

HANNAH ARENDT: UM ENSAIO SOBRE ESCRITA E EXÍLIO

HANNAH ARENDT: AN ESSAY ON WRITING AND EXILE

Manuela Fantinato¹

Resumo: No prefácio do livro *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt declara ser o ensaio o tipo de escrita necessário às suas reflexões. Ao situar-se entre literatura e filosofia, ou entre arte e pensamento crítico, o ensaio expressa a falência do conhecimento que busca identificar e categorizar, contrapondo-se ao discurso científico tradicional. Coloca em pauta um tipo de conhecimento que parte da experiência do sujeito único que enuncia o discurso. A opção pelo ensaio permite levar em consideração de que forma a própria experiência da autora se relaciona e confunde com sua escrita, e o quanto essa escrita é a única capaz de articular uma experiência atravessada pelo exílio e seus significados. O que se coloca em questão neste trabalho não é explicar a obra de Hannah Arendt pela sua vida, mas observar como a experiência contemporânea, da qual compartilha, se mostra instável e escapa a explicações conclusivas. Frente a isso, este trabalho é, ele também, um ensaio, que busca compreender a complexidade da obra da autora, sem determinar seu pensamento.

Palavras-chave: Exílio. Ensaio. Hannah Arendt.

Abstract: In the foreword of *Between past and future*, Hannah Arendt declares the essay as the necessary writing for the reflections gathered in the book. As a style that lies between literature and philosophy, arts and critical thought, without converting in any of these, the essay expresses the failure of the traditional scientific thinking. It shines a light to a kind of knowledge that concerns the experience of the individual that enunciates a discourse. This option allows one to reflect upon the ways the author's experience relates to her writing. Also it leads to understand the essay as an ideal form to articulate a specific experience mediated by exile and its meanings. Nonetheless, the purpose of this work is not to explain Hannah Arendt's oeuvre by her life, but to point out that contemporary experience, which she participates in, evades conclusive explanations and, on the contrary, shows itself instable. Facing these challenges, this work is also an essay that reaches for understanding the complexity of Hannah Arendt's work without determining her thought.

Keywords: Exile. Essay. Hannah Arendt.

*“Quem já não tem nenhuma pátria,
encontra no escrever a sua habitação”
(Theodor Adorno)*

Introdução

O século XX foi marcado por abalo profundo nas estruturas sociais e políticas do Ocidente, o que resultou no deslocamento em massa de pessoas das mais diversas origens, que se viram obrigadas a refazer suas vidas em novas culturas, sob novos códigos. Não foram poucos os exemplos de pensadores, artistas e escritores que produziram suas obras em territórios geográficos e linguísticos aos quais não pertenciam originalmente. Nesse contexto, o exílio de artistas e intelectuais tem particularidades que o tornam especial: ele é capaz de articular-se em materialidades e, assim, dar-se à leitura. Muitas das obras que tais artistas produziram trazem consigo a marca dos choques e das fraturas que constituem a experiência

¹ Doutora em História Social da Cultura, com pós-doutorado em Filosofia pela PUC-Rio. PPG: Filosofia PUC-Rio Grupo de Pesquisa: Arte, Autonomia e Política Universidade PUC-Rio

do exílio, e, não raro, provocam certo estranhamento ácido e desconfortável daquilo cujos sentidos e significados escapam.

Para o historiador Enzo Traverso, exilados guardam uma espécie de conhecimento privilegiado a respeito do mundo, o que justificaria o interesse em seu olhar. Contradizendo essa ideia, o que o exilado – em sua condição de entremeio, oscilando entre tempos e culturas, estando, ao mesmo tempo, em dois lugares e, portanto, em lugar nenhum – parece revelar é a incompletude do homem e a falência das explicações sobre as quais se baseou o mundo ocidental nos últimos dois séculos, proibindo qualquer conclusão. De modos diversos, seus exemplos revelam a sensação de ruptura de continuidade com as tradições precedentes e a estranheza em relação a seu contexto e a seu próprio tempo.

Este trabalho propõe uma reflexão sobre a escrita ensaística da alemã, naturalizada norte-americana, Hannah Arendt como uma forma de expressão diretamente ligada à sua experiência de intelectual exilada. Isso não significa afirmar a certeza de uma escolha conscientemente realizada, mas provocar a leitura da autora, a partir de determinados traços e escolhas de sua escrita, tendo em vista algumas dessas características levantadas por Enzo Traverso – e outros tantos autores cujas reflexões dialogam com as dele – sobre determinada experiência contemporânea de exílio.

A escolha da palavra exílio, neste trabalho, não propõem uma análise jurídica, mas sobretudo filosófica, aproximando-se de autores como Julia Kristeva que, a partir da leitura de Freud, pretende “não procurar fixar, coisificar a estranheza do estrangeiro. Apenas tocá-la, roçá-la, sem lhe dar estrutura definitiva” (Kristeva, 1994, p. 10.). Ou, como escreve Vilém Flusser no ensaio *Exile and Creativity*, publicado pela primeira vez em 1985 e, novamente, no livro póstumo *The freedom of the migrant*:

It is not the purpose of this essay to examine the existential and religious connotations of the concept of exile. But everything that is said here should resonate with what Christians mean when they speak of the exile from paradise, with what Jewish mystics mean when they speak of the exile of the divine spirit from the world, and with what existentialism means when it analyzes the condition of a man as a foreigner in the world. This should resonate with all that I say here, even though I won't say it explicitly. (Flusser, 2003, p. 81)

Para Flusser, a palavra exílio leva em conta a poética carregada de sentidos que extrapolam a história e dizem respeito a migrantes reais ou mesmo simbólicos, sem necessária experiência de deslocamento. A ideia de exílio, nesse contexto, se expande como movimento no tempo e no espaço, e permite pensar em determinada condição que remete mais para a experiência do que para as motivações; para uma condição que se caracteriza, sobretudo, pela

alteridade e pelo estranhamento, presente em diversas formas de estar no mundo e, principalmente, de vê-lo.

Finalmente, a ideia de exílio, neste trabalho – que se intitula, assim como o objeto sobre o qual se dedica, ensaístico – dialoga com as reflexões da própria Hannah Arendt, que se colocou a tarefa de pensar em si mesma e em sua condição de estrangeira na primeira pessoa do plural, colocando em pauta o caráter a um só tempo individual e coletivo da experiência.

Hannah Arendt e o exílio na primeira pessoa

Hannah Arendt foi uma pensadora controversa, por vezes acusada de pouco rigor conceitual e excesso de imaginação. Em uma célebre entrevista concedida ao então jornalista Günter Gaus, em 1964, e publicada no livro *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, chega a dizer que não pertence ao círculo de filósofos – muito embora tenha defendido uma tese de doutorado na Universidade de Heidelberg, orientada por Karl Jaspers, além de ter sido discípula querida de Heidegger.

Quem percorre seus textos em busca de fontes ou referências sistematizadas corre o risco de se frustrar – ou, o que é o mais provável, perde seu objetivo capturado pelo fio de uma narrativa em que o rumo muitas vezes cede em importância para o caminho. Usa, indistintamente, como material de reflexão, grandes acontecimentos da história, obras literárias e a trajetória de pessoas reais, mais ou menos conhecidas, mais ou menos obscuras, tornadas exemplares em suas experiências únicas de seres humanos a lidar com as questões de seu próprio tempo. É o mundo real e concreto que elege como objeto de conhecimento; objeto que não pretende dominar, mas tão somente compreender. Dirá ela, na mesma entrevista supracitada:

Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender... [...] Para mim, o importante é o processo de pensar. Se consigo acabar de pensar alguma coisa, pessoalmente fico muito satisfeita. Se então consigo expressar de modo razoável meu processo de pensamento por escrito, isso também me deixa satisfeita. [...] E se os outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi – isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa. (Arendt, 2008, p. 33)

A metáfora do “sentir-se em casa” não me parece inocente. Alemã, Hannah Arendt deixou seu país, em 1933, após uma breve experiência de oito dias em uma prisão nazista. Passou por Praga e Genebra, antes de fixar-se em Paris, onde criou e produziu, tanto política quanto intelectualmente – são desta época parte dos textos publicados postumamente, em 2007, como *Escritos Judaicos (Jewish writings)*. Viu-se obrigada a fugir novamente, em 3 – Conexão Letras, Porto Alegre, v. 18, n. 30, p. 01 - 14, jul-dez. 2023. E-ISSN 2594-8962.

1941, desta vez via Espanha e Lisboa, não sem antes passar algumas semanas em um campo de concentração. Estabeleceu-se em Nova York, onde manteve intensa vida intelectual, tanto nos meios acadêmicos como fora dele, como mostra o exemplo da cobertura do julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann para a revista *New Yorker*, que resultou no livro *Eichmann em Jerusalém*, de 1963 – recebido, aliás, com bastante controvérsia. De 1933, quando se exila, a 1951, quando recebe sua cidadania norte-americana, foi apátrida, alguém sem cidadania, ou seja, que não está sob a proteção legal de nenhum país. A parte mais relevante de sua obra foi escrita em inglês, e não na língua materna, o alemão.

Quando, em *Origens do totalitarismo*, de 1951, ano de sua naturalização, a autora trata do problema dos refugiados e apátridas na Europa após o fim da Primeira Guerra, no período de “paz agitada” do entre guerras – uma das muitas expressões de forte carga a um só tempo irônica e poética que usa nesta obra –, o que ela destaca é a dificuldade em distinguir suas categorias. Para além de uma discussão sobre identidade nacional e sua desestruturação no mundo contemporâneo, a figura do refugiado, exilado, expatriado ou apátrida – qualquer que seja o nome que se queira dar para os deslocados do século XX – remete, sobretudo, à ideia de uma renovação de categorias. Ou, sobretudo, à evidência de que as categorias políticas tradicionais não davam mais conta da realidade do mundo contemporâneo, especialmente a partir do despontar dos regimes totalitários, cuja expressão máxima foram os campos de concentração. “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” é a citação de René Char escolhida para abrir o prefácio de *Entre o passado e o futuro*, de 1961. A figura daquele que se vê obrigado a ressignificar sua história em uma nova cultura, sob novos códigos, em uma nova língua, e que muitas vezes não tem nem para onde voltar, uma vez que o próprio mapa do mundo foi redesenhado, representa essa falência em sua própria vida.

Por isso, comentando o texto *Nós refugiados*, que a autora escreve em 1943, Agamben, em texto homônimo, defende que o termo refugiado seja reconhecido como um conceito-limite que põe radicalmente em questão os princípios do Estado-Nação, ao mesmo tempo em que abre terreno para uma “*no-longer-delayable renewal of categories*” (Agamben, 1995, p. 117). Assim, o que urge, frente ao problema suscitado pelas diversas experiências de deslocamento contemporâneas, não é o estabelecimento de limites conceituais, mas a reflexão sobre seus significados e consequências.

Em *Nós, refugiados*, um dos raros textos em que assume a primeira pessoa, Hannah Arendt reflete sobre sua própria experiência de quem havia sido forçada a deixar a terra natal e, com ela, todo um universo de referências em que se projetava e identificava.

Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade nesse mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. Deixamos nossos parentes nos guetos poloneses, e nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração, e isso significa a ruptura de nossa vida privada” (Arendt, 2016, p. 478)

O *nós* de Hannah Arendt refere-se especificamente ao povo judeu que, em *Origens do Totalitarismo*, ela declara ser uma espécie de símbolo de uma condição tornada real e urgente no século XX, uma nova forma de existência que, como ela dirá, “pode ser mandada para campos de concentração”, sem que seja preciso qualquer motivo – apenas por ser quem se é. Ou seja, que pode ter negada a própria condição de humanidade.² Trata-se de uma reflexão que atravessa sua própria vida de judia assimilada. Na mesma entrevista citada no início deste texto, a autora conta que fora criada no seio de uma família a-religiosa de uma comunidade judaica liberal, que não praticava os ritos religiosos: “[...] a palavra ‘judeu’ nunca apareceu quando eu era pequena. A primeira vez que topei com ela em observações anti-semitas – não vale a pena repeti-las – foi com crianças na rua” (Arendt, 2008, p. 36). Mais adiante, esclarecerá que a falta de consciência de sua própria judeidade³ não se traduzia em sentimento de pertencimento ao povo alemão: “Eu, por exemplo, não creio que algum dia tenha me considerado uma alemã – no sentido de pertencer a um povo, e não na condição de cidadã, se for possível fazer essa distinção.” (Arendt, 2008, p. 37).

O reconhecimento de sua judeidade não se reverte em afirmação de identidade. Ao contrário, ele se realiza na descoberta de uma certa instabilidade, em que não se é nunca – “tendo sido presos porque éramos alemães, não fomos libertados porque éramos judeus” (Arendt, 2016, p. 486), dirá sobre a vida na França ocupada, em *Nós refugiados*. E ainda: “Nossa identidade é mudada tão frequentemente que ninguém pode descobrir quem realmente somos” (Arendt, 2016, p. 486). Escrevendo, neste texto, em 1943, antes, portanto, da criação do Estado de Israel, Arendt tem a consciência de que ser judia não lhe confere nenhum status legal ou social no mundo; apenas o de ser humano. E aponta o perigo dessa situação:

O homem é um animal social, e a vida não é fácil para ele quando os liames sociais são cortados. Os padrões morais são mantidos muito mais facilmente na tessitura de uma sociedade. Pouquíssimos indivíduos têm a força necessária para conservar sua

² Aqui é impossível não pensar nas pessoas trazidas, por séculos, do continente africano para serem escravizadas nas Américas.

³ A palavra judeidade é usada para diferenciar a condição de ser judeu com a religião judaica, o que estaria implicado na palavra judaísmo. Hannah Arendt, ao pensar no povo judeu, reflete sobre seu caráter de povo, para além da relação com os ritos religiosos.

própria integridade se seu status social, político e legal estiver completamente confuso. (Arendt, 2016, p. 487)

No entanto, Hannah Arendt não é condescendente com o assimilacionismo judeu. Não medirá críticas à subserviência daqueles que buscaram a todo custo ser aceitos e aprovados pela sociedade de acolhida, o que, ao longo da história, se manifestou em aspectos econômicos – como no caso dos grandes banqueiros que financiaram por séculos as monarquias europeias e seu processo imperialista – culturais – como no caso dos grandes artistas e intelectuais, ou mesmo dos mecenas garantidores da produção e circulação de uma alta cultura na qual esperavam incluir-se – ou morais – quando, finalmente, tomaram parte na criação de tecnologias e na operação dos campos de concentração que sedimentaram sua própria ruína.

Algum dia alguém vai escrever a verdadeira estória da emigração judaica na Alemanha; e esse alguém terá de começar com uma descrição daquele sr. Cohn, de Berlim, que fora sempre 150% alemão, um alemão superpatriota. Em 1933, esse sr. Cohn encontrou refúgio em Praga e muito rapidamente tornou-se um patriota tcheco convicto – um patriota tcheco tão verdadeiro e leal quanto havia sido um patriota alemão. O tempo passou, e por volta de 1937 o governo tcheco, já sob alguma pressão nazista, começou a expulsar seus refugiados judeus, desconsiderando o fato de que estes se sentiam muito fortemente como cidadãos tchecos em potencial. Nosso sr, Cohn então foi para Viena; para ajustar-se lá, um patriotismo austríaco era requerido. A invasão alemã forçou o sr. Cohn a sair daquele país. Ele chegou a Paris em um momento ruim e nunca recebeu uma autorização de residência regular. Já tendo adquirido muita habilidade em pensar positivamente, ele se recusou a levar meras medidas administrativas a sério, convencido que passaria sua vida futura na França. Por conseguinte, preparou sua adoção à nação francesa, identificando-se com “nosso” ancestral Vercingétorix. Eu acho que é melhor não prolongar as aventuras subsequentes do sr. Cohn. Enquanto o sr. Cohn não se decide a ser o que ele realmente é, um judeu, ninguém pode prever todas as transformações loucas pelas quais ele ainda terá de passar. (Arendt, 2016, p. 487-488)

Esse ajuste, por princípio, a tudo e a todos, como forma de sobrevivência, assume feições de um problema filosófico que, em suma, contribuiu para o destino de objetivação que encontrou o povo judeu e, com ele, a humanidade como um todo. O desenrolar dos acontecimentos do século XX, no afinal, mostraram o quanto o destino do povo judeu está, finalmente, amarrado ao de todas as sociedades. O assimilacionismo do sr. Cohn, revelou-se insustentável. Ao contrário, é justamente a instabilidade que Arendt reconhece em sua própria condição, em que ser judeu não significa nada além do que ser humano, que reside sua liberdade. “Um homem que quer se perder descobre, na verdade as possibilidades da existência humana, que são infinitas, tão infinitas quanto a criação.” (Arendt, 2016, p. 488). Em contraponto ao assimilado ou arrivista, que ela chama *parvenu*, ela se coloca como pária.

O pária e o não-lugar como possibilidade de ação

O conceito de pária, apresentado no texto *Judeu como pária*, refere-se àquele judeu que, privado de condições político-legais, recolhe-se na vida individual, onde pode dar azo à liberdade – de ser, pensar e criar. Arendt o destaca como “de importância suprema para a avaliação da humanidade” em seus dias. O pária evoca determinada experiência de isolamento, “aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (Arendt, 2012, p. 633). Nesse não-lugar em que os liames sociais estão cortados e o status político e social encontra-se, no mínimo, confuso, um homem é apenas um homem. Essa condição de apenas ser alguém, em sua especificidade e extraordinariedade de ser humano, quando não isola o indivíduo em solidão, lhe permite descobrir-se em liberdade.

O pária evoca determinada experiência ambígua, em que o isolamento ainda permite o contato com a obra humana e, portanto, não sufoca a liberdade criativa de “acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor” (Arendt, 2012, p. 633). É apenas no limite tênue em que o isolamento se transforma em solidão, quando o homem perde seu contato com o que lhe confere humanidade, que ele perde sua capacidade de ação. Com isso, torna-se supérfluo como parte da humanidade.

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 desarraigo pode ser a condição preliminar de superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão. (Arendt, 2012, p. 634-635)

Nesse sentido, o *nós* de *Hannah Arendt* aparece ao mesmo tempo como uma impossibilidade e uma necessidade. A primeira pessoa do plural é a única maneira possível para se tratar de um assunto tão drasticamente pessoal, porém revela-se, no entanto, impossível, uma vez que se trata de experiência incompartilhável, mesmo quando vivida em grupo. Por outro lado, ela é a necessária e urgente afirmação da condição de humanidade que permite escapar da solidão – algo que, como apontará em *Origens do totalitarismo*, se refere à vida humana como um todo. Não se trata mais apenas do povo judeu ou de um homem em sua individualidade, mas do homem contemporâneo, como um estrangeiro no mundo, isolado em seu próprio trabalho ou em sua vida individual, alheio ao que é comum. O *nós* é, assim, a afirmação de estar só enquanto experiência única de ser humano, porém em companhia dos outros que permitem reconhecer-me como parte de um mundo compartilhado.

É como pária que Hannah Arendt se coloca no mundo. Como alguém que experimentou o isolamento, sem deixar-se cair em solidão. Ao eleger o mundo real e concreto

como objeto de conhecimento, como disse no início desse texto, ela conclama ao que é humano, ou seja, ao que compete à vida comum. Escrever configura-se, para ela, expressão da liberdade de pensar e compreender o mundo e, com ele, a própria vida, dando a ambos sentido. Frente a isso, é significativo que, muitas vezes, o faça por meio da experiência concreta de homens, de Rahel Varnhagen, a quem dedica uma das primeiras obras, a Heidegger, Walter Benjamin e as várias personalidades de *Homens em Tempos Sombrios*, passando pelos numerosos exemplos citados em *Origens do Totalitarismo*, como Benjamin Disraeli, entre tantos outros.

Para Julia Kristeva, em *Hannah Arendt, life is a narrative*, Arendt entende a vida como narrativa – o que vale tanto para a vida como existência e experiência humanas, como para a sua própria vida. Mais ainda, ela reabilita a narrativa como compreensão, o que faz por meio da *práxis* da escrita. Em *A condição humana*, a autora falará que é com atos, mas também com palavras, que nos inserimos no mundo humano, “no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (Arendt, 2014, p. 219). Por isso, “nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação”. (Arendt, 2014, p. 221)

[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa (Arendt, 2014, p. 218).

Como prática, a escrita de Hannah Arendt revela-se ação. Diferente do fazer, ou o labor, a ação é um processo ligado ao sentido. A verdadeira ação, a obra humana, é transformadora e não utilitária; ela não conclui nada, ela revela. Mas ela escapa aos desígnios de seu autor, realizando-se e deixando-se conhecer justamente no seu fim: “seu pleno significado pode se revelar somente quando ela termina” (Arendt, 2014, p. 238). Ação e discurso são, para Arendt, modos pelos quais os homens saem do isolamento e reencontram-se em humanidade. O discurso, assim, confunde-se com a própria ação, convertendo-se, ele mesmo, em ação – criação transformadora de inícios, que não visa a um fim, mas que se realiza nele. O caráter revelador da ação – e do discurso enquanto ação – para Hannah Arendt, tem ainda mais uma particularidade, a de revelar o *quem* que põe em movimento seu início.

O ensaio como destino

Se a escrita, em Hannah Arendt, configura-se em ação, é preciso dar atenção ao tipo de escrita que escolhe. Novamente no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, a autora declara ser o ensaio a forma literária consonante com o trabalho que apresenta, um exercício cujo único fito seria adquirir experiência em como pensar, rejeitando prescrições (Arendt, 2016, p. 40-41). Em outro texto, de 1953, em que responde à resenha de Eric Voegelin a *Origens do totalitarismo*, Arendt argumenta que o que foi tido como um problema de “estilo” do livro, foi, na verdade uma necessidade metodológica intimamente ligada ao seu tema específico (Arendt, 2008, p. 419). “Uma das dificuldades do livro é que ele não pertence a nenhuma escola, e não usa quase nenhuma ferramenta oficialmente reconhecida ou oficialmente controvertida” (Arendt, 2008, p. 418).

Tendo sua gênese associada aos escritos de Montaigne, no século XVI, o ensaio dá voz ao homem que vê os limites do mundo se expandirem e, com eles, também os limites do conhecimento. Para compreender melhor este tipo de escrita, Jean Starobinski recorre à etimologia da palavra ensaio. Em francês, *essai* provém do latim *exagium*, que significa balança, enquanto ensaiar deriva de *exagiare*, pesar. Termos correlatos, *examen* refere-se à agulha da balança e também ao ato de pesar, a exame e controle, ou ainda ao enxame de abelhas; enquanto *exigo* quer dizer empurrar para fora, expulsar e, mais tarde, dá origem a exigir (Starobinski, 1998, p. 31). De modo que dizer ensaio remete à medida exigente, exame atento, mas também ao exercício de escrita e criação verbal. Em sua potência semântica, Starobinski dá ao ensaio status de filosofia, aproximando-se, assim, de Theodor Adorno, que no texto *Ensaio como forma* define o gênero como negação do *Discurso sobre o método*, de René Descartes, espécie de mito-fundador do discurso científico moderno.

Por outro lado, Georg Lukács ressalta a aproximação do gênero ensaístico com a arte, não apenas como peça de literatura, mas como atividade crítica que tem na escrita e em suas opções estruturais, portanto, na forma, seus elementos primordiais, mas da qual também se distingue: “Talvez se possa formular a diferença da maneira mais breve da seguinte maneira: a literatura retira da vida (e da arte) os seus motivos, para o ensaio a arte (e a vida) serve como modelo” (Lukács, 2008, p. 8.) O ensaio está, assim, ligado à arte por meio da vida, em relação especular, e sua escrita se conecta irremediavelmente a seu objeto, o que significa que obedece apenas a ele e não a uma suposta realidade exterior. Seu objeto, sejam obras de arte, literatura ou a própria vida, serve também como modelo, o que significa dizer que nele reside sua verdade. É da reflexão ou da crítica sobre o que já foi, sobre uma existência, que se compõe o ensaio. Ele não se dá do nada, mas da manipulação e do reordenamento daquilo que

foi vivo alguma vez. Por isso, Max Bense diz que “o ensaísta é um combinador que cria incansavelmente novas configurações ao redor de um objeto dado” (Bense, 2014), sendo esse processo um tipo de conhecimento, ao qual não se chega por via dedutiva, mas, sobretudo, pela imaginação. Trata-se de criação por composição.

Entre os defensores de estudar o gênero ensaístico no âmbito da filosofia ou da literatura, ou ainda de dividi-lo em categorias, cria-se um espaço de indecidibilidade que, por um lado, o mantém à margem e, por outro, revela toda sua potência. Ao situar-se entre literatura e filosofia, ou entre arte e pensamento crítico, o ensaio, por si só, expressa a falência do conhecimento que busca identificar e categorizar. A insistência de Lukács no ensaio como arte se explica em sua defesa como gênero próprio, independente e particular. O contraponto é o discurso científico moderno que, desde que se separou da arte, também se descolou da vida. Mas enquanto o ensaio surge, para ele, como alternativa de reconciliação entre ciência-arte-vida, meio de traduzir certa essência inarticulável, Adorno parte da cisão entre arte e ciência como dado irreversível da modernidade, para defender o ensaio pela sua negativa. O ensaio é, para ele, a negação mesma de todo e qualquer método.

O ensaio, porém, não admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito. Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. O ensaio reflete o que é amado ou odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. (Adorno, 2003, p. 16-17)

Se, por sua riqueza semântica, Starobinski defende o ensaio como gênero filosófico, a afirmação se completa na evocação de Adorno, que o articula à liberdade de espírito do homem moderno. O ensaio manifesta seu mundo físico e existencial marcado por incertezas, instabilidades e incompletudes. Ele coloca em pauta um tipo de conhecimento que parte da experiência do sujeito único que enuncia o discurso, enaltecendo-o, com seus erros e acertos, transformando-o em medida de valor. Partindo do tempo do homem, embaralha cronologias e desmantela o discurso linear que aponta a uma conclusão. Através de suas linhas, as categorias tradicionais perdem seu sentido de referência, criando sentido no próprio caminho da escrita. Essa zona cinzenta de instabilidade oferece espaço de liberdade onde se articula um autor, em seu próprio tempo.

Ao rejeitar as regras da ciência e se voltar ao cotidiano e pessoal, o ensaio não procura o eterno no transitório, remetendo a saber essencial e absoluto, mas, ao contrário, busca

eternizar o transitório (Adorno, 2003, p. 27), ou seja, elevar a experiência a status de conhecimento, substituindo a noção de saber baseada em ideal absoluto. A noção de saber – e, com ela, a de verdade – se desloca para a sensibilidade individual. Adorno dirá que o ensaio não começa com Adão e Eva, mas simplesmente com o que é do seu desejo de falar, assim como termina onde se sente ter chegado ao fim (Adorno, 2003, p. 17). Desestrutura, com isso, toda relação com o originário, com o absoluto e com a linearidade das explicações teleológicas do pensamento científico. A descontinuidade é essencial ao ensaio; seu assunto é sempre um conflito em suspenso. (Adorno, 2003, p. 35)

Transitando entre a felicidade e o jogo, e, ainda, entre o fracasso de traduzir em linguagem, a sensibilidade viva da experiência de expressar e expressar-se em uma realidade fraturada, o ensaio paira em contradição, sem fixar-se jamais. Sua autonomia coincide com abertura e liberdade sem paralelos, porém esbarra no rigor com que nega a estabilidade – de conceitos ou de verdades –, o que se manifesta na forma. “A consciência da não-identidade entre o modo de exposição e a coisa impõe à exposição um esforço sem limites” (Adorno, 2003, p. 37). Se o ensaio possui uma regra, é a de que sua própria verdade encontra eco em sua forma, e se manifesta na autorreflexividade de seu autor e seus procedimentos. É escrita viva que, como a vida, manifesta sua imperfeição e seus descaminhos, que sua e que sangra, mas que também se regozija com suas próprias aventuras.

A escrita ensaística de Hannah Arendt paira no mesmo tipo de contradição e indeterminabilidade aludidos por Starobinski, Adorno, Lukács e Bense, sem, no entanto, repetir deles as palavras. Embora sejam raros os momentos em que ela declara abertamente suas opções estilísticas, são fartos e evidentes os recursos poéticos de sua obra. A falta de referências textuais diretas e de compromisso com datações precisas soma-se ao uso de metáforas explicativas e críticas irônicas – como a alusão ao sr. Cohn é apenas um dos muitos possíveis exemplos – para compor um quadro que rejeita o sistema como forma de conhecimento, em prol de estratégias que priorizam o esforço de compreensão. Uma compreensão que parte e se realiza em um mundo que se revelou, em seu tempo e através de sua própria vida, inapreensível em muitos aspectos – cujas fronteiras físicas e simbólicas que não cessavam de mover-se e reconfigurar-se, impedindo qualquer conclusão.

Como dirá, a respeito de *Origens do totalitarismo*, na réplica a Eric Voegelin:

Tais reflexões [as de seu livro], originalmente geradas pela natureza específica de meu tema e a experiência pessoal, necessariamente envolvida em uma investigação histórica que utiliza a imaginação, de modo consciente, como importante instrumento cognitivo, resultaram numa abordagem crítica de quase todas as interpretações da história contemporânea (Arendt, 2008, p. 420).

Assim, a escrita de Hannah Arendt traz consigo marcas de tempo cindido, determinado, para usar as próprias palavras que usa em *Entre o passado e o futuro*, por coisas que não são mais e não são ainda (Arendt, 2016, p. 34). Um tempo em que as categorias políticas tradicionais não servem mais para dar conta da experiência, relevando de forma brutal o desacordo entre as palavras e a realidade. Reflete uma sensibilidade rompida, descontínua, como foi a sua própria vida. Parte de um cenário em que não há testamento determinando heranças, o que, se por um lado, promove uma total desorientação, por outro, deixa o homem livre para criar seus próprios caminhos.

Como espaço de experiência do exilado, a escrita ensaística revela-se, também ela, pária. Como nenhuma outra, ela articula determinada existência que resiste a definições conclusivas. Livre desse compromisso, a atividade de compreensão, nesse mundo cujos limites ela experimentou em sua própria trajetória, está intimamente relacionada à faculdade de imaginação, por meio da qual é possível ensaiar – ou, como aponta Jean Starobinski, ao recorrer à etimologia da palavra ensaio, examinar, experimentar, pesar, medir – realidades possíveis para enfim sentir-se em casa.

Considerações finais

Conforme percebida e praticada por Hannah Arendt a escrita ensaística configura-se em ato discursivo consistente com diversos sentidos da experiência de exílio, que impõe a reconfiguração de espaços, acepções e, sobretudo, de relacionar-se com um mundo cujas fronteiras físicas e simbólicas que não cessavam de mover-se e reconfigurar-se. Como defende Vilém Flusser, contemporâneo da autora em experiências, em sua autobiografia:

[...] o ensaio, essa forma híbrida entre poesia e prosa, entre filosofia e jornalismo, entre aforismo e discurso, entre tratado acadêmico e vulgarização, entre crítica e criticado, constitui um universo que é habitat apropriado para o ‘exilado nos picos do coração’ (Flusser, 2007. p. 83)

Trata-se de forma consistente com trajetórias que se revelam vértice de tensão e retrato da crise de um mundo em movimento rumo a destino desconhecido – o mundo contemporâneo, que tem em Auschwitz, como símbolo da experiência nazista e suas consequências, situação-limite que coloca em xeque a própria compreensão do mundo ocidental. Pensar sobre a escrita ensaística como espaço de experiência do exilado, forma ideal para articular determinada existência que, como o próprio ensaio, resiste a definições conclusivas, é, também afirmar o exílio como condição, de certa forma, produtiva, o que vai ao encontro da leitura que faz Traverso no início deste texto. Quem encara a perda da

cidadania, e portanto da condição de autonomia política; da língua, e, com ela, da possibilidade de comunicar-se a partir do universo de referências com o qual primeiro conheceu o mundo; do passado no qual se reconhece e do futuro ao qual se projeta; e, ainda assim, é capaz de agir por meio da escrita, oferece ao mundo um tipo de olhar que rompe com estabelecido e permite vislumbrar algo novo.

Nesse sentido, no entanto, é preciso resistir à tentação de tecer uma conclusão assertiva para este trabalho. Ao tratar dessas experiências, de exílio e de escrita, articuladas, da forma que defendo aqui, rejeito ao afã de confirmar uma hipótese dita científica. Ao contrário, sigo o movimento da própria Hannah Arendt. Não espero definir seu trabalho a partir de uma chave de leitura única, mas colocá-lo em perspectiva tão somente para melhor compreendê-lo.

Compreender uma autora que não busca explicações definitivas e conclusivas, mas cujo percurso de construção de pensamento se realiza pela e com a escrita significa não cair na armadilha de fixá-la, determiná-la, coisificá-la, como diz Kristeva sobre a experiência do exílio, mas aceitar seu convite a pensar para além das linhas, procurando a experiência concreta que dá às palavras humanidade e, ao mesmo tempo, reconhece nelas ação. Por isso, este texto é, ele também ensaístico. Trata-se de uma opção estética e intelectual, que negocia com certa inconclusão que, por sua vez, remete ao estatuto do conhecimento científico no mundo contemporâneo. Se o ensaio, como defendeu Adorno, se eleva contra os métodos da ciência organizada, ele afirma a instabilidade, o inacabado, o fragmento – e, por que não, a interdisciplinaridade – como potência de seguir produzindo reflexão.

Referências

- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. We Refugees. Symposium. *Periodicals Archive Online* 49, 2; p. 114. Summer 1995.
- ARENDT, Hannah. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo e Belo Horizonte: Cias das Letras/UFMG, 2008.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- _____. *Escritos judaicos*. São Paulo: Amarylis, 2016.
- BENSE, Max. O ensaio e sua prosa. *Revista Serrote*, n. 16, 2014. Disponível em <<https://www.revistaserrote.com.br/2014/04/o-ensaio-e-sua-prosa/>>. Acesso em: 18 dez. 2023.
- FLUSSER, Vilém. *The Freedom of the Migrant, Objections to Nationalism*. Urbana, Chicago and Springfield: University of Illinois Press, 2003.
- _____. *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.
- 13 – Conexão Letras, Porto Alegre, v. 18, n. 30, p. 01 - 14, jul-dez. 2023. E-ISSN 2594-8962. DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2594-8962.136211>

- FREUD, Sigmund. O estranho. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*, volume XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 273-318.
- _____. “O mal estar da civilização”. In: *Obras Completas*. Vol. XXI – (2), 1930 [1929].
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GIORDANO, Alberto. *Modos del ensayo*. Rosario: Beatriz Viterbo editora, 2005.
- _____. *Una posibilidad de vida*. Rosario: Beatriz Viterbo editora, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *Hannah Arendt, life is a narrative*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001
- LUKACS, G. Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper. *Revista Serrote*, IMS, n. 18, nov. 2014.
- SAID, Edward. Intellectual Exile: Expatriates and Marginals. In: *Grand Street*, No. 47 (Autumn, 1993), pp. 112-124
- _____. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p.46-60.
- _____. *Fora do lugar*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- STAROBINKI, Jean. Es posible definir el ensayo. *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 575, p. 31-40, 1998.
- TRAVERSO, Enzo. Exilio y Violencia In: *La Historia como Campo de Batalla*. Fondo de Cultura.

Recebido em: 15/10/2023; **Aceito em:** 10/12/2023.