

REFLEXÕES SOBRE TRADIÇÃO, PASSADO E PENSAMENTO EM ARENDT E BENJAMIN

Reflections about tradition, past and thinking according Arendt and Benjamin

Ana Paula Repolês Torres¹

RESUMO:

O texto busca trabalhar o diálogo oculto entre Arendt e Benjamin, demonstrando que tais pensadores possuem em comum não apenas a análise da ruptura do fio da tradição na modernidade, como também a apresentação de novas formas de lidar com o passado, intimamente relacionadas à atividade do pensamento. Além disso, tais pensadores denunciam que a sociedade de consumo moderna gera a perda de profundidade da existência humana, fazendo assim com que o homem vivencie apenas o tempo vazio e homogêneo e não se sinta em casa no mundo.

Palavras-chave: tradição, passado, pensamento, sociedade de consumo.

ABSTRACT:

The text concerns itself with the hidden dialogue between Arendt and Benjamin, demonstrating that not only do these thinkers share the analysis of the rupture of tradition in the modern age, but also the display of new forms of dealing with the past, closely related with the act of thinking. Moreover, these thinkers condemn the way modern consumer society brings about the loss of depth of human existence, thus making it so that one only experiences time by virtue of an empty and homogeneous perspective and does not feel at home in the world.

Keywords: tradition, past, thinking, consumer society.

Introdução

Quando se fala da interlocução entre Hannah Arendt e Walter Benjamin, a primeira ideia que nos vem à mente é a constatação da ruptura entre passado e tradição, presente na obra de ambos os pensadores. De fato, na obra de Arendt visualizamos a tentativa de resgatar tesouros perdidos do passado, como o conceito de política dos gregos antigos, anterior ao próprio surgimento da Filosofia Política em Platão², ou como a experiência dos revolucionários franceses, uma herança que nos foi deixada sem nenhum testamento, nos termos do aforismo de René Char, citado pela própria Arendt³.

É como se Arendt estivesse dando voz aos esquecidos ou invisibilizados da história, realizando um resgate do passado e com isso abrindo novas possibilidades de futuro. Encontramos subjacente aqui as famosas Teses sobre o Conceito de História de Benjamin, que inclusive foram

¹ Doutora em Filosofia pela FAFICH – UFMG. E-mail: anarepoles@yahoo.com.br

² “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 senão 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” (ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 52). Assim, ao constatar que o início da Filosofia Política identifica-se com a oposição entre o pensar e o agir, Arendt resgata a experiência política da polis grega, na qual não havia esse distanciamento entre pensar e agir, entre aqueles que decidem e aqueles que executam as ações, em outros termos, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem.

³ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 28.

salvas do esquecimento devido à sua amizade com Arendt⁴. A diferença entre tradição e passado remete-nos à distinção entre o que foi considerado digno de transmissão e incorporado à história oficial, que para Benjamin é sempre a história dos “vencedores”⁵, e os acontecimentos vividos, mas não narrados.

Contudo, o nosso entendimento é de que o diálogo entre Arendt e Benjamin é muito mais profundo do que se possa, a princípio, imaginar. Além da constatação da ruptura entre passado e tradição, eles compartilham um mesmo diagnóstico da sociedade moderna, uma sociedade de massa dominada pela lógica da produção para consumo e que leva à perda da dimensão de profundidade da existência humana, tornando o indivíduo desolado, isto é, sem lugar neste mundo, sendo este um terreno propício ao surgimento de regime totalitários.

Além disso, ambos os pensadores apontam caminhos para a vivência de uma outra temporalidade, uma temporalidade que nos coloca fora do tempo vazio e homogêneo dos relógios, de um tempo retilíneo e cronológico, e que nos permite sentir-nos em casa num mundo em que fomos lançados como estranhos.

Trata-se, todavia, de um diálogo oculto, por estar nas entrelinhas de seus escritos, haja vista que Arendt não explicita em que medida Benjamin influenciou suas reflexões. Arendt possui apenas um artigo dedicado a Benjamin, trata-se do texto introdutório à coletânea de ensaios e reflexões do citado pensador denominada *Illuminations*⁶, texto introdutório este que foi reproduzido em *Homens em Tempos Sombrios*⁷. E mesmo neste artigo a correlação entre os dois pensadores aparece apenas de modo indireto, quando Arendt, ao falar de Benjamin, deixa-nos rastros de seu próprio pensamento.

É seguindo esses rastros, portanto, que procuraremos aproximar Arendt e Benjamin, o que não nos impede de apontar os momentos em que suas obras se distanciam, até mesmo em razão da diversidade de interesses e objetos de estudo de tais pensadores⁸. As pistas deixadas por Arendt em seu texto sobre Benjamin permitem-nos visualizar a interlocução não explícita entre estes pensadores, cujas vidas se entrecruzaram em um momento sombrio da história mundial, já que ambos foram refugiados do sistema totalitário nazista.

⁴ Benjamin conviveu com Arendt em Paris e confiou a ela, no último encontro que tiveram, os referidos manuscritos, que Arendt entregou a Adorno em Nova York, após sua emigração para os Estados Unidos. Benjamin suicidou ao ver que não conseguiria escapar da França ocupada.

⁵ Encontramos aqui a influência do materialismo histórico no pensamento de Benjamin, influência esta que não está presente no resgate do passado realizado por Arendt. Para Benjamin, é necessária uma leitura da “história a contrapelo”, haja vista que o investigador historicista possui empatia com os dominadores. O materialista histórico, assim, deve observar os bens culturais com certo distanciamento, pois “eles têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos” (BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 244/245).

⁶ BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1985.

⁷ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 133-176.

⁸ Tanto Arendt quanto Benjamin eram avessos a classificações, contudo, pode-se definir Benjamin como um crítico literário e Arendt como uma pensadora de teoria política.

A ruptura do fio da tradição

“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. Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda da autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado.”⁹

Em sua obra “Entre o passado e o futuro”, Arendt fala-nos justamente dessa irreparabilidade da ruptura do fio da tradição na modernidade. Com Arendt, podemos dizer que a tradição, enquanto transmissibilidade dos padrões de conduta, práticas e conhecimentos de uma geração a outra, tida como verdade graças à autoridade dos antepassados, tem sua origem na experiência romana.

Em Roma, o conceito de tradição aparece não só no campo político, em que a origem, a fundação da cidade era tida como sagrada, permanecendo como obrigatória para as gerações vindouras, que deveriam se empenhar em preservá-la e aumentá-la, mas também na seara do espírito, pois foram os romanos que conferiram autoridade ao pensamento dos gregos¹⁰.

Contudo, Arendt constatou, já em seus estudos sobre *As origens do Totalitarismo*¹¹, que os pensamentos e ideias tradicionais não mais conseguem explicar os fenômenos contemporâneos. Isso porque, configurando-se como um evento único na história, o totalitarismo não podia ser compreendido a partir das categorias até então utilizadas, como os clássicos conceitos de tirania e autoritarismo, e nem seus crimes julgados pelos parâmetros morais e legais existentes. Daí a conclusão de Arendt: “A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior”¹².

Cabe ressaltar, entretanto, que a própria Arendt demonstrou que esse esfacelamento da tradição já havia sido prenunciado pelos esforços de grandes pensadores, desde Hegel, que substituiu o fio da tradição pelo fio da continuidade histórica¹³, até Kierkegaard, Marx e Nietzsche,

⁹ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 165/166.

¹⁰ “Os grandes autores gregos tornaram-se autoridades nas mãos dos romanos e não dos gregos. A maneira como Platão e outros antes dele tratavam Homero, ‘o educador de toda a Hélade’, era inconcebível em Roma, e tampouco um filósofo romano teria ousado ‘erguer a mão contra seu pai [espiritual]’, como Platão declarou de si próprio (em *O Sofista*), ao romper com a lição de Parmênides” (ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 167).

¹¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 54.

¹³ “O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição; por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições” (ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 55).

que, por caminhos diversos, “buscaram escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos”¹⁴.

Pode-se dizer, assim, que a quebra do fio da tradição representa a perda da autoridade do passado, o qual não é mais tido como parâmetro seguro para guiar o comportamento dos que aqui estão e daqueles que ainda virão. E essa problematização da tradição assume diversas facetas nas sociedades modernas, que podemos ilustrar com a desvalorização do saber dos anciãos e moribundos¹⁵, não mais tidos como exemplos a serem seguidos por seus descendentes, ou mesmo com a perda da autoridade dos mestres, haja vista que se questiona até mesmo a dimensão conservadora da educação, isto é, o seu suporte no acúmulo e compartilhamento de conhecimentos adquiridos.

Benjamin, em seu ensaio sobre Leskov, fala-nos dessa ruptura entre passado e futuro, ao dizer que a faculdade de intercambiar experiências, a faculdade de narrar, de contar histórias de boca em boca, está em vias de extinção. Em suas palavras:

Com a guerra mundial começou a tornar-se manifesto um processo que desde então segue ininterrupto. Não se notou, ao final da guerra, que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha; não mais ricos, e sim pobres em experiência comunicável¹⁶

O romance moderno é apresentado por Benjamin como um indício do ocaso da narrativa, haja vista que, ao contrário do narrador, que retira o que conta de sua própria experiência ou da experiência relatada por outros, sem, contudo, fechar a interpretação, por apenas descrever os fatos, no romance temos um escritor e um leitor isolados, segregados do mundo, sendo que o leitor busca no conhecimento do destino alheio o sentido de sua própria vida, nos termos de Benjamin, o “destino alheio, graças à chama que o consome, pode nos fornecer o calor que não podemos encontrar em nosso próprio destino”¹⁷. Se a tradição não mais fornece um sentido assentado, se não há mais regras aceitas e compartilhadas sem qualquer dissenso, capazes de lhe dar segurança e orientar a sua vida, o indivíduo desolado busca no romance uma resposta para sua perplexidade, um significado para sua própria existência.

Benjamin ainda nos apresenta outro rival da narrativa, a informação, pois também ela aparece impregnada de explicações, haja vista que precisa ser “compreensível em si e para si”¹⁸. Assim, porque se vincula a um único sentido, ela só existe naquele momento, esgotando-se após

¹⁴ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 167.

¹⁵ “Como disse Pascal, ‘ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si’. Em todo caso, ele deixa recordações, embora nem sempre elas encontrem um herdeiro” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 229).

¹⁶ BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 214.

¹⁷ BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 231.

¹⁸ BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219.

seu aparecimento, e por isso a informação tem sempre que ser nova¹⁹. A narrativa, por outro lado, é capaz de permanecer viva por muito tempo, de gerar muitos desdobramentos, justamente em razão de seu não acabamento.

Heródoto, “pai da história”²⁰, é citado por Benjamin como o primeiro narrador grego. Benjamin lembra especificamente a história do Rei egípcio Psamético²¹ e conclui que o relato de Heródoto, por não apresentar explicações, sendo até mesmo seco, “ainda hoje é capaz, depois de milênios, de suscitar espanto e reflexão. Ela assemelha-se às sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides, conservando até hoje suas forças germinativas”²².

Arendt também cita Heródoto, historiador grego que tinha ciência da perecibilidade das obras e palavras humanas, e que buscava, através da narrativa, “salvar os feitos humanos da futilidade que provém do olvido”²³. Heródoto, além dos poetas gregos, como Homero, ao recordar as grandes proezas dos homens, e de forma imparcial, relatando as glórias tanto de gregos quanto de troianos, conferia, por meio da recordação, um lugar para os mortais no cosmos. Em outros termos, a rememoração do que estava destinado ao perecimento conferia imortalidade ao homem.

É digno de nota aqui que Arendt ressalta que a historiografia grega considerava os eventos como significativos por si próprios, pois a lição de cada feito revelava-se “em si e por si mesma”²⁴, refutando, deste modo, a ideia de um processo universal que torne significativo o particular, e que se arvora como detentor monopolístico do universo de significações. Nessa linha, ao falar de Heródoto, Arendt afirma que o “fluxo de sua narrativa é suficientemente livre para deixar espaço para muitas estórias, mas nada há nele que indique que o geral confere sentido e significação ao particular”²⁵.

Ocorre que, se Arendt e Benjamin explicitam essa ruptura do fio da tradição na modernidade, constatando a dificuldade em mantermos uma memória compartilhada, uma

¹⁹ “A cada manhã recebemos notícias de todo mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão para tal é que todos os fatos já nos chegam impregnados de explicações” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219).

²⁰ Segundo Cícero, como nos lembra Arendt (ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 69).

²¹ “Quando o rei egípcio Psamético foi derrotado e reduzido ao cativo pelo rei persa Cambises, este resolveu humilhar seu cativo. Deu ordens para que Psamético fosse posto na rua em que passaria o cortejo triunfal dos persas. Organizou esse cortejo de modo que o prisioneiro pudesse ver sua filha degradada à condição de criada, indo ao poço com um jarro para buscar água. Enquanto todos os egípcios se queixavam e lamentavam com esse espetáculo, Psamético ficou silencioso e imóvel, com os olhos no chão; e, quando logo em seguida viu seu filho, conduzido pelo cortejo para ser executado, continuou imóvel. Mas, quando viu um dos seus servos, um velho empobrecido, na fila dos cativos, golpeou a cabeça com os punhos e mostrou os sinais do mais profundo desespero” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 220).

²² BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 220.

²³ ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 70.

²⁴ ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 96.

²⁵ ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 96/97.

experiência coletiva, tais pensadores também demonstram que é possível estabelecermos uma nova relação com o passado, relação esta que nos lembra a abertura interpretativa da narrativa tradicional.

Arendt nos ensina que passado não é o mesmo que tradição. Assim, a ruptura da tradição não pode ser identificada com a perda do passado. Na verdade, com a quebra do fio da tradição perdemos uma leitura firme e assentada de nosso passado, mas isso também implica que podemos descobrir outros passados, em outros termos, podemos dizer que perdemos estabilidade e segurança diante do mundo, mas ganhamos com isso um universo de possibilidades. Nas palavras de Arendt: “Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir”²⁶.

De forma semelhante, Benjamin fala-nos do presente como o “tempo de agora”, o qual é entendido como uma parada no tempo que explode o continuum da história, que rompe com a concepção de história como um mero acúmulo quantitativo de fatos vazios e homogêneos, inseridos num processo de aperfeiçoamento constante. Assim, em seu entendimento, é possível, com um “salto de tigre”²⁷, resgatar o passado, não obstante a restauração implicar também destruição, haja vista que a recuperação do passado significa retirá-lo de seu contexto. Nas palavras de Gagnebin, “o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo”²⁸.

Assim, pode-se dizer que também para Benjamin o passado não é o mesmo que a tradição, sendo que o ocaso das narrativas, constatado por tal pensador, não impede o surgimento de outras vias de acesso ao passado. Todavia, resta pontuar que Benjamin tem uma visão messiânica da história, entendendo que esse resgate do passado seria uma forma de salvação, de redenção dos oprimidos, de restauração do Reino de Deus na Terra, o que revela uma influência do pensamento místico ou teológico e até mesmo do materialismo histórico, influências estas que não estão presentes nas análises de Arendt quanto a tal tema.

Pensar poeticamente

Constatado que Arendt e Benjamin visualizam que a relação entre passado e futuro não se caracteriza como uma mera continuidade, o que faz com que ambos refutem a ideia de progresso, de uma perfectibilidade infinita, seja pelo passado estar repleto de catástrofes²⁹, nos termos de

²⁶ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 130.

²⁷ Essas ideias são desenvolvidas nas famosas Teses sobre o Conceito de História, especialmente nas teses 13 a 17 (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 248/251)

²⁸ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 14.

²⁹ Ao analisar um quadro intitulado “Angelus Novus” de Paul Klee, Benjamin realiza a seguinte análise: “O anjo da história deve ter este aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntas os fragmentos (...)” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 246).

Benjamin, ou de oportunidades perdidas, no sentido de Arendt³⁰, cabe refletirmos como é possível essa vivência do tempo histórico como descontinuidade.

A intuição que nos guia, e que iremos desenvolver neste tópico de nosso artigo, é que, ciente da quebra do fio da tradição, Benjamin lida com o objeto histórico de forma semelhante a Arendt, e o faz por meio da atividade do pensamento. Na Tese 17, Benjamin diz o seguinte:

Pensar não inclui apenas o movimento dos pensamentos, mas também sua imobilização. Quanto o pensamento para, bruscamente, numa constelação saturada de tensões, ele lhe comunica um choque, através do qual ela se cristaliza numa mônada³¹.

Em seu livro *Pensar*, Arendt cita-nos o poema de Shakespeare, *A Tempestade*³², para exemplificar a possibilidade de se recuperar os fragmentos do passado, diante de sua não mais transmissibilidade de geração a geração. Esse poema também é analisado no artigo de Arendt sobre Benjamin³³, no qual a referida pensadora fala-nos do pescador que desce ao fundo do mar para resgatar as pérolas, ou seja, os “fragmentos de pensamento” que se cristalizaram, que sofreram uma “transformação marinha” em “algo rico e estranho” e que são, portanto, dignos de serem recordados³⁴.

É o que a própria Arendt realiza ao resgatar o conceito de “política” dos gregos, experiência que a auxilia na compreensão da ação em conjunto, na defesa da dignidade da política na sociedade contemporânea. Arendt entende que “na linguagem o passado está contido de modo ineliminável”³⁵, ou seja, a linguagem funciona como um mecanismo de cristalização, sendo comum, entretanto, o esquecimento desse sentido primeiro das palavras³⁶.

O que gostaria de explicitar então é que a atividade do pensar une Arendt e Benjamin quanto ao resgate do passado. Em seu texto sobre Benjamin, Arendt o elogia justamente por possuir o dom de “pensar poeticamente”³⁷. Cabe ressaltar, contudo, que Arendt em momento algum afirma possuir a mesma compreensão de Benjamin da atividade do pensar.

³⁰ Nesse sentido, ver André Duarte: DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura; política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 147/148.

³¹ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 251.

³² “A cinco braças jaz teu pai,/De seus ossos fez-se coral,/Essas são pérolas que foram seus olhos./Nada dele desaparece/Mas sofre uma transformação marinha/Em algo rico e estranho” (ARENDR. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - *Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 234).

³³ ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 176.

³⁴ Citando W. H. Auden, Arendt nos diz: “Alguns livros estão imerecidamente esquecidos, nenhum é imerecidamente recordado” (ARENDR. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - *Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 235).

³⁵ ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174.

³⁶ “A polis grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra política” (ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174).

³⁷ ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174.

Por exemplo, não encontramos em Benjamin a concepção desenvolvida por Arendt de que o pensar seja um diálogo silencioso consigo mesmo, isto é, de que o pensar se identifique com o dois-em-um Socrático, com o não contradizer-se a si próprio. No texto de Arendt, ela apenas nos diz que Benjamin se distanciava do pensamento dialético e praticava o que Brecht chamava de “pensamento cru”, que era um pensamento voltado à realidade, que em Benjamin estava expressa “nos provérbios e expressões idiomáticas da linguagem cotidiana”³⁸.

É digno de nota que Arendt também entendia que o pensar devia estar sempre ancorado na realidade, por isso inclusive não gostava de ser chamada de filósofa, haja vista que na tradição da filosofia política a atividade do pensar se caracterizava por um afastamento do mundo, dos conflitos e turbulências da vida cotidiana³⁹. Arendt nos mostra que, desde a morte de Sócrates, o filósofo buscou se afastar do mundo, privilegiou a verdade em detrimento da opinião, o que equivale a um reconhecimento implícito de que o pensar é perigoso em virtude de seu poder destrutivo, já que ele se volta contra as tradições imemoriais, contra as certezas e práticas usualmente utilizadas, colocando até mesmo em risco a vida daquele que pensa.

Ocorre que, se o pensar requer, sem dúvida, um certo alheamento e um retorno ao eu, um distanciamento, uma interrupção das atividades normais para problematização de nossas convicções sedimentadas, para Arendt o pensar deve estar sempre ancorado no mundo. Essa é justamente uma das críticas que a autora faz a Heidegger, o qual estabeleceu sua morada no pensar, esquecendo-se das preocupações e dos afazeres humanos.

Não obstante, em seu texto sobre Heidegger, Arendt o elogia por tê-la ensinado a pensar, ao saber distinguir um objeto de erudição e uma coisa pensada, sendo alguém que conseguia alcançar “as coisas mesmas” proclamadas por Husserl. Ela nos diz que, com Heidegger, o pensamento voltou a ser vivo, pois “ele faz com que falem tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava”⁴⁰.

Trata-se de uma escuta do passado que não busca lê-lo a partir das interpretações que o processo histórico gerou, mas sim alcançar a coisa em si, sem desconhecer que esse retorno ao passado gera novos desdobramentos, haja vista que realizado no presente. Esse vínculo entre pensar e resgate do passado explica porque Arendt disse o seguinte em seu texto sobre Benjamin:

Sem percebê-lo, Benjamin realmente tinha mais em comum com o notável sendo de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se transformaram em coral e pérolas, e como tal só podiam ser recolhidos e alçados ao presente com uma violência ao seu contexto, **interpretando-os com**

³⁸ ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 145.

³⁹ “O afastamento da ‘bestialidade da multidão’ para a companhia da ‘minoría’ mas também para o isolamento absoluto do Uno tem sido a característica mais preeminente da vida dos filósofos desde que Parmênides e Platão descobriram que para essa ‘minoría’, os sophoi, a ‘vida do pensamento’ que não conhece nem alegria nem sofrimento é a mais divina de todas, e o nous, o próprio pensamento, é o ‘rei do céu e da terra” (ARENDT, Hannah. A Vida do Espírito. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 57).

⁴⁰ ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 223.

‘o impacto fatal’ de novos pensamentos, do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas. ⁴¹ (grifos nossos)

Acrescente-se que tanto em Arendt quanto em Benjamin a metáfora aparece como essencial para a atividade do pensar, basta vermos que no texto sobre Benjamin e em sua obra *Pensar* Arendt nos diz que é a metáfora que unifica o mundo, pois ela lança uma ponte entre o visível e o invisível, entre o mundo sensível e as atividades do espírito, as quais não são apreensíveis de forma imediata. O recurso à metáfora permite-nos pensar quando não há palavras para expressar as manifestações do espírito. Para exemplificar, Arendt cita a *Ilíada* de Homero⁴², em que a tempestade sobre as águas do mar é utilizada como metáfora para a compreensão do medo e sofrimento humanos⁴³.

Além disso, ao falar-nos sobre a figura central de Benjamin, o flâneur, Arendt nos diz:

É a ele, vagueando a esmo entre as multidões nas grandes cidades, num estudado contraste com a atividade apressada e intencional delas, que as coisas se revelam em seu sentido concreto: ‘A verdadeira imagem do passado passa rapidamente’ (“Sobre o conceito de História”), e apenas o flâneur que ociosamente vagueia, recebe a mensagem⁴⁴.

Como se vê, o flâneur busca vivenciar uma outra temporalidade, uma temporalidade qualitativa, isto é, ele almeja fruir o tempo enquanto intensidade⁴⁵, pois o “vaguear determinava o ritmo de seu pensamento”⁴⁶. Ele tenta, assim, não se deixar engolfar pela agitação e aceleração do tempo cronológico dos relógios, no qual as pessoas estão sempre correndo e ocupadas, e que, por isso, chegam ao final do dia com a sensação de que não fizeram nada.

O flâneur se opõe ao homem da multidão citado por Benjamin, o qual, enfraquecido pelo tédio⁴⁷, habita as grandes cidades e não consegue transformar suas vivências em experiências, ou seja, em algo digno de ser contado e narrado. Contrapõe-se, assim, às pessoas que perderam a

⁴¹ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 172.

⁴² ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - *Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 118.

⁴³ Em *Pensar*, Arendt diz: “A linguagem, ao adaptar-se ao uso metafórico, permite-nos pensar, isto é, ter um comércio com as coisas não sensíveis, porque permite uma passagem, *metapherein*, para as nossas experiências sensíveis. Não existem dois mundos porque a metáfora os unifica” (ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - *Pensar*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 122). Em seu artigo sobre Benjamin, Arendt afirma: “As metáforas são os meios pelos quais se realiza poeticamente a unicidade do mundo. O que é tão difícil de entender em Benjamin é que, sem ser poeta, ele pensava poeticamente e, por conseguinte, estava fadado a considerar a metáfora como o maior dom da linguagem” (ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 144).

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 142/143.

⁴⁵ Nesse sentido, ver: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 8.

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 151.

⁴⁷ “Já a monotonia caracteriza as massas. Inapelavelmente patológica, ela é tempo imóvel que não passa. Dominados por ela, não somos capazes de reconhecer e criar valores. Tempo esvaziado de significações, é tão monótono quanto o gesto repetitivo do trabalhador junto à máquina” (MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 171).

dimensão de profundidade da existência humana, que não possuem recordações nem fazem planos para o amanhã, não têm passado e, conseqüentemente, futuro.

É interessante citar aqui a seguinte passagem de Benjamin: “A rua conduz o flâneur em direção a um tempo que desapareceu. Para ele, qualquer rua é íngreme”⁴⁸. Depreende-se, assim, que para o flâneur as ruas não são apenas lugares de passagem, pois possuem história, elas carregam consigo vestígios do passado.

Ressalte-se que essa verticalidade do flâneur, essa sua nutrição com a elaboração na imaginação não só do que vê diante de seus olhos, mas também do que escuta das vivências alheias, é que faz com que todas as ruas sejam para ele interior, isto é, com que as ruas sejam transformadas em sua própria morada⁴⁹.

Arendt nos diz que o pensar é justamente a atividade que nos permite sentir-nos em casa num mundo no qual somos todos estrangeiros. O pensar equivale à busca de sentido para o que quer que nos aconteça, sendo essencial à existência humana, uma “necessidade da razão”⁵⁰, como nos diria Kant⁵¹. E o pensar impõe sempre o lembrar, haja vista que se trata de uma faculdade que torna presente o que está ausente, pois só é possível compreendermos o que já não é mais, o que pertence ao passado, ou seja, “cada pensamento é, estritamente falando, uma reflexão”⁵².

É através da análise de uma parábola de Kafka que Arendt nos demonstra que essa relação diferenciada com o passado se dá por meio da atividade do pensar. A parábola é a seguinte:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-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

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 702.

⁴⁹ “Para o perfeito flâneur... é um deleite imenso escolher como seu domicílio a multidão, o ondulante... Estar fora de casa e, no entanto, se sentir em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos prazeres menores desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais [!], que a língua não pode definir senão toscamente. O observador é um príncipe que frui por toda parte o fato de estar incógnito... O apaixonado da vida universal entra na multidão como em um imenso reservatório de eletricidade. Pode-se compará-lo também a um espelho tão imenso quanto essa multidão, a um caleidoscópio dotado de consciência que, a cada um de seus movimentos, representa a vida múltipla e o encanto cambiante de todos os elementos da vida” Baudelaire, *L’Art Romantique*, Paris, pp. 64-65 (*Le peintre de l’avie moderne*) (BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 741-742).

⁵⁰ ARENDT. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 90.

⁵¹ “A função desse falar sem som – tacit secum rationare, ‘raciocinar silenciosamente’ consigo mesmo’, nas palavras de Anselmo de Cantuária – é por-se de acordo com seja o que for que possa ser dado aos nossos sentidos nas aparências de todos os dias; a necessidade da razão é dar conta, logon didonai, como os gregos lhe chamava com maior precisão, de seja o que for que possa ser ou possa ter ocorrido. Isto é instigado não pela sede de conhecimento – a necessidade pode surgir em conexão com fenômenos bem conhecidos e inteiramente familiares – mas sim pela necessidade de sentido. O simples nomear das coisas, a criação de palavras, é o modo humano de apropriar para si e, por assim dizer, desalienar o mundo em que, afinal, cada um de nós nasceu como um recém-chegado e um estrangeiro” (ARENDT. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 112).

⁵² ARENDT. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 90/91.

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.⁵³

Interpretando essa parábola, Arendt dá um passo à frente de Kafka, pois entende que este pensador ainda insere o homem numa visão tradicional do tempo, já que o vê como unidirecional e retilíneo, o que não seria possível na medida em que os adversários em disputa, isto é, passado e futuro infinitos, são forças antagônicas. Assim, utilizando-se do que os físicos chamam de um paralelogramo de forças, Arendt nos diz que há uma terceira força resultante desse campo de batalha, uma diagonal que surge desse embate entre passado e futuro, sendo essa diagonal a metáfora perfeita para a atividade do pensar.

O pensar, portanto, é visto por Arendt como a faculdade que permite ao indivíduo colocar-se, dentro do tempo humano, e não apenas em sonho, na posição imparcial de um juiz nessa luta entre passado e futuro, sendo capaz de salvar os acontecimentos do esquecimento, “da ruína do tempo histórico e biográfico”⁵⁴.

Arendt nos esclarece, ainda, que essa luta representa a função da mente, qual seja, de busca de compreensão e, portanto, de reconciliação com o mundo. Diz respeito, assim, ao momento do acabamento, da significação dos fatos que, se não for alcançada, pode aprisionar o indivíduo nesse embate, não lhe propiciando a almejada paz⁵⁵. Abrindo um pequeno parêntese, cabe pontuar que a experiência em Benjamin remete-nos não só ao que fazemos enquanto vivemos, mas também ao que fazemos com o que vivemos⁵⁶.

Segundo Arendt, se o indivíduo não encontra essa “diagonal”, como acontece com os personagens de Kafka em várias de suas histórias, é provável que ele “morra de exaustão”, deprecido sob a pressão do constante embate, esquecido de suas primitivas intenções e apenas cômico da existência dessa lacuna no tempo que, enquanto ele viver, será o território sobre o qual terá que se manter, muito embora não se assemelhe a um lar, e sim a um campo de batalha⁵⁷.

Arendt então nos sugere que essa lacuna entre passado e futuro, por estar relacionada a uma faculdade humana, ao pensar, possa sempre ter existido, sendo “coeva da existência do homem sobre a Terra”⁵⁸. O que aconteceu na modernidade, com a ruptura do fio da tradição, é que

⁵³ KAFKA apud ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 33.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 40

⁵⁵ “A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo” (ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 34).

⁵⁶ Olgária Matos, em seu livro Benjaminianas, cita-nos a seguinte passagem das Lições de Ética de Kant: “Claro, o tempo presente pode nos parecer preenchido enquanto for presente, mas na lembrança, ele é vazio, pois, quando não se fez nada da vida, a não ser esbanjar o tempo, e que se volta o olhar para a vida passada, não se compreende como ela pôde depressa chegar a seu fim” (MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 171).

⁵⁶ BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 183.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 39

⁵⁸ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 39

essa lacuna passou a ser fato evidente para todos, e não apenas uma experiência para aqueles acostumados à atividade do pensar.

Resta dizer que, como nos lembra a própria Arendt, Kafka é um pensador elogiado por Benjamin por ter percebido a distinção entre tradição e passado. Kafka teria substituído a verdade, que transformada em sabedoria alcança validade universal, pela transmissibilidade, restaurando e, ao mesmo tempo, destruindo o passado ao elaborar seus textos, mais especificamente, suas parábolas⁵⁹.

Ressalte-se, por fim, que essa transmissibilidade do passado na obra de Benjamin assumiu a forma da citabilidade, pois tal pensador acreditava que as citações são “fragmentos de pensamento” que são arrancados de seu contexto e que podem, simultaneamente, preservar e destruir, lembrando-nos inclusive o caráter negativo do pensar em Arendt, sua feição demolidora, haja vista que, como a teia de Penélope, a atividade do pensar nunca tem fim, já que desfaz, a todo momento, os seus próprios resultados⁶⁰. Quanto a Benjamin: “As citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto à mão armada e aliviam um ocioso de suas convicções (Schriften, vol. I, p.571)”⁶¹.

A pobreza da experiência

Ocorre que, o grande problema da modernidade, denunciado tanto por Arendt quanto por Benjamin, é que junto com a perda da tradição corremos o risco de ficarmos sem passado, haja vista que há um excesso de informações e explicações sobre os fatos, mas um esquecimento da dimensão de profundidade da espécie humana⁶². É como se não fosse mais preciso pensar, não fosse mais necessário buscar o sentido de nossa existência. Contudo, sem o exercício da faculdade de pensar, corremos o risco de sermos despossuídos da riqueza do passado e, com isso, de limitarmos as possibilidades de nosso futuro.

Nesse sentido, Arendt nos diz que o problema “é que, ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre passado e futuro”⁶³. Assim, é como se não pudéssemos perder qualquer parcela deste tempo retilíneo e

⁵⁹ “O verdadeiro gênio de Kafka foi ter tentado algo inteiramente novo: sacrificou a verdade a favor da adesão à transmissibilidade” (Briefe, vol. II, p. 763). Fê-lo executando alterações decisivas em parábolas tradicionais ou inventando novas parábolas em estilo tradicional; contudo, estas ‘não se estendem modestamente aos pés da doutrina’, como os contos hagádicos do Talmude, mas ‘levantam inesperadamente uma pesada garra’ contra ela” (ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 168).

⁶⁰ Arendt nos diz que aprendeu com Hegel o caráter negativo do pensamento. Sobre este tema, ver: ARENDT, Hannah. A Vida do Espírito. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 101/103.

⁶¹ BENJAMIN apud ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 166.

⁶² Para Arendt, “memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 131).

⁶³ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 40.

cronológico em que vivemos, sendo o “parar-e-pensar”⁶⁴ cada vez mais desvalorizado, deixando o indivíduo de exercer essa faculdade que lhe é inerente.

Esse problema aparece em Benjamin como a pobreza da experiência, a qual surgiu com o desenvolvimento da técnica, com os telescópios, aviões e foguetes, e se difundiu com as construções de vidro das sociedades atuais, material este frio e sóbrio que permite o acesso da visão, por ser transparente, mas no qual nada se fixa. Em outras palavras, o vidro, em termos metafóricos, representaria a potencial perda de vestígios e de memória da sociedade moderna, na qual as pessoas, dominadas pela necessidade de produção e consumo de mercadorias, não mais se preocupam em imprimir nas coisas e naqueles com quem convivem seus próprios rastros⁶⁵. Benjamin fala-nos então de nova forma de miséria, em seus próprios termos:

Pobreza de experiência: isso não deve ser compreendido como se os homens aspirassem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre, tampouco, são ignorantes ou inexperientes. Frequentemente pode-se afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e o “ser humano”, e ficaram saciados e exaustos⁶⁶.

O termo “devorar” aqui é significativo, pois ele nos remete à substituição do capitalismo de produção, baseado no estoque e na produção a longo prazo, pelo capitalismo de consumo, da produção em série de mercadorias, que já nascem obsoletas e que devem ser trocadas de tempos em tempos, valorizando-se mais o valor de troca dos produtos que o seu valor de uso, o que nos faz pensar na descartabilidade não só das coisas produzidas, mas também dos próprios seres humanos.

Essa reflexão também aparece em Arendt, a qual denuncia, em *A Condição Humana*, a prevalência do animal laborans nas sociedades modernas, em detrimento não só da vida contemplativa, mas também das outras dimensões da vida ativa, ou seja, da ação política, que se caracteriza por ser uma ação em comum acordo, sinônima de liberdade, pois fim em si mesma, e da fabricação, que consiste na produção de um bem durável, destinado a transcender até mesmo a nossa existência na terra, sendo a materialização de um fim antevisto de antemão na mente do artesão.

⁶⁴ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 91.

⁶⁵ “Se entrarmos num quarto burguês dos anos 1880, apesar de todo o ‘aconchego’ que possa irradiar, talvez a impressão mais forte que ele produz seja a de que ‘não tens nada a fazer aqui’. Não temos nada a fazer ali porque não há nesse espaço um único ponto em que seu habitante não tenha deixado seus vestígios: os bibelôs sobre as prateleiras, as mantinhas sobre as poltronas, as cortinas transparentes atrás das janelas, o guarda-fogo diante da lareira. Uma bela frase de Brecht pode ajudar-nos a compreender o que está em jogo: ‘Apaguem os rastros!’, diz o estribilho do primeiro poema da Cartilha para os cidadãos. Aqui, no cômodo burguês, a atitude oposta tornou-se hábito. (...) Tudo isso foi eliminado por Scheerbart com seu vidro e pelo Bauhaus com seu aço: eles criaram espaços em que é difícil deixar rastros.” ‘Pelo que foi dito’, explicou Scheerbart há vinte anos ‘podemos falar de uma cultura de vidro. O novo ambiente de vidro transformará completamente os homens.’ (BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 126/127).

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 124.

Ocorre que a satisfação das necessidades, a preocupação com a sobrevivência da espécie, na Antiguidade relegada à esfera privada, ao lar doméstico (*oikia*), adentrou, na modernidade, ao espaço público, no qual recebeu seu princípio organizador, a divisão do trabalho social. Arendt denomina este fenômeno de “crescimento não natural do natural”⁶⁷, e isto implica que nos tornamos uma sociedade de trabalhadores e, ao mesmo tempo, uma sociedade nivelada, que substituiu a espontaneidade da ação humana pelo comportamento condicionado, como se fôssemos uma grande família, em que se sobressai as identificações, uma igualdade homogeneizante, em detrimento da pluralidade da condição humana.

Arendt nos diz que o trabalho é atividade humana responsável pela satisfação das necessidades humanas, pela manutenção do ciclo biológico da espécie, em que o produto é consumido imediatamente, o que torna necessária sua repetição constante, interessando mais o inesgotável processo produtivo do que os resultados alcançados. Em outros termos, pode-se dizer que a produção para consumo não nos dá nenhuma estabilidade, não nos deixa nada de tangível, pois os resultados, os fins são devorados imediatamente, para regeneração da própria vida.

A questão é que essa lógica da abundância e da descartabilidade associadas ao trabalho espalhou-se por toda a sociedade, fazendo com que até mesmo os bens de uso, fabricados para possuírem certa durabilidade, transformem-se em bens de consumo, sendo devorados cotidianamente. É por isso que as pessoas trocam de carro, de telefone, de marido/esposa ou de normas de conduta como trocam de roupa. Como os bens produzidos para consumo imediato, que já nascem velhos e obsoletos, tudo se torna descartável, inclusive o ser humano.

Arendt nos alerta que até mesmo as horas vagas dos animal laborans estão sendo engolfadas por essa lógica, pois em seu tempo livre os indivíduos buscam saciar seus apetites ilimitados, ou seja, eles não fazem nada mais do que consumir. Ela denuncia, assim, “o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo”⁶⁸.

Esta é a lógica que está por detrás das exclusões, das violências da sociedade moderna, e que propiciou o surgimento do sistema totalitário. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos diz que o regime totalitário só pode ser instalado “num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leva traço de espontaneidade”⁶⁹, onde os homens, isolados dos demais, tornem-se supérfluos, passíveis de serem excluídos do mundo⁷⁰. E o indivíduo da sociedade de

⁶⁷ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 47.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 133.

⁶⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 508.

⁷⁰ “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão” (ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 528). Arendt distingue o isolamento da solidão, pois o isolamento pode significar apenas o distanciamento necessário da atividade do pensar, que o homem realiza consigo mesmo, mas a solidão advém quando o “dois-em-um” do pensar não é mais confirmado pelos outros, para que possa voltar a ser um.

massa tende a se tornar solitário, pois ao prescindir da companhia dos demais, não possui mais a sua identidade, alcançada no diálogo silencioso consigo mesmo, confirmada por seus semelhantes. Arendt nos diz que, na solidão, o pensar se reduz ao raciocínio lógico, o qual é extremamente perigoso, pois implica o não abandono das premissas, independentemente das deduções que possam delas advir.

O próprio Eichmann é a expressão dessa ausência de profundidade da sociedade de massa moderna, pois era uma pessoa que só falava clichês e que obedecia às normas não por convicção, mas porque se via como uma simples peça de uma engrenagem⁷¹. Nessa linha, Olgária Matos, em sua obra sobre Benjamin, fala-nos da carência de sentido nas profissões, do trabalho alienado, como aparece na obra de Kafka:

‘fui empregado como espancador: portanto, espanco’, declara o personagem de O processo, forçado, por culpa involuntária de K, a bater sem parar em dois funcionários. Situação que se repetiria nas respostas dadas em juízo dos funcionários dos campos de concentração nazistas, resposta daquele que não é responsável porque não lhe foi conferida responsabilidade alguma.⁷²

É interessante lembrar Arendt nos fala da paixão de Benjamin pela figura do Colecionador, haja vista que ele lida com os objetos, com as coisas, como se não fossem mercadorias. Este é o prazer das crianças, “para quem as coisas ainda não são mercadorias e não são avaliadas segundo sua utilidade, e também o passatempo dos ricos, que possuem o suficiente para não precisar de nada útil e portanto podem se permitir fazer da ‘transfiguração de objetos’ (Schriften, vol. I, p. 416) o seu negócio”⁷³. O Colecionador é aquele que não avalia as coisas por sua utilidade e que é capaz de apreciar a beleza como um “prazer desinteressado”, como o diria Kant⁷⁴. O objeto, assim, possui um valor intrínseco, e não apenas um valor de troca.

O Colecionador representa, também, uma outra forma de lidar com o passado nesse mundo destradicionalizado, pois ele resgata fragmentos do passado⁷⁵, indo contra as classificações sistemáticas, à discriminação realizada pela tradição entre o positivo e o negativo, haja vista que reconhece o valor único dos objetos, a sua autenticidade.

Cabe lembrar, para finalizar este tópico, que Olgária Matos, falando-nos sobre a obra de Benjamin, diz-nos que na sociedade moderna, o próprio tempo de vida é objeto de consumo, ou

⁷¹ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

⁷² MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 181

⁷³ ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 168/169.

⁷⁴ ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 169.

⁷⁵ “O mais profundo encantamento do colecionador consiste em inscrever a coisa particular em um círculo mágico no qual ela se imobiliza, enquanto a percorre um último estremecimento (o estremecimento de ser adquirida). Tudo que é lembrado, pensado, consciente torna-se suporte, pedestal, moldura, fecho de sua posse. (...) Colecionar é uma forma de recordação prática e de todas as manifestações profanas de ‘proximidade’, a mais resumida” (BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 348).

seja, é devorado como se também fosse uma mercadoria⁷⁶. De fato, é comum ouvirmos a expressão “tempo é dinheiro”, por isso não se valoriza o repouso e a contemplação, o “gastar” o tempo com atividades não produtivas, como as atividades do espírito, as quais são necessárias à vivência do tempo em termos qualitativos. Assim, tal pensadora identifica em Benjamin a mesma ausência de pensar na sociedade de massa que visualizamos em Arendt, relacionando a vivência do tempo vazio e homogêneo com a ascensão do consumo.

Em suas próprias palavras:

Porque tempo é consumo e não é busca de sentido e subjetividade, a heteronomia foi imposta pela temporalidade do capitalismo tardio – o que só aprofunda a crise do sentido da atividade: a desagregação do sentido da vida em comum arrisca subsumir o homem nesta alienação particular denominada ‘acomismo’, que faz cada um sentir-se estranho no mundo, o não pertencimento de quem se percebe supérfluo⁷⁷.

Considerações finais

Massas descartáveis e sem raízes, sem tradição e mesmo sem qualquer referência ao passado é ainda uma descrição apropriada da sociedade em que vivemos, o que nos faz visualizar a importância das reflexões de Arendt e Benjamin, pensadores que, por caminhos diversos, alertaram-nos sobre o perigo de enclausuramento do futuro na sociedade de consumo em que vivemos. Na verdade, trata-se da não experimentação do tempo descontínuo, do tempo enquanto intensidade, o que implica a restrição de possibilidades, a não visualização de alternativas ao processo histórico em desenvolvimento e, simultaneamente, a sedimentação de um terreno fértil para a germinação de regimes autoritários e até mesmo totalitários.

A conformidade de visões e a solidão do homem, a ausência de vínculos e de um mundo em comum, faz com que o indivíduo deixe de encontrar a si mesmo e não se sinta em casa no mundo. Sem solo, sem o sentimento de pertencimento, é como se o homem ficasse à deriva, sendo uma presa fácil de ideologias sem qualquer correspondência com a realidade.

Essas são algumas conclusões que podem ser tiradas a partir de uma apropriação do diálogo oculto entre Arendt e Benjamin. Na verdade, terminamos este artigo com a sensação de que abordamos apenas a ponta do iceberg, pois a impressão que ficamos, ao tatearmos a obra de Benjamin, é que ainda há muito a ser explorado nessa interlocução silenciosa.

De toda forma, como visto, conseguimos visualizar, nas entrelinhas do texto de Arendt sobre Benjamin, que a obra deste pensador deixou marcas em Arendt, dentre as quais procuramos iluminar a crítica à sociedade de consumo moderna e a relevância do resgate do passado para o engrandecimento de nossa experiência, o que está intimamente relacionado à atividade do pensar. Deste modo, percebemos que, apesar da ruptura do fio da tradição não ser sinônimo de perda do passado, o domínio da lógica do consumo tem colocado em risco o acesso aos tesouros do passado,

⁷⁶ MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 175.

⁷⁷ MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 183.

fazendo com o homem fique preso a uma temporalidade retilínea e cronológica, minando assim a própria dimensão de profundidade da existência humana.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDDT, Hannah. Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARENDDT, Hannah. A Vida do Espírito. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.
- ARENDDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.
- ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ARENDDT, Hannah. A Dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- BENJAMIN, Walter. Illuminations. New York: Schocken Books, 1985.
- BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018.
- DUARTE, André. O pensamento à sombra da ruptura; política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010.
- MATOS, Olgária Chain Féres. “O Storyteller e o flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin”. In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 90-96.