

COMEÇANDO PELO COMEÇO: A INSURGÊNCIA DO ACONTECER EM HANNAH ARENDT

Roan Costa Cordeiro¹

ORCID iD: [0000-0002-5046-073X](https://orcid.org/0000-0002-5046-073X)

Resumo: O propósito deste artigo é investigar a conexão entre a capacidade humana de começar e a insurgência do acontecer no pensamento de Hannah Arendt. Na primeira parte do texto, à guisa de introdução, considero a busca pelo sentido dos eventos como a marca do percurso intelectual de Arendt a partir da leitura do poema “Amor à primeira vista”, de Wisława Szymborska. Na segunda parte, ao retomar o significado do pensar para Arendt, exploro a relação entre começo e evento assinalando o que denomino como uma experiência de pensar eventos. Na terceira parte, discorro sobre as relações temporais existentes entre compreensão e evento. Desse modo, nota-se um jogo perspectivo quanto aos eventos que permite situar o seu acontecer na própria brecha entre o passado e o futuro.

Palavras-chave: Evento; Pensar; Começo; Acontecer; Hannah Arendt.

Abstract: This paper investigates the connection between the human capacity of beginning and the insurgence of happening in Hannah Arendt's thinking. In the paper's first part, as an introduction, I consider the search for the meaning of events as Arendt's intellectual guide-mark by reading the poem “Love at first sight” by Wisława Szymborska. In the second part, by retaking what thinking means to Arendt, I explore the relationship between beginning and event by pointing out what I call an experience of thinking events. In the third part, I discuss the temporal relationships existent between understanding and event. Thus, one should note a perspective game concerning events that allow locating their happening in the gap between past and future.

Keywords: Events; Thinking; Begin; Happening; Hannah Arendt.

O incidente e a abertura

Os exercícios com o pensamento arendtiano que pretendo propor neste ensaio surgem de alguns versos da poeta Wisława Szymborska. No poema *Amor à primeira vista*, publicado em 1993 em *Fim e começo*, somos submetidos a uma experiência desconcertante: algo tão singular e íntimo quanto o amor entre duas pessoas é encarado do ponto de vista de um “eu lírico” que atua como espectador que questiona a convicção fundamental dos enamorados, isto é, a “de que uma paixão súbita os uniu” (SZYMBORSKA, 2011, p. 96).² No percurso do poema, somos levados a

¹ Doutorando em Filosofia, Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba – Paraná, Brasil. E-mail: roan.costa@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8401922543841074>.

² A tradução utilizada neste ensaio é a de Regina Przybycien (Cf. SZYMBORSKA, 2011, p. 96-97). *Amor à primeira vista* pode ser considerado um dos mais conhecidos poemas de Szymborska. Ou, ao menos, como defende Piotr Kilanowski (2015), é o que logrou a mais imprevista “carreira multimidiática” dentre os versos szymborskianos:

indagar se o amor à primeira vista dos apaixonados não teria sido sucedido por toda série de atos fortuitos que prepararam a aproximação: não seria a *certeza* dos amantes que, em olhar retrospectivo, os leva a conceberem a sua paixão como um *destino*? Diante do olhar questionador, que nos leva a certo recuo e distanciamento das cenas hipotéticas dos quase-encontros preparatórios, interpõem-se entre os apaixonados as mãos do *acaso*, “que já faz tempo”, revelam-nos Szymborska, “brincava com eles”. Sua contrapartida, a *incerteza*, é “ainda mais bela” do que a certeza, a contrapartida do destino – obra da maestria da poeta, a beleza resulta realçada no poema naquilo mesmo que é posto em questão.

Os versos mais desconcertantes, porém, são aqueles que encerram o poema: “Porque afinal cada começo / é só continuação / e o livro dos eventos / está sempre aberto no meio” (SZYMBORSKA, 2011, p. 97). São esses versos que nos instigam na presente incursão: eles finalizam um gracejo, faceta aqui bem-humorada e mordaz da ironia cortante de Szymborska, ou afirmam, antes, uma abertura do poema ao pensamento, dando origem a uma espécie de “enigma”? Ora, duas ordens de problemas são aqui sobrepostas e, no percurso desta investigação, devem ser levantadas: de um lado, a aporia do começo que continua; de outro, os eventos que restam a meio caminho *entre* o começo e a continuação, pois seu livro, sempre aberto e escrito no plural, revela que o imprevisível sempre pode acontecer – como as mãos dos amantes que, alguma vez, porventura, poderiam ter tocado “maçanetas e campainhas / onde a seu tempo / um toque se sobrepunha ao outro” (SZYMBORSKA, 2011, p. 97).

Szymborska e Hannah Arendt não se conheceram, embora seja de se duvidar que a escritora polonesa não tenha ouvido falar em ou mesmo lido algo de Arendt. A “proximidade na distância”³ que me permite aproximá-las não resulta de alguma ressonância teórica ou intelectual sob o signo da influência. Nem se trata, também, de somente tecer analogias. Sendo assim, proponho que a ressonância que existe surge da trajetória de quem ousou buscar compreender *o mundo* e a *experiência humana*: elas se afinam não apenas porque foram duas das mais importantes autoras do século XX, mas antes de tudo porque ousaram penetrar com agudeza a espessura de seu trágico século, cuja compleição compuseram em complexar coleções de fragmentos e ensaios. Seja com poemas que coletam os pequenos milagres do mundo na sua “feira dos milagres” (SZYMBORSKA, 2016, p. 183-185), seja com exercícios do pensamento que partem “dos

tornou-se canção, inserida por Kieślowski em *Rouge* (1994), volume final da sua *Trilogia das cores*; foi transformado no *graphic novel Separate Lives* (1999), de Jimmy Lao; deu origem, como espécie improvável de “roteiro” (enquanto adaptação da obra de Lao), ao filme *Turn Right, Turn Left* (2003), de Johnnie To e Wai Ka-Fai; e também foi empregado por Juan Pablo Martinez no filme *El hombre que corría tras el viento* (2009) (Cf. Kilanowski, 2015).

³ A expressão é de retirada de Duarte (2000) não sem alguma extrapolação interpretativa, pois ele a emprega para considerar a relação (crítica) de Hannah Arendt com Heidegger (Cf. DUARTE, 2000, p. 319-341).

incidentes da experiência viva” (ARENDT, 2016b, p. 41), souberam coletar o próprio mundo como milagre e como evento.

Além disso, cabe apostar no fato de que a poesia está entranhada no tortuoso *detour* pelo qual Arendt redesenha as fronteiras e relações entre o pensamento e o mundo. E não só isso, afinal Arendt também estava atenta às relações e limites entre a arte – enquanto *obra* de arte – e pensamento: se, por um lado, a poesia é uma “coisa do pensamento”, diria Arendt (2016a, p. 210), por outro, diriam os poetas, ela é um “inutensílio” (BARROS, 2013, p. 159; LEMINSKI, 2011, p. 87). Afinal, seu nome já o traduz, são “obras”, isto é, produtos da transformação da atividade do *homo faber*, da *reificação*. Além disso, aspecto que ressaltamos, as obras de arte também se relacionam com o *pensamento*, uma vez que “A fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar” (ARENDT, 2016a, p.209).

No caso das obras de arte, portanto, a *reificação*, além de sua inerente “transformação”, também comporta “uma *transfiguração*, uma verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas, fosse invertido de modo que até o pó pudesse irromper em chamas” (ARENDT, 2016a, p. 209-210). Mas aquilo que relaciona, a fonte do pensamento, é também o que aparta, pois:

O processo do pensamento não é capaz de produzir e fabricar por si próprio coisas tangíveis, como livros, pinturas, esculturas ou mesmo composições, da mesma forma que o uso é incapaz de produzir e fabricar por si próprio casas e móveis. Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia, tem a ver com o pensamento que a precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é a mesma manufatura [*workmanship*] que, com a ajuda do instrumento primordial que são as mãos humanas, constrói as coisas duráveis do artifício humano (ARENDT, 2016a, p. 210).

Dentre as obras de arte, a poesia “talvez seja a mais humana e a menos mundana das artes, [é aquela] cujo final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou” (ARENDT, 2016a, p. 211). Seu material – e toda obra encontra seu material – é a própria *linguagem*. Nesse sentido, o poeta faz pender seu material à fonte originária do pensamento. O resultado final, o poema, aparece então como a própria *reificação* de um trabalho com a linguagem: todo poema é produto do produzir (*poiesis*), mas de uma produção que se exerce sobre a linguagem e a transfigura sem apartá-la do pensamento: “De todas as coisas do pensamento, a poesia é a mais próxima deste último, e dentre as obras de arte a que menos é uma coisa é um poema. No entanto, mesmo um poema (...) será finalmente ‘feito’, isto é, escrito e transformado em uma coisa tangível entre as coisas” (ARENDT, 2016a, p. 211). Ainda, valeria mesmo dizer, parafraseando Arendt, que a

poesia é a que mais longe conduz a *transfiguração* dentre as obras de arte, esmorecendo o aspecto de coisa da obra – inclusive porque, evocamos novamente o testemunho da poesia, seu produto é o “inutensílio”.

Em última análise, podemos dizer que estamos diante de duas trajetórias radicais do *pensamento* traçadas na carne das palavras e do mundo. A poesia e a filosofia brotam do pensamento, configurando dois percursos que são exemplares para pensarmos o mundo contemporâneo. Os versos de Szymborska e os ensaios de Arendt conferem corporeidade aos limites conceituais do pensamento por se aterem zelosamente ao mundo no seu acontecer, desdobrando-os em “formas” que buscam transmitir o seu sopro de vida, isto é, o próprio pensamento.⁴

Com quais limites nos defrontamos aqui? Por mais que nos seja forçoso admitir que Hannah Arendt talvez jamais concordasse com os sentidos que aquelas palavras de Szymborska poderiam articular, aqueles versos condensam problemas com os quais o pensamento de Arendt também se defrontou. Dito isso, também é preciso advertir que não se pretende ler os versos de Szymborska à luz do pensamento de Arendt. Qual âmbito da experiência é então capturado e pensado? Antes de tudo, a experiência de que estamos diante do começar e do acontecer, ou ainda, do início (ou o começo) e do evento, pensados à luz da própria insurgência – pela qual se apresenta uma relação que parte da irrupção, de algo que desponta como singularidade.

O eixo temático deste ensaio pode ser sintetizado a partir da breve, mas contundente e poética afirmação do filósofo Miguel Vatter (1999, p. 134-135): O ‘testamento’ que Arendt deixa para o pensamento político é a tarefa de pensar a liberdade política como evento, e não como fundamento”. Algo que também encontramos, ressoando o impacto diante dos extremos do século XX, nas palavras de Szymborska. A tarefa anunciada por Vatter, cuja amplitude excede os limites de um artigo, estabelece um desafio profundo ao pensamento, não se restringindo ao especificamente político: apesar das crises que demarcam o presente, filósofos e pensadores têm prosseguido, distantes do mundo, como se o edifício de categorias e conceitos da tradição continuasse intacto, ou, se se deram conta de suas profundas fissuras e da ruína de seus alicerces, não souberam se manter à altura dos impasses existentes na realidade das “coisas humanas”.

⁴ Vale lembrar que “essa reificação e materialização, sem a qual nenhum pensamento pode tornar-se uma coisa tangível, ocorre sempre a um preço, e que o preço é a própria vida: é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver, uma morte da qual ele [o espírito vivo, o pensamento que morre para “tornar-se coisa tangível”] só pode ser resgatado quando a letra morta entra em contato com uma vida disposta a ressuscitá-lo, ainda que essa ressurreição dos mortos tenha em comum com todas as coisas vivas o fato de que ela também tornará a morrer. Essa morte, embora esteja presente, de certa forma, em toda arte, como que indicando a distância entre a fonte original do pensamento, no coração ou na cabeça do homem, e seu destino final no mundo, varia de uma arte para outra” (ARENDR, 2016a, p. 210).

Para esmiuçar o convite de Vatter, tomarei de empréstimo as palavras de Paul Ricoeur, para quem é “causa de admiração que a mesma pensadora tenha podido (...) escrever tão abundantemente sobre eventos como a irrupção do totalitarismo e, de modo mais circunstanciado, o processo Eichmann, e (...) compor livros como *A condição humana* e *A vida do espírito*” (Ricoeur, 1987, p. 15). De fato, o caminho da obra de Arendt indica um campo de forças entre a filosofia e a política que atravessa toda a sua obra. Minha indagação se baseia na suspeita de que as obras “sobre eventos” e os livros “como *A condição humana* e *A vida do espírito*” representam aspectos concernentes aos próprios eventos na sua aparição, cujas faces conduzem aos dimensionamentos diversos de um mesmo fenômeno que talvez se apresente justamente *entre* duas faces – numa coincidência interessante, o deus latino bifronte, Jano, era aquele que, segundo Arendt, sendo uma das “divindades mais profundamente romanas”, resguardava o próprio *início* de Roma, “a fundação de um novo corpo político (...) [que] se tornou para os romanos o começo central, decisivo, irrepitível de toda a sua história, um evento único” (ARENDRT, 2016b, p. 162, trad. mod.).

Em seu prefácio à *Entre o passado e o futuro*, Jerome Kohn evoca essa imagem, porém para destacar a diferença condizente ao “entre” arendtiano, o qual demarca o *hiato*, a “brecha” entre o passado (o “não mais”) e o futuro (o “ainda não”), e o “entre” de Jano, que *conecta* aquelas duas dimensões do tempo (KOHN, 2006, p. xvii-xviii):

Entre o passado e o futuro talvez seja o título mais evocativo dos livros de Hannah Arendt. Para muitos leitores, evocará Jano, o elevado deus romano que guarda a ordem do universo. Ele é o deus dos começos [*beginnings*] – a primeira hora de todo dia, o primeiro dia de todo mês, o primeiro mês (Janeiro) de todo ano – e também é o deus dos portais. A imagem antropomorfizada de Jano tem dois pares de olhos, um olhando para o passado e outro para o futuro. Ao ver simultaneamente o que os mortais não veem jamais, Jano conecta o passado ao futuro e o futuro ao passado (Kohn, 2006, p. vi, grifos nossos).

Seja por separação, seja por “religação”, as duas dimensões são compreendidas simetricamente em sentido oposto no que diz respeito ao *presente*: para Arendt, o presente é “brecha” que não é preenchida pelo passado ou pelo futuro, mas tem o próprio estatuto temporal como *abertura*; por meio do que é assinalado pela figura de Jano, pelo contrário, o presente é justamente o que é preenchido pelo deus do *começo*, que é também deus dos *princípios* (afinal, é o deus de todas as instâncias cronológicas primeiras). Nesse sentido, poderia ser lido, no papel de deus da *fundação*, como a repetição do início fundacional que começou no passado e continuará

se realizando no futuro, atualizando-se nas instituições que resguardam e mantêm cadeia de transmissão da tradição.⁵

Assim, trata-se de explorar, ampliar, retrain, testar e mesmo reformular tanto o convite de Vatter quanto a indagação de Ricoeur, desdobrando-os em novas perguntas a partir das idas e vindas, quase cardíacas, traçadas a partir uma vida também atravessada pelo “fogo do pensamento” (ARENDRT, 2018, p. 404) como o foi aquela de Arendt. Considerando, para fins desta discussão, que existe uma simetria interna, no pensamento arendtiano, entre a atividade do compreender, que avulta nos textos de Arendt nos anos 1940 e 1950, e a atividade do pensar, que se consolida conceitual e terminologicamente ao longo dos anos 1960 e 1970, proponho então dois exercícios simultâneos: em primeiro lugar, um exercício que se realiza na decifração de um exercício de “pensar eventos”; em segundo lugar, outro, que se dedica a esmiuçar algumas das dificuldades decorrentes de se tentar “compreender o acontecido”, isto é, o que os próprios eventos podem significar na sua espessura temporal.

Pensar eventos

Em *Renascimento do acontecimento*, o historiador e filósofo francês François Dosse, sob o signo de “Rompimentos temporais”, considera que existe na obra de Hannah Arendt todo um pensamento que se exercita levando em conta os eventos e sua irrupção. Embora Dosse afirme existir uma “filosofia do evento” em Hannah Arendt, à revelia das objeções da própria pensadora ao emprego deste termo para definir a sua atividade (ARENDRT, 2008a, p. 31-32), interessa-nos a configuração de seu percurso de pensamento como conectado intrinsecamente ao problema do evento, a saber, não apenas que “para ela o conceito de começo é absolutamente primordial à proporção que remete à esfera do agir e[,] através dela, ele constitui a própria essência da liberdade humana” (DOSSE, 2013, p. 128), mas que a própria “Arendt *encarnou* esse princípio do começo, deixando-se interpelar pelo *evento*, não hesitando, em nenhum momento, em contestar seus postulados teóricos iniciais e sofrendo o *impacto da novidade*” (DOSSE, p. 129, grifos nossos, trad. mod.).⁶

⁵ Para uma leitura do pensamento arendtiano que conjuga o problema “dos começos” à questão da autoridade, ambos sintetizados na figura do deus latino Jano, veja-se Myriam Revault d’Allones (2008).

⁶ Modificamos a tradução, com o emprego de “evento” no lugar de “acontecimento”, para consolidar nossa opção terminológica. Acreditamos que a opção de traduzir *événement* por “evento” se mostra mais adequada, tendo em vista o uso arendtiano do equivalente em inglês, *event*. Ambos os termos encontram no vocábulo “evento” uma opção terminológica que resguarda as questões etimológicas que ressaltam a relação entre começo e evento, assim como o caráter particular que, com o tempo, passou a ter no pensamento filosófico, histórico e poético do século XX. Como resalta Dosse, a etimologia do vocábulo evento remonta ao “latim *evenire* que significa ‘sair’, ‘obter um resultado’, ‘se produzir’, ‘ocorrer’, significando, portanto, um advento. Para Cícero, por exemplo, seu uso evoca o fim de um processo, seu resultado. Ao mesmo tempo, a palavra evento vem de *eventum* e *eventus*, que designa um fenômeno quando este se reverte em ruptura, mas raramente é usada, exceto no plural, *eventa*: ‘Talvez ela acrescente uma conotação positiva à ideia de resultado’. *Diferentemente de hoje em dia, a acepção latina não significa o inesperado, o surgimento do novo*” (DOSSE, 2013, p. 2, grifos nossos). A complexa “estratificação de significados” existente na

Diante disso, é preciso então questionar: o que significa pensar eventos? Mas, antes, o que significa pensar? Para isso, retomamos a reflexão arendtiana estabelecida no conhecido ensaio “Martin Heidegger faz oitenta anos”, publicado em 1969 (Cf. ARENDT, 277-290), escrito por ocasião do aniversário do filósofo. Tal ensaio constitui uma importante peça de análise não apenas para mapearmos os sentidos da relação de Arendt com o pensamento heideggeriano, mas também sobre a própria atividade de pensar.

Dentre diversas contribuições que poderíamos resgatar no texto dedicado a Heidegger, interessamos considerar que Arendt nos acena aqui para uma pista concernente ao “uso *transitivo* do verbo pensar” ao dizer que “Heidegger jamais pensa ‘sobre’ alguma coisa; ele pensa alguma coisa” (ARENDT, 2008b, p. 280, grifo meu). Segundo Arendt, ao invés de indicar para conteúdos específicos direcionadas ao problema de *o que* pensar, o ensinamento de Heidegger dizia respeito a nada menos do que *como* pensar – característica que ela mesma, alguns anos antes do texto dedicado a Heidegger, já exprimira na entrevista a Günter Gauss ao dizer: “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 me deixa satisfeita” (ARENDT, 2008a, p. 33).⁷

Assim, quando Arendt articula sua reflexão sobre o pensar de Heidegger como sendo uma “atividade absolutamente não contemplativa, [que] mergulha nas profundezas”, ela logo emenda dizendo que “não se trata, nessa dimensão (...) de descobrir ou revelar um solo último e seguro, mas, mantendo-se nas profundezas, de abrir caminhos e colocar ‘pontos de referência’” (ARENDT, 2008, p. 280). Com esse “pensar pensante” (Cf. Heidegger, 2013, p. 44-45), podemos visualizar o percurso do pensamento, o qual então como que atravessa aquilo mesmo que pensa, não para atingir um fundo, que poderia configurar o espaço de um fundamento absoluto, a ser descoberto ou revelado como “solo último e seguro”, mas para revelar um *gesto* que se mantém na profundidade daquilo mesmo que atravessou e, assim, abre caminhos. Até porque, como Arendt já ressaltava em *A condição humana*, o pensamento “não tem outro fim ou propósito além de si mesmo, e não chega sequer a produzir resultados” (ARENDT, 2016, p. 212). Assim, o pensar “pode se propor tarefas, pode se atrelar a ‘problemas’, e mesmo naturalmente tem sempre algo de específico com que se ocupa ou, mais precisamente, com que se estimula; mas não se pode dizer que tem um fim. Está permanentemente em atuação” (ARENDT, 2008b, p. 280).

Segundo Duarte (2000, p. 330), porém, a leitura arendtiana de que “a grandeza da reflexão de Heidegger sobre o ‘pensamento originário reside em sua recuperação da autonomia do pensamento, a partir da recusa radical da assimilação moderna do pensamento ao conhecimento científico e à manipulação tecnológica visando a resultados”, é contrabalanceada pela ressalva de que “o problema do pensamento

palavra, que Dosse também associa ao grego *kairós*, “possibilita vários usos provocando uma simbiose de significados” (DOSSE, 2013, p. 3), a resultar inclusive na tensão entre dois polos que são constitutivos de sua natureza semântica. A noção remete, na realidade, devido à sua dupla ascendência, tanto à ideia de resultado causal quanto à ideia de inesperado, de surpresa” (DOSSE, 2013, p. 4).

⁷ Os relatos dos contemporâneos de Arendt que estudaram com Heidegger, como Hans Jonas, também dão conta do fato de que, nos cursos ministrados por Heidegger, presenciava-se o “ato de pensar”, o pensamento em seu *exercício* (Cf. Grunenberg, 2019, p. 85-90).

originário de Heidegger é o de que nele ainda se revela o foco específico do conflito tradicional entre filosofia e política” (DUARTE, 2000, p. 331). Em outros termos, a revelação heideggeriana do evento “originário”, mesmo ao remontar a tradição aos seus primórdios e ao questionar suas respostas, acabou por remontar também à hostilidade com a qual essa tradição, inaugurada por Platão, considerava a dimensão específica dos assuntos humanos, principalmente o mundo e a ação. O pensador, não sabendo exercitar seu distanciamento com relação ao mundo, mais uma vez, termina por borrar os contornos da sua própria atividade, dissolvendo-a na “extática” da contemplação.

Nesse sentido, é como se o pensamento, no mergulho da profundidade que ele exercita, perdesse qualquer conexão com o que o desperta, isto é, nos próprios termos de Arendt, com os “incidentes da experiência viva” dos quais aquele pensamento “emerge” (ARENDR, 2016b, p. 41, trad. mod.). Estão em questão, portanto, “dois modos distintos de ser-no-mundo” (DUARTE, 2000, p. 332), um dos quais sendo aquele do pensador *filosófico* da “cabana”, que se distancia dos assuntos humanos para pensar “a essência” do mundo; outro, aquele que podemos compreender como a do pensador *político*, que habita o coração da cidade e por isso mesmo não se permite jamais romper com o mundo – não apenas, afinal, porque foi o mundo, o amor ao mundo, que se lhe abriu o lugar do pensamento, como foi o caso de Arendt, mas porque as consequências do afastamento extremo podem ser demasiadamente danosas:

Se Heidegger constituiu-se para ela no exemplo vivo e privilegiado da atividade de pensar, ele jamais poderia ter-lhe oferecido inspiração quanto ao que significa pensar de uma maneira política, isto é, ‘julgar’. Pelo contrário, a perspectiva assumida por esse ‘Pensador por excelência’ mostrar-se-ia inepta para emitir juízos políticos razoáveis e para compreender os eventos políticos sobre os quais ele se pronunciou (DUARTE, 2000, p. 332).

Deste modo, quando nos deparamos com um pensar que pensa eventos, como acredito ser o caso do pensamento de Arendt, podemos notar uma profunda reformulação das relações entre o pensar e o mundo, ou ainda, em termos arendtianos, entre filosofia e política. O pensar não sobrevoa os eventos como se eles fossem um motivo para o próprio movimento pensante. Pelo contrário, os eventos estão efetivamente implicados no seu movimento como o “que” do pensamento. Em síntese, os eventos não são um “sobre” o qual o pensamento se exercita, mas são eles mesmos “o que” o pensar de fato pensa. Pensar eventos não significa ir até o fundamento essencial oculto do que aparece como evento na superfície do mundo, mas consiste em saber manter-se nessa mesma superfície, na qual as ações, eventos e palavras aparecem na própria dignidade, na própria luz irradiante (afinal, o que tem luz são os fenômenos, o que brilha, *pháinesthai*). São os próprios fenômenos nas suas aparições que dão espessura ao mundo e onde se faz morada para o sentido. Afinal, como Arendt (2016a, p. 373) mesma já disse, dando de ombros às contemplanções metafísicas sobre o mundo, “O evento constitui a própria textura da realidade no domínio dos assuntos humanos”.

Precisamos convir, antes de tudo, que temos sempre diante de nós um problema de nomeação, pois o que poderia haver de comum entre o totalitarismo, a Revolução Francesa, o telescópio e o *Sputnik*? No

pensamento de Arendt, todos esses nomes indicam fenômenos pensados como *eventos*. Mas creio ainda que nos cabe ir além, quase nos arriscando a cair mais uma vez no solo da contemplação, e perguntar: o que é um evento? Como escapar dos terríveis problemas que consistem em situar fenômenos tão distintos numa mesma linha, ou, ainda mais, sob um mesmo “nome”, um mesmo “conceito”, como o telescópio e o totalitarismo? Certamente, cada fenômeno indicado é único, e aqui já começamos a recolher os traços de um evento, como a sua singularidade, a sua unicidade, a sua irreversibilidade, a sua imprevisibilidade. Cada um indica, ao seu modo, uma ruptura no espaço e no tempo que indica algo de novo e também os dilemas de um começo.

A busca por pensar eventos não pode se furtar de enfrentar aporias. Nesse sentido, segundo Tassin (2013, p. 112), justamente a tentativa de buscar compreender a relação entre começo e continuação – a qual aqui circunscrevemos a partir dos versos de Szymborska – enfrenta uma aporia intrínseca à ação fundante da política. Assim, ao confrontarmos a relação entre o começo e a continuação, a partir da pergunta “como continuar o que inicia”, precisamos considerar que o começo trazido ao mundo pela ação, *pace* Szymborska, não possui nada nele que assegure a continuação do próprio “poder” nele contido de iniciar eventos. Daqui a complexa relação da *irrupção* (o começo) do acontecer com a *realização* e também a questão do “fracasso” dos eventos revolucionários. Ou seja, a própria “continuidade” da ação é ameaçada pelas suas características inerentes, dentre as quais a incerteza, a imprevisibilidade.

Como continuar o que inicia se a ação que começa e rompe a continuidade histórica não é uma ação que continua e se a continuação que tenta prolongar o começo é simultaneamente uma ordem de efetivação (continuidade) e de realização (autoridade)? *A antinomia do início e da continuação cria uma verdadeira aporia* pois é o espírito do início que exige a instituição durável e esta – a instituição durável exigida pelo início – que contradiz aquela (TASSIN, 2013, p. 119).

O desdobramento dessa aporia concerne a nada menos do que à *delimitação* dos próprios eventos entre o começo e a continuação: como podemos delimitá-lo, se ele se nos aponta, justamente, como algo que ultrapassa os arranjos cotidianos da realidade? Como demarcar o seu corte, se a linha de sua presença é tênue e só se dá ao compreender *depois* que já estamos na sua presença? Como saber que nos defrontamos com um evento se nem mesmo sabemos com certeza que o está diante de nós é um evento? Se a experiência viva da ação humana tem por característica mostrar-se como um “é”, ou melhor, revelar-se como um “está sendo”, dando conjugação concreta à capacidade humana de iniciar, como dizer, diante do acontecer, que algo foi arrematado pela própria continuidade e alcançou seu término, tornando-se um “evento *histórico*”? Mesmo assim, quando podemos dizer, de fato, que ele “terminou”? É essa rede de perplexidades que, estabelecida na aporia entre começo e continuação, que estabelece o próprio curto-circuito no qual é preciso aprender a se mover para “pensar eventos”; não para dissipá-las, porém, como se alguma certeza pudesse aqui aflorar, mas antes para trazê-las ao pensamento. Assim, “pensar o que estamos fazendo” (ARENDRT,

2016a, p. 6), para retomar a indagação levantada por Arendt em *A condição humana*, significa introduzir a agência humana no âmbito de uma pergunta ainda mais específica: pensar “o que está acontecendo”.

A aposta na relação entre evento e começo dá o tom do “começar pelo começo”: seria óbvio bastante não usar essa fórmula caso de fato ela traduzisse nossas práticas, caso de fato nós partíssemos dos começos, marcadamente daquilo que é manifestação do poder de começar, o acontecer daquilo que se inicia, e já não das cadeias de fatos e da fossilização, em suma, da capacidade de agir e instaurar o acontecer. Surge aqui o “espante”. Mas com o que nos espantamos? No seu discurso de recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, em 1996, “O poeta e o mundo”, Szymborska deu sua resposta a essa questão, ao situar a poesia sob o signo do “espanto”: o mundo “é espantoso” (SZYMBORSKA, 2016, p. 327), mas porque “não há um mundo óbvio. Nosso espanto existe por si só”. É no mundo que se revela a novidade e onde “Nada nada acontece duas vezes / nem acontecerá” (SZYMBORSKA, 2016, p. 31), desafiando radicalmente a conclusão de Eclesiastes de que não há “Nada de novo sob o sol”. Fruto do “espanto” – aquele “maravilhamento” (“*admiring wonder*”, na tradução arendtiana) do *thaumadzein* platônico (Cf. ARENDT, 2018, p. 488) – e mesmo da incerteza que assombra toda ação no mundo, a pergunta pelo que é e está sendo engendra o próprio pensar, tendo levado Arendt a defender a necessidade de um novo pensamento político.⁸

Diante disso, Arendt não apenas levou o pensamento às últimas consequências, mas, desdobrando-o além da “crise” e da “sombra da ruptura”, também pensou a irrupção dos eventos. Certamente, instaurar-se aí um trágico jogo de sombras e luzes digno das maiores obras que cristalizam o pensamento. Esse curto-circuito, condizente ao pensar, Arendt também ilustrou com um exercício sobre o que aprendeu com Heidegger – nada menos do que o pensamento do fato de que se precisa começar a pensar, termos estes empregados em uma obra de Heidegger exaltada por Arendt, *O que significa pensar*, cuja tradução para o inglês, inclusive, foi mediada pela pensadora.⁹ Tal exercício coloca em questão um elemento característico do pensar que, já anunciado no ensaio sobre Heidegger, será então reafirmado em *A vida do espírito*: a “*retirada [withdrawal]*, inerente a todas as atividades do espírito” (ARENDT, 2017, p. 221):

⁸ Arendt, falando também em termos políticos, diz que isso seria “uma questão para a ciência política, a qual, se ela compreende a si mesma, é a verdadeira guardiã das chaves que abrem as portas para os problemas e incertezas da filosofia da história” (ARENDT, 2008a, p. 172).

⁹ A tradução para a língua inglesa (*What is Called Thinking*) foi publicada em 1968 e realizada por John Glenn Gray, amigo de Arendt, e Fred. Wieck. Arendt de certa forma a supervisionou, chegando a afirmar, na carta para Heidegger de 17 de março de 1968, que “a tradução me impressionou muito positivamente” (ARENDT e HEIDEGGER, p. 120). Importa ressaltar que Hannah Arendt assistiu, em 1952, a alguns dos seminários nos quais Heidegger apresentou o material de seu livro, publicado originalmente em alemão em 1954. A reflexão de Heidegger sobre o pensar, mais do que o pensamento heideggeriano sobre o evento (cujo conhecimento ele anuncia no artigo *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*, de 1954), marcou profundamente a reflexão de Arendt daí em diante. Inclusive, a adesão àquela provocação de pensar se intensifica na medida em que se distancia das considerações de Heidegger sobre o evento, “cuja filosofia posterior atribuirá um papel cada vez maior ao ‘evento’ (*das Ereignis*) – que a coincidência entre pensamento e evento se evidencie com maior clareza. Todavia, mesmo assim é inegável que esse arcabouço conceitual está mais preparado para compreender a história do que para lançar os alicerces de uma nova filosofia política” (2008a, p. 449, trad. mod.). Ao invés de aderir a qualquer forma de jargão que poderíamos chamar de “heideggerianismo”, Arendt foi “provocada pelo pensamento” mesmo, isto é, ao desafio de pensar – estando à altura deste, certamente está dentre as e os maiores pensadores do século XX, Heidegger incluído.

Em sua separação essencial em relação ao mundo, o pensar sempre se dedica apenas ao ausente, a questões ou coisas subtraídas à percepção imediata. Se, por exemplo, encontra-se um homem face a face, ele é percebido de fato em sua corporeidade, mas não se *pensa* nele. Se se pensa, já se interpõe um muro entre os que se encontram, secretamente, secretamente se distancia o contato imediato. Para se aproximar pelo pensar de uma coisa, ou, antes, de um homem, eles devem se manter distante da percepção imediata. O pensar, diz Heidegger, é ‘a aproximação do distante’. Pode-se facilmente compreendê-lo com o auxílio de uma experiência bastante conhecida. Partimos de viagem para examinar de perto curiosidades distantes; muitíssimas vezes é só na lembrança retrospectiva, quando a impressão não mais nos pressiona, que as coisas que vimos tornam-se totalmente próximas, como se então revelassem pela primeira vez o seu sentido, pois não estão mais presentes. Essa inversão das relações e ligações – que o pensar distancia o próximo, isto é, se retire do próximo, e aproxime o distante – é decisiva para nos esclarecer sobre a morada do pensar. Se a lembrança que se torna reminiscência no pensar desempenhou um papel tão importante na história do pensar sobre o pensar, como capacidade mental, é por nos garantir que o próximo e o distante, como são dados na sensibilidade, são suscetíveis de uma tal inversão (ARENDDT, 2008, p. 286).

Certamente, essa consideração surge da elaboração de anos de reflexão não apenas sobre os ensinamentos de Heidegger sobre o pensar, mas do exercício de um pensar próprio que os leva a outro patamar de compreensão dos sentidos da realidade e da experiência. Mais ainda, notamos que aí se desenha uma questão crucial para a pensadora, pois podemos notar que o problema da “localização” do pensamento ressurgiu com a pergunta que fecha *O pensar*, “Onde estamos quando pensamos?”, assinalando precisamente a questão que diz respeito à relação do pensamento com o mundo e com a sua própria “morada”. A resposta a essa pergunta desenvolvida em *A vida do espírito*, que já fora ensaiada no “Prefácio” de *Entre o passado e o futuro*, afirma que tal lugar se trata de um “lugar nenhum”, aberto pela operação de generalização que assinala o pensar naquela “retirada” e caracteriza a “dessensorialização” e a “desespacialização” da “experiência original” (Cf. ARENDT, 2017, p. 221-224) – exemplificadas pelas imagens utilizadas por Arendt no caso de um encontro “face a face”.

Ao dar essa resposta, porém, Arendt mesma é levada a questioná-la: estaríamos formulando uma questão espacial (“onde”) para o problema que diz respeito ao fato de que “a atividade de pensar pode ser entendida como uma luta contra o próprio tempo” (ARENDDT, 2017, p. 228). Daqui, então, que sejam aguçadas as características inerentes ao pensar, no caso da tentativa de desdobrar um pensamento do evento: se, por um lado, necessitamos nos distanciar dos eventos do presente para pensá-los, por outro, devemos nos aproximar daqueles do passado para trazê-los ao pensamento. Daqui o desconforto despertado por Arendt no pensamento político de sua época, por trazer ao convívio do pensar fenômenos tão distantes temporalmente do presente quanto a *pólis* grega, a *república* romana ou as revoluções do século XVIII como caminho

alternativo – certamente não causal - para trazer à luz antes de tudo a capacidade humana de começar e a manifestação do acontecer, comprometida antes de tudo nos fenômenos políticos ao alcance de sua mão, antes de todos o totalitarismo, do qual então se trata de buscar a distância adequada para compreendê-lo e julgá-lo.

Como assinala Duarte, “Arendt estava ciente de que o exercício do pensamento pressupõe a ‘serenidade’ e o ‘afastamento’ em relação à proximidade do mundo para que seus eventos possam ser propriamente pensados” (DUARTE, 2000, p. 336), porém, à diferença do “pensador profissional”, percebe que se estabelece aí um “*jogo de distanciamento e aproximação em relação aos eventos do mundo*”.¹⁰ Assim, mesmo diante da afirmação de que “o pensamento sempre lida com ausências e abandona o que está presente e ao alcance da mão” (ARENDR, 2017, p. 221), temos de considerar um contínuo “vai-e-vem” na relação com os eventos estabelecida pelo pensar, de que o pensamento arendtiano “jamais cinde os laços que o prendem aos eventos particulares do mundo” (DUARTE, 2000, p. 337), seja por meio daquele “jogo de distanciamento e aproximação”, seja por uma modulação que, jamais distante do mundo, estabelece relações distinta com ele (Cf. JARDIM, 2011, 130).¹¹ É esse trânsito, no sentido de uma tentativa de “reconciliação entre significação e aparência, generalidade e particularidade, filosofia e política, pensamento e contingência” (AGUIAR, 2001, p. 221), que se colocava em cena para Hannah Arendt e que ela desenvolveu, numa primeira abordagem do problema, como tarefa e desafio da *compreensão*.

“Compreender o acontecido”

A compreensão, como ressalta Arendt, revela-se como a atividade pela qual podemos aceder ao *significado* dos eventos, pois “a função da mente (*mind*) é compreender o acontecido” (2016b, p. 34). Recordando as palavras de Szyborska, como se ela e Arendt um dia tivessem tocado, por experiências simétricas e exercícios próprios, também o próprio “evento do pensamento”, cabe agora considerar as palavras com as quais Arendt concluiu sua grande obra sobre as origens do evento extremo que marcou a trajetória de ambas as autoras: o totalitarismo. Aí diz Arendt, numa passagem não apenas memorável, mas retomada alhures em sua obra:

¹⁰ Eduardo Jardim, ao considerar a questão arendtiana do lugar do pensamento, é contumaz ao dizer: “Não existe uma morada do pensamento” (JARDIM, 2011, p. 130). Do outro lado da questão, é levado a ponderar, então, que “A experiência extraordinária do pensar *não* promove um distanciamento da realidade, mas constitui uma alteração da maneira de se relacionar com ela” (JARDIM, 2011, p. 130, grifo nosso). De certa forma, parece que Duarte e Jardim aqui adotam posições distintas nos meandros do pensamento arendtiano (afinal, é por modular o sentido daquela “morada”, tomada metaforicamente, que Duarte pode considerar a questão da “distância” como medida da relação entre pensamento e mundo), mas adotam um mesmo diagnóstico: o do vínculo essencial entre o pensamento arendtiano e os eventos da realidade.

¹¹ Esse jogo, segundo Duarte, é o que abre passagem à “faculdade de julgar” (Cf. Duarte, 2000, p. 336-338).

permanece também a verdade de que *todo fim na história constitui necessariamente um novo começo*; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. *O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem*; politicamente, equivale a liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – ‘o homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós (ARENDDT, 2012, p. 639).

Ora, não é significativo que Arendt conclua sua obra sobre o totalitarismo com o começar, chamando atenção para nossa capacidade única de não apenas pensar, mas atuar a liberdade como acontecer? Embora o tema do começo tenha sido esmiuçado por mais de um dos leitores e intérpretes de Arendt, a passagem, anunciada por ela mesma, entre o começo e o evento permanece impensada, a não ser quando o evento é vislumbrado na sua tensão entre criação e fundação, como ocorre em *Sobre a revolução*. De fato, *As origens do totalitarismo* e *Sobre a revolução* persistem, ao lado de *Eichmann em Jerusalém*, como sendo as obras de Arendt que mais longe foram na sua tentativa de *pensar eventos* – nelas, o problema do evento irrompe com toda sua força, o que não significa, contudo, que ele não transpasse os demais âmbitos de sua obra. Assim, o lembrado *Sputnik* é o “evento” que abre nada menos do que *A condição humana*, por exemplo, e *Entre o passado e o futuro* detém-se também nos “eventos de pensamento”, bem como *A vida do espírito*.

Ao nos atermos às palavras de Arendt, podemos notar que o “evento histórico”, ao manifestar o início, nos permite compreender, também retrospectivamente, o início e a liberdade, apontando-nos o acontecer como a aparição da novidade no mundo que manifesta, por sua vez, uma outra espécie de “quebra” do tempo e do espaço (que ainda não aquela peculiar ao pensar, cf. 2016b, p. 36-40) aberta com o próprio começar. Daqui, portanto, o caráter *disruptivo* da “insurgência do acontecer”, ao demarcar a irrupção de um despontar espontâneo, imprevisível, por certo, mas que rompe o tecido da realidade e, ao mesmo tempo, desafia as próprias coordenadas do compreender. E isso se coloca para Arendt justamente desde *A origens do totalitarismo*, pois não apenas se punha claramente para a pensadora o desafio de compreender o *evento* totalitário, mas também, e justamente por isso, o diagnóstico da dificuldade de compreensão do presente, uma vez que “o empreendimento compreensivo ficara bloqueado” (JARDIM, 2011, p. 23). Coloca-se em jogo para Arendt a “dupla tarefa” concernente ao “conceber novas formas de abordagem da experiência política, que possibilitassem captar a novidade do totalitarismo”, e também ao “objetivo de localizar as rupturas que preparam o advento do dramático panorama político do século XX” (JARDIM, 2011, p. 24).

Podemos vislumbrar, à luz daquele duplo desafio, que o acontecer traz à luz uma ruptura e uma novidade – e não apenas no sentido da quebra da tradição e do evento totalitário. A ruptura e

a novidade que demarcaram *aquela* evento não se esgotam como característica de *um* determinado acontecer. Esses “caracteres” da ruptura e da novidade não se restringem, portanto, a um ou outro evento *determinado*. Pelo contrário, eles são marcas da compreensão arendtiana do acontecer. Eles nos indicam uma captura do sentido do acontecer que nos força, em cada instância, a buscá-lo *nele mesmo*, uma vez que “o evento não tem seu sentido fora de si” (GOICOCHEA, 2015, p. 225). Deste modo, a ruptura e a radical novidade retiram os “apoios” categoriais e conceituais com os quais o pensamento se acostumou na tradição filosófica. A ruptura, que corta o tempo e instaura uma “brecha”, e a radical novidade que aí se instaura não podem ser deduzidas de antemão de nenhuma “forma” nem explicadas por nenhuma “teorização” prévias. Isso significa que “a autora não nega a existência de um contexto, de uma situação em que se produz a irrupção do singular, mas também sustenta que *nenhuma circunstância pode dar conta dessa irrupção*, porque esta não se deduz daquelas” (GOICOCHEA, 2011, p. 240, grifos nossos). Os próprios eventos, portanto, é que permitem a compreensão dos contextos e circunstâncias de seu aparecimento, e não o contrário, conduzindo-nos a uma leitura “a contrapelo” da história que subverte as leituras que submeteram as ações e os eventos – as manifestações da liberdade e os fenômenos da política – a toda ordem de implicações causais e finalistas que oblitera a investigação de seu sentido singular (Cf. GOICOCHEA, 2011).

É importante termos em vista, portanto, a *temporalização* envolvida na tentativa de pensar eventos e de “compreender o acontecido”. Para dimensionarmos tal questão, vale retomar uma passagem do ensaio *Compreensão e política – sobre a dificuldade de compreender* (1954), texto no qual Arendt se debruçou sobre os desafios decorrentes da busca por compreender os eventos do presente:

Um evento pertence ao passado, marca um fim, quando os elementos com suas origens no passado se reúnem em sua súbita cristalização; mas um evento pertence ao futuro, marca um início, quando essa mesma cristalização não é passível de ser deduzida de seus próprios elementos, e é invariavelmente causada por algum fator que se encontra no campo da liberdade humana” (ARENDR, 2008a, p. 472).

Com Hannah Arendt o desdobramento da significação e do sentido dos eventos alterou-se numa direção propriamente política, voltada à compreensão do agir no tempo e no espaço. Antes de tudo porque ela refuta o papel dominante da filosofia da história, cujas postulações em termos causalistas e teleológicos são recusadas. Ao desafiar ainda o raciocínio causal e linear, a tentativa arendtiana de explicar a origem dos fenômenos políticos, ou melhor, o próprio começar, implica reconhecer um evento como algo que rompe, no âmbito dos assuntos humanos, as próprias “cadeias”, onde a contingência sempre está à espreita,

contrapondo-se ao próprio “medo do acaso” (BIGNOTTO, 2013) consolidado com o pensamento histórico e político moderno:

a ação humana rompe a cadência da natureza não por se opor a ela, mas por produzir, pela combinação de eventos que não se relacionam naturalmente, algo novo e inesperado. Essa característica humana, Hannah Arendt chamou de natalidade. A ela a filósofa associou diretamente a liberdade e a possibilidade de reconstruirmos o mundo mesmo quando ele parece arruinado para sempre (Bignotto, 2013, [s.p.]).

Ao contrário do que concebem as concepções que buscam explicar os eventos sem realizar aquele exercício de pensamento que se exerce buscando a própria “textura” deles, os eventos não representam um vazio cuja explicação consistiria no preenchimento com causas e fins. Hannah Arendt, enquanto pensadora, lança mão de uma compreensão *sui generis* do acontecer que, mesmo na sua relação com um traço “originário” – que ela reconfigura então ao seu modo como um “começo” – e em permanente tensão com a história, permanece como ponto de deslocamento das próprias composições conceituais. Afirma-se, assim, o distanciamento da proposta arendtiana de se pensar os eventos daquelas que o fariam seja numa moldura historicizante, seja naquela ontologizante. No seu pensamento político, não são os eventos e as ações que têm de remontar à história; trata-se antes do contrário, ou seja, de ressituar o advento do evento por meio da experiência de seus atores e espectadores que se situam num *presente*, por mais que tal presente, em termos puramente cronológicos, possa aparecer para nós como um passado, como seria o caso do “fragmento” exemplar da Revolução Francesa.¹² Comentando aquela passagem de Agostinho, Arendt pode afirmar então que:

Se a criação do homem coincide com a criação de um começo no universo (e o que mais isso significa, senão a criação da liberdade?), então o nascimento de cada indivíduo, sendo um novo começo, reafirma de tal modo o caráter *original* do homem que *a origem nunca pode se converter inteiramente numa coisa do passado*; o próprio fato da memorável *continuidade desses inícios* na sequência das gerações garante uma história que nunca poderá terminar, porque é a história de seres cuja própria essência é o começar (ARENDRT, 2008a, p. 342, grifos nossos).

Está em questão a descoberta mesma da brecha na qual se situa um modo peculiarmente humano de habitar o tempo. Esse é o momento da ruptura que um evento lança no mundo e projeta no tempo, manifestando então o começo como novidade. A ideia de ruptura, que o evento traz ao

¹² Nesse sentido, deve-se notar a relevância do pensamento arendtiano para o *pensamento* historiográfico, mas não apenas para uma *teoria* da história, mas para a sua *escrita* efetiva – algo que ressoa o próprio esforço arendtiano de livrar o pensamento político, principalmente, mas também o histórico, do jugo da filosofia da história. É notável, então, reapropriação de seu pensamento por certa “história (filosófica/conceitual) do político”, como indica Pierre Rosanvallon (2013). No âmbito historiográfico brasileiro atual, podemos observar a presença arendtiana na investigação conjunta de Heloísa Starling e Lília Moritz que resultou na narrativa de *Brasil: uma biografia* (2015) ao aproximarem os temas da escrita de uma vida (a biografia), da escrita de uma história (*story*) (aproveito para realçar a ambiguidade sugestiva do termo em português) e da escrita da história (*History*).

mundo, abre um *antes* e um *depois*, certamente; mas o acontecer ele mesmo, como o agir e o começar, manifesta a sua existência mesma naquele presente que, de certa forma, é a “incerteza” daquela brecha, que também se abre no exercício do “evento-pensamento” (ARENDT, 2016b, p. 36). Desta maneira, a mesma passagem de Agostinho é retomada por Arendt quando se debruça sobre a “brecha” entre passado e futuro, ao considerar que é com a “inserção” do homem no tempo, definida como “o começo de um começo, para colocá-lo em termos agostinianos”, que se “cinde o contínuo temporal” (ARENDT, 2016b, p. 37, trad. mod., grifos nossos).

Com isso, colocamo-nos na posição de pensar *entre* o passado e o futuro, que se coloca também já como a abertura dos eventos que articula a tarefa de “compreender o acontecido” quando o pensamento se volta à “textura” da realidade, em jogo na irrupção do acontecer como a irrupção da própria superfície ou “palco” no qual aparecem as ações e os eventos: “O aparecer define o evento-mundo. Mas a lei, terrestre, desse evento é a pluralidade. Que a *pluralidade* seja dada (*soit donné*) designa então o ‘há’ (*il y a*) como um ‘acontece’ (*il arrive*). O ‘aparece que’ (*il apparaît que*) é sempre um ‘acontece que’ (*il arrive que*), um evento” (TASSIN, 1986, p. 68). É então no próprio acontecer – o “acontece que”: “*Evenit*” – que encontramos a conjugação da “lei da terra”, a pluralidade, como o que aparece no mundo.

Considerações finais

Como exercício de retorno ao começo, podemos resgatar o *Prefácio* de *As origens do totalitarismo*, onde Arendt assinala uma advertência que diz respeito ao compreender, alertando-nos quanto aos falsos apoios que cercam o pensar e ameaçam o seu pleno exercício: a atividade de compreender *não* é “negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência” (ARENDT, 1998, p. 12). Arendt repetirá essas considerações “negativas”, com ligeiras modificações, no *Prefácio* acrescido em 1967 à primeira parte da obra, *O antissemitismo*, o que nos leva a considerar que ela então *reforça* o entendimento que tinha em 1951. Na sequência, todavia, Arendt introduz alterações sugestivas, conectando diretamente evento e compreensão, quando de fato nos revela que compreender é “examinar e suportar conscientemente o fardo que *os eventos* colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, *como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma*” (ARENDT, 1998, p. 21, grifos nossos), bem como “encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido diretamente aos eventos” (ARENDT, 1998, p. 21).

Hannah Arendt desenvolve um pensamento do evento a partir do próprio exercício de pensar eventos. Arendt de fato os pensa em ato, capturando-os em obras e textos que permanecem ao seu modo fragmentários e “inconclusivos”, ao invés de desembocarem em alguma teoria do evento. Nesse sentido,

sua abordagem permanece, em contraste com a tradição filosófica, não contemplativa, no sentido em que não se aparta do mundo para pensá-lo, para compreendê-lo.

A verbalização do evento em acontecer que colocamos em exercício ao longo deste trabalho exprime uma capacidade relacionada ao começar, ao agir humano. Por meio dela, podemos dizer que o ser humano é capaz de eventos porque, assim como é capaz de começar, traz ao mundo o acontecer. A ação, enquanto atividade, verbaliza o próprio “*initium*”, isto é, transforma-o na atividade de *agir*, a qual corresponde, em termos propriamente políticos, ao *iniciar*, ao *começar*. Com isso, a manifestação de um evento, o próprio “início” ou “começo” que vem ao mundo com cada um que nasce e cada um que age, transforma-se duplamente em um *acontecer*.

Atentos ao que continua e ao que começa, apenas ao leitor do presente cabe abrir o livro dos eventos: se a página esquerda lhe cabe decifrar, a direita está sempre em branco. Quando essa página se transforma em “acontecido”, torna-se capturável como fragmento – pertencerá, sem solução de continuidade estabelecida no tempo, ao passado. O leitor “não mais” é aquele do passado e “ainda não” será o leitor do futuro. O que começa depende tanto do leitor do presente quanto do acaso. Mas apenas enquanto *acontece* que tal livro esteja aberto, enquanto formos capazes de *começar* os próprios eventos, em suma, de *acontecer*.

Referências

AGUIAR, O. “Pensamento e narração em Hannah Arendt”. In: In: BIGNOTTO, Newton, MORAES, Eduardo Jardim (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 215-226.

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*. Ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Barker and Co, 1994.

ARENDT, Hannah. *Compreender*. Trad. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz 80 anos. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b, p. 277-290.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rev. técn. Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. Ver. Mary A. L. de Barros. São Paulo: Perspectiva, 2016b.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1953–1975. Thinking Without a Banister*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2018.

BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2013.

BIGNOTTO, Newton. O medo do acaso. *Artepensamento*, 2013. Disponível em: https://artepensamento.com.br/item/o-medo-do-caso/?_sf_s=bignotto+conting%C3%Aancia. Acesso em: 19 de junho de 2020.

D'ALLONNES, Myriam Revault. *El poder de los comienzos: ensayo sobre la autoridad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento*. Um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. Trad. Constancia Morel. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

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

GOICOCHEA, Diego. Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado. In: VATTER, Miguel. STULL, Miguel Ruiz (Orgs.). *Política y acontecimiento*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 223-243.

GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*. Trad. Luís Marcos Sander. Rev. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *What is Called Thinking?*. Transl. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KILANOWSKI, Piotr. “Porque afinal cada começo é só continuação” – sobre acasos, destinos, amores e a carreira multimidiática de um poema de Wisława Szymborska. *Qorpus*, n. 18, 2015. Disponível em: <https://qorpus.paginas.ufsc.br/como-e/edicao-n-18/porque-afinal-cada-comeco-e-so-continuacao-sobre-acasos-destinos-amores-e-a-carreira-multimidiatica-de-um-poema-de-wislawa-szymborska-piotr-kilanowski/>. Acesso em: 10 de março de 2021.

KOHN, Jerome. *Introduction*. In: ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 2006, p. vii-xviii.

- LEMINSKI, Paulo. *Ensaio e anseios crípticos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- RICOEUR, Paul. Da política à filosofia. In: RICOEUR, Paul. *Leituras 1: em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 15-20.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Trad. Christian Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.
- STARLING, Heloísa. SCHWARTZ, Lilia Moritz. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SZYMBORSKA, Wisława. *Poemas*. Trad. Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SZYMBORSKA, Wisława. *Um amor feliz*. Trad. Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- TASSIN, Étienne. La question de l'apparence. In: ABENSOUR, Michel *et alii* (Orgs.). *Ontologie et politique*. Paris: Éditions Tierce, 1989, p. 63-84.
- VATTER, Miguel. La fondazione della libertà. In: FORTI, Simona *et alii* (Orgs.). *Hannah Arendt*. Milano: Bruno Mondadori, 1999, p. 107-135.