

**RUPTURA COM A TRADIÇÃO E REMEMORAÇÃO DO PASSADO.
HANNAH ARENDT E OS SENTIDOS DA HISTÓRIA.**

Helton Adverse¹

RESUMO: O objetivo do artigo é examinar o sentido da conhecida tese arendtiana de que na modernidade “o fio da tradição teria se rompido”, desejando esclarecer que tal ruptura não pode ser devidamente compreendida sem sua contrapartida que é a “rememoração do passado”.

Palavras-Chave: Arendt, História, Tradição, Memória, Modernidade.

ABSTRACT: This paper aims at an examination of the meaning of the well-known arendtian thesis that throughout modernity “the thread of tradition is broken”. We want to suggest that this rupture cannot be duly understood without reference to the “remembrance of the past”.

Keywords: Arendt, History, Tradition, Memory, Modernity.

Um dos tópicos mais conhecidos do pensamento arendtiano é aquele da “ruptura com a tradição”. E não sem razão, uma vez que desde seus estudos sobre o totalitarismo até os momentos finais de seu trabalho reflexivo Arendt recorrentemente afirmou como uma das características definitivas da modernidade o “rompimento com o fio da tradição”. Tenho a impressão, contudo, que sobre essa questão pairam alguns mal-entendidos. Talvez o mais evidente seja o de que Arendt “qualificaria” esta ruptura, deixando entender que a partir dela algo muito importante teria se perdido, e esta perda afetaria negativamente nossa relação com o mundo e com a história, ao mesmo tempo em que lançaria sobre a “modernidade” um olhar sombrio.

Certamente essa interpretação encontra apoio nos textos de Arendt, seja pelo tom quase nostálgico que alguns de seus livros parecem expressar seja pela crítica à história política da modernidade que encontra seu ponto culminante no totalitarismo. É natural, portanto, inserir Arendt no grupo daqueles que, como Strauss, Voegelin e Löwith, se obstinam em denunciar as contradições e aporias da modernidade, as quais apenas poderiam ser enfrentadas com a retomada da herança clássica.

¹ Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Embora considere perfeitamente plausível a aproximação entre Arendt e os demais *Germanémigrés*, gostaria de chamar a atenção para o perigo que ela encerra. Para alcançar esse objetivo, creio que valeria a pena aproximar Arendt de outro pensador alemão, nomeadamente aquele que morreu tentando tornar-se um *Germanémigré* nos Estados Unidos da América, isto é, Walter Benjamin.

Para deixar mais claro o problema que desejo examinar, poderia dizer que se trata de combater a seguinte tese: “Arendt seria uma pensadora conservadora porque sua compreensão da modernidade estaria orientada pela noção de ruptura, ou de rompimento, com o fio da tradição, o que significa a perda do horizonte de sentido que até então orientava a ação humana”. Para iniciar a refutação dessa tese vou citar uma passagem bastante conhecida das Teses Sobre o Conceito de História, de Walter Benjamin:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso².

Não vou me arriscar a fazer, por conta própria, uma interpretação desse texto. Vou me servir dos comentários que a própria Arendt fez a seu respeito no ensaio que dedica a Benjamin e que integra seu livro *Homens em tempos sombrios*³. Na verdade, Arendt é bastante parcimoniosa em sua leitura da nona tese, mas na brevidade de seu comentário faz uma associação que é bastante eloquente: no anjo da história, diz Arendt, “o *flâneur* experimenta sua transfiguração final. Pois justamente como o *flâneur*, por meio do *gestus* do passeio sem propósito, volta suas costas para a multidão mesmo quando é impelido e arrastado por ela, o ‘anjo da história’, que não

² Walter Benjamin. “Sobre o Conceito de História”. In: *Obras escolhidas I*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 226.

³ O ensaio foi originalmente publicado como introdução a *Illuminations*, coletânea de textos de Benjamin (por ela organizada) em 1966.

olha nada além do amontoado de ruínas do passado, é, em suas costas, soprado em direção ao futuro pela tempestade do progresso”⁴.

A identificação do *flâneur* por detrás da figura do anjo revela os elementos essenciais da “filosofia da história” benjaminiana: o passeio sem objetivo, o caminhar contra a multidão e, ao mesmo tempo, ser por ela arrastado, são as condições de possibilidade para que o “sentido secreto das coisas” seja apreendido. Se a cidade revela suas riquezas para o contemplador desinteressado, a história se mostra para o anjo não porque ele olha para a frente em busca de compreensão, mas precisamente porque seu rosto está voltado para trás. Não é, portanto, o olhar inquiridor nem a atitude prometeica que irá destilar do fluxo dos acontecimentos sua significação definitiva. Trata-se do contrário: o sentido se revela no descompromisso e na descontinuidade. Por isso o privilégio da *catástrofe* que, ao mesmo tempo, consiste na quebra da continuidade e na manifestação incontestável da ausência de um sentido pré-estabelecido. O *flâneur* e o anjo são os personagens que contam a história da derrocada do *progresso*, ou ainda, a história de sua perigosa ilusão.

Não causa surpresa, para um leitor de Arendt, o fato de ela ter chamado a atenção para o caráter descontinuista, antiprogressista, da concepção benjaminiana de história, uma vez que esses serão traços essenciais de sua própria compreensão. E é preciso lembrar que Arendt não deixa de extrair todos os benefícios da adoção da perspectiva antiprogressista, sendo o primeiro deles a vinculação estreita entre tempo, ação e liberdade. Mais uma vez, precisamos recorrer a seu ensaio sobre Benjamin.

A terceira parte do ensaio, provavelmente a mais conhecida, tem por título “o pescador de pérolas”. Arendt a inicia com os seguintes versos de *A tempestade*: “A cinco braças jaz teu pai/ De seus ossos fez-se coral/ Essas são pérolas que foram seus olhos/ Nada dele desaparece/ Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho”⁵. Logo em seguida, e dando ensejo à interpretação do poema, Arendt escreve que “na medida em que o passado é transmitido como tradição, ele possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, ela se torna tradição. Walter Benjamin sabia que a ruptura com a tradição e a perda da autoridade que ocorreram durante sua vida eram irreparáveis, e ele concluiu que tinha de

⁴Hannah Arendt. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt and Brace, 1983, p. 165.

⁵W. Shakespeare. *A tempestade*, I, 2. Citado por H. Arendt, *Men in dark times*. Nova York: Harcourt & Brace, 1993 (2ª edição), p. 193.

descobrir novos modos de lidar com o passado”⁶. Explicitar a conexão entre essa passagem e o versos de Shakespeare nos conduzirá ao coração do problema que examinamos.

Como vimos acima, Benjamin estava convencido de que o antiprogressismo está ligado a uma concepção descontinuista da história. Para Arendt, essa forma de apreender a história apenas é devidamente compreendida quando contrastada com uma percepção tradicionalista. A apreensão do tempo em um contexto tradicionalista é marcadamente continuísta, uma vez que a tradição faz autoridade. A função precípua da autoridade é a de assegurar a consistência e a permanência de uma determinada grade de compreensão da mundo. A autoridade garante a ligação entre o passado, o presente e o futuro graças à continuidade dos princípios de inteligibilidade e das diretrizes de ação. E a autoridade apenas pode fazê-lo porque seus fundamentos se enraízam em uma experiência coletiva que remonta ao passado longínquo e mítico, daí extraíndo sua legitimidade e seu poder de coesão social. Autoridade, como esclarece Arendt em um texto incluído em *Entre o passado e o futuro*, está conjugada com a tradição e a religião, formando um triedro. Na ausência de um desses elementos o triedro se desfaz. É precisamente o que aconteceu na modernidade, diz ainda Arendt nesse texto⁷. E é também o que, como afirma a passagem citada cima, Benjamin foi capaz de perceber em seu próprio tempo.

As consequências da perda da tradição e da autoridade podem, naturalmente, ser agrupadas sob duas categorias, as negativas e as positivas, ambas sentidas no domínio político, no domínio social e nas relações que estabelecemos com o espaço e o tempo. No que diz respeito às consequências negativas, a perda da tradição introduz uma irremediável instabilidade nas relações políticas e sociais, agora desprovidas de um alicerce sólido para que a comunidade política possa conseguir sua unidade e para que o poder político detenha de modo claro a legitimidade. Nesse sentido, a modernidade será necessariamente a época da crise da legitimidade e, por esse motivo, será também a época das revoluções. Quanto à compreensão da história, a perda da tradição é correlata à destituição do horizonte que emoldurava as ações no tempo e no espaço, de modo a conferir-lhes se não a chave de seu segredo ao menos seu princípio de inteligibilidade. Como dizia Tocqueville, em uma passagem de *Da*

⁶ Ibidem.

⁷ Hannah Arendt. “What is Authority?”. In: *Between past and future*. Nova York: Penguin, 1990.

democracia na América que Arendt gostava de citar, “desde que o passado deixou de lançar a sua luz sobre o futuro, a mente dos homens vagueia nas trevas”. Esta frase de Tocqueville expressa o sentimento de perplexidade decorrente, em parte, da erosão das categorias tradicionais com que estamos habituados a pensar e, em parte, do reconhecimento de que na ausência de princípios transcendentais que possam fundamentar nossas escolhas permanecemos suscetíveis a qualquer arbitrariedade. Muito antes do evento totalitário (mas depois da experiência do terror revolucionário) Tocqueville dá voz à profunda inquietação que afeta os homens na modernidade: o medo de que tudo é possível ou, como dirá o personagem de Dostoiévski, a consciência de que, sem Deus, “tudo é permitido”.

Nessa perspectiva, o rompimento com a tradição prepara o solo para o advento do totalitarismo. Arendt assinala como um dos motos do fenômeno totalitário exatamente o “tudo é possível”. Mas não tanto porque nos vemos desembaraçados de uma moralidade ancorada na vontade divina ou em valores transcendentais, mas porque o vazio normativo pode vir acompanhado do sentimento de superfluidade. Não é a maldade humana que encontra, nos tempos modernos, finalmente a ocasião para se manifestar do modo mais destrutivo; antes, a modernidade é a época assombrada pela indiferença, em que a dignidade humana é ofuscada pelo brilho das ideologias.

Colocando o problema nesses termos, a perda da tradição teria como resultado moral evidente o desencorajamento, quando não o desespero. Porém, se isso fosse tudo o que Arendt tinha para dizer ela seria uma boa discípula de Spengler, reiterando o juízo de que o ocidente encontra nesse momento seu inevitável declínio. Ora, é preciso lembrar que Arendt era uma crítica obstinada daquilo que se convencionou denominar de Filosofia da História. O juízo pessimista de Spengler e as filosofias afins não são mais do que o negativo dessas doutrinas. Arendt, inteiramente de acordo com Benjamin, recusa a tomar a História em uma chave teleológica, não importando se progressista ou apocalíptica. A História não tem fim, não tem objetivo, não tem *telos*, não é *necessária*, quer dizer, seu sentido não pode ser apreendido de antemão, muito menos é possível identificar a lei de seu desenvolvimento.

Esta concepção fortemente antideterminista da História apenas é compreensível se lançada contra o pano de fundo da ideia de tradição (e aqui iniciamos as considerações acerca dos efeitos “positivos” da perda da tradição). Não que a tradição seja sinônimo de determinismo, mas somente uma época que

experimentou sua destituição pode ser sensível ao caráter radicalmente contingente da História.

Tanto Arendt quanto Benjamin enfatizam a natureza contingente da História, mas por vias diferentes. Benjamin, retomando a sua maneira o messianismo judaico, tenderá a situar no registro particular, próprio dos acontecimentos, a dimensão significativa da ação. A produção de sentido não depende de sua explicitação na linearidade do tempo, como ocorre na escatologia cristã, mas da agudeza da ação que, ontologicamente liberada de uma finalidade transcendente, conserva em potência os significados prestes a serem liberados. Este é o trabalho do “pescador de pérolas”. Antes dele, porém, Arendt identifica, em seu texto, na figura do “coleccionador” benjaminiano o anunciador da crítica da tradição. O Coleccionador atua de modo contrário à tradição na medida em que sua relação com os objetos escancara a falência do arranjo tradicional, a falência do “sistema de organização” tradicional que determina para as coisas seu valor e lugar apropriado. O método do Coleccionador consiste, assim, em restabelecer (ou atribuir) às coisas um sentido que lhes concerne em sua particularidade, como coisas singulares, sem qualquer referencia a uma escala de valores ou a uma axiologia reconhecida. Para isso, adota apenas o critério da “genuinidade”, o que intensifica o sentimento de que o objeto colecionado vale somente por ele mesmo, na pura facticidade de sua existência. Este método do Coleccionador terá prolongamento na escrita de Benjamin, na coleção de citações. Elas estão a serviço de um projeto de escrita rigorosamente “immanentista”, em que o sentido será construído a partir de fragmentos de textos, sem que seja necessária sua inserção em discurso a elas anterior e que as alinhava. A citação, portanto, faz abertamente violência à totalidade. Mas se trata de uma violência produtiva, oriunda da recalitrâncias dos objetos em se submeter a um regime significativo que lhes seja estranho. O mergulho realizado pelo pescador é uma atividade do mesmo gênero, isto é, trata-se de “pensar por fragmentos”, ou ainda, de “fragmentos de pensamento”:

Como o pescador de perolas que desce ao fundo do mar, não para escavar o fundo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do

mar, onde afunda e se dissolve aquilo que era vivo, algumas coisas sofrem uma ‘transformação marinha’ e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos de pensamento’, como algo ‘rico e estranho’ e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*⁸.

A passagem acima nos dá a pista para compreender a tese geral de Arendt com relação à diferença entre o passado e a tradição: o passado concerne à sedimentação de significados operada pelo tempo (que transforma os ossos em coral e os olhos em pérola). Esta sedimentação, identificada sobretudo na linguagem, constitui um rico acervo a partir do qual podemos esclarecer as questões que nos afetam no tempo presente. Assim, o passado, despido do caráter “sagrado” da tradição, nos dá acesso *não à verdade de nós mesmos mas aos possíveis modos de significar nossas experiências*. Arendt formula o problema da forma mais clara em uma passagem de “O Que é Autoridade?”:

... a inegável perda da tradição no mundo moderno não acarretou de modo algum a perda do passado, pois a tradição e o passado não são o mesmo (...) Com a perda da tradição nós perdemos o fio que seguramente nos guiava através dos vastos reinos do passado, mas este fio era também a corrente que agrilhoava cada geração sucessiva a um determinado aspecto do passado. Talvez apenas agora o passado se abra para nós com inesperada frescura e nos diga coisas que ninguém até então tinha ouvidos para ouvir. Mas também não pode ser negado que sem uma tradição seguramente ancorada – e a perda desta segurança ocorreu há centenas de anos – toda a dimensão do passado também esteve em risco. Nós corremos o risco de esquecer, e tal esquecimento – além dos próprios conteúdos que seriam perdidos – significaria que, humanamente falando, nós nos privaríamos de uma dimensão, a dimensão da profundidade na existência humana. Pois a memória e a profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem exceto pela rememoração⁹.

Mas como extrair do passado esse rico material? Se é na linguagem que o passado se assenta primeiramente, é preciso recuperar o sentido originário das palavras. No caso da terminologia política, trata-se de lembrar que nosso vocabulário foi inicialmente forjado pelos gregos, depois pelos romanos e, por fim, pelas

⁸ Hannah Arendt, *Men in dark times*, op. cit., pp. 205-6.

⁹ Hannah Arendt. “What is Authority?”. In: *Between past and Future*, op. cit. p. 94.

revoluções modernas. A retomada (por via da *narrativa*¹⁰) das experiências políticas que subjazem a essa linguagem irá liberar seu sentido mais remoto. Contudo, ao invés de aprofundar o sentido que adquire no pensamento de Arendt o tema da narrativa, gostaria de seguir aqui uma outra direção, conferindo peso maior às experiências políticas modernas e ao modo como elas podem ser significadas. Para isso, valeria a pena destacar dois eventos políticos fundamentais: o totalitarismo e a revolução. Na perspectiva de Arendt, esses eventos colocam em questão nossa relação com o passado, ao mesmo tempo em que oferecem a ocasião para a significação do presente. Esses acontecimentos também nos permitem questionar nossa relação com o mundo e como nele nos posicionamos, vale dizer, eles nos interrogam em nossa condição de seres livres e colocam em questão nossa liberdade.

O totalitarismo, Arendt não cansou de repetir, não pode ser compreendido com o auxílio de nossas categorias políticas tradicionais. Trata-se, como ela afirma no capítulo final de *Origens do totalitarismo* (anexado na segunda edição, de 1958), de uma “nova forma de governo” e, como tal, coloca nossa capacidade de pensar diante daquilo que não pode ser subsumido por nenhum princípio universal. Em certa ocasião, Arendt pôde enxergar nessa peculiaridade do totalitarismo, mais especificamente no horror que o caracteriza, algo afim ao espanto que está na origem de todo filosofar¹¹. E o que visa o filosofar é a “liberação do sentido” na forma da compreensão. E o que resulta da compreensão? Para Arendt, ela é imprescindível para nossa “reconciliação com a realidade” e para nos fazer mais uma vez “sentir em casa no mundo”¹².

Como vemos, o fenômeno totalitário pode ser considerado “originário” em uma acepção específica do termo: causa de estranhamento, abertura para a construção de significado, reconciliação com a realidade. Nesse processo podemos reconhecer duas dimensões de nossa relação com a tradição: na primeira delas, a ruptura com a tradição é tomada em sua dimensão propriamente histórica, prática, existencial: o totalitarismo como *evento* político inédito, como “nova forma de governo”. Na segunda dimensão a ruptura com a tradição ganha a forma de uma

¹⁰Para uma análise da dimensão narrativa da história em Arendt (e em Walter Benjamin) ver Olgária Matos. “O *Storyteller* e o Flâneur. Hannah Arendt e Walter Benjamin”. In” E. Jardim de Moraes e N. Bignotto. *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, pp. 90-6.

¹¹ Ver Hannah Arendt. “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”. In: *Essays in understanding, 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994, pp. 444-6.

¹²Hannah Arendt. “Understanding and Politics”. In: *Essays in understanding*, op. cit., pp. 307-8.

exigência de significação daquilo que é radicalmente novo. Neste ponto, compreender o totalitarismo significa dar sentido ao presente, o que não pode ser feito sem o reconhecimento do esgotamento da tradição e a disposição para “apropriar-se” do passado.

Não é difícil perceber que nestas duas dimensões da perda da tradição o totalitarismo muda de *status*, ocupando posições diametralmente opostas: no primeiro caso, como forma de organização política, está em questão “superar” o desaparecimento dos referenciais tradicionais com a “ideologia”, uma visão de mundo totalizadora e unificadora. No segundo caso, o totalitarismo, como matéria de reflexão política, assinala os limites de nossas categorias filosóficas e oferece a ocasião para sua renovação.

O segundo acontecimento político que gostaria de destacar é o fenômeno revolucionário, caracterizado por Arendt como absolutamente inovador. Neste caso, não constatamos a mudança de posição do totalitarismo (fechamento/abertura), mas o inverso, isto é, o aprofundamento da experiência da novidade e o concomitante apelo a sua significação.

A revolução será definida como um evento que, ele próprio inovador, visa assegurar o exercício, no espaço político, de nossa capacidade de inovação, isto é, a liberdade. A revolução, portanto, manifesta a ruptura com a tradição não pelo horror inusitado que poderia produzir nem pela violência descomunal que poderia gerar: a revolução é a forma de ação política em que está explicitada a condição humana da liberdade, irreduzível a qualquer tentativa de contenção dentro de limites pré-estabelecidos. A liberdade, ancorada na natalidade, se identifica com a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, porque cada um de nós é em si mesmo algo novo.

A liberdade é refratária ao determinismo; é incompatível com a teleologia. A condição livre e a tradição não podem deixar de manter uma relação problemática, o mesmo valendo para a autoridade. Em alguma medida a tradição tolherá a liberdade. Mas a liberdade, por sua potência criadora, não pode, se não quiser ver ameaçadas suas próprias condições, deixar de fazer deferência aos mecanismos que estabilizam a vida política. A conservação da liberdade requer, portanto, a reconfiguração da

autoridade e da tradição, o que não quer dizer sua restauração¹³. O desafio de todo processo revolucionário, de acordo com Arendt, é encontrar as vias que conduzam a essa estabilização (a fundação da liberdade) sem que seja eliminado o ímpeto que conduziu o processo revolucionário. Ora, a única possibilidade que Arendt vislumbra para que uma comunidade política encontre essa estabilidade é por meio da retomada contínua da ação fundadora, mas por via institucional. Esta retomada implica a construção de um novo lugar da autoridade no qual os princípios que nortearam a fundação do corpo político sejam conservados em sua vitalidade. Este lugar da autoridade será, para Arendt, a Constituição. Seu papel é o de cristalizar esses princípios na instituição da lei e, ao mesmo tempo, recordá-los. A Constituição reflete a forma que a associação política deseja adquirir para assegurar em seu interior a possibilidade de exercício da liberdade.

Mas o ponto que me parece relevante destacar neste momento é o fato de que a Constituição, e os princípios que estão em seu fundamento, é sobretudo uma interpretação que um povo faz de si mesmo e de sua própria história. A Constituição, lembrando os princípios que estiveram na origem do Estado, “vincula” os cidadãos a seu passado porque “representa” esse mesmo passado. E como construção do passado, a Constituição permite também que os cidadãos tenham um guia para o futuro: o que eles devem ser como membros de uma comunidade política é aquilo que seus antepassados foram no momento da fundação. Por fim, convém chamar a atenção para o seguinte ponto: a Constituição apenas pode cumprir esse papel se o ato da fundação, se o princípio do corpo político, contém em si mesmo seu princípio de validade:

O que salva o ato de começar de sua própria arbitrariedade é que ele carrega seu próprio princípio dentro de si mesmo ou, para ser mais preciso, que o começo e o princípio, *principium* e princípio, não estão apenas relacionados entre si mas são coevos. O absoluto do qual o princípio deve derivar sua própria validade, e que deve salvá-lo, por assim dizer, de sua inerente arbitrariedade, é o princípio que, junto com ele, faz sua aparição no mundo¹⁴.

Se o “princípio salva todas as coisas”, como dizia Platão, apenas pode fazê-lo porque traz consigo a chave de interpretação do ato realizado. O princípio,

¹³E, neste ponto preciso, não posso concordar com Maria João Cantinho que, em seu excelente texto sobre Arendt e Benjamin, termina por enfraquecer a distinção entre passado e tradição. Ver Maria João Cantinho. “Na Encruzilhada do Destino: Afinidades e Diferenças do Olhar em Walter Benjamin e Hannah Arendt”. In: M. Amaral, C. Beckert e M. L. Ribeiro Ferreira (org). *Hannah Arendt: Luz e sombra*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 231-243.

¹⁴Hannah Arendt. *On revolution*. Nova York: Penguin, 1990, p. 212.

assim, é correlato à descoberta/rememoração do passado. Mas ele apenas poderá operar politicamente se garantir a possibilidade de sua interpretação como manifestação da liberdade humana. Esta interpretação é ela mesma um ato continuamente atualizado, o que o torna também sujeito à variação do tempo e suscetível à perda de sua força originária. Podemos então dizer que a fundação de um Estado, no contexto revolucionário moderno, assume todos os riscos e todas as consequências da perda da tradição. A instabilidade é integrada no próprio ato fundador na medida em que é reconhecido como ato de liberdade. O inacabamento é integrado como uma tarefa política e assinala que toda sociedade fundada em bases democráticas está irremediavelmente condenada a se deparar com a indeterminação em que foi construída. A crise, a divisão, as diferenças, os dissensos, são integrados como o *modus vivendi* de uma sociedade que reconhece e reivindica a fratura que lhe deu origem.

Acredito, por fim, que possamos agora compreender mais claramente que a “perda da tradição” encontra seu contraponto na descoberta/rememoração do passado, enfatizando sua dimensão propriamente política. Esse processo se traduz de modo exemplar em duas possibilidades (tipicamente modernas) de organização social e política: o fechamento totalitário e a abertura democrática. No primeiro caso, a “ideologia” bloqueia as tentativas de significação da experiência, oferecendo uma visão de mundo completa e acabada; no segundo caso, a perda da tradição é assumida como um elemento estruturante da vida política, o que se reflete, por um lado, na recusa de uma visão totalizadora que resolva as diferenças políticas e, por outro, na construção de um espaço público em que a experiência da liberdade possa ser significada.