo à tona do modo que ainda é possível, em seus fragmentos, escombros e ruínas.

A passagem de Shakespeare também diz muito sobre o próprio método que Arendt emprega ao refletir. Como por exemplo: tais “mergulhos” dizem respeito tanto ao método de Benjamin em lidar com o passado como o modo próprio de análise arendtiana, em que Arendt, ao analisar um conceito, mergulha no passado em direção à experiência que deu origem ao conceito, efetivamente recuperando fragmentos deste passado (DUARTE, 2000, p. 128).

Os elementos que Arendt escolhe para focar em seu ensaio são compartilhados por ela e Benjamin, possivelmente impressões que os textos de Benjamin deixaram nela. Esse é o caso também dos momentos em que Benjamin é comparado a Kafka. Os pontos que ela chama a atenção nessa comparação são também próximos a leitura da própria Arendt em relação a Kafka, como entendê-lo como um sismógrafo de sua época, como alguém que percebeu essa crise que estava se desdobrando e que antecipa as suas consequências. Kafka, que para Arendt conseguiu descrever situações antes mesmo das experiências concretas, pela pura força de seu intelecto, um feito que não é nada ordinário (ARENDR, 2016b, p. 36).

A produção de Arendt sobre Kafka, apesar de ser uma leitura já situada majoritariamente no pós-guerra – ou melhor, situada já sob a ciência dos horrores de Auschwitz – diferente de Benjamin que estava situado nos entreguerras parece ter muito em comum, principalmente no ponto em que relaciona Kafka com a crise na tradição.

Benjamin já conseguia identificar em Kafka a dita aniquilação que só viria alguns anos mais tarde. A leitura que Benjamin faz de Kafka se torna nítida quando se lê a passagem de suas correspondências, especificamente uma destinada a Gershon Scholem datada de junho de 1938 em que ao analisar a biografia de Kafka feita por Brod, ele argumenta que Kafka era o complemento perfeito de uma época que se preparava para aniquilar os habitantes desse planeta em massa (BENJAMIN, p. 564, 2012).

4.2. FRANZ KAFKA: UMA REAVALIAÇÃO

O ensaio a ser analisado simboliza um grande recuo no tempo em relação ao anterior, mas não deixa de estar de certo modo conectado a ele, uma vez que um dos textos mais célebres de Benjamin publicados sob a editoração de Arendt em *Illuminations* é o ensaio de Benjamin sobre Kafka na efeméride do décimo aniversário de morte do autor, já o ensaio de Arendt é publicado na efeméride do vigésimo aniversário de morte de Kafka.

Franz Kafka: uma reavaliação. Se trata de um ensaio publicado em 1944, nos ditos anos de formação de Arendt já nos Estados Unidos, na nossa cronologia é um dos ensaios mais antigos sobre Kafka e o único que é exclusivamente dedicado a ele. O título, alude a uma reavaliação, um retorno a Kafka depois dos acontecimentos da segunda guerra, após Arendt já ter ciência do que acontecia em Auschwitz, o que ela soube ainda em 1943 (ARENDR, 2005, p. 13).

A análise de Arendt como é de praxe, se divide em três pontos centrais, cada ponto centrado em uma obra de Kafka diferente para elucidar as diferentes dimensões do cosmos kafkiano. A primeira parte aborda *O processo*, a segunda parte aborda *O castelo* e a última parte aborda um conto *Uma confusão cotidiana*.

4.2.1. O PROCESSO: O SUJEITO PEGO NA MÁQUINA BUROCRÁTICA

Dentre as obras mais influentes e conhecidas de Kafka temos *O processo*, o segundo de apenas três romances escritos por ele, antecedido por *Amerika (O desaparecido/O foguista)* e seguido por *O castelo*⁴³. O romance conta a história de Joseph K., que ao despertar um dia descobre que está sendo processado e que será julgado por um crime que ninguém sabe informá-lo e do qual não há a possibilidade de ele não ser culpado.

Sob um sistema burocrático, do qual ele não conhece as leis, corrupto e infalível, que apesar de ser uma força quase divina e onipresente, tem suas cedas nos lugares mais sujos, nos sótãos, nas periferias. Seus funcionários são corruptos e mulherengos. Os juízes, ao invés de terem livros sobre a lei em suas mesas, tem livros de material pornográfico barato (SAFATLE, 2016, p. 14). Há a constante ambivalência desse sistema, que apesar de poderoso, até mesmo um substituto para Deus, é baixo, sujo, corrupto e incompreensível e mesmo assim todos têm total confiança em sua eficácia e funcionamento e infalibilidade.

O processo, se posicionado em seu contexto histórico, mostra-se em primeira instância, na sua camada mais material, como uma crítica ao sistema burocrático austro-húngaro no pré-guerra, cujo as múltiplas e conflitantes nacionalidades eram dominadas por um intrincado sistema burocrático de oficiais hierarquicamente ordenados. Se, por outro lado, posicionamos *O processo* em um contexto biográfico, ou seja, com a vida de Kafka como o pano de fundo, logo entendemos que Kafka, como burocrata e funcionário desse mesmo sistema, o conhecia intimamente, estando ciente de suas nuances, seu funcionamento e, portanto, estava plenamente cômico de que um sujeito pego nesse maquinário já se encontrava condenado.

⁴³ Kafka começou a escrever *O desaparecido* ainda em 1912 (como nos revela *os Diários* nas entradas de 9/5/12 e 25/09/1912), teria começado *O processo* em 1914 e *O castelo* em 1922 (como indica a passagem do diário de 4/4/1922). Sendo que todos os seus grandes romances (por vezes chamados de romances como chama Carone e por vezes de novelas, como Chama Anatol Rosenfeld e Arendt, para manter a consistência chamarei de romances) permaneceram incompletos e foram publicados postumamente sob a edição de Max Brod.

The Trial implies a critique of the pre-war Austro-Hungarian bureaucratic regime, whose numerous and conflicting nationalities were dominated by a homogeneous hierarchy of officials [...] [Kafka] had a very intimate knowledge of the political conditions of his country. He knew that a man caught in the bureaucratic machinery is already condemned; and that no man can expect justice from judicial procedures where interpretation of the law is coupled with the administering of lawlessness, and where the chronic inaction of the interpreters is compensated by a bureaucratic machine whose senseless automatism has the privilege of ultimate decision. (ARENDDT, 2005, p.71)⁴⁴

A época da qual Kafka fala é uma época em que os sistemas burocráticos começam a ganhar a consistência e a aparência de necessidade, que vieram a torná-los essas tramas inescapáveis das quais hoje temos plena ciência e das quais somos eventualmente vítimas. Os mesmos sistemas burocráticos que possibilitaram administrar a solução final e a rápida expansão territorial do terceiro *Reich*.

O mais impressionante é que Kafka, ainda entre a primeira década e a segunda década do século XX, pôde perceber o tamanho do mal que significava tais sistemas, o que para o público da década de 20 a descrição de Kafka era incompatível com a coisa real, o que levou, segundo Arendt, a interpretações equivocadas, que estavam mais assustadas com as descrições do que com o objeto da descrição (ARENDDT, 2005, p. 72). Levou também a interpretações teológicas como a de Brod, que tentava a todo custo aproximar Kafka de um judaísmo que o próprio não era tão próximo, entre outras. Esse horror que Kafka descreve só pôde ser compreendido anos mais tarde, quando esses sistemas tomaram a forma de verdadeiras máquinas de extermínio e genocídio.

O processo, para Arendt, pode ser visto como uma história que acompanha, descreve e apresenta um modelo de uma máquina burocrática em funcionamento. Em um nível secundário *O processo* é uma história do desenvolvimento interior do personagem Joseph K. a sua *education sentimentale*⁴⁵. Mostrando o seu desenvolvimento como um processo de desenvolvimento de sua culpa, e quando os acontecimentos da máquina burocrática e esse desenvolvimento finalmente coincidem, culminam na execução de K.; execução a qual ele nunca descobre a razão, mas já completamente dominado pela culpa, uma culpa que aliás se

⁴⁴ “*O processo* implica uma crítica do regime burocrático Austro-Hungaro no pré-guerras, cujas numerosas e conflitantes nacionalidades eram dominadas por uma hierarquia homogênea de oficiais [...] [Kafka] conhecia intimamente as condições políticas de seu país. Ele sabia que um homem pego no maquinário burocrático já se encontrava condenado; e que nenhum homem pode esperar justiça dos procedimentos jurídicos pelos quais a interpretação da lei é acompanhada pela administração da ilegalidade, e onde a inercia crônica do intérprete é compensada pela máquina burocrática, na qual o automatismo sem sentido tem o privilégio da decisão final”

⁴⁵ Obra de Flaubert que segundo Modesto Carone está no rol de obras que influenciaram Kafka na composição de seus romances. (CARONE, 2009, P. 37)

implanta mesmo ele não sabendo de que é culpado, ele só sabe que o é, e tendo internalizado a culpa é levado a aceitar a execução sem nenhuma reação.

4.2.2. O CASTELO: O ESTRANGEIRO EM BUSCA DE PERTENCIMENTO

O próximo grande romance de Kafka nos traz de volta ao mesmo mundo, porém promove uma mudança de perspectiva. Ela gira em torno não do sujeito que finalmente se entrega a necessidade do sistema, sistema o qual ele só toma conhecimento após ser acusado por ele, ou seja, não pela ótica de um homem condenado, mas sim pela perspectiva de um outro K., o agrimensor, um sujeito que chega livremente e busca a aceitação, o pertencimento, a cidadania se estabelecer e se tornar um membro da sociedade. Sociedade a qual é regida por um sistema burocrático que agora é simbolizado pela figura do castelo que se ergue sobre a aldeia.

O que torna K. de o castelo um personagem curioso, segundo Arendt, é que ele tem interesse somente naquilo que é universal, ou seja, tudo aquilo que pertence a todos os homens. Ele não deseja nada além disso, entretanto, não se satisfaz com nada menos daquilo que é comum do cidadão, busca o que é de direito natural de todos, direitos que seriam inalienáveis (ARENDR, 2005, p. 72). Porém ele, como estrangeiro, não os tem desde o nascimento, o que gera o ponto de tensão de *O castelo*, uma vez que, nesse caso, o único que pode conceder a K. o que ele deseja é o castelo e este só o fará por um ato de favor ou se ele se tornar seu funcionário secreto, um funcionário da vila que tem a sua verdadeira função definida por Barnabas, o mensageiro da corte (ARENDR, 2005, p.72).

Uma vez que K. só se interessa em conquistar aquilo que é inalienável, ele não pode aceitar que seja por um favor, o qual poderia ser-lhe retirado a qualquer momento. K. não entende, ou melhor, não aceita que naquele mundo, tudo é regido por favor e desfavor, estar certo ou errado faz parte do destino, o qual ninguém pode alterar, mas somente se submeter (ARENDR, 2005, p.73). A estranheza de K. não é somente por ser um estrangeiro, mas também por ele ser o único humano normal em um mundo onde tudo foi tirado das mãos dos homens para se tornar um presente a ser concedido por uma força maior, um mundo onde tudo se resume a uma maldição ou a uma benção concedidas por uma força divina, que paira acima de tudo.

A luta de K. é uma rebelião aberta contra o castelo, a sua teimosia e singeleza de propósito mostra aos outros aldeões que o castelo não se trata de uma ordem divina, mas sim de algo que pode ser combatido, ele mostra que pode valer a pena lutar por direitos humanos. K. demonstra abertamente o risco que o estrangeiro e o recém-chegado representa, justamente como a figura que estranha a ordem estabelecida e, portanto, a figura que se rebela contra ela (ARENDDT, 2005, p.73).

O mero fato de a possibilidade de rebelião ter passado pela mente de K. é uma prova da sua ignorância e ingenuidade, que são a fonte de sua coragem de quem desconhece por completo a ordem estabelecida, ignorante o suficiente para desafiá-la. Se Maquiavel diversas vezes adverte em *O príncipe* sobre os perigos dos estrangeiros poderosos, bem como Platão em *O sofista* sugere que o estrangeiro pudera ser um deus disfarçado, temos em *O castelo* de Kafka uma mostra não do estrangeiro poderoso de Maquiavel, nem o deus disfarçado de Platão, mas de um estrangeiro insignificante, como K. é lembrado diversas vezes, que só foi convidado para aquela aldeia por um erro, um pequeno erro, que passou pelos crivos da administração, e portanto é completamente desnecessário ali.

Torna-se logo claro que *O castelo* não é nenhum conto de fadas, que a boa vontade e determinação de K. jamais serão recompensadas, esse mundo de Kafka é cruel, poderíamos aproximá-lo de um pesadelo, ou melhor, seria mais correto dizer que é um mundo cruel como o nosso próprio. Os esforços de K. logo provam ser vãos, a sua luta tem como resultado torná-lo um exemplo, e ele que jamais se rende tem também um fim diferente ao de K. de *O processo*, que se submete a essa ordem burocrática. O fim na verdade é o mesmo, ele sucumbe, mas não pela mão dos executores como Joseph K., K. de *O castelo* sucumbe de exaustão, segundo uma linha interpretativa sustentada por Max Brod, uma vez que o romance em si termina abruptamente no meio de uma frase.

4.2.3. A TÉCNICA, O MUNDO E OS HERÓIS DE KAFKA

A técnica de Kafka consiste, segundo Arendt não em relatar um fato específico da realidade, ou várias faces ou fatos distintos simultaneamente (como as montagens surrealistas), mas sim em traçar um modelo, um arquétipo, um diagrama⁴⁶. O exemplo

⁴⁶ Arendt usa a palavra “*Blueprint*” que pode significar: Diagrama, Planta baixa, desenho técnico, modelo etc.

perfeito de aplicação dessa técnica de Kafka se encontra, segundo Arendt, no conto *Uma confusão cotidiana (A common confusion)*, em que Kafka descreve uma situação de confusão bem comum, com todos os elementos típicos de uma situação como tal, mas de um modo que se assemelha a um modelo matemático, uma fórmula geral do fracasso, em que nem os personagens nem os lugares têm nomes de fato, sendo chamados somente por letras A, B e H, completamente destituídos de qualquer realidade. O que Kafka descreve não é uma única situação referente a um acontecimento no mundo, mas a um modelo da confusão em si, que segundo Arendt, se trata de um modelo geral para o fracasso e para a confusão (ARENDR, 2005, p.77).

Arendt Argumenta que a técnica de Kafka não se resume somente em criar modelos de situações, ele cria também modelos que vão desde os personagens a um modelo geral de sistema burocrático, bem como um modelo de mundo sob tal sistema. Joseph K. de *O processo* e K. de *O castelo* são modelos gerais, representações perfeitas de pessoas absolutamente comuns, ou melhor, Kafka ressurgue com o ideal esquecido do homem comum – que se perdeu em nossa sociedade de pequenas e grandes pessoas –, homem este que é modelo de boa vontade, que em contrapartida, se vê lutando contra um sistema automatizado e contra personagens adoecidos por esse sistema, pessoas reduzidas a meras funções (ARENDR, 2005, p.76).

O foco de Kafka em criar modelos gerais pode ser visto na sua preocupação em criar e descrever o funcionamento de tais sistemas, que funcionam como máquinas, e descrever as tentativas fracassadas de seus heróis em destruí-los pelo bem de virtudes humanas simples. Essas pessoas comuns, os heróis de Kafka, diferentemente dos heróis da tragédia grega que eram homens de exceção, não são, como bem diz Arendt, pessoas que se poderia encontrar na rua, mas são modelos da “pessoa comum” como um ideal de humanidade. São representantes dessa normalidade que, em frente ao absurdo, tentam prescrever uma norma de sociedade que fora esquecida. O homem comum em um mundo onde até o senso comum precisa ser defendido, o que soa bastante familiar, seja na ascensão ao nazismo, seja hoje no contexto da pandemia de Covid-19.

A “modernidade” dos escritos de Kafka e o senso de irrealidade que de imediato nos arrebatam enquanto leitores, está justamente na preocupação suprema do autor que reside em descrever o funcionamento das estruturas e em construir modelos, bem como sua

completa negligência em relação as aparências e a sua falta de preocupação em descrever o mundo enquanto fenômeno, o que é proposital (ARENDR, 2005, p.76).

Arendt faz considerações estilísticas em relação a Kafka, qual seria a vanguarda em que ele se encaixa? Kafka, assim como Broch (*no longer and not yet*) e Benjamin (no ensaio sobre Benjamin em *Homens em tempos sombrios*), é um autor sem precedentes, inclassificável, o único de sua estirpe. No caso de Kafka, muito se deve ao seu uso do alemão de chancelaria, sua tomada de metáforas como se fossem fatos e seu modo de criação de modelos que tratamos acima, o fazem um autor que não se pode enquadrar em algum movimento (a não ser que se use de selvageria) de vanguarda.

Arendt argumenta que chamar Kafka de surrealista seria uma apreensão equivocada de sua obra. Uma vez que os surrealistas, segundo Arendt, tinham como método característico a fotomontagem, trazendo à tona o máximo de aspectos contraditórios da realidade de uma só vez. O método de Kafka, por outro lado, gira em torno da construção livre que se atém ao funcionamento. O que poderia ser descrito como a construção de modelos. Kafka trabalha como um engenheiro ou arquiteto, construindo modelos ou desenhos técnicos de realidades e sistemas, um exercício que se apoia mais na imaginação como produto do que deriva mais do pensamento do que de um senso de experiência (ARENDR, 2005, p. 76-77). E como Arendt argumenta, comparado com a casa em sua materialidade, a sua planta tem a aparência de irrealidade, mas sem ela, a casa não poderia existir, bem como não se poderia reconhecer as suas fundações e as estruturas que fazem a casa real (ARENDR, 2005, p. 77).

Compreender um “desenho técnico” como tal é um exercício de imaginação, a mesma imaginação que é necessária para criar é necessária para entender. Um exercício de imaginação como este é indispensável aos leitores de Kafka, “imaginar as intenções do arquiteto e as aparências futuras dos prédios” (ARENDR, 2005, p.77). Assim, segundo a nossa pensadora, somente o leitor disposto, e:

Para o qual a vida, o mundo e os homens são tão complicados, mas investidos de um interesse tão terrível, que ele procura alguma verdade sobre eles e se recorre aos contadores de estórias para obter algum insight em relação a essas experiências que são comuns a todos nós, somente esse leitor recorrerá a Kafka e seus modelos, que por vezes em uma única página, ou mesmo em uma única frase, expõe na sua nudez as estruturas dos eventos. (ARENDR, 2005, p. 77)

Já sobre os ditos “heróis” dos romances de Kafka, é oportuno mencionar o estudo feito por Anatol Rosenfeld, os heróis dos dois romances querem ser aceitos, integrados a

esses poderes, no que eles fracassam incessantemente, pois essa ordem ou esses poderes são remotos e misteriosos, e até pouco tempo, desconhecidos pelos heróis. Percebe-se em *O processo* e em *O castelo* um esforço em aproximar-se desses poderes ocultos, de adentrar neles, que como no conto *Diante da lei*, (publicado em *Um médico rural* surgindo novamente como parábola em *O processo*) cada tentativa de aproximação ou de conhecimento é marcada pela impossibilidade, frente a complexidade labiríntica dessas instituições. Essas instituições se figuram como “sagradas” pelo seu caráter oculto, tanto de seu funcionamento quanto de seus funcionários (ROSENFELD, 1996, p. 259).

Os dois romances tratam, portanto, da descrição de um combate sempre baldado para superar essa “alienação”. A situação dos heróis kafkianos é a situação dos exilados, que buscam incessantemente adentrar nessa ordem e falhando incessantemente, pois a própria ordem se tornou absurda e irracional (ROSENFELD, 1996, p. 259).

A diferença central entre ambas se dá na diferença de perspectiva, uma vez que, em *O processo*, o protagonista, Joseph K. foge, e nessa fuga acaba inadvertidamente avançando em direção aos poderes. Em *O castelo* o protagonista, ironicamente, tenta avançar e nesse constante desafio permanece sem nunca conseguir verdadeiramente progredir (ROSENFELD, 1996, p. 260). Essa diferença de perspectiva se expressa no fim de cada um desses heróis: o que foge e se submete, sucumbe “como um cão” e o que luta até o fim de suas forças, sucumbe de exaustão sem nunca alcançar seu objetivo.

As semelhanças de contexto aproximam ambas as estórias, que poderiam facilmente se passar no mesmo mundo, o que para Arendt se dá como fato: um cosmos dominado por forças ocultas, sistemas gigantescos que governam e julgam sem que ninguém conheça ao certo o seu funcionamento. A prosa Kafkiana nos induz a adentrar nesse contexto cheio de forças misteriosas e estranhas, incompreensíveis e irracionais, e vê-lo não sob a ótica do narrador onisciente, mas sim pela ótica dos protagonistas, ignorantes. O que leva o leitor a estranhar esse mundo junto a eles, participar dessa experiência de pária. E usando as palavras de Anatol Rosenfeld:

[...] nos forçando a participar das experiências de K. como se estivesse em sua pele e visse com seus olhos esse mundo estranho, absurdo – esse mundo que também é nosso. (ROSENFELD, 1996, p. 261)

Logo se percebe que Kafka não está fazendo nenhuma profecia, mas uma análise sóbria das estruturas ocultas, que ainda não haviam sido expostas, mas que hoje já estão a

plena vista. Kafka, por estar em contato com essas mesmas estruturas e pela sua força de inteligência, pode lançar uma luz radiográfica que expõe as estruturas íntimas dos sistemas burocráticos. O fato de falar a respeito de algo que a maioria ainda não havia percebido envolve seus escritos de um tom profético.

4.2.4. A ONDA DA HISTÓRIA: ARENDT COMO CRÍTICA DO IDEAL DE PROGRESSO

O que os romances de Kafka denunciam antecipadamente é referente a tendência de uma época, que é a de depositar uma fé inabalável nesses sistemas que se instalam como leis naturais e necessárias, os que estão ao seu serviço são como agentes divinos de forças inevitáveis e necessárias. Essa fé absoluta em algo que necessariamente rege nossas vidas encontra seu paralelo na história, a fé no progresso e as suas faces.

Essa mentalidade ou tendência de uma época pode ser vista em algumas ideologias que alimentaram, de certa forma, modelos de sistemas burocráticos e totalitários, como por exemplo o historicismo, que encara a história como um todo ligado por relações de causa e efeito e que tem como fim a evolução ou o progresso, um bom exemplo e uma possível origem está no sistema filosófico de Hegel e de sua evolução do espírito ascendente, apesar de estar presente desde Kant, por exemplo. É vista também na ascensão do darwinismo e das ciências evolutivas, que de certa forma alimentaram ideologias do progresso como o Nazismo.

O que Kafka denuncia é a brutalidade de tais máquinas, e é claro que denuncia também o que corre debaixo dessa capa de uma lei da natureza: os sistemas burocráticos são corruptos, sujos e ininteligíveis. Funcionam como máquinas das quais ninguém conhece ao certo o funcionamento. A hierarquia divide a responsabilidade até que não se saiba a quem culpar, pois todos somente seguem ordens e aquele que ordena está fora do alcance de qualquer um que seja. As descrições de Kafka giram em torno dessa ambivalência: infalibilidade e corruptibilidade, a necessidade e força quase divina com a imundície e o desprezível. A total confiança que se tem no sistema com o total desconhecimento de seus mecanismos. Um sistema tão infalível que nada precisa ser se quer verdadeiro, mas somente necessário.

Arendt, como Kafka, se mostra altamente crítica em relação a essas ideologias de progresso, como podemos ver já em *As origens...* O que é nítida na sua crítica ao historicismo⁴⁷ quando ela própria nega crer em algo como o progresso e o vê como uma ideologia em *As origens...*, lado a lado com o cientificismo, essas ideologias do progresso e do movimento que foram responsáveis pelas grandes tragédias do século passado.

O posicionamento sempre crítico de Arendt em relação ao progresso fez dela alvo de críticas quando chega nos Estados Unidos, como ela mesma relata, quando fala sobre a tradução da primeira versão do ensaio de Kafka, escrita em 1933 ainda em alemão, quando o texto voltou da avaliação dos editores tinha surgido a palavra progresso, o que Arendt prontamente questionou (KOHN, 2005, p.17).

O interessante sobre o ideal moderno do progresso é que ele significa exatamente o oposto à experiência da tradição: enquanto a tradição fornece exemplos consagrados pelo passado como modelos para a ação e transmite esse passado sempre adiante, o ideal de progresso surge de uma desvalorização do que foi passado, numa busca constante pelo novo e pela novidade. Esse estado de constante revolução em direção ao “novo” é nada mais que a constante repetição de falsas novidades, uma vez que para aqueles que desconhecem o passado, repeti-lo é inevitável, não há progresso no sentido de uma “marcha para a frente”, mas sim infundáveis repetições.

As novelas e os romances de Kafka são exatamente isso, não há progresso verdadeiro, mas infundáveis repetições em torno de um acontecimento, cujo a causa ou o passado sempre é desconhecido: a transformação de Gregor, que nunca tem a causa revelada; a acusação de Joseph K., que permanece desconhecida até o fim de *O processo*; ou a chegada de K. à vila em *O castelo*, que não chega a lugar nenhum até o fim da novela, entre outros exemplos.

Qualquer experiência de progresso na qual não há a experiência da tradição ou passado está, como nos escritos de Kafka, fadada a se repetir e não chegar a lugar algum, isto se mostra como o que há de mais moderno na prosa de Kafka: o jogo que lida com o esquecimento deste passado e a repetição infinita quando se tenta progredir, levando os heróis a lugar algum.

⁴⁷ Historicismo o qual havia sido diagnosticado (como se diz quando se fala de uma doença) já por Nietzsche na *segunda extemporânea* (1874), é apontado tanto por Benjamin nas *teses sobre o conceito de história* como por Arendt.

4.3. O JUDEU COMO PÁRIA

Em *O judeu como pária*, Arendt pretende retratar faces alternativas do povo judeu, elencando para qual quatro faces e quatro representantes, que, segundo ela, se ligam, tendo, portanto, um elo que une essas faces quando alcançam importância histórica, mas antes de seguirmos para a análise do ensaio em si, temos de abordar alguns aspectos problemáticos.

4.3.1. O PÁRIA: UM BREVE ADENDO SOBRE O TERMO

Devemos chamar a atenção de que o termo pária não é um termo destituído de sua própria carga histórica, a qual é bastante violenta. Deste modo iniciamos essa análise fazendo o que Arendt notadamente usa como método em seus escritos, mas que dessa vez deixa de fazer: um mergulho na etimologia e passado da palavra pária. Tão logo iniciamos este “mergulho” percebemos um fenômeno curioso e violento de ressignificação: a palavra pária deriva do tâmil *Paraiyar*, ou tocadores de tambor, que tinham funções ritualísticas e auspiciosas como funerais e casamentos. Também tinham a função de ir de vilarejo em vilarejo anunciar os decretos reais. Dos grupos que formam os que hoje se chamam de *Dalits*, os *paraiyar* correspondiam somente a um desses grupos (VISWATH, 2014, p.11).

O termo passa a significar o *outcast*, o sem-casta, aquele que não pertence, a casta de escravos, cultivadores da terra e intocáveis. Notadamente, essa ressignificação tem como ponto o final do século XIX, e mais especificamente a colonização e administração da Índia pelos britânicos, que usaram e reforçaram o sistema de castas para governarem o país (VISWATH, 2014, p.23).

Arendt por outro lado, adere a ideia de “pária” que Weber desenvolve em sua análise sobre o povo judeu como um “povo pária” em *O judaísmo antigo*, sem se aprofundar de modo mais crítico em relação ao conceito e seu significado. Temos de chamar a atenção que a palavra “pária” tem de fato um peso terrível para aqueles que foram chamados por essa alcunha na Índia, é uma designação que hoje é tida como cruel, sendo *Dalit* o termo mais aceito, sendo a designação escolhida por aqueles que sofreram com essa crueldade (VISWATH, 2014, p.12)

Tirando de nosso caminho essas clarificações, temos de buscar a possível razão para a negligência de Arendt. O texto *O judeu como pária* foi publicado em 1944. A Índia só

deixou de ser colônia britânica em 1947, até então a sua administração estava toda a cargo da coroa britânica. Logo, esse tipo de problematização era ou suprimida ou não permitida na época da Índia como colônia, uma vez que os colonizadores britânicos usavam do argumento de que a situação dos párias era diferente da de um escravo para poder continuar explorando esse grupo que se mostrava uma mão de obra capaz de gerar um grande lucro para a coroa sem gerar comoção mundial e retaliação de movimentos abolicionistas.

A situação dos *dalit*, ou o “problema dos párias” como era abordado o tema nos altos escalões da política, visto como um problema de manejo do estado, a discriminação sofrida pelos *dalit* só foi ganhar alguma repercussão e adquirir força política a partir de 1990 (VISWATH, 2014, p.21).

Arendt adere a definição do povo judeu como um exemplo de povo pária que é própria de Max Webber, provindo de um escrito bastante obscuro e pouco conhecido chamado *O judaísmo antigo*, onde os judeus são caracterizados como povo pária ou povo convidado, que são, em resumo, pessoas que pela conquista ou por conta de invasões foram expropriados de suas próprias terras e vivem sob dependência econômica do povo dominante, apesar de estarem no território a mais tempo. Similarmente, migrações podem gerar essa relação de povo convidado/povo anfitrião. Nos casos em que essa relação é marcada por diferenças ritualísticas, Weber propõe o uso do termo “povo pária”, que seria o caso dos judeus. (GERTH e MARTINDALE, 1967, p. 23)

Tendo feito essas considerações iniciais, temos que considerar que algumas dessas possíveis críticas em relação aos pontos que Arendt não desenvolve, omite ou somente esboça no ensaio *O judeu como pária*, que serão desenvolvidos mais detalhadamente em *As origens do totalitarismo*, nas partes I e II, “Antissemitismo” e “Imperialismo”, respectivamente, como por exemplo a questão do pária e do *parvenu*, alguns efeitos e problematizações em relação a colonização, inclusive a feita pelos britânicos na Índias entre outros.

Esse ensaio se propõe a fazer um movimento muito curioso, Arendt tenta trazer à tona tipificações ocultas do povo judeu, se valendo do conceito de povo-pária de Weber, escolhendo quatro figuras como representantes dessas tipificações ocultas do pária judeu: o *schlemiel*; o pária consciente; o suspeito e o homem de boa vontade, em um movimento que essas tipificações se articulam e culminam nesta última tipificação, representada por Kafka.

4.3.2. O SCHLEMIEL E SENHOR DOS SONHOS: A INOCÊNCIA COMO MARCA DO POETA

A primeira personagem que Arendt escolhe para tratar neste ensaio é a figura de Heinrich Heine (1797 – 1856), escritor e poeta de origem alemã que viveu como um exilado na França, proibido de viver em sua terra natal pelo desconforto gerado pelos seus escritos. Boa parte de seus escritos de juventude foi musicada e tornou-se parte da cultura popular alemã, apesar de seu exílio e posteriormente tentativa de proscrição pelos nazistas com o pretexto de ser “arte degenerada”, como foi o caso de muitos escritores, artistas e intelectuais judeus que sofreram censura.

Arendt abre a primeira parte do ensaio, fazendo menção a um poema escrito por Heine *Princesa Sabbath* – O primeiro poema das ditas *Melodias Hebraicas*⁴⁸ –, em que ele retrata o povo judeu como um príncipe (Príncipe Israel) que foi transformado por feitiçaria em um cachorro não só em relação a forma como também em relação a sua mentalidade, que foi tomada por “ideias caninas”. Entretanto, toda sexta feira (no sabbath) este cão retorna a sua forma original, adornado por puras vestimentas de festa, livre das preocupações de sua figura canina e segue adiante como príncipe para receber a noiva cantando a tradicional canção nupcial *Lecha dodi* (ARENDR, 2016b, p. 496).

A figura do cão na história da filosofia é repleta de significações, a primeira é a de cínico, outra, mais interessante para esta discussão, é a de melancólico. Esta última parece caber melhor como oposição ao príncipe que emerge nas sextas-feiras para festejar e receber alegremente a sua noiva. Em *A origem do drama barroco alemão*, Benjamin faz tal correspondência entre o cão e o melancólico a partir da teoria dos humores e da gravura de Dürer. Primeiro, porque “o baço domina os humores do cão” (BENJAMIN, 2020, p.158-159), da mesma forma que o baço domina os humores do melancólico, além de “o faro e a resistência do animal” aproximarem-no da “imagem do incansável pesquisador e do pensador meditativo” (BENJAMIN, 2020, p. 158-159), os quais são melancólicos por

⁴⁸ Apesar de não ficar claro no ensaio *O judeu como pária*, o texto o qual Arendt dialoga aqui é uma obra de tamanho substancial toda escrita em versos e dividida em várias partes: as *Melodias hebraicas* de Heine. Sendo o poema *Princesa shabbat* o primeiro texto dessa obra.

excelência. Esse seria o estado de espírito diametralmente oposto ao do príncipe acompanhado de sua princesa Sabbath de Heine.

A ironia mordaz de Heine fica bem visível já nessa primeira menção, a existência canina e ridícula que o povo judeu se presta toda a semana, seus afazeres, suas tentativas de assimilação e pertencimento, para na sexta feira recobrar sua forma de príncipe e participar do ritual do Sabbath que, para Heine, é a única marca positiva da vida judaica (ARENDR, 2016b, p. 496). Segundo Arendt o poeta do povo é aquele que por algum acaso escapou do feitiço e conseguiu manter a sua forma original durante toda a semana, expõe essa existência canina e ridícula com contundência.

Arendt argumenta que Heine descreve o poeta em maiores detalhes na parte IV do poema *Jehuda Ben Halevy* – também parte das *Melodias hebraicas* de Heine, onde explora uma possível raiz para um conceito chave neste ensaio: o de *schlemiel* – que fala do poeta Yhuda Halevy, e traça até Herr Schlemihl ben Zurishaddai a possível descendência dos poetas, nome que segundo Arendt é referência a Shelumiel ben Zurishadai, o qual era tido como líder da tribo de Simeão no livro dos números bíblicos. Heine relaciona a origem do termo cômico *schlemiel* por Schlemihl, estando muito próximo de seu irmão, o governador Zimri, acabou acidentalmente assassinado quando este último foi decapitado pelo sacerdote Fineias. A palavra *Schlemiel* vem do Ídich e significa trapalhão, inepto, um *maladroit*⁴⁹ (desastrado) (ARENDR, 2016b, p. 496-497).

A primeira tipificação de pária associada a Heine é, portanto, a de *schlemiel*. Arendt explica que inocência é a marca registrada do *schlemiel*, da mesma inocência da qual os poetas de um povo, seus senhores dos sonhos nascem. Arendt busca criar uma correspondência entre o tipo desastrado que é o *schlemiel*, com a inocência do poeta por uma via bastante curiosa. Ela argumenta que Apolo, a deidade protetora dos poetas é ele próprio um *schlemiel*, uma vez que perseguiu Dafne “apenas para receber, para seu sofrimento, uma coroa de louros” (ARENDR, 2016b, p. 497).

Arendt mais uma vez cita um poema de Heine, *O deus Apolo*, construído com um gesto similar ao de *Deuses no exílio*, em que mostra um Apolo destituído de sua aura divina, mundano e mais, judeu e rabino. Um Apolo “dirigente do coral de uma sinagoga em

⁴⁹Aproprio-me do termo em francês que Susan Sontag usa para descrever Benjamin em uma citação de *A origem do drama barroco alemão* (SONTAG, 1986, p. 88)

Amsterdã, titular do coro mais humilde em meio ao mais humilde dos povos” (ARENDDT, 2016b, p. 498). Seu pai era um circuncidador ritual e a mãe vendedora de pepinos em conserva e calças estranhas. Enquanto o próprio Febo (o nome do rabino é uma distorção Iídiche de Febo, Faibusch), é um mulherengo, que anda interpretando um palhaço nas feiras anuais, cantando versos de Davi, acompanhado de nove “musas” que na verdade são meretrizes de Amsterdã.

O gesto de Heine em representar o povo judeu e de si próprio como o poeta-rei desse povo, surge como um ato de provocação, jocoso, completamente oposta a visão dos judeus ricos e privilegiados, e ao *parvenu*, que queria apagar seu passado e ser assimilado nas classes altas.

Essa inocência, essa poderosa imprudência alegre, que segundo Arendt é própria das pessoas comuns, do povo, é também a marca do pária. Pois o pária, essa é a grande jogada de Arendt com esse conceito, é aquele que está à margem da sociedade formal e não tem o menor desejo de ser assimilado nela, como o próprio Heine e, portanto, se voltando-se para aquilo que “entretém e agrada às pessoas comuns” (ARENDDT, 2016b, p. 498), nas palavras de Arendt, “ele [o pária] passa, na verdade, do mundo dos homens e dos costumes para a generosidade irrestrita da terra” (ARENDDT, 2016b, p. 498).

Até mesmo a fama do pária, que no caso de Heine, nem a crítica literária nem o antissemitismo conseguiram apagar, é um traço do *schlemiel*. É natural que o pária, que recebe tão pouco do mundo dos homens olhe com encantamento inocente o espetáculo dos homens tentando competir com as “divinas realidades da natureza” (ARENDDT, 2016b, p. 499). Sua inocência é a do estrangeiro, que estranha essa sociedade e o simples fato de “que o sol brilha sobre todos da mesma forma” (ARENDDT, 2016b, p. 499) lhe é a prova diária que todos as pessoas são essencialmente iguais. Para o pária, que está à margem da sociedade, a sua ordem fabricada é uma mera tentativa de a criatura lançar um desafio ao criador. O pária nessa primeira tipificação, livre das construções e valorações de ordem social, pode desfrutar da ordem natural na qual todas as coisas são igualmente boas (ARENDDT, 2016b, p. 499).

A tipificação de pária encarnada por Heine é a daquele que, estando de fora da ordem social percebe que perto das realidades superiores e universais – como “a verdadeira majestade do sol, brilhando igualmente sobre o rei e sobre o pedinte” (ARENDDT, 2016b, p.

499) – toda pompa não passa de mera falsificação e simulação da verdadeira grandiosidade e, portanto, uma farsa ridícula.

Sob essa ótica, a alegre inocência de Heine nos revela de modo penetrante que é o *parvenu*, que busca fazer parte de uma ordem a qual não pertence e paga o justo preço para pertencer, que são os verdadeiros *schlemiel* (no sentido de idiota). Desse gesto de confrontação da ordem social com essas realidades mais elevadas e universais (o sol, a música, as árvores e as crianças, coisas que Rahel Varnhagen chamava de “as verdadeiras realidades”, por exemplo) é de onde emana o espírito de zombaria de Heine, zombaria sem amargura, indiferente pois tem como medida as coisas que são manifestamente naturais. Para Heine, essa indiferença – inocente, sem ressentimento e chistosa – marca também a essência da liberdade.

Para Heine, a liberdade pouco tinha a ver com a libertação do espaço privado e “da casa da servidão”(ARENDT, 2016b, p. 500), para ele, um homem nasce livre e perde sua liberdade somente ao vender-se para o cativo, um modo de pensar a liberdade que se combina com o que Arendt chama de “tradicional paixão judaica por justiça”, fazendo com que Heine julgasse igualmente como figuras não naturais tanto o tirano quanto o escravo, transformando-os em figuras ridículas de divertimento (ARENDT, 2016b, p. 500).

Essa jovialidade indiferente, sem amargura, não poderia ser esperada de um membro da sociedade atado pelas normas e responsável pela ordem das coisas, é a marca da inocência do *schlemiel*, marca daquele que não faz parte de tais encenações. É o que se constata no caso de Heine, quando este era confrontado com a única realidade social da qual sua condição de pária não o havia desligado: os judeus ricos de sua família, ele logo se tornava amargo e sarcástico (ARENDT, 2016b, p. 501).

Essa distância do pária em relação a realidade política, sua irreabilidade, parecem ser infrutíferas. Nem a risada nem a zombaria são capazes de extinguir os escravos ou os tiranos, essa irreabilidade é também traço do *schlemiel* e do senhor dos sonhos. Estes estando a margem, fora dessa sociedade, exilados, podem a atacar de fora.

Arendt vê na falta de raízes sociais a tendência judaica para a utopia, que foi uma propensão mais evidente nos próprios países da emancipação (concessão de direitos iguais aos judeus que ocorreu mais ou menos no decorrer do século XVIII até o século XIX). O que salvou Heine de sucumbir a utopia e permitiu ele criar uma base sólida num mundo de

arte foi a sua criatividade, ele se voltou ao mundo da política, usando a metáfora de Arendt, por fora, “segurando um espelho voltado ao mundo da política”. Estando de fora ele evitou se tornar um doutrinário, assegurando a sua liberdade, observado como quem vê a vida através de um telescópio de longo alcance (ARENDR, 2016b, p. 501). Esse gosto pela utopia que Arendt fala é o fato de o ideal de assimilação na época era a abolição de distinções de povos, para torna-se “cidadão do mundo”, academicismo que obviamente não enganou a Heine. A consequência dessa emancipação era uma assimilação excludente, tornando não um judeu e alemão simultaneamente, mas somente um destes, tendo de se deixar de ser judeu para torna-se alemão.

Heine, com seu destemor e insolência, conseguiu o que muitos outros falharam: ao ver o Febo no rabino Faibusch, inserindo expressões ídiches na língua alemã, ele conseguiu pôr em prática a verdadeira mescla da qual os outros meramente falavam. Heine conseguiu simultaneamente ser judeu e alemão, ele de fato conseguiu pôr em prática a emancipação do povo judeu justamente ao ir de encontro e ignorar a condição que caracterizava a emancipação em toda a Europa: que um judeu só poderia tornar-se homem ao deixar de ser judeu. Heine, aderindo obstinadamente a um povo de párias e *schlemiels*, alcançando a verdadeira liberdade, nas palavras de Arendt, sem ele foi um dos poucos de sua época a ser capaz de “falar a língua de um homem livre e cantar as canções de um homem natural (ARENDR, 2016b, p. 504).

Resta apenas chamar a atenção para alguns aspectos em relação ao modo que Arendt descreve Heine, o personagem conceitual que vão de encontro com a sua figura histórica: Heine, ele próprio, se dizia um homem atormentado⁵⁰, e que disso nasciam suas canções, assim como ele renunciou – mesmo que só nominalmente – ao judaísmo se convertendo ao cristianismo ainda na década de 1820, o que ele fez considerando em grande parte devido à dificuldade que representava ser judeu na Alemanha antes da emancipação, onde judeus enfrentavam restrições e proibições, bem como sua amargura em relação ao judaísmo⁵¹. Esses são alguns pontos que representam contradições sobre a figura de Heine na leitura de Arendt, o que não a invalida, mas que devem ser levadas em conta.

⁵⁰ “Out of my great sorrows, I make little songs.”

⁵¹ “Judaism is not a religion; it is a misfortune.”

4.3.3. BERNARD LAZARE: O PÁRIA CONSCIENTE

Heine com sua inocência brutal conseguiu expor o ridículo da ordem social, e demonstrou que tanto o pária sob a tipificação do *schlemiel* quanto o poeta, ambos excluídos da sociedade, nunca estão realmente em casa neste mundo (ARENDDT, 2016b, p. 504). Trazer esse problema e as suas implicações para a materialidade da política foi um mérito de Bernard Lazare (1865 – 1903), que viveu na França em plena época do caso Dreyfus, que escancarou o antissemitismo institucionalizado no sistema judiciário francês. Em todo caso, Lazare percebeu que somente a inocência alegre do *schlemiel* e o seu afastamento do mundo dos homens não era capaz de gerar a solução para a situação dos judeus na Europa, esta viria somente por vias da política, ou seja, adentrando esse mundo que o “senhor dos sonhos” só via de fora.

Lazare também estava ciente de que essa mudança política não viria por meio da ajuda dos judeus ricos, o *parvenu*, mas sim daqueles que eram explorados tanto pelos cidadãos comuns quanto pelo seu próprio povo a serviço de uma elite. A situação dos judeus era basicamente a de “uma escravidão dupla” (ARENDDT, 2016b, p. 506), na qual eram explorados pelos abastados de seu povo e pelos ricos e pobres de outros povos, que o exploram em nome dos ricos. A solução seria instigar o judeu pária em uma luta contra o judeu *parvenu*, uma vez que o próprio *parvenu* não lutaria contra a ordem que ele ajudou a estabelecer, somente os oprimidos teriam a motivação para fazê-lo.

Fazia parte, portanto, do dever do judeu, e especialmente da tipificação de pária consciente que Lazare representa, assumir-se abertamente como representante do pária, e lutar contra a opressão em uma atitude de enfrentamento político aberto, renegando completamente a prerrogativa do *schlemiel*, renunciando ao refúgio que o senhor dos sonhos encontrava na natureza ou no mundo de fantasia e ilusão, e indo de encontro ao mundo dos homens e mulheres. Tornando responsáveis, mesmo que parcialmente, aqueles párias que se recusaram em se tornarem rebeldes contra a sociedade e o regime de opressão o qual o povo judeu estava submetido.

Lazare lucidamente percebeu que o cerne de uma revolução teria que partir primeiro de dentro do próprio povo judeu, ele percebeu também que o obstáculo, não era o *parvenu*, ou a existência de uma casta dominante, mas sim o que é dado pela expressão iídich *schnorer*, que significa mendigo ou pedinte, aqueles párias que preferiam se manter em sua

relação de mendicância, recebendo as migalhas dos ricos, protegendo a posição deles na sociedade e em turno sendo protegidos por eles (ARENDDT, 2016b, p. 507).

Ou seja, quando Lazare tentou impedir o pária de ser a tipificação de *schlemiel* tentando sobretudo lhes dar importância política, ele só encontrou *schnorer*, e quando “um pária se torna um *schnorer*, ele não vale nada, não porque ele seja pobre e mendigue, mas porque esmola aqueles contra quem deveria lutar” (ARENDDT, 2016b, p. 508). Por fim, a luta pela qual Lazare aspirava, a de dar o peso político a situação do pária, foi baldada pela própria mecânica das relações entre o pária e o *parvenu*: o *parvenu* temia se tornar o pária e o pária aspirava se tornar *parvenu*. Da tentativa dele, por mais importante que tenha sido, nada restou, tragado pela voragem gerada por essa relação circular entre oprimido e opressor.

4.3.4. CHARLIE CHAPLIN: O SUSPEITO

O gesto representado por Chaplin (1889 – 1977) que apesar de não ser judeu –durante muito tempo ele se recusou a dar uma resposta quando perguntado publicamente sobre isso – foi o de encontrar nesse povo a inspiração para muitos de seus personagens, encarnando uma das tipificações do pária e se tornando uma das figuras mais emblemáticas do cinema. Charles Chaplin conseguiu trazer de volta um personagem que estava praticamente esquecido, as pequenas pessoas, as pessoas comuns e os seus conflitos com a lei.

Os seus personagens mais recorrentes, não por acaso, são basicamente os tipos comuns: o trabalhador (empregado, operário, garçom, ajudante, aprendiz); o bêbado; o artista e o vagabundo entre outros. Enquanto a comédia grega girava em torno das pessoas comuns da polis, o movimento dos filmes de Chaplin, dado pelos seus personagens mais recorrentes, é exatamente o mesmo, ou seja, resgatar o ideal da pessoa comum e os tipos da cidade moderna, do período industrial e do século das duas grandes guerras.

O seu conflito é marcadamente com a própria sociedade moderna, encarnada pelos protetores da lei, os policiais que constantemente o perseguem. A tipificação do pária como o suspeito é muito próxima a do *schlemiel*, com a exceção de que enquanto aquele encontrava refúgio fora da sociedade e se agarrava a uma liberdade natural, como foi o caso de Heine. O suspeito é um habitante da terra, circula nesse espaço de homens e mulheres, um mundo real e contra o qual nem a natureza nem a arte podem lhe oferecer refúgio. Um mundo no

qual só se pode contar com a própria sagacidade e com a gentileza e humanidade de conhecidos casuais (ARENDDT, 2016b, p. 509).

O *schlemiel* de Heine e o suspeito, entretanto compartilham da mesma inocência, que tanto em um como no outro, não passa de um traço de personalidade: uma inocência imprudente que por estar para além dos grilhões da sociedade, pode torná-la cômica, mas que diferente da postura do *schlemiel* e do descaramento poeta de Heine, é acompanhada pelo sentimento de medo, uma imprudência preocupada, aflita diante da lei que não corresponde de modo algum à justiça. No caso do suspeito de Chaplin, não há conexão entre o que foi ou não feito e a punição que o atinge, e por ser um suspeito, é forçado a suportar o peso de muito que não fez (ARENDDT, 2016b, p. 510).

Esse tipo de personagem nos lembra ainda muito um outro, que não deixa de ser tanto um *schlemiel* quanto um suspeito, o herói de *O processo* de Kafka, no qual a suspeição contra Joseph K. se torna de modo automático em culpa, até que ele próprio sinta que “Era como se a vergonha devesse sobreviver-lhe”, a sua inocência se reflete em seu completo desconhecimento da infalível máquina jurídica que estava o processando, contra a qual, ele como um suspeito, nada podia fazer se não perecer como um cão.

No caso de Chaplin, esse suspeito agora está investido de experiência, ele sabe como lidar com os protetores da lei e da ordem como Joseph K. nunca soube, ele sabe os enganar e por sua própria astúcia e experiência de vida, consegue escapar deles.

Neste ponto, vale lembrar o fato de que na época Arendt já estava consciente de que Chaplin não era judeu e já havia dito abertamente ser de descendência cigana e irlandesa. O outro ponto que pode ser levantado é o de que muito do que Arendt tematiza associado a tipificação do pária como suspeito que ela representa pela figura de Chaplin e chama de homem comum, vai ser associada, algum tempo depois, em um ensaio sobre Kafka do mesmo ano em que publica *O judeu como pária*⁵², aos heróis de Kafka em *O processo* e *O castelo*, o que ela neste momento ignora ou omite.

⁵² *The Jew as Pariah* foi publicado em 2 de fevereiro de 1944 na revista *Jewish Social Studies*, mesmo ano da efeméride do vigésimo aniversário do falecimento de Kafka, ocasião a qual ela publica *Franz Kafka: A reevaluation* na *Partisan review* no outono de 1944.

4.3.5. KAFKA: O HOMEM DE BOA VONTADE

A quarta parte do ensaio traz consigo também a quarta tipificação da tradição oculta do judeu como pária, o pária como o homem de boa vontade, que Arendt representa pela figura de Franz Kafka (1883 – 1924). Arendt inicia a quarta parte do ensaio com uma menção a um dos trabalhos mais antigos de Kafka que conseguiram chegar até nós: *Descrição de uma luta* escrito entre 1909 e 1912, que dentre os escritos de juventude de Kafka é um dos mais extensos. A estória em si é bastante enigmática e se desenvolve como um sonho, dividido em três partes principais ou capítulos, sendo o segundo capítulo o mais extenso, dividido ainda em várias partes. A passagem que Arendt menciona está no final da primeira parte do segundo capítulo, no qual o protagonista monta nas costas de seu conhecido como se fosse um cavalo e imagina a paisagem mudando conforme a sua vontade, pouco antes do conhecido/montaria colapsar. A mesma passagem que Arendt menciona como parte de *Descrição de uma luta* foi publicada por Kafka ainda em vida como em *Contemplação*, sob o título *Excursão às montanhas* (KAFKA, 2021a, p. 50).

Kafka descreve a imagem de um bando de ninguéns, vestindo casacos, andando juntos com os braços esticados ou abraçados uns aos outros, separados por poucos passos. Arendt argumenta que tal imagem seria a representação perfeita da esfera social, que diferentemente tanto da esfera pública quanto da esfera privada ou tem de se mostrar ou tem de cuidar da própria sobrevivência, na esfera social elas se diluem em um todo, a esfera social é, portanto, ilusória, como acusa o próprio Heine.

Apesar de sua existência quimérica, é na esfera social que a tipificação do pária de Kafka, a do homem de boa vontade, sofre. Uma vez que a sociedade é um amalgama de “ninguéns em traje a rigor”, e o pária, estando à margem dessa sociedade é, por sua vez, tratado como um ninguém por ela, fica difícil distinguir quem realmente existe: ele, o pária que é levado a crer na própria insignificância ou essa sociedade de “ninguéns” que finge ser real e, por sua vez, trata o pária como um ninguém.

O cerne deixa de ser uma mera questão de pertencimento ou não, de atacar de fora como o senhor dos sonhos ou de dentro, pela política, como o pária consciente, mas sim uma questão ontológica, de saber quem realmente existe, ele ou a sociedade que o faz crer na própria insignificância.

Arendt, portanto, mostra duas vias para esse pária que tem a realidade de sua própria existência em suspeição: a primeira, se juntarem e formarem uma sociedade de párias na mesma condição, completamente desligados da realidade, ou a segunda, ir por uma via que se focava completamente nos universais da natureza, da beleza e da arte, um grande teatro de Oklahoma, onde “todos são bem-vindos” (KAFKA, 2012, p. 283). Gozando dos monumentos e da herança deixada pelo passado, no qual esse pária, muitas vezes tirava mais proveito apreciando do que os “membros estimados e de pleno direito da sociedade” (ARENDR, 2016b, p. 513).

Em *descrição de uma luta* Kafka atira os seus dardos, nas palavras de Arendt, justamente a essa segunda via. A natureza não é mais o universal em relação ao qual todos estamos em pé de igualdade, uma vez que para o homem do século XX ela se torna o que quiser a sua vontade, ele pode manipulá-la como quiser, “este não ‘a deixara em paz’” (ARENDR, 2016b, p. 514)⁵³. Já os monumentos e heranças do passado, os quais são deixados pelos mortos e abandonados ao mundo para todos, esses já não possuem mais força, são meros produtos da sociedade, a mesma que tratava o pária como um proscrito. Refletindo outro traço da humanidade que Kafka encarna, o daquele que percebe a crise na tradição e que reflete esse adoecimento da herança ou tradição em seus escritos.

Para Kafka, como Arendt argumenta, nem a liberdade do *Schlemiel* e do poeta nem a inocência do suspeito de Chaplin, ou a fuga para a natureza ou a arte são as armas apropriadas, mas sim o pensamento. E diante desse pensamento corrosivo, que tira as coisas do lugar, as únicas coisas válidas são aquelas que não têm suas forças comprometidas pelo pensamento, mas sim confirmadas.

O pensamento, na leitura que Arendt faz de Kafka, é a única arma da qual o pária é dotado desde o nascimento e em sua luta contra a sociedade. O contexto de Kafka é o da crise da tradição, sua única arma é o pensamento, o que torna bastante clara a razão da escolha de Arendt alguns anos mais tarde em *Entre o passado e o futuro* (1961) em que ela posiciona Kafka no epicentro dessa crise e a sua tomada de posição, seu modo de se firmar

⁵³ Arendt faz referência ao modo como a natureza é representada em *Descrição de uma luta*, onde ela é completamente sujeita ao protagonista, mudando conforme sua vontade como uma metáfora para os constantes ataques do homem do século XX em relação a natureza.

no presente e não perecer é justamente pelo pensamento, o que é mais bem elaborado em *A vida do espírito* (1977).

A chave para compreender a tipificação de pária representada pela obra de Kafka está justamente nesse ponto, de que o pensamento é o instrumento de autopreservação próprio ao pária. Os heróis de Kafka enfrentam a sociedade em um gesto aberto de agressão, aqui a inocência do pária, seu traço de personalidade próprio ao *schlemiel* não se mostra nem como condescendência irônica nem astúcia inocente. Mas num movimento de desafio frente a algo que, por não conhecerem a magnitude, subestimam e pensam serem capazes de penetrar.

Neste momento Arendt se posiciona estrategicamente e se põe a analisar por sua vez *O castelo*, conhecido como o último romance de Kafka, escrito possivelmente durante seis meses em 1922 – dois anos antes de sua morte – e publicado postumamente como grande parte de sua obra. Temos, portanto, o contraste de um Kafka, pré *O veredito*⁵⁴, e de um Kafka em sua obra de “maturidade” se é que isso pode ser dito no caso de Kafka, uma vez que ele próprio morre muito jovem aos 40 anos de idade.

Esse é o caso de K. em *O castelo*, romance que Arendt lê como o único em que Kafka discute o problema judaico, o único em que ele está envolvido em perplexidades e situações distintas da vida judaica (ARENDR, 2016b, p. 514). A respeito da a leitura de Arendt, uma afirmação forte como essa pode ser facilmente questionada, bem como facilmente corroborada pelo próprio texto, uma vez que a obra de Kafka é plurívoca, seus romances são cheios de possíveis chaves de leitura, mas que nunca se deixam capturar por completo.

K. é um estranho, um estrangeiro cuja presença é completamente dispensável, que pela sua natureza não pode ser nunca ajustado, pois não pertence quer seja aos governantes (ao castelo), quer aos governados (do vilarejo). Sua ida ao vilarejo apesar de ter sido requisitada pelos governantes (o castelo), esta é vista como um mero erro pelos burocratas menores, que dada a complexidade e a lentidão dos trâmites no castelo, eventualmente acontecem. Sua presença é somente tolerada, ele frequentemente depende da bondade das pessoas que o acolhem sem razão aparente, portanto, o que o mantêm ali é sempre fruto de um favor que pode expirar a qualquer instante (ARENDR, 2016b, p. 515).

⁵⁴ Obra que marca a irrupção de seu estilo próprio, seco e preciso, pelo qual ele é conhecido e que permanece daí em diante em sua obra.

O que é inexplicável, no entanto, é a sua insistência em permanecer ali, em ser assimilado e se tornar indistinguível dos outros habitantes da vila, e a sua dificuldade em aceitar que tudo ali gira em torno e é concedido via ou por favor ou por desfavor do castelo, essa teimosia pode ser vista como um modo de expressão do traço do *schlemiel*, a inocência do estrangeiro, que no seu desconhecimento do *status quo*, julga e age baseado em parâmetros que não são aqueles que regem os moradores, e, portanto, teima e falha em aceitar sua própria condição ali.

Ele permanece numa busca de completa assimilação, para assim se tornar indistinguível e, portanto, não aceita as condições que lhe são oferecidas de se tornar um trabalhador do vilarejo com uma conexão somente aparente ao castelo, ou um pretense trabalhador do vilarejo, cuja verdadeira ocupação é determinada por Barnabás (o mensageiro da corte). Ambas as condições não seriam a condição ideal de assimilação que K. busca, esse pertencimento indistinguível.

Arendt argumenta que não há analogia melhor para o dilema do moderno judeu assimilacionista: ou supostamente pertenciam ao povo, mas na verdade aos governantes, ou renunciavam a tudo, toda a proteção, e tentar a sorte entre as massas. A comunidade judaica oficial, segundo Arendt, sempre escolheu se aliar aos governantes, e seus representantes são “apenas pretensos aldeões” (ARENDDT, 2016b, p. 516).

O judeu de Kafka escolhe um outro caminho, um que, em um gesto kafkiano por excelência⁵⁵, interpreta o linguajar tradicional da assimilação literalmente – K. escolhe o caminho da benevolência (ARENDDT, 2016b, p. 516). Kafka descreve o verdadeiro drama da assimilação, trata do judeu médio que quer nada além de seus direitos, o arquétipo do homem comum. O retrata como o único judeu na terra, sozinho, sem seu povo, que é segundo Arendt o problema fundamental da assimilação, uma vez que esse judeu quer ser indistinguível de seus vizinhos gentios, deve comportar-se como se estivesse inteiramente só, deve se separar da companhia dos seus semelhantes, abandonar seu povo para se tornar um “cidadão do mundo” (ARENDDT, 2016b, p. 516). O curso das ações de K. é precisamente o que todos esperam do judeu assimilacionista, “se os judeus não insistissem em se unir, a assimilação se tornaria um processo relativamente simples” (ARENDDT, 2016b, p. 516).

⁵⁵ Kafka é conhecido por tratar metáforas de modo literal e com naturalidade, em *A metamorfose* não é como se Gregor se sentisse um “verme”, ele se torna um e isso se quer o espanta. Em o veredicto, não é como se o pai de George agisse como um juiz, ele o é e a sentença é absoluta.

Logo, o que Kafka põe em jogo aqui é um experimento mental que parte de um modelo: usando os ideais de judeu comum, seu objetivo é só o indispensável, os direitos mais básicos e naturais e seu curso de ação é também o ideal, trata-se de um judeu que renunciou a todos os traços judaicos distintivos.

Esse “judeu” torna-se o arquétipo do homem de boa vontade, tudo o que ele deseja é nada mais do que direitos universais, direito de todos os homens e não aceitará nada a menos. O modelo de Kafka passa a servir também para a própria condição humana do estrangeiro e do imigrante em geral, não é esse também o caso do judeu como “povo-pária” o imigrante por excelência?

As demandas de K. são de se tornar indistinguível e de receber aquilo que é de direito natural de todas as pessoas, e ele não aceita recebê-las por um “ato de favor do castelo” (KAFKA, 2000, p.57) como foi-lhe oferecido. E uma vez que os aldeões descobrem que K. goza de proteção do inalcançável castelo, a “disposição original de indiferença desdenhosa” se torna uma de “hostilidade respeitosa” (ARENDDT, 2016b, p. 517). Seu objetivo de tornar-se indistinguível estando sob proteção do castelo é impossível, já que ele é repellido de toda forma pelos aldeões em direção ao seu pretense lugar no castelo. Por outro lado, quando K. renuncia a essa proteção em favor de se tornar indistinguível a sua obstinação torna-se fonte de estranhamento na vista dos aldeões, o impossibilitando novamente de alcançar o seu objetivo de indistinguibilidade. Logo, K. compreende que tudo isso que busca, os universais, os direitos naturais e a vida “normal” que “todos gozam”, na verdade têm tão pouca existência para ele quanto para os aldeões, logo percebe que tudo se resume em favor e desfavor do castelo tanto para ele quanto para aqueles que ali nasceram.

A atitude de desafio de K., guiado por uma inocência que é tanto de *schlemiel* quanto do estrangeiro e do recém-chegado, contrasta com a posição dos aldeões, para os quais tudo aquilo havia se tornado natural, submetidos de tal modo a uma escravidão que os dominava até em seus pensamentos, fazendo-os pensar que agir ou não com retidão era questão de puro destino, como se a ordem exercida pelo castelo fosse antes de tudo natural e, portanto, necessária e inalterável.

Logo, as aspirações de K. lhes eram, antes de tudo, incompreensíveis, o que ele julgava ser o estado de exceção de sua condição como imigrante, era na verdade a regra para todos ali. Só o fato de ele tentar se estabelecer ali e viver uma vida normal sob as condições

existentes era um enorme desafio a esse poder quase divino do castelo. Logo, torna-se claro que, sendo ele estranho a tudo isso, mesmo se submetido as condições e misérias dos aldeões, ele próprio não pode ser como os aldeões (ARENDDT, 2016b, p. 520).

Ciente disso, K. perde a inocência do estrangeiro, segue sob a tirania do professor, aceita seu posto miserável de servente de escola e morre de uma morte perfeitamente natural – perece de exaustão – sem nunca alcançar seu objetivo que na verdade é nada mais que o mínimo: uma vez que o que buscava alcançar estava além das forças de um ser humano singular e isolado (ARENDDT, 2016b, p. 520). Contudo, o desafio que ele lança ao castelo, que apesar de baldado para ele próprio, não é de todo um fracasso, mostrou para alguns dos aldeões que nenhuma lei divina recaiu sobre K. que ousou desafiar essa ordem “natural”. Na verdade, nada acontece a ele, o medo desse poder que vem de cima e decide o destino de todos era infundado e, por consequência, pode ser atacado e desafiado (ARENDDT, 2016b, p. 521).

Em suma, o que Kafka aponta é que mesmo nesse modelo ideal assimilacionista, de um judeu apartado de seu povo, que desafia e busca ser “indistinguível” sozinho entre as massas, é impossível dentro da estrutura da sociedade atual, “pois somente dentro da estrutura de um povo um homem pode viver como um homem entre homens, sem se exaurir” (ARENDDT, 2016b, p. 523).

É um tanto desconcertante ler as conclusões que Arendt toma de *O castelo*, uma vez que a obra termina sem esse desfecho, a morte por exaustão. Terminando, na verdade, em meio a uma frase. Por outro lado, a obra nos dá, de modo suficiente, razão para crer que esse seja um possível final; tudo indica que seja pela lentidão do sistema burocrático no castelo, pela imensidão das pilhas e a complexidade das cadeias hierárquicas. Essa demora é indicada pelas pilhas e pilhas de papéis, pelas cartas que Barnabás (o mensageiro) entrega. Já estão em papéis visivelmente envelhecidos, que K. nunca conseguirá o que deseja, seja pelo fato de tudo depender do favor e do desfavor do castelo, seja pela demora dos processos no castelo, que certamente será maior do que a de qualquer vida humana individual.

Logo, como dito anteriormente, Arendt sustenta esse argumento com base na linha interpretativa de Max Brod, segundo a qual, Kafka teria dito a ele que planejava o fim do romance com K. ainda no leito de morte, exaurido de suas forças, recebendo a concessão final para permanecer na aldeia, contudo, sem nunca poder reivindicá-la (CARONE, 2009

p. 39). Essa linha, apesar de dominante por muito tempo, pode ser questionável, como em qualquer coisa em relação a Kafka, seja pelo interesse explícito de Brod em dar um tom teológico e judaico à obra de Kafka, que assim o torna objeto de suspeição, seja pela multiplicidade de correntes e modos de leitura, algumas realistas, outras psicanalíticas ou ainda por correntes que tentam enquadrar Kafka como expressionista ou surrealista.

O tom de imobilidade inescapável das obras de Kafka se torna nítido quando notamos a própria progressão de suas obras, por exemplo em *O castelo*, onde K. chega à aldeia e não consegue nada durante o romance todo; em *Amerika*, onde Karl Rossmann chega como imigrante apenas para ser constantemente rebaixado; e em *A metamorfose*, onde Gregor, que após sua transformação, nunca consegue sequer sair do quarto, perdendo seu lugar no seio familiar até perecer no esquecimento e Joseph K., que frente ao seu processo não chega a lugar nenhum, senão a execução que marca o seu fim.

A linha interpretativa de Brod torna-se objeto de suspeição quando tomamos por exemplo a sua interpretação em relação ao primeiro romance de Kafka, *Amerika* (título escolhido por Brod) ou *O desaparecido* (título escolhido por Kafka). A linha interpretativa messiânica de Brod entende que há no romance uma salvação, a redenção final quando Karl Rossmann é aceito no teatro de Oklahoma. Contudo, o mais provável é que, se o romance tivesse um fim, este seria conforme sugere o título escolhido por Kafka: *O desaparecido*; e segundo o título original e o movimento que ocorre durante todo o romance sugerem, este final seria um no qual o personagem principal, Karl Rossmann – que vai perdendo sua identidade durante todo o romance até finalmente se tornar essa alteridade, o “negro” – ao invés de encontrar a salvação final, encontraria na verdade a completa dissolução e perdesse a si próprio ao final. Esse movimento de progressiva dissolução e perda da identidade é, de certo modo, também indicado pelo nome dos heróis desses romances, o do primeiro romance é Karl Rossmann (*Amerika* ou *O desaparecido*), o do segundo é Joseph K. (*O processo*), e o do terceiro é somente K. (*O castelo*).

Essa breve crítica em relação a linha interpretativa hegemônica na época, a de Brod, nos serve para lembrar da imensa fortuna crítica em torno da obra de Kafka e que apesar da beleza e do efeito que Arendt consegue extrair de sua leitura de Kafka, não podemos tomá-la como a única leitura possível. Dada a importância que Arendt deu à pluralidade como elemento inerente à política em toda sua obra, marcadamente em *A condição humana*, torna-

se necessário chamar a atenção para a pluralidade de possibilidades de outras vias interpretativas.

O grande enigma e beleza da obra de Kafka, que confere aos seus escritos a atualidade, mesmo depois de quase 200 anos de sua morte, está precisamente nisto: sua multiplicidade de modos de interpretação. Nesse ponto, podemos usar uma imagem do próprio Kafka para entender este enigma, ela é como o próprio castelo ou qualquer construção kafkiana, com várias salas, várias portas e, portanto, com várias chaves interpretativas.

4.4. HANNAH ARENDT: UMA LEITURA REALISTA DE KAFKA

Os ensaios sobre Kafka, apesar de terem sido escritos separadamente, apresentam uma coerência interna em relação a leitura que Arendt faz de Kafka. Uma vez que há uma coerência, seria possível aproximar a leitura de Arendt à alguma das inúmeras correntes críticas e interpretativas de Kafka?

Para responder essa questão é preciso, no entanto, levar em conta alguns aspectos: primeiramente, Arendt constantemente reforça o argumento que Kafka escreve sobre o nosso mundo, e chama a atenção de que por mais que a técnica de Kafka seja a de criar modelos gerais e aparentemente destituídos de realidade, sua obra não é de modo algum irreal ou surreal; os modelos que Kafka cria, são modelos para situações reais e se aplicam de modo quase atemporal ao mundo concreto e as situações que nele ocorrem, esse traço de sua obra é o que confere a Kafka a duradoura perplexidade que causa até hoje e a capacidade de sobreviver ao tempo com frescor sempre renovado e de traduzir as estruturas íntimas de nossa sociedade.

Vale chamar a atenção para o ensaio *The no longer and the not yet* (1946), que pode ser lido como uma das reflexões nos bastidores do pensamento político de Arendt que resultaram em célebres trabalhos como *Entre o passado e o futuro*. Neste ensaio de 1946, que trata a respeito de Ernst Broch e a sua obra *A morte de Virgílio*, Arendt reflete abertamente sobre Kafka e Proust de modo a compará-los com Broch para apontar a diferença entre estes três autores. Arendt argumenta que Kafka escreve – diferentemente de Proust que, segundo ela, escreve do ponto de vista um passado, um *no longer* (não mais), como um último adeus ao mundo do século XIX – do ponto de vista de um futuro distante,

um *not yet* (ainda não). Kafka como permanente exilado em seu próprio país, assume também o lugar de um exilado no tempo que se sente em casa somente nesse mundo de “ainda não”. E mesmo após quase cem anos de seu falecimento, essa distância no tempo em relação ao leitor kafkiano nunca diminui, é como se Kafka escrevesse sobre um futuro que é também o nosso futuro, e a sua atualidade e realidade, permanecem sempre prontas a vir à tona, nos assaltar, nos despertar como sonhos intranquilos. (ARENDR, 2016b, p. 159).

Assim, se recuarmos um pouco mais em nossa análise, torna-se mais evidente a tendência de Arendt a uma corrente crítica realista em direção aos dois primeiros capítulos deste trabalho, por exemplo: em *Entre o passado e o futuro*, Kafka surge para ilustrar a crise na tradição e o impasse que se forma diante da ruptura que se deu no século XX. Em *A vida do Espírito*, quando Arendt ao chamar a atenção para a atividade do pensamento recorre novamente a Kafka. Dessa vez para ilustrar a lacuna temporal que essa atividade abre, e como o pensamento é capaz de nos fazer reivindicar nosso espaço entre o passado e o futuro, tornando o ato de pensar em uma tomada de posição ancorada no aqui e agora do mundo, não fora dele. Em ambos os casos, trata-se de uma recepção de Kafka que também pode ser vista como realista⁵⁶.

Uma apreensão política *par excellence* de Kafka precisa ser necessariamente realista e vinculada sempre ao mundo dos negócios humanos; no caso de Kafka, como fica ainda mais evidente na tipificação do *Homem de boa vontade*, como a tipificação mais atual do pária, e precisamente aquele pária que tem como arma a sua força de pensamento, essa mesma força que para Arendt é vinculada ao mundo e ao presente e, partindo deles tende ao infinito.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa teve como escopo analisar a recepção de Kafka no pensamento político de Arendt a partir do contexto em que Kafka é mencionado nas obras de Arendt, levando em conta as menções de maior peso e textos exclusivamente dedicados à Kafka. Em suma, nosso

⁵⁶ Alguns nomes famosos que fazem parte dessa dita corrente crítica realista são Walter Benjamin (que é realista por um lado e messiânico e místico por outro), Adorno, Wilhelm e Gunther Anders, por exemplo. (CARONE, 2009, p. 24)

objetivo foi de analisar se há alguma consistência nesses contextos em que Arendt o menciona.

De fato, há uma consistência, Arendt menciona Kafka em momentos chave de sua argumentação, por exemplo: ao iniciar *Entre o passado e o futuro*, ao finalizar a parte sobre o pensar em *A vida do espírito* ou, ainda, como a epígrafe ao capítulo VI de *A condição humana*. Há também regularidade em relação ao contexto em que Kafka é mencionado, em geral para ilustrar o desamparo, a falta de consistência e a fragmentação que são inerentes ao clima de ruptura que se dá após as duas grandes guerras mundiais e pós-Auschwitz. Por exemplo, Kafka é citado para ajudar a ilustrar a lacuna temporal que se abre com a perda da tradição ocidental, para ilustrar o poder do pensamento enquanto atividade e como tomada de posição nessa lacuna.

A relação entre Kafka e a atividade de pensamento no escopo da leitura arendtiana é bem evidente nas duas primeiras partes de nossa argumentação, e torna-se ainda mais quando analisamos os ensaios *Franz Kafka: a revaluation*, e *O judeu como pária: uma tradição oculta*. No primeiro ensaio torna-se evidente que o “método kafkiano” consiste numa criação de modelos gerais sem relação imediata com a realidade, que demonstram o que Arendt chama de “pura força de inteligência e imaginação espiritual” (ARENDR, 2017, p.36) do autor de Praga. No outro ensaio, essa ligação entre Kafka e o pensamento torna-se ainda mais explícita, Kafka e a sua obra encarnam a tipificação mais contemporânea, a qual Arendt chama de “homem de boa vontade” – tipificação que agrega em si tanto a inocência do *schlemiel* de Heine, quanto da inocência do “homem comum” de Chaplin e a força política do “pária consciente” de Lazare. Arendt argumenta que a arma dessa tipificação é especificamente sua capacidade de pensamento: pensamento no sentido arendtiano, dotado de força corrosiva e, como um vendaval, capaz de romper e tirar do lugar as antigas concepções.

A primeira parte dessa pesquisa se detém em aspectos mais gerais da obra de Kafka relativos ao pano de fundo da crise na tradição: o esquecimento coletivo e o obscurecimento das instituições políticas. Para tanto, foi necessário reconstruir apoiado na leitura e reflexão do pensamento de Arendt um breve resumo da tradição de pensamento político ocidental, desde sua gênese até a sua relação com as outras categorias políticas romanas como a fundação, a religião e a autoridade, para assim entender como se deu o desgaste dessas

instituições, intimamente e intrincadamente ligadas. Mostrando que a queda de uma destas instituições põe em risco e, por fim, faz ruir todas as outras.

A segunda parte desse trabalho deteve-se em uma análise de Kafka sob o ponto de vista do ego pensante e a relação que o pensamento tem com a política e com a crise na tradição, tratada na parte anterior. Por conseguinte, foi preciso esclarecer o que é esse “pensamento” que se mostra especificamente sob a forma de juízo reflexionante de gosto, criado por Kant na sua terceira crítica. Sem a tradição, todos os acontecimentos da política daí em diante são únicos e novos, destituídos de referências. Somente sob essa forma de juízo, o qual é próprio para julgar acontecimentos únicos, é possível pensar a política. Por essa razão o pensamento ou reflexão torna-se necessário para a tomada de posição que Arendt ilustra com o conto *Er* de Kafka: julgar e compreender sem ser levado pela corrente incessante de novos acontecimentos na política.

A terceira parte deteve-se em aspectos mais profundos, relacionados diretamente não ao contexto, mas ao modo próprio que Arendt compreende Kafka, em uma incursão que vai gradualmente se aproximando de uma crítica literária. Esse aprofundamento gradual também reflete o aprofundamento do nosso entendimento em relação aos escritos de Kafka, por consequência, mobilizando mais obras simultaneamente à medida que avançamos na pesquisa; buscando compreender os fundamentos da recepção de Kafka na reflexão arendtiana e explorar o lugar que Kafka ocupa nessa reflexão e as possíveis razões para tal. O lugar que Kafka ocupa no pensamento político de Arendt pode ser facilmente ilustrado por uma imagem muito significativa: a do sismógrafo, uma vez que Kafka pôde prever com bastante antecedência, dependendo somente de sua grande sensibilidade, da proximidade que tinha com o mundo do trabalho e das instituições burocráticas para escrever obras que até hoje surgem diante de nós como revelações da natureza íntima da nossa realidade; Arendt se vale desse poder para “pensar junto”⁵⁷ com as obras de Kafka sobre situações muito novas, que estavam surgindo diante dela no presente.

Devemos reconhecer as limitações dessa pesquisa: a primeira é que de modo algum este tema pode ser esgotado dado o tamanho da obra de Arendt, o tamanho da obra de Kafka, a fortuna crítica que se tem em torno de ambos e as interrelações que existem no próprio

⁵⁷ Decidi usar o termo “pensar junto” pelo fato de ser exatamente esse o caso, Arendt usa de suas referências para pensar em paralelo com elas.

bojo dessa recepção de Kafka para Arendt. Essa recepção ainda pode ser estudada por várias perspectivas, algumas delas são, por exemplo: do ponto de vista da relação dela com Heidegger; do ponto de vista de sua relação de amizade com Benjamin; ou ainda pelo ponto de vista de sua relação com seu primeiro marido Gunther Anders, que foi um conhecido comentador de Kafka e referência indispensável para todos que o estudam, sendo mais conhecido pela obra *Kafka: pró e contra*.

Devemos reconhecer o desafio que a abrangência inerente à essa pesquisa representou, inviabilizando uma análise mais detida e sistemática de obras de maior porte como *A vida do espírito*, tal análise se limitou a uma aproximação mais pontual, trazendo a discussão somente o que era absolutamente necessário para tal fim. Outra face dessa abrangência revela, também, outra dificuldade: o fato de ser uma pesquisa se detém na área limítrofe entre campos como arte e política, literatura e filosofia; exigindo certo grau de aprofundamento nessas várias áreas, e dada a fortuna crítica que há entorno de Kafka, adentrar no campo da crítica literária e da teoria literária foi especialmente dificultoso.

Tendo isso em vista, a pesquisa poderia ser melhorada com uma análise balizada por ensaios que tratam mais profundamente sobre os temas abordados na primeira parte, como os ensaios sobre a grande tradição, o ensaio sobre Marx e o ensaio sobre a revolução. Na segunda parte, por uma análise mais pormenorizada da parte referente ao pensar em *A vida do espírito* e na terceira, com uma análise mais detida de textos que não tratam diretamente sobre Kafka, mas que o fazem referência, como *No longer and not yet*, *Heidegger the fox* e menções pontuais como a que ocorre em *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*.

De modo geral, esta pesquisa conseguiu alcançar os resultados intentados no plano inicial: há uma consistência no modo que Arendt trata Kafka ao longo de suas obras e giram em torno sobretudo de dois fronts que são conectados diretamente entre si, são eles a crise na tradição e o pensamento como tomada de posição frente esse mundo destituído de referências.

Por último, retomando a questão norteadora, qual a profundidade da recepção de Kafka no pensamento político de Arendt? Certamente é muito mais profunda do que pode se pensar à primeira vista e não se restringe aos momentos em que Kafka é diretamente referenciado, sua presença reverbera de forma latente na obra de Arendt como um todo. Isto fica claro ao analisarmos a seleção de textos elencados para essa pesquisa, que apesar de se

limitarem a menções diretas, são centrais para a compreensão da obra como um todo, passando de uma forma ou de outra por grande parte das questões que Arendt aborda durante sua vida em seus escritos. Logo podemos dizer que a presença Kafka pulsa vivamente nos escritos de Arendt e que, dessa forma, seria possível estudar a sua recepção em textos, além dos aqui analisados, nos quais ele não foi diretamente citado.

No que diz respeito aos momentos em que Kafka foi diretamente mencionado nas obras de Arendt, em qual contexto ocorre essas menções? Há uma certa regularidade, Kafka surge ligado a crise na tradição e a suas repercussões e faces. Em *Entre o passado e o futuro* isso é evidente, conforme estabelecido ao longo desta pesquisa. Em *A vida do espírito* é um pouco menos aparente, mas se relaciona a atividade do pensamento nesse contexto de perda da tradição. Já no ensaio sobre Benjamin a leitura Arendtiana e a Benjaminiana de Kafka se misturam e quase se confundem, porém o tema da crise continua fortemente presente. No *Ensaio o judeu como pária* é menos evidente a ligação com o contexto de crise, entretanto torna-se logo um dado quando lembramos que a tipificação do pária que Kafka representa, a do *homem de boa vontade*, é também a mais contemporânea e, portanto, situada diretamente nesse contexto em que a tradição ruí.

Outra questão que se abre diante das duas últimas é, por que Kafka? Para responder essa pergunta primeiro devo responder uma mais essencial, por que a literatura? A relação de Arendt com as suas referências literárias deve ser entendida não como uma relação hierárquica em que a literatura se submete a filosofia, uma vez que a própria Arendt recusava o título de filósofa, mas sim uma relação horizontal, em que uma pensa em paralelo com a outra e que ambas alimentam uma da outra, em uma relação *transaccional*⁵⁸. A literatura deriva sua força nos escritos de Arendt de um outro ponto, diante da crise da tradição as experiências contemporâneas tornaram-se intransmissíveis por meios comuns de comunicação, a literatura e a metáfora tornaram-se as formas possíveis de, mesmo diante da crise, transmitir as novas experiências do século passado.

A escolha de um recorte centrado em Kafka é pelo fato dele estar presente em escritos de grande relevância para a compreensão geral da obra de Arendt, possibilitando uma alternativa factível de abordar a obra de Arendt como um todo, de tratar sobre a problemática da crise da tradição e de refletir sobre o poder das referências literárias em sua obra,

⁵⁸ Tomando emprestado um termo usado por Benedito Nunes.

possibilitando uma abordagem abrangente que mescla estética e política no pensamento de Hannah Arendt.

Pode-se argumentar que, de modo geral, Kafka não seja o autor de maior relevância ou o de maior ocorrência no escopo da reflexão Arendtiana e dentre os autores que Arendt tem como referência, temos de admitir que esse lugar está reservado à nomes como Platão e Kant. No entanto, quando nos restringimos à olhar para as referências literárias na obra de Arendt – que é indiscutivelmente abundante em tais referências – logo se percebe que Kafka está em uma ordem de importância que dificilmente pode ser rivalizada por algum outro literato.

6. BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Ideia da prosa**. Lisboa: Edições Cotovia, 1999.

_____. **O homem sem conteúdo**. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.

_____. **A potência do pensamento**. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10º ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

_____. **A promessa da política**. 5ª ed. Brasil: Ed. Difel, 2013.

_____. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. 8ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2016a.

_____. **Escritos judaicos**. Barueri: Ed. Amariyls, 2016b.

_____. **Essays in understanding**. New York: Ed. Schocken books, 2005.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

_____. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo**. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.

ASSIS, Mariana Prandini Fraga. **Uma apreciação feminista da teoria arendtiana**. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 3 n. 1 (1), agosto-dezembro/2006, p. 1-17.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. *In.*: **Obras escolhidas I: Magia e técnica, Arte e política**. 8 edição. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2012.

_____. **Illuminations: essays and reflections**. New York: Ed. Schocken books, 2007.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2020.

_____. **The correspondence of Walter Benjamin, 1910 – 1940**. London: Ed. University of Chicago Press, 1994.

BENHABIB, S. Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space. **History of human sciences**. Vol. 6. N. 2. P. 97-114, 1993.

BLANCHOT, Maurice. **Friendship**. Califórnia: Ed. Stanford Press, 1997.

BODZIAK, P. *A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre o político e o social*. **Cadernos de filosofia alemã**. Jan-jun, 2014. Vol. 19. N. 1. p. 85-104.

_____. *Rahel e a questão Judaica: Seyla Benhabib e a genealogia da modernidade em Arendt*. **Kínesis**. Vol. V, n. 10, p. 244-260, dezembro 2013.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Ed. Best bolso, 2017.

CARONE, Modesto. **Lição de Kafka**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2009.

COLLINS, Patricia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, Apr. 2016.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical, **Revista Argumentos**, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Arendt e o imperativo de estar presente*. Entrevista IHU On-line. 2006. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/624-sylvie-courtine-denamy>> Acesso em: 27 agosto 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Quando as imagens tomam posição: o olho da história**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

DRUCKER, Claudia. O Futuro Da “Outra Tradição”. **Revista De Sociologia E Política**, Nº 14, p. 205-208 Jun. 2000.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Ed. Paz e Terra. 2000.

FREITAS, R. Escrita, doutrina e esquecimento: Kafka e Benjamn. **Aletria**, v. 13, p. 165-174, 2006. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/viewFile/1355/1452>>. Acesso em: 05 março 2021.

GERTH, Hans; MARTINDALE, Don. Preface. In: WEBER, Max. **Ancient Judaism**. New York: Ed. Free Press, 1967.

HEINE, Heinrich. **Os Deuses no Exílio**. São Paulo: Ed. Illuminuras, 2009.

_____. **The works of Heinrich Heine – Vol. XII**. Londres: Ed. Heinemann, 1905.

KAFKA, Franz. **O desaparecido ou amerika**. São Paulo: Ed. Editora 34, 2012.

_____. **Contemplação**. São Paulo: Ed. Bandeirola, 2021a.

_____. **Diários – 1909-1923**. São Paulo: Ed. Todavida, 2021b.

_____. **Gesammelte Werke**. Ed. Paperless, 2015.

_____. **O castelo**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000.

_____. **The Great Wall of China – Penguin Modern Classics**. London: Ed. Penguin, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.

KOHN, Jerome. Introdução. In.: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. 5ª ed. Brasil: Ed. Difel, 2013.

_____. Introduction. In.: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**. New York: Ed. Schocken books, 2005.

LAFER, Celso. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In.: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 8ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2016.

MACVIVAR, Allan. René Char's fragmented feuillets d'Hypnos: holding memories of the resistance in reserve. **French Forum**, Spring Fall, 2011, Vol. 36, Nos. 2–3.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra : um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017. Edição digital

_____. **O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo**. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Ed. Hemus, 2001.

_____. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992.

_____. **A gaia ciência**. tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. - São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2001.

PICANÇO NETO, Ival de Andrade. **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro, um conto Kafkiano**. Orientador: Ivan Risafi de Pontes. 2019. 45 f. TCC (Graduação) – Curso de Licenciatura em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

PLATÃO. **Teeteto – Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO. **A República**. Brasília: Ed. Kiron, 2012.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SONTAG, Susan. **Sob o signo de Saturno**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

TOCQUEVILLE, Alexis. **Democracy in America**. New York: Ed. Vintage Books, 1945.

_____. **Democracy in America**. Indianapolis: Ed. Liberty Fund, 2012.

TORRANO, Jaa. O mundo como função de musas. In.: HESÍODO. **A teogonia**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

VISWANATH, Rupa. **The pariah problem: caste, religion, and the social in modern India**. New York: Ed. Columbia University Press, 2014.