

HANNAH ARENDT, DESABRIGO E DESENRAIZAMENTO – CONDIÇÃO HUMANA, CONDIÇÃO DE CRISE

Nuno Pereira Castanheira

Professor-Visitante PPG-FIL Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O propósito deste artigo é explorar o modo como Hannah Arendt compreende a condição de crise como condição subjacente à existência humana no mundo moderno. Para esse fim, serão analisadas passagens de obras arendtianas, bem como algumas noções nelas presentes, de modo a traçar um caminho da condição de crise de uma perspectiva de senso comum até uma perspectiva ontológico-politicamente fundada.

Palavras-chave: Crise ecológica, estar em casa, origens, guerra civil, começo.

Abstract: The purpose of this paper is to explore Hannah Arendt's understanding of the condition of crisis as the underlying condition of human existence in the modern world. To this purpose, a few excerpts of Arendt's work will be analyzed, as well as some of the notions therein, to draw a path from a commonsense perspective of the condition of crisis to a perspective that is ontologically and politically grounded.

Keywords: ecological crisis, being at home, origins, civil war, beginning.

1. Crise

Em 1966, Hannah Arendt foi convidada para participar num simpósio cuja finalidade era debater e tentar apurar se a multiplicidade de crises particulares que afetavam – e afetam – a experiência humana pelo menos desde a primeira década do século XX se deviam a um estado de crise mais geral e subjacente. A conclusão de Arendt é que esse estado subjacente de crise permanecerá indefinido e que a única condição para lidarmos com ele é estarmos cientes de que vivemos numa situação sem precedentes, uma situação de crise que é também, diria eu, uma situação crítica. Em suma, viver numa condição de crise tornou-se, para os seres humanos modernos e se concordarmos com Arendt, não tanto uma situação superável, mas a condição sem precedentes da sua existência (ARENDDT, 2018).

De fato, a palavra “crise”, bem como a sua experiência em algum tipo de modalidade, tornou-se algo presente no nosso cotidiano, fazendo-se ouvir quando nos referimos a relações interespecíficas, à interação das atividades

humanas com os ecossistemas, bem como com a Terra na sua integralidade, naquilo a que se convencionou chamar “crise ecológica”. Sejam quais forem as nossas posições a respeito das causas, das predições e das soluções apresentadas, será difícil negar o caráter fatural da erosão dos solos, da poluição atmosférica, das chuvas ácidas, do efeito de estufa, da destruição das florestas tropicais, das mudanças climáticas, das perdas significativas de biodiversidade e, claro, das zoonoses como a Covid-19, entre outras, que estão na base da preocupação em torno da crise “ecológica” que marca o nosso tempo¹.

Concomitantemente, a palavra “crise” aparece também quando nos referimos a relações entre humanos, relações que têm como núcleo não tanto os indivíduos – embora também estes, por inerência –, mas sobretudo sistemas de organização política, econômica e social, naquilo a que poderíamos chamar “crise sociopolítica”. Também esta crise se torna presente com uma capacidade de resistência à dissolução a que só os fatos podem aspirar: num mundo em que tem lugar uma acumulação de riqueza sem precedentes por parte de uns poucos, milhões ou mesmo bilhões sobrevivem no limiar da pobreza, vivendo como uma espécie de excreções de um modelo de comunidade que, longe de se mostrar capaz de os acolher, se revela cada vez mais apostado na intensificação das condições de produção da sua alienação e exclusão. Nas palavras de Arendt:

As guerras civis que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores: foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra. (ARENDE, 1973, p. 267, 1998, p. 300)

Utilizando a expressão “refugio da terra”, Arendt joga com a dupla significação do termo “refugio”, estendendo metaforicamente o seu significado de material residual de um processo de refinamento a todos aqueles que são forçados a viver à margem da sociedade estabelecida. Esta sociedade toma a alienação dessas pessoas não como o produto dos processos de exclusão sobre os quais está fundada, mas como fator de reforço identitário, de conformidade e de validação da estrutura normativa que a rege.

¹ O alcance ético, político e mesmo ontológico da crise ecológica parece ser prova de que Arendt estava certa na sua análise.

No prefácio de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt faz menção à crise moderna e ao momento em que ela se constitui:

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas potências que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou. Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a evolução dos fenômenos - entre eles o que resulta no problema de refugiados, gente destituída de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita. (ARENDDT, 1973, p. vii, 1998, p. 11)

O diagnóstico de Arendt para o nosso mundo é, portanto, marcado pela experiência da crise, acompanhada de desalojamento e de desenraizamento. Mas como compreender o nosso mundo a partir do signo da crise? Como compreender o seu caráter crítico?

A palavra “crise” traduz o substantivo grego *krisis*, o qual significa juízo, decisão e veredito. O verbo do qual deriva este substantivo, o verbo *krinein*, assume uma multiplicidade de significados, dependendo do contexto da sua utilização: decidir, tomar posição, separar algo que se encontra amalgamado e confuso, distinguir, diferenciar e, claro está, julgar. Não é de estranhar, portanto, que crise corresponda, para Arendt, à experiência de um colapso dos referenciais normativos transmitidos e herdados do passado, os quais deixam de ser fiáveis para nos orientar nas dificuldades do presente. No prefácio à obra *As Origens do Totalitarismo*, Arendt reforça essa ideia, dizendo:

Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio - forças que pareceriam insanas se fossem medidas pelos padrões dos séculos anteriores. É como se a humanidade se houvesse dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e que julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida. (ARENDDT, 1973, p. vii, 1998, p. 11)

Giorgio Agamben parece acompanhar a tese arendtiana da crise como condição existencial do humano, reforçando ainda a ideia de que se trata sobretudo de uma crise de relacionamento com o passado. Para Agamben, a palavra “crise” passou a ser utilizada como palavra de ordem para a imposição de medidas e de restrições que as pessoas não têm, à partida, motivos para aceitar sem um processo de profundo questionamento (AGAMBEN, 2012).

Por outras palavras, a palavra “crise” adquiriu um significado e uma função predominantemente de dominação política, social e econômica, apagando e remetendo ao esquecimento a experiência que está na sua base. Assim, longe de expressar uma experiência conducente a um esforço de compreensão, de transformação e de estabilização da condição em que estamos existencialmente envolvidos, o recurso à noção de “crise” tem assumido contornos doutrinários de lema legitimador do quadro normativo que, paradoxalmente, está na origem dessa mesma crise e cujos limites foram por ela expostos, tornando-se no eixo de sustentação de um processo de dominação. Pode, assim, dizer-se que a redução da crise em que vivemos a um clichê e à normalidade cotidiana, procurando despojá-la do vínculo à experiência e, portanto, à própria realidade, produz indiferença com respeito à mesma, hipotecando as possibilidades de compreensão, intervenção e reconfiguração dos seus elementos.

O interesse da observação de Agamben para a compreensão da posição de Arendt e do lugar que a crise nela ocupa reside no fato de a autora ter identificado esse mesmo processo de produção de indiferença, de ter compreendido o que nele está em questão e de ter antecipado, em certa medida, as suas possíveis consequências, de tal forma que o transformou no núcleo das suas análises e de boa parte da sua produção filosófica.

Um dos momentos em que podemos surpreender o modo como Arendt dá testemunho desta transformação da crise de experiência de abertura, questionamento e juízo ocasionada pelos acontecimentos em força motriz, num processo, de caráter doutrinário, de dominação dos próprios acontecimentos, eventualmente reduzindo-os à insignificância, tem lugar, uma vez mais, em *As Origens do Totalitarismo*:

Ainda hoje é quase impossível descrever o que realmente aconteceu na Europa a 4 de agosto de 1914. Os dias que antecedem e os que se seguem à Primeira Guerra Mundial não são como o fim de um velho período e o começo de um novo, mas como a véspera de uma explosão e o dia seguinte. Contudo, esta figura de retórica é tão inexata como todas as outras, porque a calma dolorosa

que sobrevém à catástrofe perdura até hoje. A primeira explosão parece ter provocado uma reação em cadeia que, desde então, nos engolfou e que ninguém tem o poder de estancar. (ARENDT, 1973, p. 267, 1998, p. 300)

A hesitação de Arendt tem aqui um sentido filosófico relevante, pois reflete, por um lado, a inadequação das normas herdadas do passado para julgar os acontecimentos do presente e, por outro lado, aquele momento de suspensão do juízo – de “pensar o que estamos fazendo” (ARENDT, 1959, 2014) – que é a marca de qualquer experiência crítica.

O texto concretiza um gesto ético, político e filosófico por parte da autora, manifestando a hesitação característica do que ali está em questão e que constitui o seu tema, a saber, a perplexidade, a desorientação e o desamparo – do *thaumazein* – que se tornou o núcleo da condição de crise da vida humana e do seu caráter de ser-do-mundo (ARENDT, 1994a).

A hesitação, ou perplexidade, que aqui se torna evidente expressa uma situação-limite, uma situação em que o ser humano descobre o caráter paradoxal e crítico do seu próprio ser, da sua própria existência.

2. Estar em casa no mundo, desabrigo e desenraizamento

A noção de situação-limite – morte, culpa, fado e acaso – não é arendtiana, mas proposta por Karl Jaspers. No entanto, parece adequar-se à condição descrita por Arendt, tratando-se da metaforização de uma situação existencial básica, a qual expressa a condição inextricavelmente espaciotemporal – mundana – da vida humana.

Para Jaspers, o ser não é passível de definição inequívoca, uma vez que o ser humano não é o seu criador. O fato de o ser humano se descobrir sempre já e imediatamente como sendo condu-lo a uma demanda pelo significado dessa existência, ainda que a circunstância de estarmos sempre e já a ser frustrate a satisfação plena de qualquer interpretação individual. Jaspers considera a existência como uma constância ou permanência que diz respeito ao humano e na qual o humano está imediatamente envolvido como se de um assunto ou negócio pendente se tratasse. Confrontado com o fato de estar dependente ou condicionado por uma existência que não criou e de não se mostrar capaz de a reconduzir a algo definido – a uma essência, substância, ou alguma das outras formulações da tradição filosófica –, experienciando uma incapacidade de escapar à realidade ou de resolver os segredos desta com recurso ao pensamento, o ser humano filosofa, isto é, demanda pelo sentido

dessa existência que é a sua, na qual se descobre sempre e já envolvido (ARENDT, 1994b; JASPERS, 1957). Em resumo e utilizando a expressão que Arendt toma de empréstimo a Agostinho de Hipona, o ser humano torna-se uma questão para si mesmo (ARENDT, 1959, 2014).

A dificuldade reside no fato de, tal como é dito por Arendt, a resolução exigida por uma tal situação-limite nunca ter lugar. Ou seja, ao invés de descobrir uma ordem ou mundo no qual tem um lugar próprio, aquilo que cada ser humano nascido após estes acontecimentos críticos descobre como a sua existência é, justamente, a ausência de validade de parte substancial dos pressupostos de significação e a absoluta estranheza com respeito a uma existência que é a sua e que reivindica a constituição de um sentido próprio se *este* humano – ou seja, cada um de nós, na sua singularidade – quer perseverar no ser.

Esta situação é, portanto, expressão de dois fenômenos concomitantes: o desabrigo e o desenraizamento. Numa conhecida entrevista a Günter Gaus, Arendt afirma:

Aquilo que é importante para mim é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar esta compreensão, é parte deste processo de compreensão (...). Eu quero compreender. E se outros compreendem – no mesmo sentido que eu compreendi –, isso dá-me um sentido de satisfação, como um sentir-me em casa. (ARENDT, 1994c, p. 3)

Quando Arendt fala de compreensão, refere-se à procura do sentido dos acontecimentos, enquanto distinta do conhecimento científico, o qual assenta numa estrutura de reconhecimento que pressupõe normas dadas de validação e se mostra, por si só, incapaz de gerar sentido ou significado, embora produza os resultados inequívocos que a compreensão não pode produzir (ARENDT, 1994d). Para Arendt, a compreensão “é uma atividade interminável, pela qual, em constante mudança e variação, chegamos a acordo e nos reconcilhamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo”, constituindo mesmo “o modo especificamente humano de estar vivo” (ARENDT, 1994d, p. 307-308). Compreender é, assim, o modo pelo qual cada um procura reconciliar-se com um mundo no qual entra pelo nascimento e do qual sairá pela morte, sem que a tarefa e o esforço infundáveis da compreensão alguma vez resolvam a estranheza e o estranhamento experienciados na sua singularidade enquanto pessoa.

“Estar em casa” remete, no contexto da Filosofia Arendtiana, para uma diferenciação, imanente à singularidade da existência de cada um, que

preserva a pluralidade das manifestações mundanas, habitando-a, isto é, perseverando nela. Trata-se, então, do ser em si e consigo mesmo no qual o humano se faz sabedor da sua existência própria como um elemento invisível no visível, um *isto* fundamentalmente indefinível que não é um produto intencional, mas um subproduto ou produto derivado do pensar e do compreender, um excesso de significação que acompanha toda a atividade discursiva e que serve de referencial dos significados particulares (ARENDT, 1968).

Arendt utiliza a metáfora da “casa” para determinar um pouco melhor o que está aqui em jogo. Para Arendt, a “casa” em si e por si mesma nunca é vista, não tanto no sentido de nunca aparecer, mas no sentido de nunca ser um objeto intencional propriamente dito, isto é, nunca ser explícita e diretamente visada. É uma casa invisível – significando isto que, apesar de invisível, ela ocorre na imanência da visibilidade – que nos permite reconhecer as casas particulares, visíveis e que tem sido explicada de diferentes modos e nomeada de modos distintos ao longo da História, em particular da História da Filosofia. Essa “casa” está presente em tudo o que é visível justamente como aquilo que não aparece e que, não aparecendo, é condição de possibilidade de toda a visibilidade, de todo o aparecimento ou casa particular. Dando mais um passo no sentido de desfazer a metáfora, Arendt afirma que uma tal casa envolve algo consideravelmente menos tangível do que a estrutura dos nossos olhos pode perceber. Ela implica uma permanência que tem de poder ser habitada e que tem de poder alojar ou abrigar alguém, tornando-a na “medida não-vista do juízo – *aphanes metron*” que “contém os limites de todas as coisas” (ARENDT, 1978, p. 165) que dizem respeito ao habitar. Diz Arendt, referindo-se a Sólon, que

(...) a vida humana, porque é marcada por um começo e um fim, torna-se completa, uma entidade em si mesma que pode ser sujeita a juízo apenas quando terminou em morte; a morte não termina meramente a vida, também lhe confere uma completude silenciosa, arrancada ao fluxo incerto ao qual estão sujeitas as coisas humanas. (ARENDT, 1978, p. 164)

“Casa” é, pois, uma abreviação de tudo aquilo que diz respeito ao mundo e ao habitar o mundo, ao permanecer, e tal permanecer diz respeito a uma vida humana – incerta, infundada, em situação de crise existencial – que reflete ou pondera sobre si mesma e sobre o seu sentido *como se* tivesse atingido alguma estabilidade, constituindo-se num mundo significativo.

Serve o anteriormente exposto para dizer que esta crise atinge o ser humano no âmago do seu ser, uma vez que, justamente com a velha ordem do mundo, parece ter posto um fim à medida da sua própria permanência como entidade. O que está aqui em questão é a possibilidade – ou não – de um novo sentido ou significado para o ser do humano como ser-do-mundo. Assim, o esforço ou tensão para a reconciliação pessoal com o mundo – o “sentir-se em casa” de que fala Arendt e que nunca descobre um fim – corresponde a um ensaiar interminável de constituição de um novo significado para o mundo, para essa ordem de coexistência na qual diferentes singularidades possam, enquanto tal, escapar à alienação, exclusão e dispersão em que se encontram e reunir-se num espaço comum, habitando-o e constituindo, desse modo, uma nova medida para o seu próprio ser, mais capaz de lidar com a situação de crise que se tornou sua condição existencial.

O diagnóstico apresentado por Arendt em *As Origens do Totalitarismo* traça o percurso de cristalização de certos elementos presentes na tradição política e filosófica ocidental numa situação em que a alienação, exclusão e dispersão referida acima são um fato.

A apropriação da experiência da crise como instrumento de dominação instalou uma quietude de morte nos seres humanos e na sua existência. Tal quietude não brota de uma qualquer serenidade, de uma relação harmônica com a situação. Pelo contrário, corresponde à ausência de esperança e à experiência de impotência, isto é, a um fechamento com respeito à possibilidade de restauração da velha ordem do mundo. A aparente impossibilidade de integração dos excluídos numa comunidade de coexistência capaz de produzir sentido e, portanto, no mundo, que a experiência da crise torna evidente indica que as próprias estruturas normativas que serviam de referenciais de sentido e de suporte ao mundo deixaram de ser capazes de pôr as existências atomizadas, alienadas, e excluídas em relação, numa ordem de coexistência.

Dessa incapacidade de restauração da velha ordem mundial e das suas estruturas resulta aquilo a que Arendt chama “falta de lar” ou “desabrigo”, a falta de uma “casa comum” na qual as existências singulares possam habitar e que lhes possa servir de medida invisível, conferindo-lhes o sentido que é condição da sua permanência.

À falta de garantia de realidade que acompanha o desabrigo – como o outro lado de uma mesma moeda – corresponde um desenraizamento, a ausência de uma fundação segura, de um solo capaz de servir de base e de referência constitutiva de um corpo político bem-fundado, do qual cada ser

humano possa ser membro de pleno direito, em vez da sociedade massificada, atomizada e indiferente que se tornou no cotidiano de todos.

Lembrando Cícero, Arendt refere-se a esta fundação como o *inter-est*, aquilo que está entre humanos e que os vincula e reúne, ao mesmo tempo que preserva as suas diferenças de modo significativo e articulado (ARENDDT, 1959, 2014). E é esta ausência de interesse comum que caracteriza as massas modernas, constituindo um sinal do seu desabrigo e do seu desenraizamento. Arendt, referindo-se ao livro *As Origens do Totalitarismo*, afirma:

Este livro foi escrito (...) com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos. (ARENDDT, 1973, p. viii, 1998, p. 12)

Em suma, os processos escondidos de uma situação em que é a própria existência do humano, caracterizada pela compreensão enquanto tentativa de instalação de si na realidade mundana, que se encontra ameaçada.

3. Nihilismo e desabrigo

O nihilismo resulta de uma dupla perda de domicílio.

Primeiramente, a perda de um domicílio espiritual – do ser próprio do humano, daquilo que tradicionalmente o distingue como ente – quando o pensar, pressuposto como funcionando em conformidade com as leis que regem tudo aquilo que existe, se descobre sem realidade, sem mundo, sem ordem de coexistência.

Em segundo lugar, a perda de um domicílio físico, ou seja, de um lar na própria existência, quando a medida de permanência que conferia sentido ao trânsito da vida humana com as coisas do mundo se desfez, deixando para trás uma presença – o humano – que se experiencia como absurda, despojada e carente de todo e qualquer significado próprio.

O nihilismo é, portanto, idêntico à falta de domicílio, num duplo sentido: por um lado, tudo aquilo que tem sentido perdeu a sua substância; por outro lado, todo o substancial perdeu o seu significado. Neste contexto, parece apenas restar o processo de funcionalização, segundo o qual cada coisa é mera função de outra, um meio para um fim que lhe é estranho e, em certos casos, até mesmo hostil.

Para ilustrar esta condição existencial do humano, Arendt utiliza dois termos:

1. O termo “catástrofe”, originalmente indicativo de um desastre, não necessariamente em sentido negativo, mas no sentido de um acontecimento que assinala uma situação de transformação radical, culminando num desenlace ou conclusão, acompanhada de uma desorientação temporária;

2. E o termo “explosão”, cuja ocorrência mais clarificadora no que respeita ao uso que Arendt aqui faz dele tem lugar na *Antropologia* de Kant, no contexto da sua discussão a respeito do carácter do humano. Afirma Kant:

O homem, que está consciente do carácter no seu modo de pensar, não recebe este carácter da natureza, mas tem sempre de o ter adquirido. Podemos também tomar como garantido que o estabelecimento do carácter é, à semelhança de uma espécie de renascimento, uma certa resolução solene que cada um, ele mesmo, faz. Esta resolução e o momento em que a transformação teve lugar permanecem inesquecíveis para ele, como o início de uma nova época. Esta estabilidade e esta persistência nos princípios não podem, em geral, ser efetuadas pela educação, exemplos, e instrução por graus, mas podem apenas ser realizados por uma explosão que ocorre subitamente em consequência da nossa repulsa perante a instável condição do instinto. (KANT, 2006, p. 194 (294))

Em termos genéricos, aquilo que é dito por Kant é que a ciência – o conhecimento – não é ela mesma suficiente para garantir ao humano um ser propriamente seu, para lhe conferir algum tipo de permanência e ser o garante da sua individualidade. É preciso que o humano renasça, que aja, adquirindo aquilo que lhe é próprio, constituindo o seu carácter e recusando um abandono ao instinto, isto é, uma entrega de si mesmo ao mero comportamento cujas regras são ditadas por uma orgânica indiferente, regida pela heteronomia. Esse renascimento é um acontecimento marcante, uma explosão que assinala o início de algo novo, diferente do anteriormente existente.

Ao estabelecer a autonomia do ser do humano, afirmando que este último carrega uma dimensão da realidade que de outro modo estaria inacessível, Kant propõe um novo sentido para o ser do humano: ser humano significa ser capaz de se arrancar a leis que não são propriamente suas e de se compreender no contexto de leis dadas por si a si mesmo, descobrindo aí uma dignidade, um ser próprio.

Mas isso significa também que, independentemente do que pensem os a respeito da realidade, esta estará sempre condicionada pela nossa capacidade ou incapacidade de a ela acedermos, de fazermos justiça à nossa condição de

humanos. Impor condições ao real, afirmando e atualizando a nossa autonomia, significa que este aparece sob condições humanas. O projeto kantiano está, pois, firmemente enraizado no projeto que inspira a Modernidade, expresso de forma inaugural na dúvida cartesiana e no seu *ego sum, ego existo*.

Apropriando-se da noção kantiana de autonomia, Arendt dirá:

Enquanto ser vivo, ele [o homem] é condicionado pela terra (a coisa de todas as coisas), e enquanto homem ele é condicionado pelas coisas que ele mesmo produz. Enquanto homem, ele condiciona-se a si mesmo. Isto é a sua “autonomia”. Primariamente, ele não se dá leis, mas condições nas coisas. (...) Sem tais condições, não pode haver vida humana. (ARENDDT, 2003, p. 310-311)

Ao afirmar uma quase-impossibilidade de descrição da I Guerra Mundial e dos acontecimentos que se lhe seguiram, Arendt está a dar conta de uma incapacidade de o ser humano se arrancar à reação em cadeia posta em marcha por uma explosão, por um acontecimento. Esse acontecimento deve ser compreendido como a vinda à existência de uma realidade criada pelo humano – o “condicionar-se a si mesmo” de que fala Arendt no trecho citado –, mas à qual parece ser incapaz de conferir uma feição humana, assim escapando à heteronomia, às malhas de leis resultantes de condições passadas.

Estar na vizinhança do impossível traduz a proximidade do inumano que assombra o ser do humano, uma inumanidade expressa na metáfora de uma guerra mundial. De fato, a guerra mundial – enquanto possibilidade sempre presente – é a expressão simultaneamente experiencial e metafórica da situação-limite em que o ser do humano se descobre atualmente, uma situação em que está em risco a sua iniciativa autonômica, isto é, a sua liberdade e, com ela, a sua instalação numa realidade que possa dizer-se ser efetivamente sua:

As guerras civis que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores: foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refúgio da terra. Nada do que estava sendo feito, por mais incrível que fosse e por mais numerosos que fossem os homens que conheciam e previam as consequências, podia ser desfeito ou evitado. Cada evento era definitivo como um julgamento

final, um julgamento que não era passado nem por Deus nem pelo Diabo, mas que parecia a expressão de alguma fatalidade irremediavelmente absurda. (ARENDR, 1973, p. 267, 1998, p. 300)

Resumindo, aquilo que está em risco é a liberdade do ser do humano e, com ela, a sua dignidade, a possibilidade de constituir um sentido propriamente humano para a realidade, de constituir um mundo humano.

A perplexidade expressa por Arendt no seu texto não é, portanto, apenas uma experiência pessoal ou historicamente delimitada, mas uma condição que é partilhada por todos os seres humanos. Ao dar conta de um conflito do ser humano com um mundo que não é senão o produto da sua própria atividade de constituição de sentido e da compreensão que tem da sua própria existência, Arendt traduz esta guerra mundial num conflito do humano – na sua expressão ocidental e moderna – consigo mesmo, uma guerra civil que, conseqüentemente, se faz experienciar como crise.

A hesitação de Arendt é a expressão própria de um momento de crise que abre um abismo entre o passado e o futuro por intermédio de um acontecimento – uma explosão – que pode arrastar consigo a própria humanidade ou, em alternativa, dissolver-se em nada, abrindo de novo espaço para o humano (ARENDR; JASPERS, 1992). Configurando uma manifestação violenta do desamparo da condição humana, esta explosão não chegou, para Arendt, a resolver-se numa instalação renovada do ser humano no mundo. Ao invés, a situação de confronto do humano com o mundo que ele próprio constituiu perpetua-se como que numa reação em cadeia, configurando uma condição de guerra civil acompanhada pela “migração de compactos grupos humanos que (...) não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma”, entidades cuja existência mostra ser desabrigada e desprovida de estado, isto é, desprovida de realidade e de garantias, em suma, de mundo. Esta superfluidade existencial parece propagar-se num movimento ininterrupto que se assemelha a uma “fatalidade irremediavelmente absurda”, a uma condição do humano à qual as regras do mundo em redor deixaram de se aplicar, não reconhecendo nele a sua “casa”.

4. Começar de novo?

A saída desta situação de quase-impossibilidade crítica só se torna possível, para Arendt, apor meio de uma inquirição acerca das origens. “Origem” não significa, em Arendt, que os fenômenos sob análise são

passíveis de dedução a partir de um qualquer princípio situado numa região ontologicamente proeminente que funciona como sua causa. Falar de origens não é fazer um levantamento de causas históricas e, a partir de um processo dedutivo, revelar uma qualquer necessidade inabalável pondo em marcha e regendo os acontecimentos. Falar de “origem” é, em Arendt, proceder a uma analítica que ilumina os elementos constitutivos de um acontecimento, de um fenômeno, os elementos que concorreram para a sua vinda à existência e que constituem a sua estrutura interna. Esses elementos não teriam sido dados a conhecer sem a sua cristalização no acontecimento que os ilumina, não possuindo, portanto, quaisquer propriedades causais e não sendo passíveis de naturalização.

Um acontecimento – ou uma explosão – marca um fim, na medida em que elementos com origem no passado são reunidos pela cristalização que nele ocorre. No entanto, esta cristalização nunca pode ser deduzida dos próprios elementos, sendo originada por algum fator cujo domicílio é a liberdade humana, a capacidade de estabelecer condições para si mesmo. A capacidade reveladora do acontecimento ilumina o passado e faz uma história – uma narrativa – vir ao ser, permitindo distinguir os seus elementos concretos do número infinito de potencialidades abstratas e constituir uma ordem narrativa a partir do labirinto de ocorrências cujo encadeamento meramente cronológico se mostraria incapaz de constituir sentido.

Posto de outro modo, a capacidade iluminadora de um acontecimento descobre um começo no passado, o qual aparece a um olhar retrospectivo como o culminar de todas as ocorrências anteriores, como um fim. Consequentemente, um acontecimento marca um fim, mas assinala também a possibilidade de um novo começo, de um momento de mudança cujas possibilidades transcendem o significado das suas origens. Abre-se assim espaço para a novidade e, com ela, para uma presença renovada do humano no mundo.

A História é uma narrativa composta por histórias, por narrativas do começo ou da origem, sendo constituída por muitos começos, mas ela mesma com um fim em aberto, indefinido, uma vez que cada suposto fim anuncia a possibilidade da novidade, a qual rompe com aquilo que, de outro modo, não seria mais do que a “monotonia morta da mesmidade, desdobrada no tempo” (ARENDETT, 1994d, p. 320). É apenas neste sentido que é legítimo falar de origens, enquanto princípio, começo e fundação que reúne e separa, isto é, que distingue as diferentes histórias que compõem a História. Segundo Arendt:

Cientificamente, a era moderna que começou no séc. XVII, chegou a um fim no começo do séc. XX; politicamente, o mundo moderno, no qual vivemos hoje, nasceu com as primeiras explosões atômicas. (ARENDDT, 1959, p. 6, 2014)

Assim, “a era moderna não é o mesmo que o mundo moderno” (ARENDDT, 1959, p. 6, 2014, p. 7). Se queremos compreender o desabrigo e o desenraizamento característicos do mundo moderno, bem como a alienação que os acompanha e que se manifesta numa crise do ser do humano, temos então de lhe traçar a origem e o determinar o fim, “em ordem a chegar a uma compreensão da natureza da sociedade tal como se desenvolveu e apresentou a si mesma no momento mesmo em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida” (ARENDDT, 1959, p. 6, 2014, p. 7).

Temos, portanto, de realizar uma crítica dos elementos constitutivos da Modernidade, bem como as suas estruturas normativas para, como Arendt, ‘fazer remontar às suas origens a alienação do mundo moderno, o seu voo dual da terra para o universo e do mundo para o Si-mesmo’ (ARENDDT, 1959, p. 6, 2014, p. 7), em ordem a compreender o significado da guerra civil existencial – isto é, da crise existencial – em que nos encontramos. Esta crise verdadeiramente político-ontológica antecipou as explosões atômicas e tornou-se, para os seres humanos contemporâneos, existentes num mundo moderno submetido a uma atomização extrema, não uma possibilidade, mas o fato existencial, a condição subjacente da existência humana com a qual é preciso, daqui em diante, aprender a lidar. E se nos é permitido falar de progresso – essa noção tão discutível quanto perigosa que nos foi legada pela Modernidade – relativamente a esta condição de crise, isso nos é apenas permitido na exata medida em que permanecermos cientes de que ela passou a constituir a condição sem precedentes das nossas vidas (ARENDDT, 2018).

Referências

AGAMBEN, G. “Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: Amo Scicli e Guccione”. In: <https://www.ragusanews.com/2012/08/16/cultura/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scipli-e-guccione/>. Acesso: 31 outubro 2020.

ARENDDT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

_____. “On humanity in dark times: thoughts about Lessing”. In: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968. p. 3-31.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. New editio ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.

_____. “Thinking”. In: MCCARTHY, M. (org.). *The Life of the Mind*. One Volume ed. New York: Harcourt, Inc., 1978.

_____. “Concern with politics in recent European thought”. In: KOHN, J. (org.). *Essays in Understanding: 1930-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994. a. p. 428-447.

_____. “What is Existential philosophy?”. In: *Essays in Understanding: 1930-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994. b. p. 163-186.

_____. “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus. In: *Essays in Understanding: 1930-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994. c. p. 1-23.

_____. “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”. In: KOHN, J. (org.). *Essays in Understanding: 1930-1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism*. New Editio ed. New York. p. 307-27.

_____. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Denktagebuch, 1950-1973*. Munchen: Piper, 2003.

_____. *A Condição Humana*. 12.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. “The Crisis Character of Modern Society”. In: KOHN, J. (org.). *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books, 2018. p. 328–331.

ARENDR, H.; JASPERS, K. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

JASPERS, K. *Reason and Existenz: Five Lectures*. New York: The Noonday Press, 1957.

KANT, I. *Kant: Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Email: npcastanheira@gmail.com

Recebido: 12/2023

Aprovado: 03/2024