

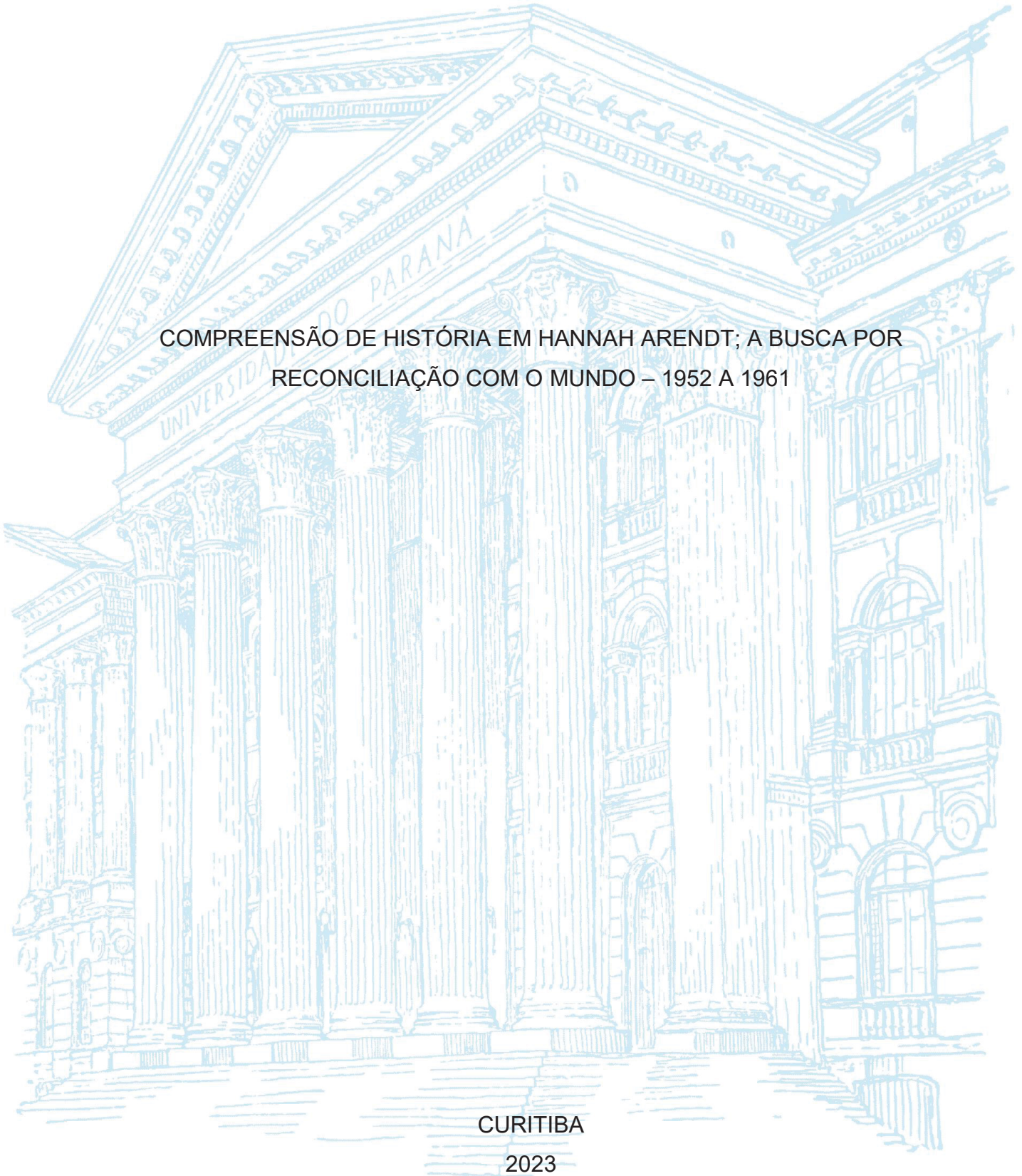
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JACIEL ROSSA VALENTE

COMPREENSÃO DE HISTÓRIA EM HANNAH ARENDT; A BUSCA POR
RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO – 1952 A 1961

CURITIBA

2023



JACIEL ROSSA VALENTE

COMPREENSÃO DE HISTÓRIA EM HANNAH ARENDT; A BUSCA POR
RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO – 1952 A 1961

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Marion Brepohl.

CURITIBA
2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Valente, Jaciel Rossa

Compreensão de história em Hannah Arendt; a busca por reconciliação com o mundo – 1952 a 1961. / Jaciel Rossa Valente. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marion Brepohl.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. História - Filosofia.
3. Contadores de história. I. Magalhães, Marion Brepohl de, 1956-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **JACIEL ROSSA VALENTE** intitulada: **Compreensão de história em Hannah Arendt; a busca por reconciliação com o mundo - 1952 a 1961.**, sob orientação da Profa. Dra. MARIONILDE DIAS BREPOHL DE MAGALHÃES, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Agosto de 2023.

Assinatura Eletrônica

28/08/2023 17:39:08.0

MARIONILDE DIAS BREPOHL DE MAGALHÃES

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

28/08/2023 19:04:02.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/08/2023 20:40:01.0

RENATA TORRES SCHITTINO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Para Luis Rossa. Quem me ensinou a arte de *pescar pérolas*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico por tornar possível minha permanência na Pós-Graduação em História.

Agradeço aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná por sempre atuarem da melhor forma possível dentro das condições que tínhamos.

Agradeço a rede Direitos Humanos e Políticas de Memórias (DIHPOM) que acolheu um jovem mestrando entusiasmado.

Agradeço ao professor Dr. André Duarte e a professora Dra. Renata Torres Schittino pela participação e avaliação cuidadosa em meu exame de qualificação e defesa. Obrigado pela generosidade acadêmica e confiança no meu trabalho.

Agradeço à professora Dra. Marion Brepohl pela confiança no meu projeto de pesquisa, por compartilhar a inquietude na leitura da obra de Hannah Arendt, por sempre incentivar o meu crescimento acadêmico, por proporcionar oportunidades singulares de reflexão e aceitar-me como seu orientando.

Agradeço ao meu primo, Vinicius Lugarini, por manter um espaço de livre pensar em nossas conversas, ter tido tempo e interesse em meu trabalho.

Agradeço a minha companheira, Gabriele Seguro por permitir que eu viva melhor que viveria com sua ausência. Obrigado por compartilhar sua *bíós* comigo.

Agradeço aos meus avós, Lenovi Rossa, João Alceu Valente e Sonia Valente pelo carinho, incentivo e por tornarem minha vida mais feliz.

Agradeço ao meu irmão, Ezequiel Rossa Valente, por compreender minha ausência em boa parte de sua infância e por continuar me apoiando.

Agradeço aos meus pais, Joziel Alceu Valente e Lucilei Rossa Valente por sempre me incentivarem a buscar meus sonhos, por serem fontes de inspiração, por abrirem mão de luxos para comprarem meus livros, por todo amor e dedicação que recebi. Obrigado por tudo!

Agradeço ao meu falecido avô, Luis Rossa, por sempre me receber com juízos reflexivos e ensinar-me a arte de contar histórias.

A cada uma das pessoas que formam minhas experiências, abitam minhas memórias e constituem *quem* eu sou.

All of these lines across my face
Tell you the story of who I am
So many stories of where I've been
And how I got to where I am
But these stories don't mean anything
When you've got no one to tell them to
(Brandi Carlile)

RESUMO

Esta dissertação aborda a compreensão de história em Hannah Arendt de 1958 a 1961, situando-se na fase de sua vida chamada *busca por reconciliação com o mundo*. Nessa fase, Arendt prosseguiu com sua análise da ruptura com a tradição. Ao corroborar a constatação que a ruptura era um facto e, enquanto tal, irreversível, propôs-se a buscar uma nova relação com o *mundo* e com o passado. Assim, formulou uma compreensão de história singular que se encontra fragmentada e diluída em seus escritos. Para compreender esse momento, selecionamos como fontes principais, os livros *A Condição humana*, de 1958 e *Entre o passado e o futuro*, de 1961. Ao passo que estabelecemos como problemáticas “qual é a compreensão de história de Arendt entre 1952 a 1961?” e “quais características compõem essa compreensão de história?”. Com isso, objetivamos “analisar, a partir das contribuições historiográficas levantadas das fontes, a compreensão de história de Hannah Arendt”. Ademais, procuramos “mapear as características que compõem sua compreensão de história” e “analisar os aspectos levantados, a partir das categorias koselleckianas de *ausgrenzung*, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*”. Optamos por três conjuntos de autores que julgamos interessantes para a discussão da temática. Primeiro, Reinhart Koselleck e Walter Benjamin; segundo, as biografias de Arendt; e terceiro, a fortuna crítica arendtiana no Brasil, em especial no campo da História. Já nosso quadro metodológico foi composto por empréstimos das categorias *ausgrenzung*, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*, teorizadas por Koselleck no âmbito da *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos). Somadas a essas, agregamos a perspectiva *estrato de experiência*, também de vertente *koselleckiana*, com o intuito de enriquecer nossa análise, pois possibilita a comparação entre experiências diversas. Buscamos contribuir com o diálogo da historiografia existente, trazendo novas evidências sobre a temática e reforçando a presença da obra de Arendt como fonte histórica em nosso campo. Nossas considerações desembocaram em três eixos intercalados: primeiro, averiguação da necessidade de uma nova relação com o passado; segundo, compreensão da formação da matéria factual; e terceiro, processo de reificação da *história real* em *história narrada*.

Palavras-chave: Hannah Arendt. História. Contador de histórias. Reconciliação. Compreensão.

ABSTRACT

This thesis approaches Hannah Arendt's history comprehension from 1958 to 1961, situating in the life stage called *Search for reconciliation with the world*. In this stage, Arendt continues with her analysis of the rupture with the tradition. We corroborated the condition that the rupture was a fact and, while, irreversible, proposed to search for a new relationship with the *world* and with the past. Through this, we formulated a comprehension of singular history that is fragmented and diluted in her writing. We select how main sources, the books *The Human condition*, of 1958 and *Between the past and the future*, 1961. We established also how problematics "What is the history comprehension of Arendt between 1952 to 1961?" and "What characteristics compose this history comprehension?". With this, we object "analyze, and since the historiographic contributions with sources, the history comprehension of Hannah Arendt". We focus in "map the characteristics that compose her history comprehension" and "analyze the aspects, since the categories koselleckianas of *ausgrenzung*, *experience space* and *horizon of expectation*". We opted for three author sets that we judge interesting to the thematic discussion. First, Reinhart Koselleck and Walter Benjamin; second, the biographers of Arendt; and third, the arendtiana critic fortune in the Brazil, especially on the area of History. The metodolodic board was composted by loans of categories *ausgrenzung*, *experience space* and *horizon of expectation*, teorized by Koselleck within the scope of *Begriffsgeschichte* (concept history). We add the *stratum of experience*, also the aspect *koselleckiana*, in order to enrich our analysis, as it allows the comparison between different experiences. We search to contribute to the existing historiography dialog, to bring new evidence about the theme, and to strengthen the presence of Arendt's work as how historic source on our area. Our considerations had three axes intercalate: first, need for verification of the new relation with the past; second, comprehension of the formation of the factual topic; and third, processor of rectification of real history in narrating history.

Key-words: Hannah Arendt. History. Storyteller. Reconciliation. Understanding.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 DA RUPTURA COM A TRADIÇÃO A OPORTUNIDADE DE UMA NOVA RELAÇÃO COM O PASSADO	30
2. 1 A EXPERIÊNCIA DE APÁTRIDA	30
2. 2 A BUSCA POR RECONCILIAÇÃO	40
2. 3 OS SINAIS DA CRISE DA TRADIÇÃO	48
2. 4 ACELERAÇÃO DO TEMPO	52
2. 5 O FIM DA TRADIÇÃO EM KARL MARX	58
2. 6 A RUPTURA EM <i>LIVING EXPERIENCE</i>	67
2. 7 POTENCIALIDADE DE UMA NOVA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA	75
3 FORMAÇÃO DA MATÉRIA FACTUAL	80
3. 1 A CAPACIDADE DE COMEÇAR	80
3. 2 O <i>MUNDO COMUM</i> E A <i>REVELAÇÃO DO QUEM</i>	90
3. 3 A IRRUPÇÃO DA MATÉRIA FACTUAL	101
3. 4 <i>HISTÓRIA REAL</i> E SUA POTENCIALIDADE	108
4 REIFICAÇÃO DA HISTÓRIA REAL EM NARRADA	118
4. 1 PROCESSO DE <i>CRISTALIZAÇÃO</i>	120
4. 2 CONTADOR DE HISTÓRIAS	128
4. 3 PESCADOR DE PÉROLAS	137
4. 4 REDENÇÃO DO CONTADOR DE HISTÓRIAS	148
4. 5 RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO	160
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
REFERÊNCIAS	180
FONTES	180
FONTES SECUNDÁRIAS	180
BIBLIOGRAFIA	182

1 INTRODUÇÃO

Nosso encontro com Hannah Arendt aconteceu em 2017, ainda no início do curso de licenciatura em História, atendendo ao convite para ingressar em projeto de iniciação científica (IC) sobre a *vita activa*. No âmbito do citado projeto, conhecemos o livro *A Condição humana*. Em retrospectiva, afirmamos que o encontro foi recheado de sentimentos de aversão, devido à sistemática leitura sem resultados satisfatórios de compreensão.

A complexidade do pensamento arendtiano saltava aos olhos em cada releitura — e a sensação é contínua. Mesmo com aversão, seus textos nos instigavam a refletir sobre nosso próprio tempo. Desse modo, ao observar notícias sobre o consumismo, discursos políticos repletos de interesses privados e a busca por estabelecer morada fora da Terra, a imagem de Arendt sempre retornava. Tanto que ingressamos em uma segunda IC sob orientação do professor Dr. Valdir Borges, responsável por intermediar o referido encontro com Arendt. Ocupamo-nos com *Origens do totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do espírito*.

Resultados não publicados nos relatórios finais, referentes a implicações teórico-metodológicas que os escritos de Arendt poderiam fomentar na História, foram o fator determinante para continuarmos a pensar aquela autora durante a graduação. Assim, conforme cursávamos disciplinas como *Teoria da História I e II*, *História da Antiguidade*, *Filosofia Política* e *História Contemporânea I e II*, acumulávamos evidências da pertinência da obra de Arendt para a História.

Desse modo, desembocamos na presente pesquisa de mestrado sobre o tema da compreensão de história de Hannah Arendt. Ao longo da pesquisa, conhecemos a Dra. Jacy Alves Seixas, Dr. Marcos Gonçalves e a Dra. Roseli Boschilia, que contribuíram com leituras atentas e discussões instigantes sobre noções de tempo, lembrança, memória e biografia. Ao passo, a banca de qualificação, composta pelo Dr. André Duarte e Dra. Renata Schittino, foi fundamental para o aprofundamento da análise sobre a crítica à Marx, da ruptura com a tradição e da ruptura em *living experience* pelo totalitarismo.

Também destacamos, nesse percurso, a entrevista realizada no dia sete de novembro de 2022, em São Paulo, com o professor Dr. Celso Lafer. Com financiamento da rede *Direitos Humanos e Políticas de Memória* (DIHPOM), em conjunto com a professora Dra. Marion Brepohl e Dra. Roseli Boschilia,

entrevistamos Lafer acerca de sua trajetória intelectual e da recepção da obra de Hannah Arendt no Brasil. Para nós, a principal implicação foi a obtenção do testemunho do único ex-aluno brasileiro de Hannah Arendt, o que possibilitou o aprofundamento da compreensão da autora enquanto professora, pesquisadora e palestrante. Ao passo, a entrevista clareou um campo pouco explorado, que é a recepção e investigação da obra da Arendt no Brasil, o que auxiliou na revisão bibliográfica geral. Todavia, foram as discussões em gabinete com nossa orientadora, Dra. Marion Brepohl, que proporcionaram o avanço da pesquisa a passos largos. A presença de Brepohl é marcante, goza de uma autoridade indubitável sobre a obra de Arendt. Durante nossas conversas, sempre prevaleceu um diálogo socrático, no qual as reflexões nasciam de relatos e em conjunto.

Em uma das citadas conversas, refletíamos sobre a complexidade da obra de Arendt, e a influência da obra de Celso Lafer entre os comentadores arendtianos. Brepohl, então, comentou que Lafer (2018b, p. 121; 2018i, p. 175) havia se aprofundado na obra de Arendt realizando um “esforço de decodificação”. A partir de então, nos espelhamos nesse esforço como atitude analítica.

Esse esforço se dá em decorrência das “linhas de ordenação de [Arendt] seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas em seus enunciados” (LAFER, 2018b, p. 121). Corroborando essa afirmação, Adler (2007) caracterizou o processo textual arendtiano como tricotar. Segundo a biógrafa, “ela [Arendt] puxa um fio, desata o nó e em seguida o refaz, parte em diferentes direções, tricota, desfaz a trama, acumula, expulsa, precisa publicar de maneira disseminada para depois juntar, dar sentido” (ADLER, 2007, p. 342). Textos densos que não seguem padrões lineares cronológicos ou geográficos. A pensadora ora abordava temas de forma acumulativa ora metaforicamente, às vezes de modo sincrônico e outras de modo diacrônico. Fato é que Arendt não se preocupava com essas categorias, por isso escolheu como postura a “reapropriação seletiva” (LAFER, 2018f, p. 307).

A denominação de Lafer (2018f) expressa tanto o fato da obra de Arendt não se enquadrar em campo do saber, como sua recusa consciente à filiação teórica. Podemos dizer que Arendt vagava a esmo por paradigmas, correntes e escolas explorando, apropriando-se e dialogando conforme as situações políticas do seu presente e suas experiências a direcionavam.

Tais escolhas de Arendt não ficaram a salvo do cânone acadêmico de sua época, que lhe dirigiu críticas. Logo após a publicação de *Origens do totalitarismo*,

seu colega Eric Voegelin escreveu uma resenha que criticava seu método¹. Em resposta, Arendt (2008h, p. 418 [1953]) afirmou que “uma das dificuldades do livro [*Origens*] é que ele não pertence a nenhuma escola, e não usa quase nenhuma ferramenta oficialmente reconhecida ou oficialmente controvertida”.

A exigência por filiação ideológica e metodológica perpassou toda a vida acadêmica de Arendt, como podemos notar em uma situação semelhante ocorrida quase vinte anos depois da crítica de Voegelin. Durante o Colóquio *The work of Hannah Arendt*, em 1972, quando seu colega e amigo Hans Morgenthau indagou “O que você é? Conservadora? Liberal? Qual é a sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?” (ARENDR, 2021a, p. 527 [1972]), sem hesitar, Arendt (2021a, p. 527 [1972]) respondeu: “Eu não sei. Não sei mesmo, e nunca soube. Acredito que nunca assumi uma *tal* posição. [...] Não acredito que as verdadeiras questões deste século possam ganhar qualquer esclarecimento com esse tipo de coisa”².

Ambas as citações são exemplos das críticas que Arendt recebia pela sua falta de enquadramento. Mas também indicam a escolha consciente dela sobre seu não lugar entre paradigmas, correntes e escolas. A biógrafa Courtine-Dénamy (1994, p. 135) afirmou que Arendt “não queria ser ‘especialista’ no que quer que fosse, não queria ser ‘profissional’, queria, simplesmente, poder sentar-se em volta de uma mesa e trocar opiniões, calcorrear, à maneira de Sócrates”, em público num diálogo incessante. Esse *estrato de experiência* socrático, tão vivo em Arendt, fez repercutir tanto na esquerda quanto na direita leituras errôneas sobre seu lugar.

De acordo com Brepohl (2001b, p. 28), para os filósofos em geral, “Hannah foi considerada demasiadamente empírica. Entre os cientistas sociais, notadamente os norte-americanos, excessivamente teórica”. Corroborando a evidenciação de Brepohl, Neto (1992, p. 165) afirmou que “a rebelião de Hannah Arendt contra a concepção de política como mera função administrativa na sociedade contemporânea tinha contribuído para que a ‘esquerda’ relegasse sua obra ao abandono” e, injustamente, acusava-lhe de conservadorismo.

¹ A resenha de Eric Voegelin, a “Réplica” de Arendt e “Comentário final” de Voegelin, foram publicados em *The Review of Politics*, em janeiro de 1953.

² Uma das poucas vezes que Arendt buscou um enquadramento foi durante a entrevista de 1965 a Günter Gaus. Nela, Arendt reconhecia a língua materna como grande *locus* de seu repertório cultural. Ela se via ligada à herança do pensamento alemão, sem se considerar poeta ou filósofa.

Por sua vez, a direita acusava Arendt de ser nostálgica do mundo helênico. Conforme explicou Lafer (2001, p. 12 – itálico do autor), era “considerada por muitos como defensora nostálgica e anacrônica da *pólis* grega e da herança clássica”. A interpretação de Arendt como nostálgica se perpetuou mesmo com a expansão de sua obra entre os pesquisadores. Duarte (2001, p. 67) chama atenção para o fato que

Os críticos e comentadores têm interpretado [colocação referente à década de 1990] o retorno arendtiano ao passado seja como o certificado do caráter melancólico-nostálgico de seu pensamento, que se limitaria a execrar a perda da antiga dignidade da política no contexto das modernas sociedades administradas; seja como mais um exemplo da atração romântica que o mundo helênico exerceu sobre a intelectualidade alemã desde meados do século XVIII; ou, então, como sintoma do tradicionalismo teórico que encontra na verdade do passado a miséria do presente.

Assim, leituras errôneas continuam a caracterizar a pensadora como nostálgica. Inegável que existe um *estrato de experiência* grega em Arendt, advinda de sua formação base em Filosofia e estudos da literatura greco-romana. Todavia, não se trata de um retrocesso ou de uma ótica romancista. Como a própria Arendt (2012, p. 7 [1951]) afirmou citando Jaspers de epígrafe em *Origens*, “não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”. A pensadora não tentou um retrocesso, uma tentativa de restauração da antiga ordem do mundo, mas um resgate de experiências que a tradição filosófica marginalizou para pensar seu próprio tempo.

Justamente por pensar inteiramente os problemas de seu próprio tempo, ela afirmou que “Todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos” (ARENDR, 2012, p. 14 [1951]). Noutras palavras, não se iludir com a idealização de um passado, como se fosse de ouro e que pudesse responder aos horrores do nosso tempo, principalmente sobre o totalitarismo e Holocausto.

Aconteceu que as leituras errôneas dos escritos de Arendt acarretaram, quando em vida, sobretudo na ausência de “consenso em torno da pertinência da sua obra para o entendimento do mundo contemporâneo” (LAFER, 2001, p. 12). Mesmo amplamente conhecida, principalmente após a publicação de *Eichmann*, sua obra somente veio a ser melhor compreendida após seu falecimento.

Em vida, o ex-orientador e eterno amigo íntimo de Arendt, Karl Jaspers reconheceu a profunda pertinência das reflexões trazidas em *Eichmann em Jerusalém* em um contexto de controvérsias que o livro mergulhou. Seu reconhecimento se deu em uma predição. Afirmou:

Você atingiu as terminações nervosas mais sensíveis de muita gente – uma mentira em sua própria existência –, e eles a odeiam. A verdade será maltratada até morte, como Kierkegaard disse de Sócrates e de Jesus. Agora, a coisa não chegou a isso e não chegará. Mas você recebeu uma *fama* detestável, que não é o que você merece. A longo prazo, por certo, o seu caráter prevalecerá e seu triunfo será radiante” (JASPERS, 1963 citado por YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 315).

Em retrospecto, podemos afirmar que a predição estava correta. Após a morte de Hannah Arendt, de modo paulatino, cresceram simultaneamente a disseminação de sua obra por meio das traduções e da fortuna crítica.

Formaram-se os principais arquivos destinados a armazenar seus textos originais, inéditos, rascunhos e correspondências. Entre os principais, podemos citar o *Hannah-Arendt-Bibliothek* em Hannover e *Arendt Papers, Deutsches Literaturarchiv* em Marbach, ambos na Alemanha; o arquivo *Arendt Papers, Library of Congress* e *Bard College Library, Annandale-on-Hudson*, ambos nos Estados Unidos. Tais arquivos contribuíram para o aprofundamento e expansão da obra, assim como impulsionaram os estudiosos arendtianos a explorar novos temas, tais como amor, amizade, perdão, relações intelectuais etc.

Ao passo, os pesquisadores arendtianos fundaram revistas científicas destinadas ao encontro, debate e publicidade dos mais diversos temas ligados diretamente a Arendt. Assim, surgiram as revistas *Arendt Studies* nos EUA, *Cadernos Arendt* no Brasil e, recentemente, a *Pescadora de Perlas* na Argentina. Do mesmo modo, mas de forma expressivamente mais abrangente, o site *hannaharendt.net*, fundado em 1999 na Alemanha, responsável pela reunião e monitoramento de publicações intelectuais calcadas no pensamento arendtiano no eixo Europa-América. Certamente, o site possui suas limitações e, por vezes, não registra artigos significativos que aparecem em revistas científicas de menor impacto. Porém, representa a ascensão da obra da pensadora ao status de clássica.

Especificamente no caso brasileiro, a obra de Arendt desponta, graças ao esforço de seu ex-aluno Celso Lafer, na década de 1970. Aluno de Arendt em 1965³, Lafer passou a se considerar “um discípulo” e por isso dedicou-se à divulgação de sua obra e à análise de sua reflexão (LAFER, 2001, p. 14). Seguindo um ideal de que cada geração recebe o legado da anterior e assim elabora o seu próprio (LAFER, 2004, p. 338), Lafer empreendeu a tradução de *Entre o passado e o futuro* em 1972⁴. O livro foi revisado por Octavio Paz e contou com o célebre prefácio *Da Dignidade da política* (LAFER, 2018b).

O segundo livro, *Crises da república*, veio a público um ano depois pela nascente editora *Perspectiva*; e no ano da morte da Hannah Arendt chegava ao Brasil, pela editora *Documentário*, a tradução de *Origens do totalitarismo* (1975)⁵. Em ambas as traduções, Lafer esteve envolvido, mas foi no processo de tradução do primeiro volume de *Origens* que elaborou o prefácio *O Antissemitismo, os judeus e o mundo moderno* (LAFER, 2018h), a convite de seu amigo Marcos Margulies, responsável pela editoração. Dessa forma, na década de 1970, o Brasil recebeu a tradução de três livros de Arendt que contaram com a participação de Lafer.

Na década de 1980, Lafer continuava sua empreitada de introdução da obra de Arendt. Em 1981, auxiliando Roberto Raposo, participou da tradução de *A Condição humana*⁶, pela pequena editora *Forense Universitária*. Nesta ocasião,

³ Lafer participou do curso *Government 561*, também intitulado *Experiências políticas do século XX*, na *Cornell University* enquanto realizava seus estudos de pós-graduação. O curso teve como antecedente o *Contemporary Issues* de 1965, ministrado na Universidade da Califórnia em Berkeley (LAFER, 2018d). Para mais informações da experiência de Lafer com Arendt, verificar *Introdução à primeira edição* (LAFER, 2018g), *Experiência, ação e narrativa* (LAFER, 2018d) e *Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt* (LAFER, 2001).

⁴ A escolha de *Entre o passado e o futuro* como o primeiro livro a ser traduzido foi da própria Hannah Arendt. No prefácio (LAFER, 2018f, p. 121), evidencia-se a preocupação de Lafer em apresentar ao leitor não familiarizado com o pensamento arendtiano um panorama de temas que Arendt discute. Ao passo, transparece a opção da pensadora entre o extenso livro *Origens do totalitarismo* e o inflamável *Eichmann em Jerusalém*.

⁵ O livro foi dividido em três volumes. O primeiro saiu com o título *Anti-semitismo, instrumento de poder*, em 1975; o segundo com o nome *Imperialismo, a expansão do poder*, em 1975; e o terceiro com o título *Totalitarismo, o paroxismo do poder*, em 1978. O livro foi reeditado em 1996 pela *Companhia das Letras*, que condensou os três volumes em um. *Origens do totalitarismo*, lançado em 1951, foi traduzido para o alemão sob a própria pena da Hannah Arendt, em 1955, e contou com um prefácio de Karl Jaspers. Ao passo, sua tradução para o francês iniciou em 1972 com *O Sistema totalitário*, seguindo, em 1973, com *O Anti-semitismo* e, finalizando, em 1982, com *O Imperialismo*, o que dificultou a recepção e compreensão do pensamento arendtiano.

⁶ Esse livro recebeu uma nova tradução em 2019, atualizando conceitos centrais dos quais destacamos o *Labor e trabalho*. Nas edições anteriores, a atividade da condição humana da vida era traduzida como *labor*. Já na nova versão, *labor* passou a ser traduzido como *trabalho*. Ao passo, a atividade da condição humana da mundanidade era designada como *trabalho*, que passou

Lafer tornou a dedicar um prefácio intitulado *A Política e a condição humana* (LAFER, 2007, p. 341-352). Ao passo, escreveu o célebre posfácio *Hannah Arendt: vida e obra* (LAFER, 2018e) para a tradução do livro *Homens em tempos sombrios*, em 1987. Ademais, chegaram as traduções de *Eichmann em Jerusalém*, em 1983, e *Da Revolução*, em 1988.

Já na década de 1990, podemos afirmar que houve um crescimento na tradução da obra de Arendt quando comparamos aos anos 1970 e 1980. Chegaram ao Brasil *A Vida do espírito*, em 1991, *Lições sobre a filosofia de Kant* e *A Dignidade da política*, em 1993, *Rahel Varnhagene* e *Da Violência*, em 1994, *Verdade e política*, em 1995⁷, *Entre Amigas*, em 1995, *O Conceito de amor em Santo Agostinho*, em 1997, e *O Que é política?*, em 1998.

Em conjunto com o aumento das traduções, a fortuna crítica brasileira começava a ganhar forma. Anteriormente aos anos 2000, podemos destacar dois livros devido à influência nas próximas gerações, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (LAFER, 1979) e *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (LAFER, 1988). Celso Lafer pode ser elevado a condição de vanguardista no fomento e desenvolvimento da fortuna crítica arendtiana no Brasil. Mas, já na segunda metade da década de 1980 se consolidavam estudiosos arendtianos como Eduardo Jardim de Moraes e Odílio Alves Aguiar e no final da década de 1990 como o pensador André Duarte.

Já a partir de 2000, afluíram eventos dedicados à obra de Arendt, os quais se constituíram como espaços de compartilhamento, discussão e sedimentação de ideias em torno da obra. Um dos primeiros eventos foi o *Colóquio Hannah Arendt – 25 anos depois*, em 2000, organizado pela PUC-Rio e pela UFMG, que resultou, em 2001, no livro *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias* (JARDIM, BIGNOTTO, 2001). Após, em 2002, na Universidade Federal do Paraná, nos departamentos de pós-graduação de Filosofia e de História, promoveram o *Colóquio Internacional: a banalização da violência; a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, levando à publicação do livro, em 2004 (DUARTE, LOPREATO, BREPOHL, 2004).

A partir desses, seguiu-se, em 2006, o *Simpósio Internacional – A vida como amor mundi: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, organizado pela

a ser traduzida como *Obra*. Isso gerou um emparelhamento com as versões espanholas, mas dificultou o diálogo com a literatura brasileira existente, no qual os termos já eram familiares.

⁷ Esse livro é a nova tradução e editoração do ensaio *Verdade e política* publicado originalmente na coletânea *Entre o passado e o futuro*.

Universidade de Brasília, resultando no livro *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt* (BREA, NASCIMENTO, MILOVIC, 2010); em comemoração aos 50 anos de publicação de *A Condição humana*, em 2008, publicou-se, no campo da Filosofia, o livro *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro* (CORREIA, NASCIMENTO, 2008). Já no final da década de 2000, realizou-se o *Colóquio Internacional Reflexões sobre problemas políticos e morais modernos e contemporâneos à luz do pensamento arendtiano*, que resultou no livro *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt* (VAZ, WINCKLER, 2009); em 2011, o *Colóquio Internacional Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois*, organizado pelo departamento de pós-graduação de História da UFPR, originando o livro *Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois* (BREPOHL, 2013); e, em 2013, ocorreu o *Colóquio Internacional Hannah Arendt: a crise na educação revisitada* na USP, do qual resultou o livro *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno* (CARVALHO, CUSTÓDIO, 2017). Outros dois eventos, principalmente da área da Filosofia, tornaram-se periódicos: o *Ciclo Hannah Arendt*, iniciado em 2010, na Universidade Estadual de Londrina, e o *Encontro Internacional Hannah Arendt*, com início em 2009, em Ijuí, no Rio Grande do Sul, resultando em diversos *anais* e artigos publicados na última década⁸.

Em conjunto com esses acontecimentos tivemos o arrefecimento da discussão do lugar do pensamento arendtiano entre a esquerda e a direita, mesmo se perpetuando uma leitura errônea de Arendt como nostálgica. Tivemos a “crise de paradigmas”, da década de 1990, no Ocidente, levando à dissolução dos aspectos bases da modernidade, tal como a convicção no progresso e nos macros saberes. O progresso passou a ser severamente questionado, enquanto que os modelos de ordem gerais, tais como as filosofias da história, deram lugar a saberes compartimentados. Entretanto, como ressaltou Lafer, “a crise de paradigmas é a

⁸ Celso Lafer despendeu esforços em registrar marcos gerais e sujeitos partícipes da história da fortuna crítica arendtiana brasileira. De forma esparsa, deixou uma série de informações relevantes para a compreensão desse acontecimento. Entre as principais, temos os textos: *Introdução à primeira edição (1979)* (LAFER, 2018g); *Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte* (LAFER, 2001); *Entrevista a Eduardo Jardim sobre a obra de Hannah Arendt* (LAFER, 2018c); *Na confluência entre o pensar e o agir* (LAFER, 2004).

crise dos modelos, mas não de exemplos”⁹. Desse modo, a obra de Arendt passou a ganhar espaço como exemplo de coragem de pensar os problemas de seu tempo sem o apoio do corrimão de categorias consagradas.

Desse modo, Arendt foi elevada à posição de autora clássica. Além dos pontos ressaltados, que tiveram influência direta e indiretamente para esse feito, Lafer (2004, p. 335) chama a atenção para o consenso de Arendt ser: a) uma intérprete autêntica de seu tempo; b) instigar leituras e releituras no passar de gerações; e c) seus conceitos e categorias continuarem relevantes para a compreensão da realidade. Em outras palavras, o status clássico foi adquirido por sua “obra nunca termina de dizer aquilo que tem para dizer” (LAFER, 2017, p. 73). Uma consolidação paulatina, mas confirmada pelo mapeamento panorâmico dos ambientes de sociabilidade, produção, tradução e divulgação da fortuna crítica.

A consolidação de Arendt como autora clássica não significou uma aceitação simétrica entre os campos dos saberes. Certamente a Filosofia e a Ciência Política foram as que primeiramente aceitaram e auxiliaram essa consolidação, muito por conta de terem sido as principais áreas que Arendt discutia em vida. Mas, no caso da historiografia brasileira, o interesse despontou a partir dos anos 1980, quando o processo de democratização já estava em curso; a crise dos paradigmas já apresentava suas linhas e o número de traduções crescia. Contudo, sua obra e sua biografia somente foram tomadas como fontes históricas a partir de 2000¹⁰.

No início das investigações, um conjunto de temas foi ganhando forma entre os historiadores brasileiros. Entre 2000 e 2009, as principais vertentes foram assuntos ligados diretamente ao totalitarismo, tais como campos de extermínio, nazismo, propaganda antissemita, ideologias totalitárias (SILVA, 2000; BREPOHL, 2001a); debates sobre a ruptura com a tradição (BREPOHL, 2001b; JASMIN, 2001; DECCA, 2004); e a noção de política e seus diversos desdobramentos (CAVALCANTE, 2001; BRESCIANI, 2004; MARSON, 2004; NASCIMENTO, 2007; PASSOS, 2007; LACERDA, GUIMARÃES, 2007).

Já entre 2010 e 2021, a pluralidade de temas aumentou, e despontou a vertente sobre a vida privada, englobando assuntos como amor, paixão, perdão e

⁹ Citação coletada da palestra *O desafio de pensar sem corrimão de categorias consagradas*, realizada por Celso Lafer no *IX Ciclo de conferências Século XXI: paradigmas em crise*, organizado pela Academia Brasileira de Letras em novembro de 2013.

¹⁰ Salvo o texto de Neto (1992) que investigou a questão da política e pertinência do pensamento de Arendt a para escrita da história.

relações intelectuais. Entretanto, as duas principais áreas de concentração nesta década permaneceram da anterior: totalitarismo e noção de política. Iniciando o debate sobre responsabilidade, culpabilidade, desobediência civil e julgamento (BREPOHL, 2010; SCHITTINO, 2010b; AUGUSTO, 2016; SEIXAS, 2018).

A pluralidade de temas abertos, ligados às vertentes de concentração, indica que a historiografia brasileira, mesmo muito tempo depois, quando comparada à Filosofia, sedimentou a presença de Arendt. As principais universidades que fomentaram e forneceram espaços para o referido desenvolvimento foram a Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-RIO), a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Federal do Paraná (UFPR). Porém, não se tratou de um projeto, rede ou grupo de pesquisa da obra de Arendt. Tanto que não temos espaços como grupos de pesquisas, eventos e revistas científicas restritos para historiadores interessados na investigação da obra de Arendt.

Dentre as vertentes historiográficas fundadas, nossa pesquisa está situada na *análise por termos históricos*, denominação engendrada por nós. A vertente despontou no início dos anos 2000 e investiga, sobretudo, a narrativa da experiência de Hannah Arendt. Agrega temas ligados à história, narrativa, tempo, memória e acontecimentos. As principais responsáveis por abrir tais discussões foram Silva (2000; 2004), Naxara (2004), Brepohl (2006; 2008) e Schittino (2009). Em especial, Schittino e Brepohl afirmaram sua consolidação como historiadoras arendtianas na década de 2010, ampliando suas produções. Ademias, nessa década tivemos a inserção de novos historiadores na vertente, tais como Regiani (2013a; 2013b, 2017; 2021) Passos (2014) e Silveira (2015), Carvalho (2019) e Folgueral (2020).

Os fundamentos que guiaram tais empreitadas — e que nos guiam —, foram constatações da preocupação de Arendt com a história e a formulação de preposições pertinentes para a historiografia. Para exemplificar os fundamentos, a metáfora hermenêutica do *ouriço e da raposa*, de Celso Lafer (1988), nos serve muito bem. Segundo Lafer (1988), *ouriço* são os assuntos que preocuparam a escrita de Arendt profundamente. São questões sobre as quais ela refletiu durante toda sua vida, tais como o totalitarismo, o mal, a política, *amor mundi* etc. Já assuntos considerados *raposa* são os que dizem respeito às questões periféricas em relação a um assunto geral, tal como educação e autoridade, que são tributárias da discussão sobre a ruptura.

Assuntos como memória, acontecimento e narrativa permeiam toda a obra de Arendt. Desde *Rahel Varnhagen*, em 1933, quando refletia sobre o *perigo de narrar a própria história*, já iniciando o debate sobre retrospectiva e narrativa. Continuam em *A Condição humana, Entre o passado e o futuro* e *Da Revolução*, ganhando uma nova discussão sobre a formação da matéria factual e o papel do contador de histórias. Então seguem até *A Vida do espírito*, em 1978, quando Arendt estava abordando o outro lado da *vita activa*, fornecendo reflexões valiosas sobre a reificação da matéria factual pelo pensamento, imaginação e juízo¹¹. Todavia, como bem pontuou Silveira (2019, p. 101) “a concepção de história em Hannah Arendt está diluída em sua produção”, ou seja, permeia toda sua obra sem estar tematizada ou estruturada em uma teoria da história.

Mesmo em casos como *Origens do totalitarismo*, considerado pela sua biógrafa Young-Bruehl (1997, p. 211), escrito como historiadora, Arendt faz reflexões por meio de uma *análise por termos históricos*, produzindo um *relato* dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo, e não uma história do totalitarismo. Semelhante situação ocorre em *A Condição humana*, quando não escreve uma história das atividades humanas, mas um relato delas. Nem mesmo no ensaio *O Conceito de história – Antigo e Moderno*, que discute sobre história e filosofia da história, não produz uma teoria da história; antes um relato das variações do modo de escrever a história. O fato de não estar tematizada, em nada diminui a potencialidade e pertinências de suas reflexões para a História. Assim como não elimina o fato de que a história estava sempre em pauta nas suas reflexões. Desse modo, as discussões sobre história analisadas na vertente *análise por termos históricos* se caracterizam como um *ouriço*.

Os historiadores conscientes dessa diluição examinam e reúnem suas constatações, tanto da preocupação de Arendt com a história quanto de suas proposições pertinentes para a historiografia sob diferentes termos. Marion Brepohl (2010, p. 19; 2018, p. 205) empregou o termo “considerações” para se referir ao

¹¹ Marion Brepohl, durante sua comunicação *As desavenças de Arendt com a Historiografia de seu tempo* proferida no Simpósio Temático *Narrativas de vida e escritas da história* durante o XVIII Encontro Regional de História da ANPUH-PR: *Nação, povos e territórios – configurações e reconfigurações*, no dia sete de setembro de 2022, afirmou que Arendt realizou um distanciamento da Teoria Política no momento de pensar a história, pois interessava à pensadora a constatação factual dos acontecimentos e eventos para então desenvolver a narrativa. Noutras palavras, Brepohl indicou a percepção de história de Arendt como atividade intelectual de pensar e compreender o ocorrido.

conjunto de fragmentos da obra de Arendt que possui relevantes implicações para a História. De forma semelhante, o historiador Álvaro Ribeiro Regiani (2013a; 2013b; 2017), ciente da produção intelectual de Brepohl, utilizou o termo “contribuições filosóficas”. No âmbito das pesquisas da Renata Schittino (2009; 2012; 2010a), entretanto, consta o uso direto do termo “escrita da história” para indicar uma forma de narrar os acontecimentos. Seguindo a linha dessas historiadoras e os fundamentos da vertente, utilizaremos o termo “contribuições historiográficas” para indicar os fragmentos significativos para abordarmos a compreensão de história de Arendt. Trata-se de um termo hermenêutico destinado a distinção das reflexões da pensadora, circunscrevendo aquelas ligadas diretamente à sua compreensão de história. Desse modo, buscando investigar as contribuições historiográficas de Hannah Arendt, optamos por selecionar textos produzidos durante o período denominado de *reconciliação com o mundo*.

O ano de 1951 é celebre pela publicação de *Origens do totalitarismo*, no qual Arendt discutiu a hipótese da ruptura com a tradição escancarada no *mundo* fenomênico com o totalitarismo e Holocausto. Esse ano também é marcante para a pensadora, com o fim da sua vida como apátrida, devido à conquista da cidadania estadunidense. Tratava-se do fim de um ciclo que se iniciou em 1933, quando deixou a Alemanha em direção à França, passando a viver sem direitos políticos, civis e um lugar para chamar de lar.

Em 1951 Arendt é alçada à figura pública na vida estadunidense. Após, abre-se um novo ciclo em sua vida. Os pedidos de palestras, conferências e aulas se multiplicam. Novos projetos são aprovados e encabeçados, destacando-se o projeto *Os Elementos totalitários no marxismo*, entre os anos de 1952 e 1956.

No âmbito acadêmico, as preocupações centrais em *Origens*, como o Holocausto, o totalitarismo e a ruptura, foram ganhando novas veias de análise pós 1951. Concordando com Lafer (1988, p. 114 – itálico do autor), tudo que veio depois de *Origens* representa “um enorme esforço de continuar a *pensar* a ruptura, de *querer* evitar um novo estado de natureza totalitário e de oferecer, nesta caminhada, *juízos* reflexivos sobre a singularidade da situação presente”. Corroborando a perspectiva acima, Silveira (2015, p. 706) ressaltou que Arendt almejava “pensar um saber que se relacione com os eventos totalitários sem perder de vista qual é a originalidade e singularidade deste evento”. Noutras palavras, Arendt passou a buscar compreender os acontecimentos, pensar o que fazemos no momento que

agimos, quais as formas de agir, o que compõe o agir político e gerar juízos reflexivos pertinentes para assumir a responsabilidade pelo *mundo*. Esta fase da vida de Arendt caracteriza-se, segundo Young-Bruehl (1997), Brepohl (2018) e Heberlein (2021), por *reconciliação com o mundo*, pois transparece na vivência e nos escritos teóricos, o impulso pela narrativa, reflexão e compreensão das experiências.

Para Arendt (2019 [1958]), o homem somente revela sua personalidade quando detém e exerce suas faculdades de agir e discursar, a serem efetivadas permanente em um espaço público em comunhão com seus iguais politicamente. Como *apátrida*, não perdeu somente seu lar, mas a possibilidade de revelar sua personalidade. Buscou nas décadas de 1930 e 1940 retomar essa possibilidade de agir, discursar e se inserir no espaço público. Após, na fase da *reconciliação com o mundo*, empenhou-se em compreender, narrar, responsabilizar e reconciliar com o mundo. Reconciliar Filosofia e Política, significado e aparência, generalidade e particularidade, pensamento e ação, condicionamento e contingência, verdade e opinião. Tal fase se estende de 1952 até o julgamento de Eichmann, o qual marca a abertura de uma nova fase na vida de Arendt interessada com o outro lado da *vita activa*, a qual podemos denominar de *cura a posteriori*.

Almejando uma delimitação no rol de fontes possíveis, optamos por selecionar *A Condição humana* (ARENDR, 2019), de 1958, e *Entre o passado e o futuro* (ARENDR, 2016a [1961]; 2016b [1954]; 2016c [1958]; 2016d [1961]; 2016e [1955]; 2016f [1961]; 2016g [1967]), de 1961. Ambas foram pensadas inicialmente no escopo de um mesmo projeto de pesquisa, *Os Elementos totalitários no marxismo*. Ao passo, ambas fornecem fragmentos significativos para explorarmos a compreensão de história de Arendt.

Ao passo, selecionamos como fontes secundárias uma série de ensaios. Para aprofundarmos a discussão em torno das contribuições historiográficas de Arendt, selecionamos os ensaios *Sobre a humanidade em tempos sombrios* (ARENDR, 2008b), de 1955, e *Walter Benjamin (1892-1940)* (ARENDR, 2008c), de 1968. A seguir, analisamos os ensaios *Karl Marx e a tradição do pensamento político* (ARENDR, 2021c) inédito, de 1953, *Uma Réplica a Eric Voegelin* (ARENDR, 2008h), de 1953, *Compreensão e política* (ARENDR, 2008d), de 1954, *De Hegel a Marx* (ARENDR, 2008e) e *O Fim da tradição* (ARENDR, 2008g), inéditos elaborados

entre 1953 a 1954, pois proporcionam o aprofundamento da tese da ruptura com a tradição e críticas de Arendt a Marx.

A partir desse conjunto de fontes, problematizamos “qual é a compreensão de história de Hannah Arendt entre 1952 a 1961?”. Ao passo, “quais características compõem essa compreensão de história?”. Desta forma, estabelecemos como objetivo geral “analisar, a partir das contribuições historiográficas levantadas das fontes, a compreensão de história de Hannah Arendt”. Com isso, traçamos dois objetivos específicos: a) mapear as características que compõem a compreensão de história de Arendt; e b) analisar os aspectos levantados a partir das categorias koselleckianas de *ausgrenzung*, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativas*.

Certamente, no que se refere ao âmbito acadêmico, o propósito do nosso estudo é contribuir com o diálogo da historiografia existente e agregar novas evidências e olhares. Ao mesmo tempo, o estudo visa à manutenção e expansão da presença dos escritos de Arendt como fonte histórica. Já no âmbito pessoal, a pesquisa remonta a experiências e indagações que surgiram com as duas primeiras iniciações científicas e foram potencializadas no decorrer do curso de mestrado.

Entretanto, trabalhar com Hannah Arendt sempre remonta a uma tomada de posição política. Lembramos que, para Arendt, a política extrapola sistemas de governos e se refere ao agir em conjunto, que visa ao aparecimento da novidade e a preservação do *mundo* (ARENDR, 2019 [1958]). Segundo o historiador Neto (1992, p. 165), “Se em 1983 Lafer já considerava ser a lição de criatividade e coragem política de Hannah Arendt ‘das mais oportunas na presente conjuntura brasileira’, hoje, mais do que nunca, estas afirmações permanecem válidas”. Chamamos a atenção para o fato de Neto (1992) estar remontando a uma posição de Lafer durante o “Brasil da Virada”. Já nós, retomamos a posição de Neto depois de passados 30 anos, e de Lafer, passados 40 anos, destacando que investigar o pensamento de Arendt é ressaltar a pluralidade e coragem política diante dos desafios da vida pública¹².

Afirmamos, com nossa pesquisa, a atualidade do pensamento arendtiano, pois, segundo Lafer (2018a, p. 93), “tudo o que ameaça esse agir conjunto, que só surge quando existe o espaço público da palavra e da ação, provoca a reflexão

¹² Os livros *Hannah Arendt no século XXI* (NOVAES, 2020), *A Responsabilidade política pelo mundo comum* (FARIAS JUNIOR, 2021) e *Por que ler Hannah Arendt hoje?* (BERNSTEIN, 2021), representam a continuidade da pertinência da obra de Hannah Arendt.

crítica de Hannah Arendt”. Observamos, na última década (2010-2020), no eixo América-Europa, governos de cunho autoritários corroendo as democracias, ameaçando o agir em conjunto tão defendido por Arendt. Governos como de Viktor Orbán, na Hungria; Vladímir Pútín, na Rússia; Hugo Chávez e Nicolás Maduro, na Venezuela; Donald Trump, nos Estados Unidos; Volodymyr Zelenski, na Ucrânia; e Jair Bolsonaro, no Brasil. Uma corrosão lenta e gradual de instituições e mecanismos responsáveis pelo fortalecimento e manutenção da democracia, em vez de deportações em massa, fechamento de congressos e tomada de poder a força.

Somados a esses fatos, temos o ressurgimento de assuntos já considerados ultrapassados. A guerra de conquista, iniciada pela Rússia contra a Ucrânia no começo de 2022, e a volta da ameaça atômica pelas grandes potências, relembram a insegurança que o planeta vive e suscitam a retomada da obra de Arendt. Ao passo, a pandemia de Covid-19 que assolou o *mundo* todo entre 2020 e 2022, levando mais de 693 mil brasileiros à morte e o *desgoverno* de Jair Bolsonaro, levaram-nos a repensar a política na questão de modos de participação, preservação da vida e responsabilidade para com o *mundo*.

A retomada de governos que escancaram o autoritarismo, a guerra na Ucrânia, a ameaça atômica e a pandemia não são temas dessa pesquisa, mas compõem seu período de elaboração. Simultaneamente, a compreensão de história de Arendt pode ser pensada como fâsca que mostra quão extensa é a escuridão dos tempos hodiernos. Mas, ao mesmo tempo em que mostra os desafios, não deixa de lançar esperança sobre a política. Em lugar de emitir pessimismo em relação à política, Arendt mantém viva a esperança de que somente com ela podemos assegurar a morada para as futuras gerações.

A própria vida de Arendt é repleta de experiências e coragem que, ao modo de *Homens em tempos sombrios*, concordando com Heberlein (2021, p. 10), “está entre as pessoas dotadas da rara habilidade de brilhar nos tempos mais sombrios com uma luz tão forte que seu efeito se faz sentir mesmo muito depois de elas terem deixado a existência terrestre”. Reler e reanalisar a obra de Arendt significa mais que a coloca como referencial interessante para repensar o campo da História; significa afirmar a História como responsável eticamente pela compreensão dos assuntos humanos, sobretudo em *tempos sombrios*. Significa defender a história como profundidade da existência humana. Significa retomar a prerrogativa arendtiana diante da ruptura, quando o fio da tradição se rompeu, a história

necessitou ser revista, não em sua factualidade, mas na relação do homem com sua escrita. Por fim, abordar a obra de Arendt é um ato de rebeldia contra o autoritarismo e a irresponsabilidade política.

Para viabilizar nossos objetivos e responder às problemáticas propostas, necessitamos recorrer à formação de um quadro teórico-metodológico não convencional. Nosso quadro foi composto por três conjuntos de autores que julgamos fundamentais para o exame e discussão da compreensão de história de Arendt. Já nossa metodologia foi formulada por meio de empréstimos de categorias historiográficas advindas da *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos).

O primeiro conjunto diz respeito às produções de Reinhart Koselleck e Walter Benjamin. As noções koselleckianas de inovação e repetição, narrativa e real, aceleração do tempo e fratura, possibilitaram problematizar e averiguar diferentes *estratos* dos fragmentos levantados da compreensão de história de Arendt. Ao passo em que as noções de história, narrador, tempo, *pensar poeticamente* e progresso de Benjamin, possibilitaram identificar diálogos entre Arendt e Benjamin e *estratos* de reapropriação da obra benjaminiana por Arendt.

Quanto ao segundo conjunto, refere-se as biógrafas de Arendt. Buscadas, *a priori*, para compreender sua vida panoramicamente, demonstram grandes contribuições para a discussão sobre a história. As principais foram *Por Amor ao mundo* de Young-Bruehl (1997) e *Hannah Arendt* de Courtine-Dénamy (1994). A primeira, pioneira na investigação da vida de Arendt, acrescentou a imagem e o comportamento da pensadora como professora, amiga e cidadã do *mundo*. A segunda, por sua vez, apresentou diferentes experiências da vida de Arendt que a tornaram uma personalidade de muitas identidades. Somando as duas, trouxemos para o debate as biografias *O Gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt*, de Julia Kristeva (2002), que expandiu a compreensão de novidade em Arendt; *Nos passos de Hannah Arendt*, de Laure Adler (2007), que se destacou pela sua abordagem ao utilizar história oral para coletar informações; as biografias sintéticas das teses arendtianas, *Hannah Arendt* de Derwent May (1988) e *Hannah Arendt* de David Watson (2001); e a recente biografia *Arendt: entre o amor e o mal*, de Ann Heberlein (2021), que aprofundou a compreensão de *situações-limites*.

Já o terceiro conjunto de autores é referente aos pesquisadores brasileiros. Nesse conjunto, priorizamos historiadores que tomaram a obra de Arendt enquanto fonte histórica, a fim de fomentar o diálogo no âmbito da História. Destacaram-se

nesse conjunto Brepohl, Schittino, Regiani e Silveira, todos ligados a vertente historiografia *análise por termos históricos*. Já no campo da Ciência Política, Celso Lafer e André Duarte se destacam em nossa discussão. Lafer devido à extensa contrição intelectual que influenciou todos os campos do saber, além de ter sido o principal agente histórico no processo de recepção e irradiação da obra de Arendt no Brasil. Duarte, por sua vez, destacou-se devido às profundas análises sobre a ruptura com a tradição, *pensar sem corrimão* e às críticas de Arendt a Marx, assuntos que se mostraram fundamentais em nossa pesquisa.

Quanto ao nosso procedimento metodológico de análise, recorreremos a empréstimos de categorias hermenêuticas provenientes da história dos conceitos. Há duas escolas principais, a *Escola de Cambridge* – atualmente chamada de *abordagem colligwoodiana* – e a *Begriffsgeschichte* alemã. Na primeira, Skinner se consolidou como o grande teórico. Seu método foi denominado de *resgate das intenções* (JASMIN, FERES JÚNIOR, 2006a, p. 17). Radicalizando o historicismo, Skinner passou a considerar que, de acordo com os historiadores Jasmin e Feres Júnior (2006a, p. 17), “para ser válida, uma interpretação deve alcançar algo que o próprio autor aceitaria como uma descrição correta daquilo que ele quis dizer ou fazer”. Seu objetivo, assim, era oferecer uma alternativa metodológica, na qual o historiador não caísse no erro de projetar expectativas do presente sobre autores e textos do passado. Deste modo, pensava em evitar anacronismos.

Já a *Begriffsgeschichte*, à qual nos vinculamos, parte de um historicismo tradicional, mesclando história intelectual e história das ideias. Segundo Koselleck (2020, p. 17), a vertente alemã tem bases formadas durante a década de 1930, com os historiadores Walter Schlesinger e Otto Brunner, deslocando o olhar das intenções subjacentes aos conceitos para “indicar a partir de quando um conceito tornou-se fruto de uma teorização e quanto tempo levou para que isso acontecesse” (KOSELLECK, 1992, p. 135)¹³, de modo que mescla a perspectiva diacrônica e sincrônica na análise conceitual. Koselleck (2020, p. 28) esclarece que no processo de rastrear as mudanças e permanências que um conceito sofreu, “tematiza um vínculo análogo entre o discurso vocalizado, no plano sincrônico, e a linguagem

¹³ Koselleck (1992, p. 126) defende a hipótese de que “todo conceito é sempre concomitantemente Fato (*Faktor*) e Indicador (*Indikator*). Todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua” (KOSELLECK, 1992, p. 136).

previamente dada e sempre efetiva, no plano diacrônico”. Em outras palavras, no âmbito da *Begriffsgeschichte*, “concentram-se no presente que passou, e não em seu passado” (KOSELLECK, 1999, p. 11). Na leitura de Motzkin (2006, p. 77), Jasmin e Feres Júnior (2006a, p. 23), a vertente koselleckiana trata com os conceitos os conflitos políticos, sociais e teóricos do presente do passado, por meio da estratificação de camadas significativas de experiências e expectativas.

Assim, emprestamos as categorias de *ausgrenzung*, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*, teorizadas por Koselleck.¹⁴ Ao aplicarmos as categorias ao longo de nossa pesquisa, levantamos e analisamos as contribuições historiográficas que compõem a compreensão de história de Arendt.

Por *ausgrenzung* (seleção), Koselleck (1992, p. 137) indica o comando de separação/seleção “daquilo que diz respeito a um conceito daquilo que não diz respeito”. Implica em um verdadeiro procedimento de “catação” de excertos/trechos/frases que contenham, possivelmente, contribuições relevantes para o entendimento da compreensão de história.

Já a categoria *espaço de experiência* tem por base a noção de que a “experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento” (KOSELLECK, 2006a, p. 309). Assim, o *espaço de experiência* é a aglomeração de camadas de experiências que se encontram simultaneamente presentes no conceito.

A categoria *horizonte de expectativa*, por sua vez, refere-se ao *futuro presente* (KOSELLECK, 2006a; 2006d). De modo poético, Koselleck (2006a, p. 311) descreve a categoria como “aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado”. Assim, o *horizonte de expectativa* refere-se às projeções de futuro que se formam e se encontram presentes no hoje, a partir de um *espaço de experiência*.

Os aspectos levantados pela aplicação das categorias koselleckianas foram organizados e analisados sob a perspectiva de *estrato de experiência*. Segundo Koselleck (1992, p. 141), em todo *tempo histórico* – no caso dos conceitos,

¹⁴ Atualmente, a obra de Koselleck vem sendo aprofundada no eixo reflexivo denominado *regimes de historicidade* que investiga a experiência do tempo, ou seja, investiga como os sujeitos se relacionavam com o passado, presente e futuro. Grande estudioso da área e dos eixos próximos aos regimes de historicidade, tal como *metafísica do tempo natural*, *metafísica do tempo histórico* e *regimes historiográficos*, é o teórico brasileiro Dr. Hélio Cardoso Junior da UNESPAR.

categorias e, por último, palavras – encontra-se um emaranhado de experiências e expectativas com diferentes velocidades, ênfase e relevo. A metáfora indica que esse emaranhamento pode ser observado como camadas de apropriação, significação e discursivas. De acordo com Koselleck (2014, p. 19), a metáfora “permite separar analiticamente [e somente na análise histórica] os diversos planos temporais em que as pessoas se movimentam, os acontecimentos se desenrolam e os pressupostos de duração longa são investigados”. Desse modo, a metáfora é empregada com o intuito de separar analiticamente experiências, expectativas, intuítos e objetivos distintos na compreensão de história de Arendt.

Para enriquecer o conteúdo a ser analisado sob a perspectiva de *estrato de experiência*, optamos pela aplicação taxonômica elaborada por Barros (2019). De acordo com o historiador, temos quatro pilares para inquirir as fontes, quais sejam: a) posição; b) intencionalidade; c) qualidade; d) seriedade.

O primeiro refere-se à distância ou proximidade das fontes com o problema e acontecimento analisado. Já a segunda categoria, intencionalidade, “ocupa-se basicamente de lançar uma indagação sobre as condições de produção de determinada fonte” (BARROS, 2019, p. 41). Quanto à categoria de qualidade, refere-se ao material e linguagem da fonte. Por fim, a categoria de seriedade diz respeito aos aspectos semelhantes e divergentes que colocam a fonte em um processo de continuidade ou de descontinuidade referente à problemática posta. Ao verificarmos as informações exigidas por essas categorias, conseguimos enriquecer a análise dos *estratos de experiências*.

Mesmo utilizando um aporte metodológico fundamentado em Koselleck, não visamos a rastrear as rupturas e permanências de um possível conceito de história de Hannah Arendt. Além disso, analisamos as contribuições historiográficas de 1952 a 1961, investindo mais no âmbito sincrônico das fontes. Mesmo assim, Arendt julgaria nossa escolha metodológica como demasiadamente estruturante, haja visto o fato de pensar pela perspectiva da irrupção, em vez da estratificação de experiências. Barros (2014) e Silva e Oliveira (2017) já fomentaram o diálogo entre Arendt e Koselleck. Todavia, nosso foco não é o diálogo entre ambos, nem escolher uma metodologia que a própria pensadora concordasse. Apostamos na potencialidade da análise koselleckiana para desdobrar diferentes experiências subjacentes às contribuições historiográficas de Arendt, tais como seus vínculos com a antiguidade greco-romana, Agostinho, Jaspers, Heidegger e Benjamin.

A presente dissertação está dividida em três capítulos, além da introdução e considerações finais. No primeiro verificamos a compreensão de Arendt a respeito da crise, do fim e da ruptura com a tradição, a qual levou a propor uma nova relação com o passado. No segundo capítulo, abordamos sua compreensão de formação da matéria factual. Enquanto que no terceiro, buscamos analisar o processo de reificação da *história real* em *narrada* por meio da lembrança e narrativa.

2 DA RUPTURA COM A TRADIÇÃO A OPORTUNIDADE DE UMA NOVA RELAÇÃO COM O PASSADO

2.1 A EXPERIÊNCIA DE APÁTRIDA

Em 1924, em Marburg, Hannah Arendt havia iniciado seus estudos universitários na área de Filosofia, flertando com a Teologia, graças aos cursos de Rudolf Bultmann, sob orientação de Martin Heidegger¹⁵. Passou por Freiburg, em 1925, a fim de estudar com Husserl, orientador de Heidegger. Concluiu seu doutorado entre 1926 e 1929, em Heidelberg, sob orientação de Karl Jaspers, discípulo de Max Weber (WATSON, 2001, p. 27-28). A tese foi intitulada *O Conceito de amor em Santo Agostinho*, sendo publicada em 1930, tendo sido revisada e com novo lançamento em 1966 (COUTINE-DÉNAMY, 1994, p. 161)¹⁶.

No final da década de 1920, a orientação recebida de Karl Jaspers marcou profundamente a vida de Arendt. Nesse momento, formou-se uma amizade que perdurou até a morte do pensador em 1969. Mesmo havendo um hiato entre 1933 e 1945 na comunicação entre eles, Jaspers esteve presente nas reflexões de Arendt. Manteve-se viva uma amizade intelectual calcada no pensar e no julgar. O período de maior intensidade na troca de correspondência e colaboração entre ambos foi de 1956 a 1964, perpassando a construção de *A Condição humana, Entre o passado e o futuro, Da Revolução e Eichmann em Jerusalém*, no qual Jaspers contribuiu com um prefácio na edição alemã. Arendt apresentava Jaspers como *cidadão do mundo*¹⁷, aprendendo com ele a julgar em face da humanidade e não de um grupo, nacionalidade ou corrente teórica. Tanto que recebeu alcunhas semelhantes a que deu a Jaspers, tal como *forasteira* – recebida de Heinrich Blücher – e *internacionalista* – dada por Marie Syrkin.

Logo após o término do doutorado em 1929, Arendt iniciou uma nova pesquisa. Buscou narrar a vida de Rahel Varnhagen por meio de cartas inéditas que

¹⁵ Ao ingressar no meio universitário, Arendt ampliou seu círculo de amigos. Conheceu Hans Jonas, Karl Löwith, Lotte Köhler, Paul Tillich e Romano Guardini. Sem abrir mão de amizades construídas na infância, tais como Anne Weil, Julie Vogelstein e Kurt Blumenfeld.

¹⁶ De maneira geral, a tese “trata-se de um estudo austero, sistemático, relacionando os diferentes conceitos de amor de Agostinho à experiência humana da época” (MAY, p. 1988, p. 25-26).

¹⁷ A respeito da contribuição de Karl Jaspers na obra de Hannah Arendt e do reconhecimento/admiração que a pensadora tinha por ele, ver *Karl Jaspers: cidadão do mundo?* de 1957 e *Karl Jaspers: uma laudatio* de 1958.

havia recebido de sua amiga Anne Mendelssohn. Seu objetivo era analisar questões diretamente ligadas ao judaísmo e, ao escrever uma biografia, apresentar o trabalho como *Habilitation* para ingressar como professora na academia alemã¹⁸. O estudo de Rahel era o primeiro no qual Arendt se afastava propriamente da filosofia de Heidegger, investia em questões referentes ao seu povo e esboçava traços de reflexão que ressoariam em toda sua obra, tal como a categorização de *parvenu* e *pária*.

A biografia já apresentava fragmentos da compreensão de história da pensadora, ainda que difusos. Arendt (1994, p.11 – itálico da autora [1933]) afirmou no prefácio que “nunca foi minha intenção escrever um livro *sobre* Rahel, sobre sua personalidade [...]”. Ao contrário, o “que me interessava unicamente era narrar a história de vida de Rahel como ela própria poderia ter feito” (ARENDR, 1994, p. 11 [1933]). Assim, fragmentos como a preferência pela biografia para conhecer os homens das ações, a preocupação com a ação e a recusa a abordagem introspectiva, permaneceram ao longo de sua obra. Enquanto que traços como “narrar como a própria pessoa teria feito” foram abandonados nas décadas de 1950 e 1960, quando passou a refletir sobre a distinção¹⁹ entre ator e narrador e entre ação e obra.

O objetivo de conquista da *Habilitation* foi interrompido em 1933, quando Arendt sentiu que não poderia mais permanecer inerte diante da onda antisemita e da retirada de direitos dos judeus. De início, a pensadora transformou seu apartamento em Berlim num local para refugiados do Estado. Em 1933, começou “a trabalhar para [Kurt] Blumenfeld²⁰ e os sionistas alemães, compilando evidências de

¹⁸ Arendt havia recebido, graças à colaboração de seus orientadores, uma bolsa de estudos para se dedicar aos poetas e pensadores românticos alemães do século XIX. Destarte, deu início ao estudo sobre Rahel Varnhagen. No momento em que fugiu da Alemanha nazista, a biografia estava terminada, com exceção dos dois últimos capítulos, que foram finalizados em 1938, na França (COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 169). Esse primeiro manuscrito, não publicado, somente foi lido por Walter Benjamin e Gershom Scholem. Após, já estabelecida nos Estados Unidos, na década de 1950, pediu para Karl Jaspers revisar a biografia para a publicação em 1957. Ao passo, entrou com processo, na década de 1950, para o governo da Alemanha Ocidental reconhecer seu livro como sua *Habilitation*. O processo se encerrou em 1971, com o reconhecimento datado de 1º de julho de 1933, e um pagamento compensatório (KRISTEVA, 2002, p. 62).

¹⁹ Arendt compreende distinção como um método de separar aspectos singulares sobre algo, sem romper as relações e vínculos com outros. Enquanto que a diferenciação pressupõe sempre oposição, em vez da manutenção dos vínculos.

²⁰ Arendt conheceu Kurt Blumenfeld antes do ingresso na universidade. O professor era amigo íntimo do seu falecido avô paterno *Max Arendt*, o qual Arendt considerava como pai e um excepcional contador de histórias.

antisemitismo alemão nos arquivos da Biblioteca Nacional Prussiana” (MAY, 1988, p. 32). Esta atividade de coleta não tardou a ser descoberta.

Em um dia, enquanto Arendt caminhava pela Rua Alexanderplatz para encontrar sua mãe, Martha Arendt, foi detida pela polícia política e levada à prisão. Por oito dias, Arendt permaneceu presa e foi interrogada por horas a fio, seu apartamento foi revistado e sua mãe interrogada. De maneira que nem Arendt soube explicar, um dos guardas, cansado do interrogatório sem resultados, soltou Arendt (HEBERLEIN, 2021, p. 54; ADLER, 2007, p. 132). Segundo as biografias consultadas, a prisão foi para Hannah Arendt a constatação de que sua vida corria perigo e não era mais possível permanecer na Alemanha, havendo um despertar da importância do espaço público para a vida. Noutras palavras, a prisão marcou uma *situação-limite* (HEBERLEIN, 2021, p. 55), levando Arendt a iniciar um período de dezoito anos como *apátrida*; dezoito anos sem direitos civis, políticos e um lugar para chamar de seu.

Sua constatação da necessidade da vida pública para a manutenção da própria vida se deu quando deixou de ser cidadã e se viu sem garantia de direitos. Na resenha *The death of Virgil*, do livro de Hermann Broch, Arendt (2008f, p. 189 [1946]) comenta que

O fato que transformou Broch em poeta parece coincidir com a aproximação final das trevas na Europa. Chegada à noite, Broch acordou. Acordou para uma realidade que o oprimiu tanto que ele a transpôs imediatamente para um sonho, como cabe a um homem despertado durante a noite. Esse sonho é *A morte de Virgílio*.

Situação semelhante aconteceu com Arendt que do despertar político em 1933, modificou completamente sua trajetória intelectual, levando-a para os assuntos políticos. Tal como Broch escreveu *A morte de Virgílio*, Arendt viria a escrever *Origens do totalitarismo*, em resposta aos tempos sombrios que viveu.

Após a prisão e a constatação que sua vida estava sob sério risco, Arendt fugiu da Alemanha em 1933, usando a chamada “fronteira verde”, rumo à antiga Tchecoslováquia. Em seguida, dirigiu-se para a França, onde permaneceu até 1940.

Em Paris, Arendt teve três ocupações principais. A primeira foi como secretária da agência *Agriculture et Artisanat*, com sede em Champs Elysées. Presidida por Justin Godart, diretor da *France-Palestine*, a agência era uma das mais influentes na década de 1930. Sua missão era contribuir com o

desenvolvimento da Palestina, oferecendo treinamento em agricultura, cursos de história judaica, sionismo e hebraico a jovens que desejavam imigrar para lá.

Já o segundo emprego de Arendt foi como assistente da baronesa filantrópica Germaine de Rothschild. A pensadora ficou responsável por supervisionar e fiscalizar o dinheiro que Rothschild destinava para ações sociais, sobretudo a um orfanado. Todavia, permaneceu pouco tempo em ambos os empregos, o que a levou, em 1934, a conseguir o emprego de secretária na agência *Aliyah da Juventude*.

A agência foi fundada em 1933, por Juliette Stern e Henrietta Szold, durante o XVIII Congresso Sionista. De acordo com Heberlein (2021, p. 65) e Courtine-Dénamy (1994, p. 57), a organização tinha por missão salvar crianças judias e jovens alemães, levando-os para a Palestina e lá os educar. A fonte de financiamento vinha de doações de pessoas e entidades dos Estados Unidos. Os fundos eram coletados pelo *Cercle Pro-Palestinien Kadimah*, que estava sob a direção da amiga de Arendt, Juliette Stern. Arendt que estava incumbida de orientar as crianças, buscar passaportes e direcionar o trajeto, teve a oportunidade de, em 1935, ir à Palestina (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 145) através da agência. Foi seu primeiro contato com o país, o qual somente iria se repetir com o julgamento de Adolf Eichmann.

No princípio, *Aliyah da Juventude* era voltada exclusivamente para orientação e imigração de crianças. Porém, conforme a propaganda antisemita aumentava na França e o ódio contra os *Polack* – termo pejorativo para designar os judeus alemães – crescia, levando ao aumento da violência psicológica, a *Aliyah* desenvolvia outro trabalho paralelo. Segundo Young-Bruehl (1997, p. 149), a agência também buscava “proporcionar às crianças emigrantes uma atmosfera ‘agradável e prazerosa’ e ajudá-las a se defender tanto do anti-semitismo dos franceses como dos efeitos deste sobre seus pais”. A biógrafa, mesmo usando aspas para adjetivar a atmosfera que pairava sob a França no final da década de 1930, foi infeliz. No mínimo, podemos caracterizar o sentimento coletivo entre os *apátridas* como desesperança. Com o fim do governo da Frente Popular e o declínio de seu grupo de apoio, a Frente Popular Judaica, juntamente com o fracasso das

tentativas de unificar os judeus parisienses, gerava o sentimento de desolação, pois a ação política se mostrava fútil, se não incompreensível frente ao cenário²¹.

Em um momento tão duro, com a perda do lar e dos direitos, a rede de amigos foi decisiva para a manutenção emocional, psicológica e intelectual de Arendt (SILVA, 2000, p. 39). Denominada de “tribo”, essa rede de amigos que se formou na França, enquanto viviam como *apátridas*. O primeiro marido de Arendt, Günther Stern, foi quem a apresentou a Arnold Zweig, Bertolt Brecht e Raymond Aron. Ao passo, Aron apresentou-a e conseguiu lugares para assistir aos seminários de Alexandre Kojève na École des Hautes Études. Arendt se encantou por Kojève, pois representava uma figura particularmente impressionante, distante dos padrões rígidos da academia de sua época.

Outros pensadores, com diferentes ocupações, foram se juntando à tribo, entre eles: Walter Benjamin, Erich Cohn-Bendit, Fritz Fränkel, Karl Heidenreich, Chanan Klenbort, Heinrich Blücher, Nina Gourfinkel, Rachel Bepaloff, Nicolas Berdyaev, Lev Shestov e Gabriel Marcel. Segundo Young-Bruehl (1997, p. 143) na tribo “não havia lugar para as diferenças nacionais, as barreiras culturais, os choques ideológicos ou os conflitos de classe”. O que mantinha os laços eram as experiências e a força do pensar. Young-Bruehl (1997, p. 143) foi quem melhor sintetizou o círculo de amigos de Arendt na França, afirmando ser “uma pequena ilha de cosmopolitismo e consciência de que eram párias”. Noutras palavras, um espaço voltado para o pensamento em prol do *mundo comum*.

Dessa rede, mais que uma ilha de cosmopolitismo adveio. Por intermédio de Klenbort, na primavera de 1936, Arendt conheceu Heinrich Blücher, que viria a ser seu segundo marido. Blücher era um proletário, um homem de ação e não judeu. Segundo Young-Bruehl (1997, p. 134), era “alguém para quem o pensamento era uma espécie de religião – foi o novo mundo de Arendt”. Desde o início, fazendo parte tanto da paixão quanto da vida cotidiana, a conversação e a discussão intelectual foram os fatores que os mantiveram unidos. Contudo, a experiência de *apátrida*, vivida e compartilhada entre ambos, cimentou a união.

No dia 3 de setembro de 1939, a Guerra estava declarada e, automaticamente, as pessoas vindas da Alemanha, judeus ou não, alemães ou não,

²¹ *Aliyah da Juventude* teve seu fim na França, em 1939, quando sua sede foi transferida para Londres.

se tornaram potenciais inimigos. Assim, no final de 1939, Heinrich sofreu o primeiro internamento no estádio de Colombes²², onde encontrou Walter Benjamin e mais de vinte mil *apátridas*. De lá, foi enviado para Loir-et-Cher, no campo de internação de Villemalard, com os amigos Peter Huber e Erich Cohn-Bendit, enquanto que Benjamin foi para Saint-Joseph. Somente no início de 1940 foi liberado do campo. Após, casou-se com Arendt, fator decisivo para conseguirem os vistos para os EUA em um futuro próximo.

Arendt, que havia escapado dessa primeira convocatória, não teve tal sorte em maio de 1940. Por ordem do governador geral de Paris, no dia 5 de maio de 1940, foi encaminhada ao Velódromo de inverno junto com outras 2,3 mil mulheres, enquanto os homens foram reunidos no estádio *Buffalo*²³. Passada uma semana, as mulheres foram conduzidas ao Campo de Internamento de Gurs, que funcionava como campo para os espanhóis refugiados da perseguição de Franco.

No campo de Gurs, Arendt decorou o poema de Bertold Brecht que seu amigo Walter Benjamin lhe havia entregue momentos antes de sua partida: “Que a água que docemente aflora/ O potente rochedo, com o tempo que acaba. Vês, o que é duro fica a perder” (COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 314). Transmitia nesses versos a esperança que vence situações calamitosas, como a água vence a rocha. Permaneceu no campo até o momento da capitulação da França. Durante o hiato entre o colapso do governo francês e o estabelecimento dos nazistas, Arendt “recebeu documentos de soltura e ordens estritas de sair do departamento de Bysse Pyrenée dentro de 24 horas” (HEBERLEIN, 2021, p. 84).

Deixando Gurs, dirigiu-se a pé para a cidade de Lurdes, onde encontrou seu amigo Walter Benjamin. Passou alguns dias com Benjamin, jogando xadrez, discutindo sobre a situação calamitosa e buscando meios de escapar da França. Ambos seguiram para Montauban, considerada o refúgio dos *apátridas*. Segundo Adler (2007, p. 179), “o prefeito, socialista, oponente ao governo de Vichy, decidiu fazer de Montauban uma cidade aberta a todos os refugiados, ocupando todos os alojamentos que ficaram vazios após a debandada”. Mesmo sendo uma espécie de resistência ao governo de Vichy, a cidade estava longe de ser segura. A polícia

²² Para mais informações a respeito desta experiência de Blücher no campo, consultar Adler (2007, p. 170).

²³ Toda mulher entre 17 e 55 anos, originária da Alemanha ou de Dantzig, deveria se apresentar.

francesa prendia e encaminhava para os campos de modo a não causar alarmes, as pessoas simplesmente desapareciam sem fazer barulho.

A pressão era desesperadora. Arendt buscou todos os meios possíveis para conseguir um visto para outro país e, assim, deixar a França. Pediu a seu ex-marido Stern, tal como Benjamin pediu a Adorno, um documento para ingressarem nos Estados Unidos como professores. Porém, tais pedidos nunca foram atendidos. Ao passo, boatos de navios, vistos e passaportes ilegais multiplicavam-se, elevando a quantidade de desinformação e notícias falsas. Nesse mar de especulações, os rumores de que as chances eram maiores de fugir via Marselha, cresciam. Assim, a pensadora resolveu ir para Marselha com Heinrich para tentarem a sorte.

Em Marselha, Arendt conheceu as obras de Hobbes e Tocqueville e iniciava os esboços do futuro livro *Origens do totalitarismo*. Buscava deixar a França e partir para Portugal, onde esperava conseguir um navio rumo aos Estados Unidos. Porém, o governo Vichy decretou ser necessário, para deixar o país, o certificado de liberação do campo, documentos de identidade e um visto de saída. A luta foi árdua, mas Arendt reuniu os papéis necessários e deixou a França.

Alguns dias antes de emigrar, Arendt recebeu de seu querido amigo Walter Benjamin o manuscrito *Teses sobre o conceito de história* para ser levado aos Estados Unidos e entregue a Theodor Adorno, a fim de ser publicado no Instituto para Pesquisa Social²⁴. Pedido intrigante, uma vez que Benjamin dispunha de maior chance de escapar da França devido a sua coleta de documento estar mais adiantada que a de Arendt.

Arendt poucas vezes mencionou diretamente Benjamin e raramente comentou sobre seus vínculos. Porém, sua narrativa misturou história e memória, deixando subentendido passagens de seu relacionamento com o historiador como “em 26 de setembro de 1940, Walter Benjamin, que estava prestes a emigrar para os Estados Unidos, tirou a vida na fronteira franco-espanhola” (ARENDR, 2008c, p. 183-184 [1968]). Oculta o fato de Benjamin a procura-la momentos antes da partida para entregar as *Teses*. Ao passo, afirmou, em outro texto sobre aqueles que se

²⁴ Todavia, Arendt tinha sérios receios de Adorno, como ficaram comprovados com a publicação das *Teses* com várias modificações. Assim, guardou o manuscrito original consigo por toda a vida. Somente após a sua morte, com a catalogação e reunião dos textos, rascunhos, cartas e poemas, foi encontrado o manuscrito original de *Teses sobre o conceito de História*, entregue a ela por Walter Benjamin. A versão original recebeu a tradução, juntamente com as demais versões anteriormente publicadas, em 2021 (BENJAMIN, 2020, p. 29-64).

suicidaram durante a vida de *apátrida*, que “ninguém liga para motivos; eles parecem ser claros para todos nós” (ARENDR, 2016h, p. 481 [1943]). Benjamin se manteve vivo no pensamento de Arendt, mesmo não tendo conseguido sobreviver.

De acordo com Heberlein (2021, p. 11), foi Varian Fry²⁵, jornalista americano, que ajudou o casal Blücher a conseguir os vistos necessários para partir para os EUA. Assim, seguiram para Lisboa a espera de um navio. Em Lisboa, permaneceram quatro meses até embarcarem no dia dez de maio de 1941, favorecidos por uma *short list* por fazerem “parte de uma elite intelectual: entre dez mil detidos, apenas duzentos são escritores e jornalistas” (ADLER, 2007, p. 189). A lista ficou chamada de “intelectuais de valor” e foi estabelecida pela *Emergency Rescue Committee* de Nova York, onde o jornalista Varian Fry tinha autonomia. Da chegada à América, em 1941, até a publicação de *Origens do totalitarismo*, em 1951, além dos esforços materiais, sociais, familiares e vitais que todos os *apátridas* precisam empreender ao chegar a uma terra nova como alguém sem direitos, foi um momento de intensa inquietude.

O primeiro artigo publicado por Arendt na América foi *De l’Affaire Dreyfus à la France d’aujourd’hui*, no periódico *Jewish Social Studies*, a convite do historiador judeu Salo Baron, da Universidade de Columbia, em 1941 (COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 27). Seguindo em 1944, começou a coordenar o trabalho de pesquisa da Comissão de Reconstrução da Cultura Judaica Europeia e veio a ser editora especializada em temas judaicos na *Schocken Books* (LAFER, 2018e, p. 106)²⁶.

Contudo, o que marca realmente a década de 1940 como um período de inquietude em Hannah Arendt, é a sedimentação da experiência de *apátrida* como *locus* reflexivo e diretriz comportamental, a partir do que se formulou a profunda vontade de compreender os acontecimentos. Podemos compreender a extensa envergadura dessa experiência a partir do seu ensaio *Nós, refugiados* de 1943, publicado no *The Menorah Journal*²⁷ (ARENDR, 2016h).

²⁵ Fry dirigiu seus esforços para salvar o maior número possível de judeus e intelectuais após testemunhar o antissemitismo e o nazismo durante seu tempo como correspondente em Berlim, em 1933. O jornalista estava sobre proteção da primeira-dama, Eleanor Roosevelt.

²⁶ De acordo com Courtine-Dénamy (1994, p. 28), Arendt ingressou na *Schocken Books*, dirigida em 1946 por Salman Schocken, por intermédio de Kurt Blumenfeld. Nesse ambiente de trabalho, conheceu poetas como T. S. Eliot e R. Jarrell, que se tornaram grandes amigos.

²⁷ Segundo Augusto (2016, p. 87), o artigo *Nós, refugiados* marca o primeiro destaque de Arendt nas revistas científicas americanas.

Primo Levi (1988, p. 14), refletindo sobre os campos de concentração, afirmou que “nada disso [justiça ou perdão], porém, nos foi concedido, já que éramos muitos, e pouco o tempo. Além do mais, de que deveríamos nos arrepender ou sermos perdoados?”. Nos campos, as vítimas não tinham do que se arrepender, pois nada haviam feito. Arendt (2016h, p. 477 [1943]) se aproxima de Levi ao refletir sobre como os *apátridas* modificaram a categoria *refugiado* quando afirmou que “um refugiado costumava ser uma pessoa levada a buscar refúgio por causa de algum ato praticado ou opinião sustentada”. Ou seja, não haviam praticado nenhum ato ou proclamado uma opinião política radical. Como Amiel (1996, p. 25) afirmou com base em Arendt, os *apátridas* — e aqui podemos estender para as vítimas dos campos — eram obrigados a deixar seu país de origem devido *quem* eram, ao invés de um ato ou discurso praticado. Somado a esses fatores, os *apátridas* não recebiam direito a asilo devido a seu número, como bem pontuou Levi, “éramos muitos”.

Assim, uma inocência total frente à violência sofrida e uma completa aniquilação de direitos caracterizaram tanto os *apátridas* quanto os enviados para os campos. No que se refere aos *apátridas*, eles perderam a proteção de um governo, ficando à margem de qualquer proteção e punição legal, levando-os a serem vistos como piores que um inimigo estrangeiro.

Além da perda de direitos, a ausência de um país que os reconheça como pertencentes desencadeia a perda de contexto e da deterioração do *quem*. A pensadora transmite esse sentimento ao afirmar que

um dia fomos alguém com quem as pessoas se importavam, éramos amados por amigos e até conhecidos por senhorios por pagar nosso aluguel regularmente. Um dia pudemos comparar nossa comida e andar de metrô sem nos ser dito que éramos indesejados (ARENDR, 2016h, p. 485 [1943]).

Os *apátridas* já não possuíam um contexto que reforçava sua identidade, passando a vagar por terras que não os conheciam e nem os desejavam conhecer, por lugares que não podiam chamar de lar e comunidades que não os convidavam a ingressar. Por isso, Arendt (2016h, p. 478 [1943]) afirmou que

Perdemos [se incluindo] nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das relações, a simplicidades 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.

Uma ruptura de contexto que significa a ruptura da vida política e privada. No mais baixo grau está a extirpação das emoções, uma vez que sobrevivem em outra comunidade que fala outra língua e não lhes dá direitos a tornar esta nova terra seu lar. Ao passo, os *apátridas* que escaparam com vida desse período, viram amigos e familiares sendo levados para os campos de concentração, literalmente levados para morrer. Indignada com a situação, Arendt (2016h, p. 479 [1943]) acusou o nascimento de um novo ser humano, o qual “é colocado em campos de concentração por seus inimigos e em campos de internamento por seus amigos”. O direito de morada, de contexto e de permanência das relações sociais, políticas e emotivas, foi roubado e negado.

Dessa forma, Arendt formulou sua tese do *direito de ter direitos*. Segundo Amiel (1996, p. 26) “significa precisamente o direito de pertencer a uma comunidade qualquer que permita ter um lugar no mundo e formar opiniões significativas”. Noutras palavras, os direitos humanos somente são assegurados quando um Estado se responsabiliza em garanti-los. Qualquer um, despido de um Estado, está sujeito a perder seus direitos humanos, como se comprovou nos campos de concentração e na vivência dos *apátridas*.

Nessa tese, encontra-se o *estrato de experiência* da cultura judaica sobre os *parvenus* e os *párias*. Arendt, aos despertar politicamente em 1933, iniciou um processo de conscientização como *pária*, o qual foi se agravando conforme suas experiências como *apátrida* se acumulavam. Para Arendt, naquele período, um judeu poderia ser *parvenu* ou *pária*, categorização hermenêutica transmitida por Kurt Blumenfeld. Ambos vivem no contexto onde, atacados por quem são, buscam formas de ingressar na sociedade. A diferença está na forma como isso ocorre.

Para Arendt (2016h, p. 486 [1943]), “nossa identidade [referindo-se ao povo judeu] é mudada tão frequentemente que ninguém pode descobrir quem realmente somos”. Muitos *apátridas*, majoritariamente judeus na década de 1930, passavam de país em país, representando papéis que pudessem favorecer sua incorporação na comunidade que estavam. Passavam por franceses, espanhóis, portugueses etc., mudando os papéis, escondendo seu *quem* e conseqüentemente, perdendo sua identidade. Essa atitude de assimilação às custas da negação de sua identidade, do

ser judeu, era uma característica dos *parvenus*, que socialmente ambiciosos, não integravam grupos ou reivindicações políticas, mas buscavam ingressar via status social, dinheiro, costumes ou cargos.

Já os *párias* são considerados indivíduos politicamente conscientes. Afirmou que “apenas um pária podia afirmar sua identidade judaica e procurar, politicamente, um lugar para que os judeus vivessem sem comprometer sua identidade judaica” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 132). Como exemplos, Arendt indicou Heine, Rahel, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka e Charlie Chaplin. Arendt esteve entre esses, como uma *internacionalista* para os americanos e como uma *forasteira* para Heinrich. Almejava, por meio da política, a integração total de *quem* era e, conseqüentemente de todo grupo a que pertencia, a proteção do Estado. Em outras palavras, significava lutar para ser cidadã sem abrir mão de sua identidade.

A experiência como *apátrida* levou-a a tomar para si o comportamento de *pária* consciente. De modo mais veemente, passou a buscar a compreensão do ocorrido. Constatou no vivido a ruptura com a tradição e, a partir de então, iniciou sua empreitada na *busca pela reconciliação com o mundo comum*.

2. 2 A BUSCA POR RECONCILIAÇÃO

A década de 1950 foi marcada pela expansão dos trabalhos de Arendt em revistas acadêmicas e influência no meio acadêmico/social estadunidense. De acordo com Lafer (2017, p. 74), com a publicação, em 1951, de *Origens do totalitarismo* e seu sucesso nos Estados Unidos²⁸, Arendt se tornou uma figura pública de destaque. Com a mesma percepção, mas divergindo na extensão da figura pública de Arendt, Duarte (2000, p. 33) afirmou que com *Origens*, ela se tornou conhecida internacionalmente, “dado o caráter aguçado e provocativo de suas análises, capazes de detectar os traços comuns ao nazismo e ao estalinismo, superando assim as fronteiras entre a crítica ideológica de direita e de esquerda”.

Sua presença nas revistas remonta ao início de sua jornada intelectual na Alemanha, quando escrevia para *Die Gesellschaft*, *Frankfurter Zeitung* e *Kölnische*

²⁸ Contudo, a recepção e repercussão de *Origens do Totalitarismo* foi paulatina. Na Alemanha, foi traduzido somente em 1963; na França em 1972; e no Brasil em 1975 pela Editora Documentário em três volumes. Isso indica que o sucesso do livro nos Estados Unidos não foi simétrico a outros países.

Zeitung (ADLER, 2007, p. 116; HEBERLEIN, 2021, p. 51). Ao chegar à América, em 1941, e dar continuidade à publicação de seus textos em revistas, Arendt sentiu-se, tal como indica Coutine-Dénamy (1994, p. 27 – itálico da autora), “uma espécie de escritora em *free lance*, a meio caminho entre o historiador e o jornalista político”²⁹. Assim, seus textos costumavam aparecer antes em periódicos e palestras.

A partir de 1943 e até o final da década de 1960, Hannah Arendt expandiu seu alcance e contribuições à diferentes revistas judias e não judias, tais como *Aufbau*, *Partisan Review*, *Jewish Frontier*, *Contemporary Jewish Record*, *Chicago Jewish Review*, *Review of Politics*, *Commentary*, *The Nation*, *New Yorker*, *New York Review of Books* e *Menorah Journal*. De modo especial, as revistas *Aufbau* e *Partisan Review* se destacam devido a quantidade de textos que a autora publicou.

Segundo Heberlein (2021, p. 129 – itálico da autora), ao chegar aos EUA, Arendt “procurou os círculos sionistas de Nova York e, por meio de contatos, teve a oportunidade de escrever colunas no jornal germanófono *Aufbau*, que era distribuído a refugiados de língua alemã no mundo inteiro”. O jornal iniciou sua atividade em 1924, em New York. Primeiro era dirigido à comunidade de língua alemã, e, após 1939, expandiu para leitores refugiados e *apátridas*. Arendt passou a publicar artigos na rubrica *This means you* (COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 22)³⁰.

Fundada em 1934, a *Partisan Review*, por sua vez, foi um jornal literário ligado ao John Reed Club e filiada ao Partido Comunista norte-americano (REGIANI, 2018b, p. 20). Entretanto, em 1937, os editores “Philip Rahv e Wilian Phillips romperam com o Partido e passaram a aceitar novos colaboradores, principalmente, intelectuais emigrados que chegavam da Europa” (REGIANI, 2018a, p. 4). Ambos ganharam destaque pela luta contra os regimes fascistas na Europa. Muitos dos colaboradores não estavam vinculados às universidades americanas, como era o caso de Arendt quando publicou seu primeiro texto em 1944.

Com as publicações nas revistas e o sucesso de *Origens*, desdobrou-se uma paulatina solicitação da presença da pensadora nas universidades estadunidenses. Arendt ensinou, de acordo com Kristeva (2002, p. 108 – itálico da autora),

²⁹ Courtine-Dénamy (1994) sustenta essas afirmações com base na *Correspondência de Arendt com Jaspers de 18 de novembro de 1945*, carta nº 31.

³⁰ A maioria dos artigos publicados nessa revista foi reunida no livro póstumo *Escritos judaicos*.

no Brooklin College da Universidade de Columbia, depois na New School for Social Research, no programa dos exércitos, na Universidade de Princeton [em 1958], onde, ulteriormente, será a primeira mulher nomeada professora. Pouco a pouco, de todos os cantos dos Estados Unidos, os convites se multiplicam: Rand, Berkeley, Yale, Chicago etc.

Assim, na década de 1950 e 1960, Arendt se estabeleceu como figura pública e “estava mais do que nunca envolvida nas atividades docentes” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 337). Podemos considerar a publicação e o sucesso de *Origens* como principal alavanca da expansão da presença de Arendt em universidades. Ao mesmo tempo, podemos afirmar ter sido sua própria preferência pela escrita de ensaios teóricos e biográficos que continuou impulsionando sua entrada na academia e na sociedade estadunidense na medida que ampliava o alcance dos seus textos.

Na base da expansão de sua obra, encontram-se como *estratos de experiência* a vivência como *apátrida* e a posição de *pária consciente*. Ambas se aglutinaram na questão de como continuar a viver neste *mundo* após o totalitarismo e o Holocausto? Ou seja, à guisa da obra de Arendt na década de 1950 e início de 1960 foi justamente buscar compreender o ocorrido, algo visto como incompreensível em seu contexto.

Dessa forma, Arendt inicia a exploração sobre o tema do fim e da ruptura da tradição. Em *Origens*, ela afirmou que

Existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar (ARENDDT, 2012, p. 608-609 [1951]).

Como é sabido sobre a temática do mal e da responsabilidade em Hannah Arendt, a pensadora reconfigurou suas percepções de culpa, perdão e punição após *Eichmann em Jerusalém*. Porém, o fragmento acima é suficientemente elucidativo para entendermos o período que se segue após *Origens* até *Eichmann*.

Para Arendt, havia crimes que não poderiam ser perdoados e nem compreendidos pelas categorias tradicionais do pensamento ocidental. Para Arendt — principalmente em *A Condição humana* — o perdão aparece como um remédio para a irreversibilidade da ação. Toda ação é irreversível na medida em que, ao se

desdobrar no *mundo*, não gera uma consequência, mas uma nova ação e assim sucessivamente. Tais ações não são previsíveis, haja vista que as possibilidades são infinitas, uma vez que se desenrolam no seio da pluralidade humana, onde não existe somente um indivíduo. Por ser imprevisível e irreversível, a ação pode chegar a resultados desagradáveis, indesejáveis e contrários aos desejados inicialmente. Desse modo, o perdão seria a forma de libertar tanto quem cometeu determinado ato como aquele que o sofreu, constituindo o perdão uma forma de ação que interrompe as demais e dá início a uma inteiramente nova.

Entretanto, como bem destaca Mascaro (2022, p. 303), o perdão “apenas pode ser outorgado às ofensas que podem ser punidas no limite das capacidades humanas”. Assim, não seria possível perdoar os *algozes* nazistas, uma vez que seus atos são incompatíveis com qualquer punição ideal. Longe de isentar de punição, Arendt indica que qualquer que seja a punição, ela é desmedida frente aos campos. Ao passo, Heberlein (2021, p. 187) afirmou que “uma pessoa que cometeu atos genuinamente maus e causou incomensurável crueldade não pode ser perdoada, pois se privou de sua própria personalidade”. No complexo do pensamento arendtiano, a personalidade somente existe na medida em que o homem age, e agir significa estar na modalidade de atuação em um espaço público que é plural. Isentar de agir ou atacar a pluralidade, é abster-se de sua própria personalidade. Negar o outro, como fizeram os nazistas, é também negar-se a possibilidade do perdão, uma vez que não se pode perdoar a si próprio, necessitando, assim, do outro. Dessa forma, os crimes nazistas são imperdoáveis.

Além de imperdoáveis, são incompreensíveis, pelo menos dentro das categorias tradicionais do pensamento ocidental, tal como maligno, sede de poder, covardia, cobiça, ressentimento etc. Arendt não afirmou ser impossível compreender o ocorrido, mas indicou que a tradição não dava mais conta de nos fornece as ferramentas necessárias para pensarmos, julgarmos e compreendermos o que se passou. Por isso, Arendt (2008d, p. 332) afirmou que “o problema com a sabedoria do passado [se entenda por tradição] é que ela se desfaz entre nossas mãos”.

Não sendo possível perdoar ou compreender por meio da tradição, Arendt se empenhou em se reconciliar com o ocorrido. Segundo Mascaro (2022, p. 305), reconciliar-se “é não afastar o olhar, não passar ao largo, mas enfrentar a realidade, as coisas como aconteceram”. Corroborando a leitura de Mascaro, Heberlein (2021, p. 188) indicou que “reconciliação significa [para Arendt] que quem se reconcilia

continua afirmando que ocorreu algo errado, mas aceita o que aconteceu”. Aceitar como um fato que possui implicações e deveres para os homens do presente.

Desse modo, Arendt não buscava na reconciliação o impossível, perdoar, condescender ou ser indiferente ao ocorrido. Pelo contrário, procurava com isso aceitar como um dado factual da história que implicava a responsabilidade de pensar, julgar, narrar e compreender. Com um *estrato de experiência* benjaminiano, Arendt se embasa na preposição de Benjamin (2020b, p. 37), quando a memória é ameaçada, nem mesmo os mortos estão em segurança. Para nossa pesquisa, implica em afirmar que diante do advento do totalitarismo e do Holocausto, Arendt se empenhou em novas formas de ler o passado e compreender o ocorrido, levando à formulação de uma nova compreensão de história.

Essa nova compreensão, diluída sem seus escritos, passa a receber mais atenção entre 1952 a 1961, período denominado como *busca por reconciliação com o mundo*. Neste período da vida de Arendt, a discussão sobre a formação da matéria factual e da escrita da história recebem maior ênfase em *A Condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. *Eichmann em Jerusalém*, por sua vez, é o texto de virada de interesse, quando Arendt sintetiza o que formulou na década de 1950 e lança as bases para suas futuras discussões sobre a outra face da *vita activa*, a vida do espírito.

Agora ocupemo-nos primordialmente com a década de 1950 e com as fontes *A Condição humana* e *Entre o passado e o futuro* para analisarmos a compreensão de história de Arendt neste momento. Ao passo, selecionamos alguns ensaios teóricos e biográficos significativos para aprofundarmos a discussão.

Entre 1952 a 1956, Arendt empreendeu o projeto de pesquisa intitulado *Elementos totalitários no marxismo*. De acordo com Amiel (1996, p. 15), tratava-se de “um projeto ambicioso de repensar as categorias políticas, sem o fio condutor da tradição, e rejeitando a filosofia política [de sua época]”. Noutras palavras, visava aprofundar suas investigações sobre as origens intelectuais do estalinismo, sendo uma resposta às críticas de sua aproximação do nazismo com o estalinismo. Logo, o debate recai sobre a ruptura com a tradição e as previsões de Karl Marx.

Tal projeto não se converteu em livro e Regiani (2018b) esclarece o principal fator para Arendt não levar a cabo a empreitada. De acordo com Regiani (2018b, p. 45), ela temia que sua pesquisa viesse a contribuir para o fortalecimento do

macarthismo, colaborando para uma possível experiência totalitária na América. Portanto, engavetou sua publicação, mas não apagou a pesquisa.

Em destaque, quando Arendt sentiu a necessidade de mudar seu projeto sobre o marxismo, focou seus esforços na investigação acerca do trabalho, obra e ação. Mesmo aproveitando os textos escritos para o projeto, ela também fez uso, de acordo com Silveira (2019, p. 122), da série de palestras que ministrou na Universidade de Chicago em 1956. Assim, *A Condição humana* foi publicada em 1958 e, concordando com Naxara (2004, p. 268), tem como eixo principal o “pensar sobre o que fazemos” — condição fundamental do processo de reconciliação — por meio da análise da ação e do pensamento crítico, o que conferiu à história um lugar privilegiado na discussão.

Mas, do projeto restaram os ensaios sobre a tradição e suas crises. Assim, Arendt propôs um novo projeto de pesquisa à Fundação Rockefeller, que visava à publicação de um livro chamado *Introdução à política*. Sua pesquisa durou de 1958 a 1961, mas não resultou no livro. Ao contrário, resultou em ensaios teóricos publicados esparsamente em revistas e apresentados em palestras. Tais ensaios foram reunidos em *Entre o passado e o futuro*, publicado em 1961, e outros reelaborados, em 1963, no livro *Da Revolução*.³¹

Entre o passado e o futuro recebeu o subtítulo *six exercises in political thought* em sua primeira publicação, sendo retirado em 1968, quando recebeu outros dois ensaios³². Concordando com Schittino (2010b, p. 110), o ponto comum entre os oito ensaios é a revelação do “desassossego [de Arendt] quanto à ruptura da tradição pelo totalitarismo e a dificuldade contemporânea de herdar o passado quando não há mais qualquer fio de autoridade ligando-o ao futuro”. Assim, transparece, por sua técnica preferida, a escrita de ensaios e exercícios de pensamento, a *busca por reconciliação*.

O ensaio *Que é autoridade?* tem raízes na apresentação da conferência sobre *The Future of Freedom* (Milão, 1955), cujo texto recebeu o título *Authority in the Twentieth Century*³³ e foi reeditado e publicado em revistas sob diferentes títulos, até chegar a sua versão incorporada em *Entre o passado e o futuro*. Quanto ao

³¹ Ensaios e textos não publicados ou não incorporados nos livros, produzidos nesse período, foram organizados, principalmente, nas obras póstumas *O Que é política?* e *A Promessa da política*.

³² Os dois ensaios introduzidos na coletânea em 1969 foram *Verdade e Política* e *A conquista do espaço e a estatura humana*.

³³ Esta comunicação de Arendt foi publicada na obra póstuma *Pensar sem corrimão*.

ensaio *Que é liberdade?*, seus fragmentos antecedentes se encontram esparsos em anotações de palestras e na tese *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Já o ensaio *A Crise da Educação* foi escrito como continuidade ao seu *Reflexões sobre Little Rock* (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 285)³⁴. Nessa continuidade, Arendt reelaborou pensamentos, os quais discutiu na palestra *The crisis in education*, proferida em 1958.

O mesmo caso com o ensaio *Verdade e política*, pensado como resposta às críticas do livro *Eichmann em Jerusalém*. O ensaio *A Tradição e a época moderna*, por sua vez, foi publicado em 1954, na *Partisan Review*; *O Conceito de história – antigo e moderno*, saiu em 1958, na *Review of Politics*, enquanto que *A Crise da cultura* se tratou da reescrita de uma série de artigos esparsos; o último ensaio, *A Conquista do espaço e a estatura humana*, foi publicado em 1967, na revista *New Yorker*, fruto das reflexões do *Simpósio sobre o espaço*, de 1963.

Além de *A Condição humana* e *Entre o passado e o futuro*, também analisamos outros ensaios inéditos elaborados entre 1953 a 1954, que foram escritos no seio do projeto *Elementos totalitários no marxismo*. Analisamos os ensaios *Karl Marx e a tradição do pensamento político* (ARENDR, 2021c [1953]), *De Hegel a Marx* (ARENDR, 2008e [1953-1954]) e *O Fim da tradição* (ARENDR, 2008g [1953-1954]), os quais vieram a público graças ao trabalho Jerome Kohn e Ursula Ludz, que se empenhara em arquivar, mapear e transcrever o espólio arendtiano. Ao passo, os textos *Uma Réplica a Eric Voegelin* (ARENDR, 2008h), de 1953, e *Compreensão e política* (ARENDR, 2008d), de 1954, também se destacaram em nossa pesquisa. O primeiro como um ponto de virada de *Origens* para o projeto *Elementos totalitários*, e o segundo como uma sintetização do que Arendt se referia como compreensão.

Ao passo, saindo desse cenário de ensaios teóricos, analisemos os ensaios biográficos *Sobre a humanidade em tempos sombrios* (ARENDR, 2008b), de 1955, e *Walter Benjamin (1892-1940)* (ARENDR, 2008c), de 1968. Ambos foram publicados individualmente.

O primeiro é fruto do discurso de aceitação do *Prêmio Lessing*, da Cidade Livre de Hamburgo, em 1959. Nesse ensaio biográfico, a pensadora traça aspectos da trajetória de *Lessing*, ressaltando sua capacidade crítica em prol da manutenção

³⁴ O texto *Reflexões sobre Little Rock* foi escrito em 1957 e publicado em 1959 na revista *Dissent*.

do *mundo*, afirmando que “a crítica, na acepção de Lessing, sempre toma partido em prol da segurança do mundo, entendendo e julgando tudo em termos de sua posição no mundo num determinado momento” (ARENDR, 2008b, p. 15 [1955]). Essa característica de pensar, entender e julgar em prol do *mundo* e da manutenção da pluralidade (em diálogo entre os homens), pode ser percebida como uma *busca por reconciliação* e manutenção do *mundo comum*, objetivos compartilhados por Arendt.

Já o segundo ensaio, *Walter Benjamin: 1892-1940*, foi escrito como introdução ao livro póstumo *Iluminations*, de Walter Benjamin, organizado por Hannah Arendt³⁵. O ensaio é repleto de memórias de Arendt sobre Benjamin. Contudo, não é um compilado de memórias. Arendt as deixa submersas no plano narrativo. Destarte, expõe a vida de Benjamin com um ar de depoimento atravessado por memórias fragmentadas, salientando a perda que o *mundo* teve com sua morte.

Ambos foram agregados na coletânea *Homens em tempos sombrios* em 1968³⁶. O livro conta com 11 ensaios biográficos e “se refere basicamente a pessoas – como viveram suas vidas, como se moveram no mundo e como foram afetadas pelo tempo histórico” (ARENDR, 2008a, p. 7 [1968]). Trata-se de narrar as ações e discursos de pessoas que souberam agir e falar, mesmo em momentos sombrios em que o espaço público estava sendo corroído. De acordo com Watson (2001, p. 56), “cada um de seus biografados representou para ela [Arendt] um exemplo de heroísmo por conta da preservação do ‘mínimo de humanidade’”, sendo esse o ponto de confluência que reuniu tantos biografados diferentes. Assim, nesses ensaios, a pensadora transita na exposição de trajetórias e depoimentos, preservando memórias e lembranças, resgatando experiências marginalizadas pela tradição.

Nossas fontes não estão presas a um veículo ou suporte, mas podem ser transpostas. Essa característica é devida ao próprio espaço de produção delas que foram escritas e publicadas de maneira esparsa, sendo o fator da agregação posterior.

³⁵ Em 1975, quando Arendt faleceu, deixou a segunda edição dos textos de Benjamin inacabadas, com o título *Reflections* (LAFER, 2018e).

³⁶ O termo é emprestado do poema *À posteridade* de Brecht.

O processo de construção dos textos arendtianos nos chama a atenção pela incrível maleabilidade dos projetos de pesquisas. Concordando com Young-Bruehl (1997, p. 292),

essa história de projetos e reordenação de materiais indica apenas superficialmente o modo pelo qual Hannah Arendt pensava e escrevia – isolando conceitos-chave, retraçando seu percurso, enquadrando-os, e então ampliando e aprofundando as molduras, estabelecendo novas distinções, esclarecendo e depois reemoldurando [ou nas palavras de Adler (2007), um processo de tricotar].

Assim, seria leviano de nossa parte agregar tais fontes sob o operador de seriedade de projetos, uma vez que Arendt não prezava pela execução deles e agia num fluxo livre de elaboração de textos. Deste modo, tendemos a fomentar e executar o aspecto da seriedade devido a *busca por reconciliação com o mundo*. Essa busca, nas palavras de Lafer (2018a, p. 94), foi entendida como “restaurar, recuperar e resgatar o espaço público que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt”. Sendo assim, nas décadas de 1950 e 1960, aflora a busca por compreender, propor, modificar e restaurar o *mundo comum* rompido com o advento, principalmente, do totalitarismo e do Holocausto, sendo essas características comuns permeadas pela perspectiva histórica de Arendt, a qual deixa, entre frases e parágrafos, metáforas e parábolas, fragmentos de sua compreensão de história.

2. 3 OS SINAIS DA CRISE DA TRADIÇÃO

A *reconciliação com o mundo* parte da constatação da ruptura com a tradição do pensamento ocidental, a qual passou a se constituir a pedra basilar de toda discussão da obra de Arendt a partir de 1943, quando tomou conhecimento das *fábricas da morte* e iniciou seu processo de reflexão de sua experiência como *apátrida*. Assim, a escrita de *Origens* foi atravessada pela busca de elementos que precederam e tinham o potencial de iluminar o acontecimento totalitário.

A temática da ruptura aparece na obra de Arendt em duas grandes ênfases, sobretudo em *Entre o passado e o futuro*. A primeira é referente ao fim da tradição no âmbito teórico. Segundo Arendt (2008e, p. 120 [1953-1954]), “o fim da tradição,

ao que parece, começa com o colapso de sua autoridade, e não com o questionamento de seu conteúdo substancial”, ou seja, o fim é prenunciado pela contestação da autoridade, o que significa questionar a tradição do pensamento. Nessa análise, Arendt se ateve às obras de Kierkegaard, Marx e Nietzsche como desafiadoras da tradição. Os três pensadores têm em comum a contestação das abstrações da Filosofia e do conceito de homem como um *animal rationale*.

Todavia, “o caráter não deliberado da quebra dá a ela [a ruptura] uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter” (ARENDDT, 2016b, p. 55 [1954]). Logo, o pensamento denuncia a ruptura que foi concretizada em *living experience* “com a emergência das instituições e políticas totalitárias, que já não podiam ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional” (ARENDDT, 2021c, p. 41 [1953]). Portanto, para a pensadora, o totalitarismo e o Holocausto significaram a ruptura factual com a tradição. Ambas as ênfases fazem parte de um conjunto de circunstâncias, no qual a pensadora reflete a respeito da crise da tradição e da autoridade. Averiguar as circunstâncias é essencial para compreendermos a contestação teórica realizada, sobretudo, por Karl Marx e o advento da ruptura factual.

Na compreensão de Arendt (2016e, p. 130 [1955]), “tradição e passado não são a mesma coisa”. O passado, para utilizar sua própria terminologia, tem seu núcleo na perspectiva do *não-mais* (*nicht mehr*), ou seja, eventos, ações e discursos ocorridos, nos quais não há interrupções ou fraturas no tempo. Já a tradição, de origem romana, “ordena o passado não apenas cronológica, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo” (ARENDDT, 2008c, p. 215 [1968]). Não é uma condição humana, tal como o passado, mas é uma construção humana que se iniciou com os romanos. Seu objetivo, era separar, ordenar e categorizar os acontecimentos, o que levou a tradição a dotar certos *não-mais* (experiências) como melhores que outros, legando um determinado passado para os *novos*.

Ponto interessante é a característica da tradição em adjetivar o passado, ou seja, possui a capacidade de seleção e julgamento. Arendt (2016e, p. 130 [1955]) reforça essa capacidade ao afirmar que a tradição “foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado”. Separando os fragmentos de *não-mais* sob adjetivos, a tradição foi responsável pela

constituição e transmissão de determinadas histórias e de negligenciar tantas outras, sendo uma faca de dois gumes, ora fonte de lembrança, ora fonte de esquecimento.

Selecionar o que deveria ser transmitido e o que não deveria ser preservado exigiu julgamentos, deliberados, fluidos, imperceptíveis, democráticos e impostos. As formas foram muitas, haja vista que nossa tradição do pensamento ocidental possuía mais de dois mil anos. O elemento central disso, nesse primeiro momento, é que Arendt compreendida a multiplicidade de situações e histórias envolvidas no emprego do termo *tradição*. Segundo Duarte (2000, p. 123), por tradição, Arendt sempre se referia a certas concepções e arranjos teóricos que perpassaram as mais diversas e conflitantes formulações filosóficas, sobretudo sobre a política.

Assim, a tradição preservava, na medida em que transmitia um arcabouço de saberes e experiências que guiavam os homens no processo de interpretar e julgar o seu passado e o seu presente. Arendt (2016b, p. 53 [1954]) comentou que a tradição “permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência”. Desse modo, a tradição mantinha unida gerações, preservava conhecimentos e fornecia recursos a faculdade de pensar, julgar e agir.

Por mais que o termo tradição seja de origem grega, *paradosis*, a qual indicava a transmissão de um preceito ou lei no espaço público, foi com os romanos que a tradição assumiu a característica de preservar, transmitir e guiar os homens. Com os romanos, o termo foi reconfigurado como transmissão de saberes morais, políticos e princípios responsáveis pela interpretação do *mundo* e da conduta individual e coletiva. Por isso, Arendt ressalta que a tradição, como havíamos conhecido até a metade do século XIX, era de origem romana, pois foram eles que introduziram a perspectiva do passado quanto herança. O passado assumido como herança pelos romanos foi um determinado conjunto de acontecimentos, experiências e saberes gregos, dotando Roma como segmentária das *pólis* gregas.

O ponto central desse passado assumido é a dicotomia proposta por Platão entre o mundo das aparências — dos assuntos humanos — e o mundo das ideias — da Filosofia. De acordo com Arendt (2016b, p. 44 [1954]), a “tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos”. Noutras palavras, a tradição, nas análises de Arendt, assume como início a magoa e desilusão de Platão com a *pólis ateniense* que condenou Sócrates à morte. Assim, Política e Filosofia foram

separadas por meio da teoria dos dois mundos. Uma vista como local comunitário, de ilusões e enganos, enquanto a outra, categorizada como local do *eu-comigo-mesmo*, local da verdade. De um lado, teríamos a Política dando primazia a *vita activa* e, do outro, a Filosofia dando primazia a *vita contemplativa*, como se fosse possível apartar completamente o pensamento da realidade.

A tradição, pensada como meio de transmissão de experiências que atualiza o passado, articula-se no presente, de modo comum, por histórias que formam memórias coletivas. O que fez o fio da tradição ser continuamente reatado, foi o peso da autoridade da tradição.

Com base nessa leitura, Lafer (1988, p. 207) indicou

Da temporalidade deriva a autoridade encarada como memória, ou seja, como repertório compartilhado de significados que têm, para falar como Karl Deutsch, uma prioridade no conjunto de mensagens difundidas no âmbito de uma comunidade política e, por isso mesmo, relevância para a conduta dos seus membros.

O diálogo entre gerações, por meio do compartilhamento e formação de histórias, tinha por objetivo melhorar e manter a conduta política. Ao passo que a autoridade, também de origem romana, assegura determinadas linhas narrativas na tradição.

A autoridade mencionada por Lafer é a mesma descrita por Arendt (2016e [1955]), ou seja, autoridade política³⁷. Segundo Lafer (2004, p. 340), autoridade na perspectiva de Arendt “se trata do reconhecimento de uma hierarquia que independe da persuasão ou da coação”, que acaba por legitimar ações e decisões públicas. Esse reconhecimento se dá sem a imposição de argumentos ou meios violentos. Destarte, toda autoridade pressupõe respeito³⁸ e não uso da violência. Logo, segundo Arendt (2016e, p. 136 [1955]), “a fonte de autoridade repousava exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza dos antepassados”.

³⁷ Autoridade vem do substantivo romano *auctoritas*, o qual, por sua vez, é originário do verbo *augere*, que significa *augmentar* (ARENDR, 2016e [1955]). Arendt, ao apresentar a concepção de autoridade entre os romanos, indica que a fundação, momento de criação de uma cidade, serve de base para todos os homens posteriores. Dessa forma, o que aumenta com a manutenção da autoridade é a própria fundação, que se vê com cada vez mais anos transcorridos, elevando sua autoridade para as sucessivas gerações.

³⁸ A palavra *respeito* advém da composição das palavras latinas *re* e *spectrum*, as quais significam respectivamente atrás e olhar. Destarte, a definição é “a ação de olhar para trás”.

Em outro trecho, Arendt (2008c, p. 208 [1968]) fornece o complemento necessário para o entendimento ao indicar que “na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição”. Ou seja, o passado transmitido e organizado pela tradição, consolidava a autoridade política no espaço público; e essa autoridade, quando aparecia no espaço público, reforçava a tradição.

Arendt recorre ao historiador alemão Theodor Mommsen para sintetizar os principais componentes da autoridade, os quais a definem como mais que um conselho e menos que uma ordem (ARENDR, 2016e [1955]). Trata-se mais que um conselho, pois um conselho qualquer pode ser posto de lado, já a autoridade excede o conselho devido à sua ligação histórica com a fundação e todo o conjunto interpretativo de um determinado contexto. Recusar o conselho é assumir o risco de ser desrespeitoso, imprudente e insensato, acarretando consequências significativas para a vivência. Ao passo, trata-se menos que uma ordem, pois não pode ser imposta e a transgressão não pode ser punida, mesmo havendo força interpretativa e comportamental suficientes para guiarem os discursos e ações dentro da tradição. Porém, as características e o arcabouço interpretativo da tradição foram corroídos ao longo da Era Moderna e esmigalhados com o advento do totalitarismo e Holocausto, sintetizados nas *fábricas da morte*.

2. 4 ACELERAÇÃO DO TEMPO

Assim, como já mencionado anteriormente, “o fim da tradição, ao que parece, começa com o colapso de sua autoridade” (ARENDR, 2008e, p. 120 [1953-1954]). A contestação da autoridade, teoricamente, pode ser vislumbrada na Era Moderna. De acordo com Leal (2001, p. 178), o termo moderno designa em Arendt a Era Moderna, na qual o processo de secularização teve início, abrangendo do século XVII ao XIX. Enquanto que o termo mundo moderno refere-se à experiência ocidental do século XX de um poder de intervenção e modificação na natureza, tida como imperturbável até então.

Para o que nos interessa nessa dissertação, é importante evidenciarmos que para Arendt, um dos sinais mais contundentes da crise da tradição, se deu pela aceleração do tempo. Arendt se preocupa profundamente com a introdução da ação humana na Natureza — pois introduz a imprevisibilidade da ação no seio da

permanência da Natureza. Todavia, permeando a Era Moderna e o Mundo Moderno circundados por Arendt, três fenômenos abalaram profundamente a tradição: a) aceleração das transformações; b) a radicalização do platonismo; c) e a introdução da noção de progresso na história. Podemos pensar em três *estratos* alterados nesse período, pois cada um desconfigura as linhas basilares de seu próprio núcleo experiencial, colocando em xeque a autoridade da tradição.

Para Arendt (2016d [1961]), o tempo altera-se significativamente a partir do século XIX, quando o ritmo da vida e, principalmente, do trabalho, sofrem uma aceleração quando comparados aos demais períodos da história ocidental. Koselleck (2006b, p. 36), divergente de Arendt, indicou que foi no século XVIII que

O tempo que se acelera em si mesmo, isto é, a nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo repetidamente em cena mais material desconhecido, de modo que mesmo o presente, frente à complexidade desse conteúdo desconhecido, escapa em direção ao não experimentável.

Mesmo com divergências na datação, Arendt e Koselleck concordam que houve uma modificação na forma dos homens em se relacionarem com o tempo, apontando como principal fator os avanços tecnológicos que constantemente introduziam novidades no *mundo*. A leitura de Koselleck chama a atenção para o fato de que tal aceleração do tempo ocasionou um colapso do *espaço de experiência*. As novidades não recebiam o tempo devido para serem refletidas, compreendidas, incorporadas e transmitidas. De modo que a experiência não se consolidava em tempo para modificar a expectativa, acarretando o esquecimento do vivido e a incompreensão do presente. A esse respeito, Arendt (2012, p. 12 [1951]) afirmou que “onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos”.

Colocou-se em crise a tradição, pois não há herança de experiências, apenas um passado infértil. Leal (2001, p. 173) argumentou que “a mega velocidade com que o presente se transforma pode sugerir uma igual rapidez com que o passado se alonga, deixando atrás de si nada mais do que o anacrônico, o imprestável, o descartável”. Neste momento a noção do passado como um fardo passou a ganhar força nas mentes idealistas.

Ao passo que Arendt (2021c, p. 43 [1953]) afirmou que “a própria mudança se tornou algo tão costumeiro que corremos o risco de esquecer aquilo que mudou

completamente”. Assim, tanto o passado legado pela tradição já não encontrava eco nas novidades, quanto as novidades não se consolidavam a tempo de serem herdadas interpretativamente, logo o esquecimento se tornou um grande perigo. Duarte (2000, p. 126) indicou que a perda de estabilidade e durabilidade que a tradição proporcionava equivaleram a uma perda qualitativa de *mundo*.

Assim, Arendt (2016d, p. 32 [1961]), citando Tocqueville, afirma que “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”. Ao passo que em outro fragmento, Arendt (2008b, p. 18 [1955]) reiterou que “precisamos apenas olhar em torno para ver que nos encontramos em meio a um verdadeiro monte de entulhos daqueles pilares”, referindo-se às bases da civilização ocidental anteriores ao totalitarismo. Esses apontamentos lançam luz sobre a crise do diálogo entre gerações, logo, a crise da tradição.

Augusto (2016, p. 79) comentou, com base em Arendt, que a “narrativa se exila quando a linguagem e as categorias que herdamos para contar histórias tornam-se incapazes de narrar e julgar o ocorrido”. A passagem em que Augusto se baseia é a citação de René Chart em Arendt (2016d, p. 28 [1961]), “*Notre héritage n’est precede d’aucun testament* – ‘Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento’”. Noutras palavras, o passado embutido na tradição, enquanto herança, foi transmitido sem significado, ou seja, sem testamento. O quadro referencial que indica certas experiências e expectativas, transmitido pela linguagem, já não fornece recursos para narrar e julgar os novos acontecimentos, fazendo referência aos acontecimentos do totalitarismo e do Holocausto. Arendt (2021c [1953]) argumenta que vivemos cercados por uma mistura inextricável de tradições muito velhas, que não mais compreendemos, e de experiências muito novas, que ainda não compreendemos. Vagueamos nas trevas, pois os fundamentos do *mundo* que a tradição proporcionava, mesmo que amplamente seletivos, já não respondiam às demandas no presente.

Outro ponto de experiência que se alterou nesse período de crise da tradição, foi a noção platônica dos dois mundos que se radicalizaram. No seio dessa teoria, além da revolta de Platão pela morte de seu mestre Sócrates, encontra-se a convicção de que os assuntos políticos não são merecedores de grande atenção. Assim, “a não-participação nos assuntos políticos, *schole* em grego, [é] a condição da filosofia” (ARENDR, 2008g, p. 133 [1953-1954]) para a tradição.

Os filósofos deveriam se ausentar do espaço público para poderem contemplar a verdade. Segundo Arendt (2008g, p. 131 [1953-1954]), “a única razão de o filósofo ter de se ocupar deles [assuntos públicos] é o fato de que, infelizmente, a filosofia [...] é materialmente impossível sem um razoável meio-termo de ajuste dos assuntos práticos”, pois o filósofo está no *mundo*, mesmo que procure fugir. Destarte, a tradição tomou a política como um mal necessário, separando aquilo que os homens somente atingem vivendo em conjunto daquilo que somente percebem em sua solidão.

De acordo com Arendt (2008g, p. 133 [1953-1954]), a respeito dessa dicotomia,

A nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a convivência humana, de toda dignidade própria. Em termos aristotélicos, a política é um meio de se atingir um dado fim; não tem finalidade alguma em si mesma e por si mesma.

Noutras palavras, a política passou a ser vista como conjunto de regras para o bom convívio, para fornecer um espaço seguro para a contemplação. O radicalismo platônico do século XIX e XX resgatou a relação básica, sintética e escassa da política como “padrões e medidas, ou as forças limitativas e reguladoras da mente raciocinante do homem” (ARENDR, 2016b, p. 68 [1954]). Formou-se um conjunto de regras interpretado sob a perspectiva de meios e fins.

Em outro texto, Arendt (2016b, p. 52 [1954]) reitera o radicalismo indicando que

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado.

A oposição entre pensar e agir, à qual Arendt foi profundamente contrária em sua vida, levou à exclusão de significados em ambos. O pensamento sem realidade e a ação sem sentido, culminam para a ausência de significado, para uma narrativa e julgamento sem amparo, e uma ação voltada para manutenção do *labor*. Perdeu-se, então, aquilo que Benjamin indicou como a transmissão de saber, perpetuando unicamente a transmissão de informações estéreis. Benjamin (2012b,

p. 123), utilizando a parábola da transmissão da experiência no leito de morte, momento considerado crucial na filosofia heideggeriana, afirma que

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro.

Essa arte de contar histórias, de transmissão de saberes e experiências, ruiu com o radicalismo platônico e a aceleração das transformações sociais. Benjamin (2012a, p. 55) afirmou que “a matriz do romance é o indivíduo em sua solidão, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações, a quem ninguém pode dar conselhos, e que sabe dar conselhos a ninguém”. O aspecto da exemplaridade deve ser ressaltado, pois experiências somente são compreendidas e incorporadas dentro de um quadro referencial e experimental compartilhado. Como bem notou Schittino (2020, p. 24), narrativas calcadas na descrição de grandes processos no fundo não transmitem experiências, pois apagam os homens do enredo. Ademais, exemplaridade não é o mesmo que estruturas. Com o exemplo se transmite e estabelece comunicações intersubjetivas sobre o que interessa a todos, isto é, o *mundo comum*. Benjamin (2012b) percebeu que os homens estavam sendo podados no processo de transmissão das experiências, pois com as rápidas mudanças tecnológicas, não há tempo futuro para reelaborar o vivido e o transformar em um exame de pensamento. Logo, as pesadas estruturas corroeram a exemplaridade do vivido.

O passado encarnado pela tradição passou a ser visto como ultrapassado, um fardo e, no melhor dos casos, como apenas uma etapa da história do progresso da humanidade. Decorrente do afastamento do *mundo comum*, uma vez que o pensamento e a ação não encontravam significados e significação, tanto o filósofo quanto o cientista, estranhos no *mundo comum*, acabam “por transformar racialmente este mesmo mundo, ao qual ele [eles] não pertence[m] integralmente, pela aplicação da técnica contígua à ciência” (CORREIA, 2001, p. 200). Dialogando com a parábola de Benjamin sobre o velho no leito de morte, a verdade contida e transmitida ali é do trabalho duro como meio de sustentação da vida. Contudo, de acordo com Arendt, a noção de progresso e cientificidade penetrou no campo das

verdades factuais, relativizando-as conforme os resultados e teorias. Assim, “a transformação da história em um processo forense provocou a crise, na medida em que o novo homem acreditava poder aplicar sua garantia moral à história e à política, ou seja, na medida em que era filósofo da história” (KOSELLECK, 1999, p. 160).

Desse modo, a História suprimiu as histórias sob o denominador comum da Teoria. As teorias que buscavam traçar os acontecimentos pela logicidade, ou pré-determinada, desembocaram no esvaziamento das experiências, das ações e dos pensamentos significativos. Assim, a escrita da história incorporou “a compreensão do conjunto dos homens na história como um sujeito que avança continuamente em direção a estágios cada vez mais elevados de desenvolvimento” (CORREIA, 2001, p. 196). Trata-se da noção de progresso introduzido nos assuntos humanos como motor invisível das ações.

A História como coaguladora de histórias, denominada de *geschichte* (*coletivo-singular*), popularizou-se entre os cientistas e letrados. Sua pedra de toque é “o conceito de processo, designando ‘o resultado inevitável da ação humana’, que assegura a conexão entre essas noções” (LEAL, 2001, p. 180). Dessa noção de processo em perspectiva, somada a outros fatores, como os avanços científicos e as Revoluções Industriais, a noção de progresso desenvolve-se e adentra na história. Segundo Correia (2001, p. 198), ocorreu uma “transferência da ‘noção de progresso do avanço científico para o campo dos assuntos humanos e compreendê-la como progresso da história’”. Passou-se a entender os acontecimentos como pertencentes a um processo que caminha em direção ao progresso inevitável.

De acordo com Regiani (2018a, p. 8), Arendt [tal como Benjamin e Koselleck] “problematiza a perda da experiência cotidiana e de como o vazio da tradição deixou os homens contemporâneos mais vulneráveis às ideologias do progresso e, por conseguinte, à totalitária”. A perda de experiência própria e da transmissão via tradição, deixou os homens suscetíveis acreditarem que suas vidas estavam sendo regidas por um motor da história chamado progresso.

Chamemos a atenção para o fato que nos interessa. Com a crise na transmissão de experiências, os homens passaram a ter maiores dificuldades para interpretar o *mundo* que viviam, o que gerou contestação teórica da própria tradição. Somado a isso, a noção de *geschichte* como *coletivo-singular* da História abarcada pela noção de progresso nos assuntos humanos, conduziu o entendimento do

passado como estágios de uma evolução que caminhava sempre para melhor. Logo, o passado passou a ser visto como um fardo, invertendo a base da tradição que é a autoridade sustentada pela fundação (início/passado). Assim, tradição deixou de representar a fonte segura de orientação das condutas morais e éticas entre os homens. Portanto, a crise da autoridade é referente ao seu próprio desaparecimento, já que o passado, entre os séculos XVIII e XX, passou a ser visto como atraso, descartável e apenas uma parte irrelevante do processo de evolução e progresso da humanidade. De acordo com Arendt (2016e, p. 131 [1955]),

estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou, antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação.

Duarte (2000, p. 123) argumentou que a perda de profundidade implica na própria perda do *mundo comum*, que é assegurado via estabilidade, transmissibilidade e preservação. Ao passo que Paz (2002, p. 11) argumentou que o desaparecimento da tradição “poderá ocasionar uma completa incompreensão acerca de nossas deliberações éticas, posto que não possuímos mais o fio que nos conduzia”. Paz (2002) tinha uma consideração há muito demonstrada, pois o advento do totalitarismo e do Holocausto — além de outros acontecimentos como a fissão do átomo, as bombas atômicas lançadas em Hiroshima e Nagasaki — são, no fundo, o colapso da atividade do pensar e do julgar. Duarte (2000) fornece uma consideração mais profunda, pois com a frase “perda de profundidade da existência humana” retirado da obra de Arendt, o filósofo nos possibilita compreender que, para a pensadora, a história é parte fundamental da manutenção e continuidade daquilo que nos constitui quanto humanidade, e do *mundo comum* no qual nos movemos. Destarte, os três fenômenos verificados compuseram as bases da contestação de Marx — amplamente analisado por Arendt — e dos acontecimentos do totalitarismo e Holocausto.

2. 5 O FIM DA TRADIÇÃO EM KARL MARX

Buscando investigar o fim da tradição no âmbito teórico, Arendt analisa as obras de Kierkegaard, Marx e Nietzsche que se situam no fim da tradição. A pensadora os aborda devido ao “fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar” (ARENDR, 2016b, p. 54 [1954]). Constatar o fato de que a tradição não dava mais conta de compreender os problemas contemporâneos foi apenas um passo decisivo. O segundo passo veio com a rejeição das “pretensas abstrações da Filosofia e seu conceito do homem como um *animal rationale*” (ARENDR, 2016b, p. 63 [1954]). Assim, constatar e contestar marcam o fim da tradição, mas não sua ruptura, pois, por mais que os três pensadores tenham virado “de cabeça para baixo” a tradição, ainda pensaram dentro do seu quadro de referência.

Nossa empreitada se ateve ao *estrato de experiência marxista* de Arendt, ou seja, examinamos a análise de Arendt sobre Marx. Realizamos esse movimento devido à análise de Arendt ao fornecer fragmentos de sua compreensão de história, e a complexidade do seu entendimento do fim da tradição.

A pensadora sintetiza concepções utópica de Marx nos seguintes termos:

Sob as condições de “humanidade socializada”, o “Estado desaparecerá”, e de que a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo, garantindo assim uma quantidade quase ilimitada de tempo de lazer a cada membro da sociedade (ARENDR, 2016b, p. 45 [1954]).

A ideia basilar é uma humanidade socializada. Em *A Condição humana*, a pensadora sinaliza que essa humanidade traria a implicação de que toda fabricação teria se tornado trabalho, porque todas as coisas seriam compreendidas não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do trabalho, como funções do processo vital (ARENDR, 2019, p. 179-190 [1958]). Ao passo que Duarte (2000, p. 100-110) nos chama a atenção para isso ser um fato consciente e desejado em Marx. Humanidade socializada significava que tudo seria fabricado e regido pelo trabalho indiretamente, pois no tempo de lazer ilimitado após a abolição do Estado, o homem gastaria seu tempo consumindo os produtos do trabalho.

Com o trabalho sendo o vínculo do homem com a sociedade, o Estado perderia seu sentido. Uma sociedade de trabalhadores sem Estado imperaria. Quando isso acontecesse, o trabalho aboliria a si próprio devido à grande

produtividade, restando “um tempo ilimitado de lazer”. Isso significaria que a administração da sociedade se simplificou a tal ponto que todos poderiam exercer as mesmas funções.

Tal imagem da “sociedade sem classes” e de “tempo de lazer ilimitado”, reside em Marx no *estrato de experiência da pólis grega*. Marx, espelhando-se em Atenas, buscava a restauração da inexistência entre governantes e governados. Ao mesmo tempo que buscava sanar a dicotomia entre ação política e pensamento filosófico. Porém, fez ambos através de mecanismos totalmente opostos a tradição, optando pelo trabalho, abolição do Estado e situando o agir e filosofar como meras funções.

Arendt aborda em *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental* (ARENDR, 2021c [1953]), e em *Entre o passado e o futuro* (ARENDR, 2016 [1961]), como Marx inverte os conceitos tradicionais para moldar sua teoria e interpretar os novos fenômenos. Ao elencar o trabalho como fornecedor do lazer, contradizia a tradição, pois somente havia lazer entre os gregos e romanos quando a necessidade do trabalho não imperava. Ao indicar que pelo trabalho a sociedade se simplificaria a tal ponto que qualquer pessoa poderia realizar quaisquer ofícios, Marx invertia a concepção clássica dos deveres políticos sendo especialidade do político e da contemplação dos filósofos; ambos amplamente difíceis dentro de sua esfera.

A mesma situação ocorre quando Marx elenca o trabalho como propiciador da igualdade (política) e que, em última instância, abolirá o Estado concretizando a plena igualdade. De acordo com Arendt (2021c, p. 58 [1953]), “nunca a igualdade significara, em termos de realidade política, que todos são iguais a todos”. Na política aceita-se o fato que somos distintos e, assim, busca pelo consenso uma igualdade. Já o trabalho era a marca da distinção na tradição, em vez da igualdade³⁹. De modo que ser igual era ser livre da necessidade do trabalho, aceito em um espaço público (político) e agindo em conjunto (algo totalmente contrário ao trabalho que é sempre solitário e apegado à necessidade *laboral*).

³⁹ Segundo Arendt (2016d, p. 28-42 [1961]; 2016b, p. 43-68 [1954]), Marx argumentava que igualdade do homem e sua dignidade não poderiam ser obtidos mediante a conquista ou concessão de um ou outro direito trabalhista. Em uma sociedade de trabalhadores, onde o trabalho é sua marca de valor, somente a oportunidade de trabalho para todos com vistas a uma igualdade material, a qual somente poderia ser obtida à seu ver pela abolição do Estado e a implementação de uma comunidade socializada. Tratava-se de uma crítica a igualdade teórica e as lutas de classes extremamente pontuais, as quais não iam direto ao ponto da dignidade humana.

Todavia, foi a filosofia da história de Hegel que forneceu as bases para fechar sua teoria da comunidade socializada. Segundo Arendt (2016b, p. 55 [1954]), o fio da continuidade da história de Hegel foi a primeira inversão séria da tradição, pois pressupunha que a história — logo, os acontecimentos — fazia parte de um fluxo contínuo linear, mesmo mantendo o aspecto dialético, direcionava-se para o futuro. Segundo a pensadora, o salto de Marx da contemplação para o trabalho veio depois de “Hegel haver feito da Metafísica uma Filosofia da História e transformado o filósofo no historiador a cuja visada retrospectiva o significado do devir e do movimento — não do ser e da verdade — revelar-se-ia afinal” (ARENDR, 2016b, p. 56-57 [1954]). Esse fluxo de continuidade, podendo ser denominado “astúcia da natureza”, coordena o movimento da história, funcionando como um motor invisível aos homens.

Marx adotou a noção processual da história. Entretanto, divergiu de Hegel, pois, segundo Arendt (2008e, p. 119 [1953-1954]), “a dialética do espírito do mundo não se move arditamente por trás dos homens, usando atos da vontade que parecem provir dos homens para seus próprios fins, mas é, ao contrário, o estilo e o método da própria ação humana”. Noutras palavras, enquanto o espírito era visto como oculto aos homens, os eventos se revelavam em absoluto. Já com Marx, o “espírito” foi descoberto, ou seja, as leis da dialética — entenda-se a luta de classes — que faz a história, logo o homem produz sua própria história.

Desse modo, na análise de Arendt, Marx inverte o processo histórico do espírito hegeliano para a matéria, mantendo a função dialética. Ao converter essa dialética em método, tornou possível o gênero de pensamento-processo. Duarte (2000, p. 117) ressaltou que Marx, partindo da sua leitura de Arendt, “acreditou que os homens poderiam assumir o próprio controle da história por meio de suas ações conscientemente planejadas de acordo com o conhecimento do seu sentido último”, o que se tornaria a base para o *materialismo histórico*. Mas Duarte (2000, p. 83) chama a atenção para o fato de que “Marx não define o homem como o *animal rationale* ou o *animal socialis* da tradição tomista, mas como um *animal laborans*, um ser do trabalho e para o trabalho”. Noutras palavras, fazer a história é literalmente a partir, por meio e para o trabalho. A consciência da possibilidade não advém pela razão, mas do exercício do trabalho.

Com isso, Hannah Arendt apresenta e analisa três previsões de Marx vinculadas a sua noção de história processual e humanidade socializada. Cada uma

das predições contradiz alguma verdade tradicionalmente aceita e cuja plausibilidade estivera, até o início da época moderna, fora de dúvida. Nesses três desafios, Arendt exemplifica o colapso da autoridade e, conseqüentemente, o fim da tradição. As predições são: a) o trabalho criou o homem; b) a violência é a parteira da história; e c) a classe trabalhadora será a única herdeira da Filosofia clássica.

Na primeira predição, “o trabalho criou o homem”, Marx lança um claro desafio à noção de Deus tradicional como o criador dos homens. A base do desafio (e da predição) não foi teológica, mas calcada na observação dos desdobramentos da Revolução Industrial e da escalada dos direitos políticos dos trabalhadores.

Na perspectiva de Arendt (2021c, p. 49 [1953]), Marx notou, a partir da Revolução Industrial, que o trabalho havia se tornado a qualidade mais importante do homem. Ao passo que constatou, na escalada de direitos políticos, a deterioração da política no sentido tradicional, onde o trabalho e a ausência de propriedade, geralmente, se configuravam como fatores excludentes. Até a Revolução Industrial — e aqui acrescentamos a Revolução Francesa — o *mundo* não conhecia uma igualdade política tão abrangente e, principalmente, que incluísse o homem que *labora*. Após ambas as revoluções, o homem que *labora* não apenas foi incluído, mas, por conta da sociedade ter se tornado uma sociedade de trabalhadores, o *laborar* aparentava ser atividade comum da igualdade.

Diante de tais transformações factuais, Marx evidenciou que a noção de Deus trazida pela tradição, como criador e provedor da dignidade do homem, já não se sustentava. No lugar de Deus, segundo Arendt, Marx afirmou ser o trabalho o criador do homem. Trabalho como provedor de dignidade na sociedade e como provedor de igualdade. De acordo com Arendt (2021c, p. 39-40 [1953]),

Marx compreendeu que o trabalho sofrera uma mudança decisiva no mundo moderno: ele não apenas havia se tornado a fonte de toda riqueza e, por consequência, a origem de todos os valores sociais, mas todos os homens, independentemente da origem de classe, cedo ou tarde estavam destinados a se tornar trabalhadores, e aqueles que não se ajustassem a esse processo de trabalho seriam vistos e julgados pela sociedade como meros parasitas.

Ser trabalhador e trabalhar eram exigências — própria do trabalho que era conduzido pela necessidade — que inseriam uma suposta igualdade na medida em que a sociedade se transformara em *sociedade de trabalhadores*. Noutras palavras,

as pessoas no geral necessitavam trabalhar para se sustentar. Simultaneamente, não trabalhar significaria perder sua dignidade humana.

Desdobrando essa percepção inicial do trabalho como criador do homem, Arendt (2016a [1961]) argumentou que, para Marx, a humanidade é resultado da própria atividade do trabalho, o que também a diferencia dos demais animais. De acordo com Lafer (2018b, p. 125), Arendt desejava chamar a atenção ao desafio de Marx lançado à glorificação da razão na tradição. O fim de toda uma tradição que acentuou a humanidade na ação, na razão ou em ambas, mas jamais na atividade *laboral*. Situar o trabalho como atributo máximo do homem não marca somente a inversão de categorias, mas o completo fim da tradição, pois estende o desafio à noção de Deus, de razão e, por último, à noção tradicional do juízo sobre o trabalho. O trabalho não poderia mais ser julgado como excludente e opressor.

Dito isso, Arendt apresentou a contradição à essa predição, deixando fragmentos interessantes sobre sua compreensão de história. “Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, ‘o trabalho for abolido’ no ‘reino da liberdade’, quando o homem houver logrado emancipar-se dele?” (ARENDR, 2016b, p. 51 [1954]). Se o trabalho cria o homem, dota-o de humanidade, dignidade e igualdade, o que acontecerá quando o próprio trabalho for abolido por si próprio?

Podemos estender o exercício de reflexão para vermos a crítica de Arendt à filosofia da história. Quando o trabalho lograr tamanho êxito, cessando a luta de classes que é o motor da história, que acontecimentos teremos? Ou melhor, haverá história? Com isso, Arendt desejava mostrar a contradição na luta de Marx com a tradição. De forma alguma é uma defesa à essa última, mas a indicação de que a inversão da hierarquia tradicional da *vita activa* – *ação, obra e trabalho* – somente tende a gerar eventos sem significado, desprovidos de profundidade existencial. Em última instância, geraria uma sociedade infértil, desprovida de acontecimentos significativos.

Já a segunda predição analisada foi a da “violência como parteira da História”, também assentada em dados factuais. De acordo com Arendt (2021c, p. 49 [1953]), Marx observou o nascimento de dois corpos políticos por meio da violência: a Revolução Francesa e a Americana. Diante delas, Marx propôs a violência como parteira da História no sentido de que “as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação

humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções” (ARENDR, 2016b, p. 49 [1954]). Segundo a pensadora, Marx situou a luta de classes como motor, devido ao Estado controlar os principais meios de violência e fazer uso deles para explorar os trabalhadores. Única saída vista, era a violência. Desse embate entre as classes, a História nasce, sendo a violência o motor de transformação.

Destarte, na análise de Arendt, Marx lança primeiro o desafio sobre a tradicional noção da ação política como transformadora da sociedade. A pensadora o acusa de inverter a hierarquia das atividades humanas, pois transfere primazia à violência, outrora a mais vergonhosa entre as atividades humanas, tanto que sempre foi relacionada como característica da tirania. Substituíu a noção clássica da ação como gestora dos acontecimentos pela violência.

Na mesma linha, lança-se um desafio para a tradicional noção do discurso. Duarte (2000, p. 107) afirma que esse desafio implica na concepção de que o discurso, “em vez de revelar a verdade e ser o veículo por excelência da atividade política, através da persuasão, nada mais é do que uma função ideológica de ocultamento”. Rebaixa o discurso e a persuasão a meras funções ao elevar a violência no seu lugar de transformador da sociedade. Ademais, contradiz a noção aristotélica de homens livres — aqueles que convivem em uma *pólis* — e aqueles governados pela violência — os bárbaros e escravos. A *pólis* representa a condução dos “negócios [humanos] por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*), e não por meio de violência e através da coerção muda” (ARENDR, 2016b, p. 49 [1954]).

Ao colocar um fim a divisão aristotélica, segundo Arendt, Marx também lança desafio sobre a noção tradicional de lei. A violência enquanto motor da História, tipificada na luta de classes, almeja um fim. Segundo Arendt (2021c, p. 43 [1953]), “o fim em vista de uma sociedade sem classes, quando a própria história cessaria, uma vez que seu motor — a luta de classes — teria chegado ao fim”. Não havendo mais classes, não haveria mais luta e logo, história. Desse modo, a filosofia da história de Marx se constitui como uma lei em que se compreende o presente como um “trampolim” para o futuro e para a comunidade socializada (ARENDR, 2008e, p. 118 [1953-1954]), taxando todos os acontecimentos como etapas de um fluxo inevitável.

A pensadora dirige uma extensa crítica à colocação da violência como parteira e lei da história, indicando que

A lei da história — e o mesmo vale para todas as leis de desenvolvimento do século XIX — é uma lei de movimento e, desse modo, em flagrante contradição com todos os outros conceitos de lei que conhecemos de nossa tradição. Tradicionalmente, leis são fatores de estabilização na sociedade, ao passo que lei aqui indica o movimento previsível e cientificamente observável da história em desenvolvimento. Desse novo conceito de lei nenhum código de prescrições legais — o que significa dizer nenhuma lei postulada, positiva — jamais pode ser deduzido, porque ele necessariamente carece de estabilidade e não é em si mesmo senão indicador e expoente de movimento (ARENDDT, 2008g, p. 139 [1953-1954]).

Desse modo, Arendt defende a noção tradicional de lei, pois observa que a luta de classe, enquanto lei de movimento, retira o fator estabilizador da lei e insere a volatilidade do movimento no espaço público que, fundamentalmente, necessita de estabilidade. Ao passo que “este processo, todavia, é incapaz de garantir ao homem qualquer espécie de imortalidade, porque cancela e destitui de importância o que quer que tenha vindo antes” (ARENDDT, 2016c, p. 114-115 [1958]). Ordena os acontecimentos como meros atos em uma cadeia de causa e efeito, onde o divergente da lógica se mostra como falha. Disso somente pode resultar a completa perda de sentido do passado, pois substitui a novidade do acontecimento pela previsibilidade da etapa.

Seguindo nessa lógica, Arendt (2016b, p. 51 [1954]) aprofunda sua análise da contradição e inversão da tradição na obra de Marx questionando

Se a violência é a parceira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível?

Em outro texto, Arendt (2021c, p. 54 [1953]) sugere uma resposta ao indicar que

Pois o homem livre e isento de trabalho que deveria emergir depois do fim da história, teria simplesmente perdido sua capacidade humana mais essencial, assim como as ações dos homens, se eles perdessem o elemento da violência, teriam perdido sua eficiência especificamente humana.

Nesse inquérito arendtiano, transparece sua perspectiva de que a História não terá um fim enquanto houver homens empenhados em agir, discursar e conviver em conjunto. Mesmo hipoteticamente, se tal homem surgisse após o fim da História,

ele seria desprovido de sua profundidade, o que nos indica a noção de história como profundidade da existência humana em Arendt.

Quanto a análise da terceira predição de Marx feita por Arendt, essa sofre variações no decorrer da década de 1950. A principal modificação é justamente uma substituição realizada entre os textos *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental* de 1953 (ARENDR, 2021c) e os que seguiram após 1953, como *De Hegel a Marx* (ARENDR, 2008e [1953-1954]), *O Fim da Tradição* (2008g [1953-1954]) e *A tradição e a época moderna* (ARENDR, 2016b [1954]).

Logo no início do projeto *Elementos do marxismo no totalitarismo* em 1952, Arendt sinalizava a terceira predição fundamental de Karl Marx como sendo a noção de que *ninguém que escravize outros pode ser livre*. A experiência que embasou tal análise foram os desafios relacionados à igualdade que a Revolução Francesa e Americana lançaram para Marx.

Desta percepção inicial, Arendt retiraria grandes críticas sobre a burocracia e a responsabilidade. Todavia, como predição foi relegada a um vetor necessário para efetivação da comunidade socializada e substituída pela constatação da ideia de que Marx desejava abolir a Filosofia por meio da sua realização. Arendt (2008e, p. 124 – itálico da autora [1953-1954]) sintetiza essa ideia ao afirmar que para Marx “os filósofos se limitaram a *interpretar* o *mundo* de diversas formas; a questão é *transformá-lo*”.

O itálico utilizado pela pensadora é digno de nota para compreender sua análise. Arendt desejava indicar uma aglutinação entre a atividade do filosofar — vista por Marx como interpretar — com a atividade do trabalho — vista como aquela que transforma o *mundo*. Assim, segundo Arendt (2016b, p. 50-51 [1954]), Marx lançava o desafio à tradição ao indicar que o *mundo comum* “tornar-se-á um dia idêntico ao domínio de ideias em que o filósofo se move, ou de que a Filosofia, que sempre foi ‘para os eleitos’, tornar-se-á um dia a realidade do senso comum para todos”. Nesse *mundo*, a Filosofia desaparecia em sua característica tradicional quanto ato de filosofar e passaria a ser parte de um processo de transformação do *mundo*.

“Ninguém antes de Hegel poderia ter concebido a filosofia como mera interpretação, do mundo ou do que fosse” (ARENDR, 2008g, p. 137 [1953-1954]). Hegel introduziu a noção da filosofia como interpretação dos acontecimentos humanos. Porém, nem mesmo Hegel havia considerado a filosofia como atividade

pertencente e ligada ao *mundo comum*. Desde Platão, o *mundo*, onde o homem divide espaço com outros homens, era considerado apenas um dado factual no qual o filósofo estava inserido e não poderia escapar completamente, na medida em que seu corpo não transcendia para o mundo “metafísico”. Entretanto, Hannah Arendt chama-nos a atenção para a profundidade do desafio lançado com a proposta de aglutinação da filosofia ao trabalho. Ultrapassava-se o saber especializado, a proposta de uma burocracia para abolir o Estado e a noção da filosofia como parte de um processo. A aglutinação condizia com o fim da noção tradicional de verdade.

A verdade, outrora vista como imutável e pertencente a um grau mais elevado de consciência e reflexão, passara a ser pertencente, encontrada e somente visualizada no *mundo comum*, considerado no passado como reino das trevas (mito da caverna) e da mentira. Deste modo, Marx coloca um fim à noção de verdade tradicional ao questionar a divisão clássica de filosofia e política e a inverter a política como transformadora do *mundo* para o trabalho como o responsável.

Todavia, a pensadora questiona tal predição perguntando “quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?” (ARENDR, 2016b, p. 51 [1954]). Que interpretações — para continuar com a noção marxista — restarão? Arendt não se posiciona ao lado de Platão, não procura manter uma divisão entre filosofia e política. Mas não concorda que todo pensamento filosófico deve ser reduzido a regras e realizável socialmente, ainda mais pela atividade do trabalho.

Desse modo, as predições de Marx elencadas por Arendt invertem o quadro da tradição, colocando um fim a essa no âmbito teórico, justamente porque deteriora sua autoridade. Já os pontos comuns nas críticas que Arendt dirige a Marx são sua defesa da história como indeterminada e da ação como atividade transformadora do *mundo comum*. Ao mesmo tempo, suas críticas tocam na rejeição do trabalho como atividade superior, do filosofar como mera prescrição de normas e da violência (como qualquer outra atividade) como motor visível ou invisível da história.

2. 6 A RUPTURA EM *LIVING EXPERIENCE*

O colapso da tradição que se iniciou pela contestação de sua autoridade, agravando-se pela aceleração das transformações sociais, pela introdução da noção de progresso, pelo radicalismo do platonismo e pelas inversões e desafios lançados

por certos pensadores, em especial Karl Marx, marcaram o seu fim. Entretanto, mesmo decretando o término, cada um desses fatores debateu, contestou e a desafiou dentro do seu quadro referencial.

Já a ruptura com a tradição implica não apenas o fim, mas a total perda de sentido do quadro referencial da tradição. Arendt, ao narrar a posição de “topo do mastro” ocupada pelo seu amigo Walter Benjamin antes do início da Segunda Guerra Mundial, fornece fragmentos suficientes da sua compreensão da eminente corrosão do espaço público em que estava inserida.

Segundo a pensadora, Benjamin, na década de 1930, foi

levado a uma posição que realmente não existia em lugar algum e só depois poderia ser identificada e diagnosticada. Era a posição no “topo de mastro”, de onde se poderia observar, melhor do que de um porto seguro, os tempos tempestuosos, muito embora os sinais aflitos sobre o “naufrágio” desse único homem que não aprendera a nadar, com ou contra a corrente, dificilmente seriam percebidos (ARENDR, 2008c, p. 190 [1968]).

A posição de “topo de mastro” não existia, pois, até então, a tradição não havia enfrentado tamanha contestação. Ao passo que essa posição, à qual Benjamin foi alçado, fornece um ponto de observação abrangente sem se desligar do *mundo*. Podemos interpretar a imagem da tempestade como a crise do positivismo, da razão, do progresso, mas profundamente como a marca do caos moral que a Alemanha estava prestes a vivenciar após 1938. Com um tom triste — provavelmente por lembrar o suicídio de seu amigo — indica que as tentativas de Benjamin para alertar sobre o “naufrágio” — avanço dos nazistas — não foram ouvidas. Também indica que Benjamin, por mais consciente que estivesse da situação, não conseguia agir contra ela no sentido prático, mas unicamente alertar e fazer sinais aflitos.

Com a construção dessa imagem, amplamente imbuída de memória pessoal, a pensadora sinaliza, como afirmou em outro texto, o momento que “como evento, o totalitarismo fez da quebra da tradição um fato consumado” (ARENDR, 2021c, p. 42 [1953]). Para utilizarmos uma expressão de Lafer (2004, p. 336), a ruptura com a tradição aconteceu em *living experience* por meio do totalitarismo e do Holocausto.

A partir desse dado factual — pois era assim que Arendt considerava a ruptura — e de sua experiência como *apátrida*, empenhou-se em buscar a

reconciliação com o mundo após o totalitarismo e o Holocausto. Tal busca passava pela averiguação dos diferentes fatores que precederam a ruptura, mas, sobretudo, no exame da novidade totalitária, ou seja, compreender a ruptura pressupõem entender a novidade trazida pelos acontecimentos. Seu primeiro ponto foi a constatação histórica de que “a originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu alguma nova ‘ideia’ no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições” (ARENDR, 2008d, p. 332 [1961]). Ressaltamos o fato de as ações mencionadas serem fenômenos de massa, não casos particulares ou isolados, basta lembrarmos as ondas de *apátridas* que despontaram na Europa na década de 1930.

A propósito, merece lembrarmos que o testemunho de Primo Levi (1988) em *É isto um homem?* fornece importantes núcleos de situações que romperam com qualquer padrão que a tradição dispunha para compreender. A título de exemplo, afirmou que “sucumbir é mais fácil: basta executar cada ordem recebida, comer apenas a ração, obedecer à disciplina do trabalho e do Campo” (LEVI, 1988, p. 131). Deterioração da noção de trabalho, obediência e disciplina como valores positivos para manutenção da vida. Em outro momento, “[os dias] tão longos enquanto passavam, tão breves depois que tinham passado” (LEVI, 1988, p. 153), deterioração da noção de tempo dos indivíduos marcada por acontecimentos.

Ambos os exemplos dão testemunho da novidade totalitária que pariu a ruptura. Porém, Arendt verticaliza sua análise para certos marcadores outrora considerados fundamentais para todas as vertentes da tradição: a) espaço público e privado; b) o ser como valor-fonte; e c) pluralidade como lei da Terra. Com o totalitarismo e o Holocausto, os três marcadores são completamente arrasados, não havendo possibilidade da tradição em lançar luz para compreender tais atos.

A deterioração do espaço público ultrapassa a inversão da Constituição pela ordem de Hitler, a manipulação da verdade e da introdução do terror nas relações. Para Arendt, o totalitarismo destruiu o fundamento da política — em sua perspectiva — que é o diálogo entre iguais no espaço público em prol do *mundo*. Além da novidade que foi o modo como realizou tal destruição. Segundo Lafer (1988, p. 28), “a ruptura totalitária opera, na prática, através do *isolamento*, que destrói a possibilidade de uma vida pública autêntica”. Com o *isolamento*, os homens são privados de ações e discursos, logo, perdem o fundamento da política. Caso prosseguíssemos nessa análise, adentraríamos na discussão sobre *ser* e *aparecer*

no *mundo*, no qual ambos são apenas um e a sua revelação ocorre justamente no espaço público, pois necessita dos outros para comprovar sua existência. Desse modo, o *isolamento* destrói a vida pública e deixa serias implicações para a revelação da personalidade.

No *isolamento*, o homem perde o diálogo com os outros e, por conseguinte, o fundamento da política. Porém, Arendt observa que o homem retém “o diálogo interno entre eu e mim mesmo, que constitui a essência do pensamento” (DUARTE, 2000, p. 57). A reflexão de Arendt a respeito do diálogo interno toca no *estrato de experiência* de Catão, onde a pensadora reflete a partir da famosa frase “nunca estou mais ativo do que quando não faço coisa alguma” (ARENDR, 2017, p. 143 [1975]). Conceber o pensamento como situação ativa e um diálogo do eu-comigo-mesmo, significa indicar que se trata de um diálogo antecipado com o outro, a base da elaboração do discurso e da ação futura. Acontece que o totalitarismo também corroe esse diálogo silencioso quando expandiu o isolamento — do espaço público — em *desolação* [*loneliness*] — na vida privada (DUARTE, 2000, p. 56). Seixas (2013, p. 133) acrescenta que quando o isolamento se transforma em *loneliness*, o *mundo* deixa de existir enquanto realidade tangível, pois o homem primeiro abandonado por todos é posteriormente abandonado pelo próprio eu, não havendo *mundo comum*.

Com o isolamento, romperam-se as ações, diálogos e o interesse pelo *mundo* que fundamentam o espaço público. Ademais, a *desolação* rompeu com atividade do pensamento, fundamental na elaboração da ação, discurso e juízo. Desse modo, a novidade totalitária introduzida pelo isolamento e *desolação* significam “a generalização social de um modo de ser caracterizado pela perda de toda companhia e interação humanas e, portanto, pela perda de contato com o *mundo comum* nos âmbitos público ou privado” (DUARTE, 2000, p. 57).

Testemunho dessa *desolação* completa do homem foi dado por Primo Levi (1988, p. 132 – itálico nosso), ao indicar que seus algozes povoam sua memória com

sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, *não se possa ler o menor pensamento*.

Ao passo que afirma que “teríamos esperado algo mais apocalíptico, mas eles *pareciam simples guardas*. Isso deixava-nos desconcertados, desarmados” (LEVI, 1988, p. 21 – itálico nosso). Ambos os trechos de Levi poderiam muito bem nos soar como testemunho de Hannah Arendt sobre Adolf Karl Eichmann. O desconcerto de Levi diante de sujeitos que cometiam crimes nunca vistos e permaneciam com aparência comum, foi o mesmo *estrato de experiência socrático* que imbuíu Arendt em *Eichmann em Jerusalém* — o espanto frente à realidade. A caracterização de Levi de não poder “ler um pensamento” nesses alçózes, evidencia e sustenta a análise de Arendt a respeito da incapacidade de pensar como perda de ligação com o *mundo*, da obliteração da política e do rompimento da intersubjetividade.

Quanto a incapacidade de pensar, Brepohl (2013) a evidencia como característica de um novo homem. “A novidade totalitária: transformar homens comuns em assassinos, incapazes de pensar o mal que causavam por suas atitudes e decisões pessoais, incapazes, inclusive, de imaginar que um dia poderiam ser punidos” (BREPOHL, 2013, p. 50). O totalitarismo deu à luz um novo tipo de ser, o qual se destaca pela incapacidade de pensar e julgar suas próprias ações.

Todavia, a novidade totalitária plantou entre as vítimas algo perturbador e assustador. Segundo Arendt (2012, p. 13 [1951]), “a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade, pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem”. Trata-se de uma tentativa de erradicar o próprio conceito de humanidade embasado na pluralidade.

De acordo com a análise de Amiel (1996, p. 33) do livro *Origens*, “nos campos, o domínio total efetua-se em três tempos: o homicídio da pessoa jurídica, depois o da pessoa moral e, por fim, o da identidade única de cada um”. As três formas pressupõem a negação do ser como valor-fonte da experiência ético-jurídica da tradição (LAFER, 1988, p. 15). Arendt havia vivenciado o primeiro estágio quando iniciou sua vida como *apátrida*, em 1933, e foi internada no Campo de Gurs, em 1939, tendo seu eu jurídico assassinado. Já o homicídio da pessoa moral e da identidade, os quais ela não experienciou, foram se concretizar, sobretudo, nos campos de extermínio.

O homicídio da pessoa moral foi um processo lento de privações e torturas. A título de exemplo, Levi (1988, p. 70) testemunhou, ao comentar sobre as músicas do campo como “expressão sensorial de sua geométrica loucura, da determinação

dos outros em nos aniquilar, primeiro, como seres humanos, para depois matar-nos lentamente”. Primeiro, matar lentamente o sujeito moral. O método não pode ser explicado de acordo com Levi (1988, p. 182), pois foge da linguagem, “o que significa labutar o dia inteiro no vento, abaixo de zero, vestindo apenas camisa, cuecas, casaco e calças de brim e tendo dentro de si fraqueza, fome e a consciência da morte que chega”. O homicídio moral é um processo lento de múltiplas formas que culminam com a destruição da pessoa moral.

Já o homicídio da singularidade é o último estágio dos campos de extermínio. Concordando com Duarte (2000, p. 70), uma vez destruída

a sua “pessoa jurídica” e a sua “pessoa moral”, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação a seus semelhantes, a sua “espontaneidade”, e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam os seus métodos calculados de tortura.

O homicídio da singularidade é a morte da personalidade, da espontaneidade das ações e pensamentos. Não é a apenas a destruição física do homem, mas sua essência enquanto homem singular.

Levi (1988, p. 32) evidenciou que naqueles momentos “nada mais é [era] nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão — e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome [...]”. Ou seja, foram reduzidos a meros animais, perderam a humanidade. Devido a tudo ser tirado, tudo que pertence a sua identidade ter sido roubado e privado de recuperação, Levi (1988, p. 71 – itálico nosso) retoma, dentro dos mesmos termos de Arendt, que “*Já não existia vontade; cada pulsação tornar-se passo, contração reflexa dos músculos destruídos. Os alemães conseguiram isso. [...] Que prova mais concreta de vitória?*”. A vitória dos nazistas foi a destruição das personalidades. Seu objetivo, segundo Amiel (1996, p. 33) ao analisar a obra arendtiana face aos testemunhos dos campos de concentração e extermínio, era “tenta erradicar a espontaneidade e a pluralidade e fabricar uma ‘espécie humana’ cujos indivíduos são apenas espécimes”. Levi ao constatar isso factualmente, somente poderia aceitar que os nazistas venceram.

Desse modo, “o terror totalitário não se contenta com a eliminação de toda oposição interna possível, mas atinge seu verdadeiro propósito apenas quando toda resistência já se viu dizimada” (DUARTE, 2001, p. 63). Levi (1988, p. 253)

novamente pontua que assim ocorreu quando indica que “é um homem quem mata, é um homem quem comete ou suporta injustiças; não é um homem que, perdida já toda reserva, compartilha a cama com um cadáver”. No homicídio da identidade até seu nome é retirado. Na destruição da sua espontaneidade, até o sentido da morte lhe é roubado.

No trato final dos três homicídios, encontra-se o *estrato de experiência* das notícias e testemunhos das *fábricas da morte*. Consciente da incongruência da denominação — pois a produção está relacionada à vida, e os cadáveres, à morte —, Arendt desejava direcionar o foco para a ruptura total do senso comum. Segundo Augusto (2016, p. 79), as *fábricas* “reduziram toda experiência à mudez, pois corroem a essência da transmissibilidade e do sentido legado de uma geração à outra”. Não há testemunho no momento último das *fábricas*. Aquele que experienciou não sobreviveu para narrar. Corroborando essa análise, Regiani (2018a, p. 16) argumentou que as *fábricas* geraram “poços de esquecimento”, rompendo não somente com a tradição no sentido utilitário, mas uma ruptura com a própria noção de história enquanto transmissão de acontecimentos e experiências. Desse modo, Arendt (2008f, p. 188 [1946]) indicou que com o totalitarismo e Holocausto a ruptura foi definitiva no *mundo*, e “as fábricas da morte erguidas no coração da Europa cortaram em definitivo o fio já esgarçado com que ainda podíamos estar ligados a uma entidade histórica com mais de 2 mil anos”.

Destarte, a base do totalitarismo e do Holocausto para a produção de algozes desenraizados, supérfluos e a construção de um projeto de assassinato da essência humana, foi a noção de “lei de movimento”. Arendt (2008e, p. 124 [1953-1954]) indica que “nas ideologias totalitárias, a lógica se apodera de certas ‘ideias’ e as perverte em premissas”. A lógica indicada por Arendt é a logicidade, diferente do raciocínio ideológico. As ideologias tomaram hipóteses científicas, como a “sobrevivência dos mais aptos”, passíveis de serem aplicadas no curso dos acontecimentos teoricamente. Já a logicidade “consiste em deturpar e converter a ‘ideia’ numa premissa no sentido lógico, isto é, em algum postulado evidente do qual seria possível deduzir todo o resto seguindo uma rigorosa coerência lógica” (ARENDR, 2008d, p. 340 [1954]). No âmbito do totalitarismo, a ideia deturpada em premissa foi a “lei do movimento”.

Diferente da perspectiva de Marx, do presente ser apenas uma fase da evolução, “o que os movimentos totalitários percebem então é que este movimento é

propriamente sem fim, ilimitado” (AMIEL, 1996, p. 41), ou seja, mantém o fator da volatilidade, abrindo mão de um fator estabilizador como a comunidade socializada. Em Marx, mesmo a “lei do movimento” sendo a luta de classes, essa almejava um fim estabilizado. No totalitarismo, esse fim não era visto como possível e nem desejado, pois a lei do movimento foi justamente a introdução de um movimento permanente de terror e destruição do outro.

Levi (1988, p. 7 – itálico do autor) percebeu isso factualmente quando discorreu sobre a noção de que todo estrangeiro fosse um inimigo, “*quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente, está o Campo de Extermínio*”. A lei de movimento tomou como premissa eliminar aqueles que necessariamente seriam eliminados pelo movimento, eliminar os descartáveis e indesejáveis. Desse modo, o totalitarismo substituiu o mandamento “não matarás” para “matarás”, rompendo com qualquer base para uma punição legal e cabível, haja vista que estava posto um fim a obediência ao mandamento.

Assim, de modo triste e inteiramente consciente, Arendt (2016b, p. 54 – itálico nosso [1954]) afirmou que:

Seu ineditismo [fenômeno totalitário], não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro de quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. *A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado*. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.

O fenômeno totalitário marcou a ruptura definitiva com a tradição. Seu desfecho nas *fábricas da morte* somente reforçou a constatação da inexistência de padrões e perspectivas que a tradição poderia oferecer para compreender o que aconteceu. Porém, diante da ruptura, Arendt viu que era necessário procurar outras bases e outros pensamentos que pudessem auxiliar na compreensão da ruptura e orientar os homens novamente. Celso Lafer (1988, p. 81 – itálico nosso) afirmou que Arendt

reagindo à descontinuidade, partiu da dispersão dos fragmentos e de um esforço de reconciliá-los para buscar – uma pouco à moda de seu amigo Walter Benjamin – *um caminho para encarar a ruptura* com a tradição como fato acabado, trazido pelo totalitarismo.

O caminho para encarar a ruptura foi a *busca por reconciliação com o mundo*, traduzida na década de 1950, quando já havia reunido fragmentos suficientes para averiguar a crise e a ruptura com a tradição. Após essa averiguação, era necessário reconciliar-se com o ocorrido e repensar a política. No processo de elaboração de respostas para a ruptura, Arendt repensou também a escrita da história.

Não era possível narrar os acontecimentos pelos padrões tradicionais e nem pelas filosofias da história. Também não poderiam ser reunidos como culminação de um processo, alinhados em causa-efeito. Desse modo, de acordo com Aguiar (2001, p. 217), “a saída que Arendt encontrou foi narrar a experiência”. Acrescentamos que tal saída foi orientada pela convicção do “pensar sem corrimão”, primeiro fragmento profundamente significativo de sua compreensão de história.

2. 7 POTENCIALIDADE DE UMA NOVA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA

As novidades totalitárias consumaram “a quebra do elo hermenêutico entre passado, presente e futuro” (DUARTE, 2000, p. 122). O fio da tradição que ligava gerações fora rompido. Os novos acontecimentos se mostravam incompreensíveis dentro do quadro referencial tradicional, não havendo precedentes cabíveis para lançar luz sobre as novidades.

Para o âmbito da relação entre homens e história, a ruptura significou a ameaça de esquecimento do passado e a corrosão da condição humana da profundidade. A ruptura, colocando em risco todo um passado, até então legado pela tradição, implicava no fator de esquecimento. Para Arendt, a impossibilidade de recordar os acontecimentos, de dar sentido a eles por meio da memória e narrativa, significa a deterioração da profundidade humana (ARENDR, 2016e [1955]). O passado legado pela tradição, por mais deslocado e infértil que esteja para lançar luz sobre os acontecimentos da ruptura, ainda é parte de uma trajetória da civilização ocidental que pode auxiliar a iluminar tantos outros fatos.

Dessa forma, Duarte (2001, p. 65) sintetizou a problemática chave de Arendt após toda a averiguação da crise e da ruptura com a tradição no questionamento “como pensar o presente se as categorias do passado perderam seu potencial heurístico?”. Arendt (2008d, p. 336 [1961]) primeiro responderia que a ruptura legou a necessidade de ir “além da compreensão preliminar [causa-efeito] e da abordagem

estritamente científica porque perdemos nossos instrumentos de compreensão”. Podemos indicar que a ruptura também legou a responsabilidade de repensar uma nova relação com as categorias humanas e, diga-se de passagem, de pensar uma nova relação com a história.

De acordo com Duarte (2001, p. 66), para Arendt,

Se a tradição não existiu desde sempre, isto é, se houve povos que foram capazes de compreender sua própria experiência política no mundo sem necessitar do recurso a uma instância autorizada, então a sua perda atual não poderia significar a impossibilidade última da compreensão e crítica do passado e do presente.

A constatação da ruptura não era a sentença de que deveríamos esquecer o passado herdado, mas era a afirmação da necessidade de reconhecer o fato como novidade e de repensar toda a tradição filosófica e histórica. Tratava-se de renovar as bases do pensamento, do julgamento, da ação e da escrita da história para compreender, profundamente, a política.

Arendt, inspirada em Benjamin, foi tomada pelo impulso de escrever a história a contrapelo. Assim, imbuída desse *estrato de experiência* benjaminiano, Arendt observou na ruptura a “oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição” (ARENDR, 2016b, p. 56 [1954]). Argumenta ela que “poderia ocorrer [ser] que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (ARENDR, 2016e, p. 130 [1955]). Chamamos a atenção para a distinção que Arendt marcou em ambos os trechos, é um retorno ao passado e não à tradição. Conversando com Duarte (2000, p. 125), “implica o restabelecimento de um mundo passado”. Uma exploração ao passado remoto, esquecido ou negligenciado pela tradição para procurar pistas, exemplos e categorias de pensamentos que pudessem iluminar os tempos sombrios que a ruptura legou. Reorganizar nosso quadro referencial.

Sobre a oportunidade de explorar o passado, Arendt afirmou que “temos de descobrir o passado por nós mesmos — isto é, ler seus autores como se ninguém houvesse jamais lido antes” (ARENDR, 2016a, p. 257 [1961]). A pensadora argumenta que a oportunidade não significa relegar toda a tradição ao esquecimento, mas relê-la diante dos problemas do presente e do passado recente. Podemos dizer que Arendt propunha uma exploração do passado negligenciado e

uma revisão da tradição por uma ótica desobstruída de anos de interpretações – o que é profundamente diferente do revisionismo que gera anacronismo, deturpação de fatos, supressão de acontecimentos/sujeitos e contestação do vivido. Na oportunidade Arendt abria-se à interpretação de um passado excluído, mas com a responsabilidade de uma historiadora interessada em preservar ao invés de esquecer.

Junto com o *estrato* benjaminiano da história a contrapelo, faz-se presente um *estrato de experiência* lessingniano. Esse pode ser percebido quando Arendt discutiu com Jaspers sobre a orientação do *selbstdenken* — pensar por si mesmo — de Lessing (ARENDR, 2008b, p. 16 [1955]), ao receber o Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo, em 1959.

Selbstdenken advém do alemão. Não é um conceito, mas uma posição teórica que indica jamais se subjugar à autoridade de um único pensamento e a seitas, mas permanecer constantemente em diálogo crítico com todos e com o próprio *munáo*. Segundo Schittino (2012, p. 47 – itálico da autora), “o *selbstdenken* – pensar por si mesmo – de Lessing não se configura como um sistema fechado. Não está fixado num eu, mas revela a própria pluralidade do mundo”. Em diálogo com Schittino (2012), podemos indicar que Arendt se apropriou do posicionamento de Lessing devido a seu encantamento de um pensar livre de muletas teórica, mas mantendo a responsabilidade com o *munáo* e, conseqüentemente, com a pluralidade, ensejando pensamentos em busca de diálogos. Dessa forma, pela união de dois *estratos de experiências* principais — história a contrapelo e o *selbstdenken* — Arendt elaborou sua própria conduta, denominada de “pensar sem corrimão”.

Essa conduta permaneceu inaudita até o colóquio *The Work of Hannah Arendt* (Toronto, 1972), dedicado à sua obra, quando comentou que

Você disse “pensamento sem fundamento”. Tenho uma metáfora que não é tão cruel e que nunca publiquei; guardei para mim mesma. Eu a chamo de pensar sem corrimão. Em alemão, “*Denken ohne Geländer*” [no inglês *thinking without banisters*]. Ou seja, à medida que você sobe e desce os degraus, sempre pode segurar no corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse corrimão. É assim que digo a mim mesma. E é isto, de fato o que tento fazer. [...] Sempre achei que precisamos começar a pensar como se ninguém houvesse pensado antes, e depois começar a aprender com os demais (ARENDR, 2021a, p. 529-530 [1972]).

Segundo Lafer (1988, p. 302), a metáfora sintetizou exemplarmente o próprio modo de Arendt de exercer a atividade de pensar e julgar após a ruptura

com a tradição. Acrescentamos que diferente do *selbstdenken* de Lessing, o “pensar sem corrimão” é uma resposta a um acontecimento factual, a ruptura com a tradição. Ao passo que aproveita a oportunidade aberta pela ruptura de explorar o passado por meio do pensar não acorrentado a definições estanques. Podemos afirmar que Adler (2007, p. 117) analisou a metáfora do “pensar sem corrimão” quando afirmou que o “método que ela [Arendt] reivindicou a vida toda: compreender”. Tamanho peso dessa conduta que sua biógrafa Kristeva (2002) lhe atribuiu o título de *compreendedora*.

“Pensar sem corrimão” foi a primeira grande resposta de Arendt à ruptura com a tradição. A base da resposta é a busca por compreender o significado dos acontecimentos. A *compreendedora* indicou em *Origens do totalitarismo* que “compreender não significa 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” (ARENDR, 2012, p. 12 [1951]). Ao passo que em *Compreensão e política* afirmou que compreender “é uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o *mundo* como nossa casa” (ARENDR, 2008d, p. 330 [1954]). Trata-se do compromisso, segundo Brepohl (2006), de olhar o passado pelos olhos de uma criança que, ao observar, busca os porquês. Dessa forma, o “pensar sem corrimão” trabalha com uma atividade humana que se empenha em conciliar o que sentimos e a realidade, justamente para permanecermos agindo de forma responsável no presente em relação ao passado.

Esse processo de compreensão desencadeado pela atitude do “pensar sem corrimão” é o que “significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que nosso século colocou sobre nós — sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso” (ARENDR, 2012, p. 12 [1951]). Encerrar a realidade, encarar o passado, mesmo que este gere revolta, cólera e ódio. O oposto, negar a revolta, cólera ou ódio é uma deturpação da atividade da compreensão, pois não existe no pensamento arendtiano divisão entre emoção e razão, e isso vale para o momento de compreensão, reconciliação, ação e escrita da história.

Ao passo que toda compreensão é temporária e trata-se de uma “maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado

com um *mundo* onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade” (ARENDR, 2008d, p. 331 [1954]). Assim, Arendt reforça a dimensão ontológica da compreensão. Concordando com Di Pego (2016, p. 72 – tradução nossa), Arendt “faz da compreensão algo inerente ao próprio modo de ser do homem e que coloca este problema para além da discussão metodológica”. Por isso não é uma categoria metodológica, ainda que uma resposta a ruptura, mas uma conduta pessoal embasada em uma categoria humana.

Pelo impulso do “pensar sem corrimão”, Arendt encarou os fatos, mesmo que aterrorizantes, preservando-os por meio da narrativa, “não ‘para que não os esqueçamos’, mas de modo que possamos julgar. A preservação e o julgamento não justificam o passado, mas revelam seu significado” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 334). Podemos dizer que Aguiar (2001, p. 216) acrescentou o “contar histórias” como “meio mais apropriado de remeter-nos à realidade que os nossos conceitos abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar”. Ou seja, o *pensar sem corrimão* se empenhou no processo de compreensão em contar histórias. Arendt, de acordo com Schittino (2019), ao vislumbrar como as ações acontecem e as histórias aparecem, abre a possibilidade para uma nova compreensão de história. Portanto, a potencialidade indicada por Arendt diante da ruptura sem volta é a possibilidade de uma nova relação com o passado por meio de uma nova compreensão da história.

3 FORMAÇÃO DA MATÉRIA FACTUAL

Relembrar vossa origem, vossa essência;
 vós não fostes criados para bichos,
 e sim para o valor e a experiência
 Dante Alighieri – *A Divina comédia* – Inferno, Canto XXVI

Enquanto o coração ainda bate,
 enquanto a carne ainda palpita,
 não admito que um ser dotado de vontade
 ceda espaço ao desespero
 Júlio Verne – *Viagem ao centro da Terra*

Os homens, embora tenham de morrer,
 não nasceram para morrer,
 mas para começar
 Hannah Arendt – *A Condição humana* – Cap. V – Ação

3. 1 A CAPACIDADE DE COMEÇAR

Os homens, embora componham mais uma espécie na Terra, nasceram para o valor da experiência. Isto é, para começar. Mesclando as predições de Dante Alighieri (2019) com as de Arendt (2019 [1958]), causamos estranhamento aos nossos ouvidos contemporâneos, haja vista que o consumo e a busca por felicidade pessoal aparecem como objetivos últimos. Arendt, consciente da estranheza que tal predição causava, queria ressaltar que a mortalidade não é a marca distintiva do homem, mas o valor dado à experiência advinda de um novo começo.

As experiências, constituintes de cada homem, advêm de sua vivência, ou seja, de suas atividades. Essa construção — própria ou herdada culturalmente, socialmente, economicamente ou politicamente — jamais determina os homens. Os homens podem ser condicionados, mas jamais determinados (ARENDR, 2019, p. 14 [1958]). A pensadora sustenta que o ser humano pode ser condicionado pelos produtos que produz e pelo meio em que vive, mas nenhum condicionamento é capaz de esvaziar sua espontaneidade de empreender um novo processo no *mundo*.

Pensando a constituição dos homens por meio de suas atividades, podemos averiguar, na obra da pensadora, um grande *estrato de experiência* dedicado ao complexo da *vita activa*, desenvolvida com maior afinco em *A Condição humana* (Arendt, 2019 [1958]). Diferente do seu orientador, Heidegger, que explorou os fundamentos da ontologia regressando aos gregos e aos primeiros textos da

metafísica — de Platão e Aristóteles, os quais romperam com a noção política clássica de *bios politikos* em favor da primazia do *bios theoretikos* — Arendt regressa aos diálogos com os gregos, focando, porém, nos testemunhos políticos ou marginais à filosofia clássica, tais como Homero, Tucídides e Heródoto, para lançar a base para sua investigação fenomênica das condições humanas e de suas respectivas atividades.

As três condições humanas abordadas inicialmente por Arendt são: a) vida; b) mundanidade; e c) pluralidade. A primeira tem como atividade o trabalho, referente ao metabolismo, às condições em que a própria vida foi dada ao homem. A segunda tem como atividade a obra, o ato de se apropriar e transformar a Natureza em objetos úteis. A terceira, por sua vez, tem como atividade a ação, o ato de iniciar. Arendt (2019 [1958]) indica que as três atividades, quando empregadas em reunião com iguais em prol do *mundo*, formam o complexo da *vita activa*, que pode ser traduzido como a vida humana vivida na pluralidade empenhada na transformação e manutenção do *mundo comum*.

Concordando com Duarte (2000, p. 92), “a distinção entre ação, fabricação e trabalho deve ser considerada em seu caráter meramente analítico”. As três atividades são indissociáveis, pois situam-se na mesma pessoa. Elas podem ser analisadas separadamente, de forma analítica, como bem indicou Duarte. Mas ampliamos a indicação de Duarte, afirmamos que elas podem ser observadas no *mundo das aparências* — o *mundo comum* que se mostra aos nossos sentidos — de modo proporcional. A título de exemplificação, ao empenhar-se no consumo, o homem está elevando a atividade do trabalho em detrimento da atividade da ação. Ao focar na discussão política sobre o meio ambiente, está — ou ao menos deveria estar — dando primazia ao aspecto público, característico da ação, em detrimento da atividade do trabalho. Ao passo que os atos como fabricação de objetos e escrita, a atividade da obra, tem primazia sobre as demais. Mesmo entrelaçadas, Arendt insiste na distinção entre elas, a fim de verificar suas especificidades e pontos em comum.

Por trabalho — do grego *ponein*, do latim *labor*, do inglês *labor* e do espanhol *labor* — a pensadora designa “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano” (ARENDR, 2019, p. 9 [1958]). Dialogando com um *estrato de experiência* da antiguidade greco-romana, Arendt via no trabalho — no *homo laborans* — a maior aproximação do homem com o restante dos animais.

Segundo Ribas (2010, p. 82), “Na Antiguidade, o labor exercia-se na *oikia*, ou casa, onde se reconhecia o governo de um só; era o reino da necessidade, ligado às exigências da condição animal do homem, como alimentar-se, repousar, procriar [...]”. Trabalho era sinônimo de necessidade, pois indica tarefas impostas aos homens como necessidades. Por isso, Courtine-Dénamy (1994, p. 324) afirmou que “a sua condição e o seu valor supremo são a vida. Permite assegurar não só a vida, mas a sobrevivência do indivíduo e da espécie”. Podemos afirmar que o interesse último da atividade do trabalho é a manutenção da vida e da espécie; e mesmo interessado na perpetuação da espécie, isso não pode ser interpretado como pluralidade, pois aqui os homens não são iguais perante um acordo, diálogo ou leis, mas perante a Natureza. Ao passo, a igualdade da espécie nivela a igualdade diante de outros animais, apagando a distinção entre os homens, tornando o ser humano apenas mais um animal na Terra.

Por isso, Vaz (2012, p. 14) afirmou que na atividade do trabalho há a perda das interações humanas, bem como a perda da companhia dos outros. O trabalho é uma atividade isolada, onde o homem se encontra em isolamento e não desenvolve o diálogo do eu-comigo-mesmo ou a representação dos outros — o que leva a deterioração de outras atividades, tais como pensamento, julgamento, imaginação, formação de opinião e ação. Destarte, a atividade do trabalho é em si rasa e sem perspectiva de aprofundamento, uma vez que a experiência é isolada e interessada somente em si.

Já a mundanidade [*worldliness*] tem por atividade a obra (ARENDDT, 2019, p. 9 [1958]). A obra – do grego *ergazesthai*, do latim *facere*, do inglês *work* e do espanhol *trabajo* – refere-se ao processo de fabricação no qual o *homo faber* retira da Natureza substâncias e as transforma em objetos úteis ao homem. O *homo faber* aparece ao *mundo* devido a atividade da fabricação, como construtor, logo, senhor da Natureza.

Justamente por inserir no *mundo* objetos fabricados por mãos humanas, o *homo faber* se coloca como assegurador da durabilidade (COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 326). Por meio da fabricação, criações humanas dotadas de historicidade e durabilidade própria são inseridas no *mundo comum*, tornando-se condicionadores do homem.

O *homo faber* se distingue do *animal laborans* e do homem de ação por alguns aspectos decisivos. Primeiro, o *homo faber* empreende um processo que tem

“um começo definido e um fim definido e previsível” (ARENDDT, 2019, p. 178 [1958]). Lógica pautada no meio e fim, onde a representação mental do objeto a ser fabricada encontra seu final no produto acabado. Já a atividade do *animal laborans* não possui início nem fim, uma vez que o estado de necessidade é constante, impossibilitando começos e tendo como único final possível o morte do ser. Semelhante distinção com relação ao homem de ação, pois esse não possui final previsível, já que seus atos e discursos fogem de seu controle por situarem na pluralidade humana onde o imprevisível é uma constante.

Outra distinção importante é no autocontrole sobre seus atos. Como indicou Ribas (2010, p. 83), a fabricação não desponta como necessidade, como acontece com o trabalho. Ao passo, seus produtos, por mais desejáveis que sejam de ingressarem no *mundo*, podem ser reservados para o espaço privado, algo impensável para o homem de ação.

Ampliando a análise de Ribas, podemos indicar que o *homo faber*, além de se colocar como senhor da Natureza, coloca-se como senhor de si mesmo. Mesmo que a fabricação seja uma atividade que ocorre no isolamento, o *homo faber* não está realmente só. Ele mantém o diálogo do *eu-comigo-mesmo*, a representação dos outros por meio da imaginação, efetua julgamentos com base em experiências vividas ou repassadas. Além disso, os objetos fabricados podem ingressar no *mundo comum* e integrá-lo. Por isso, Arendt (2019, p. 199 [1958]) afirmou que “o domínio público do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece”. A relação do *homo faber* com o *mundo* não é uma necessidade, mas uma potencialidade desejável, já que efetiva seus objetos que foram criados para a utilidade. Contudo, existem casos especiais de *homo faber*, tal como os contadores de histórias, que estão ligados à ação. Por serem *homo faber*, não agem, mas a base material para suas fabricações provem dos produtos da ação. Exemplo diferente do *homo faber* denominado socialmente engenheiro, que fabrica estruturas a partir de matérias da Natureza transformadas, o *homo faber* contador de histórias trabalha com os produtos da ação, tais como acontecimentos, eventos, ações, discursos e a *revelação do quem* que provêm do convívio e da interação no *mundo comum*, ou seja, a matéria com que esses tipos especiais trabalham é diferente.

A terceira condição humana analisada profundamente por Hannah Arendt é a pluralidade e, por meio de sua atividade, a ação, a pensadora expande sua

compreensão de história. Essa condição está assentada na paradoxal pluralidade de seres singulares, ou seja, no paradoxo da distinção e igualdade. Segundo Arendt (2019, p. 10), “somos todos iguais, isto é, humanos, de modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. Notemos que na pluralidade, a igualdade quanto espécie humana se mantém, mas nela não se limita como ocorre com os demais animais. Assim, no seio da igualdade humana, nasce a distinção materializada na singularidade de cada homem. Benjamin (2018, p. 28) compartilhava deste paradoxo, pois afirmou que “cada manhã nos informa acerca das novidades do globo terrestre”, ou seja, todo dia a singularidade aparece em meio a igualdade.

Devido a isso, Arendt (2017, p. 35 [1975]) escreveu em seu último livro que “não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra”. A humanidade que nela habita se fundamenta neste paradoxo, no compartilhamento de um lapso de igualdade que permite o convívio e a parceria, com a clareza especificada de cada um. Tanto que, segundo a análise de Ribas (2010, p. 34), o genocídio, para Arendt, destitui o significado de humanidade, pois qualquer violência que ataque a diversidade humana é um atentado à sua condição fundamental, ou seja, à pluralidade.

Dialogando com Benjamin (2018), a novidade que aparece em cada amanhecer na Terra é o nascimento de um ser singular. Essa novidade, vista como nascimento, recebe significativa ênfase na obra de Arendt, tanto que afirma que “o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados” (ARENDR, 2016c, p. 92 [1958]). Ao nascer, o homem vem para a Terra como recém-chegado. Seu nascimento é o nascimento da novidade, da singularidade e, também, da manutenção da igualdade da espécie. Dessa forma, um dos fundamentos da condição humana da pluralidade é a natalidade. Diferente de Heidegger, argumentava que os homens, por serem mortais, nascem para morrer e no momento da morte atingem seu ápice, Arendt inverte tais colocações ao indicar que os homens, mesmo fadados à morte, nascem para introduzir no *mundo* a novidade.

Justamente pelo homem poder se distinguir entre iguais, a Natureza foi obrigada a compartilhar espaço com a mortalidade, nunca antes vista em seu reino. A Natureza, na tradição do pensamento ocidental, até o advento da bomba atômica e da viagem ao espaço, foi vista como imortal, o que “significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo” (ARENDR, 2019, p. 22 [1958]).

Na Natureza, somente existem espécies diferentes, mas não singularidade no cerne das espécies.

Destarte, os homens se tornaram os únicos mortais em um universo imortal. Primeiro, a distinção dos homens com a Natureza adveio pela natalidade, após com a tomada de consciência de sua mortalidade e da sua singularidade. De acordo com Arendt (2016c, p. 71 [1958]), a mortalidade do homem “repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzóe*”. Da Natureza, da *dzóe*, emerge a vida humana, a *bíos*. Ela sinaliza a introdução do tempo humano no tempo da Natureza, pois institui o nascer e o morrer e, conseqüentemente, os limites de uma singularidade.

Essa *bíos* não é distinta somente pela clareza de um nascimento e de uma morte certa, mas pela capacidade de acúmulo de experiências que formam sua profundidade, o que podemos indicar como memória. O acúmulo de experiências advém de ações e discursos, empreendidos ou não, realizados ou herdados etc. que podem ser narrados “como uma estória com começo e fim”; e essa é a “condição pré-política e pré-histórica da história [*history*]” (ARENDR, 2019, p. 228 [1958]). Em outras palavras, Arendt compreendia o nascimento da história a partir do nascimento da mortalidade, ou seja, somente com a tomada de consciência do paradoxo da pluralidade. Sem compreensão desse paradoxo e sem a *bíos* — que podemos indicar como carga histórica de experiências que cada homem carrega — não haveria história a ser contada ou escrita, justamente porque no limiar não haveria historicidade. Tanto são essas as bases de sua compreensão de história que afirmou que “a novidade [da *bíos*] pertence ao campo do historiador, o qual — ao contrário do cientista natural, interessado em fatos sempre recorrentes [ou seja, a Natureza] — lida com eventos que ocorrem apenas uma vez” (ARENDR, 2008d, p. 341 [1954]). Da singularidade, da novidade, a história se torna possível.

Contudo, como Arendt entende a formação da *bíos*? Não basta apenas nascer mortal, singular e tomar consciência de tais fatores; é preciso efetivar sua singularidade. Segundo Magalhães (2008, p. 75), “A vida, em seu sentido *não-biológico*, ou o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte [a *bíos*], escreve Arendt, se manifesta na ação e na fala”. Assim, a atividade da condição humana da pluralidade é a ação.

Diferente do trabalho e da obra, a ação é a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 2019, p. 9 [1958]). A ação não pode sequer ser pensada em exercício no isolamento, pois só pode ser desenvolvida em conjunto. Interessante notarmos que é uma atividade que toda pessoa possui e que serve, entre outras possibilidades, para revelar ao *mundo* sua singularidade. Entretanto, somente pode ser efetivada em conjunto, ou seja, quando Arendt fala de “ação”, não está se referindo a uma única, mas a um conjunto de “ações” que reúne distintos homens em pé de igualdade. Por isso, a ação é a atividade por excelência da pluralidade, pois conecta os polos do paradoxo.

Além de um *estrato de experiência* ligado a distinção de *dzóe* e *bíos* da antiguidade clássica, Arendt recorre a distinção feita por Santo Agostinho entre *principium* e *initium* para aprofundar inicialmente as características da ação. De acordo com Santos (2015, p. 37), “‘No Começo, Deus criou os céus e a terra’ [indicando o *principium* das coisas]. No entanto, *initium* se refere ao começo das ‘almas’, isso é, não apenas de criaturas vivas, mas do homem”. O *principium* se refere a Natureza, enquanto que o *initium* se refere ao tempo humano, ou seja, a historicidade para nós. Com a noção de *initium*, a pensadora vê no nascimento do homem o nascimento dos acontecimentos, da novidade e, conseqüentemente, da história. Parafraseando Santo Agostinho, Arendt (2019, p. 220 [1958]) indicou que “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar”. Ao passo que, em outra passagem, afirmou que “o homem é um início e um iniciador” (ARENDT, 2016f, p. 219 [1961]). O homem simboliza a novidade na Terra, pois introduz o tempo histórico e inicia processos singulares.

Podemos aprofundar o *estrato* da citação supracitada, ressaltando que a ação somente pode ser efetivada na união, nunca no isolamento. Essa característica imperativa, destacada amplamente por Arendt em *A Condição humana*, evidencia que agir significa iniciar e apoiar. Recorrendo a análise dos verbos da ação no grego e no latim, afirmou que “é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (ARENDT, 2019, p. 234

[1958])⁴⁰. O *estrato de experiência* dos verbos, como o *horizonte de expectativa* de Arendt em se reconciliar com o *mundo*, afirmam o homem como iniciador e apoiador, afirmando a necessidade de união para agir. A mescla que possibilita a união entre ações é a atividade do discurso.

O discurso é uma atividade fundamental para os homens de ação. Segundo a pensadora,

A ação que ele inicia [o ator] é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDDT, 2019, p. 221 [1958]).

Ou seja, o ato de comunicar, de encontrar as palavras certas no momento certo, para comunicar suas intenções, objetivos e posicionamentos aparece como complemento da ação. Discurso e ação se ligam na medida que um depende do outro para sua efetivação. Sem o discurso, a ação perderia o significado do ato, o que também dificultaria a reunião de iguais em prol de uma causa. Ao passo que sem a ação, o discurso não encontraria eco no *mundo comum*, uma vez que permaneceria como um turbilhão de ideias.

Lafer (2018i, p. 175-176), ao analisar a questão do discurso em Arendt, concluiu que “tudo o que é na medida em que aparece, não existe isoladamente no singular, requerendo a intersubjetividade”. Consideração profunda de seu ex-aluno, pois aponta para um *estrato de experiência* crucial da composição da noção de ação em Arendt. Devido à pluralidade ser sua condição, logo também a condição do discurso, somente podemos agir e também discursar na medida em que nos reunimos com semelhantes. Poderíamos imediatamente fazer uma crítica na medida em que o discurso nasce no interior, na faculdade do pensamento, antes de sua aparição pública na comunidade. Ora, essa posição seria errônea por inteiro, pelo menos dentro da obra de Arendt, haja vista que, na faculdade do pensamento, antecipo o diálogo com o outro por meio do diálogo do *eu-comigo-mesmo*,

⁴⁰ Arendt chegou a tal perspectiva de ação dividida em duas etapas recorrendo a etimologia e distinção dos verbos de ação no grego e latim. No grego, ação poderia significar *archein* (começar, liderar e governar) ou *prattein* (atravessar, realizar e acabar). Enquanto que no latim, poderia significar *agere* (por em movimento, liderar) ou *genere* (conduzir) (ARENDDT, 2019, p. 234 [1958]).

representando o *dois-em-um* socrático⁴¹; e haja vista que o discurso somente recebe seu devido reconhecimento na medida em que é recebido pelos demais. Dessa forma, ação e discursos estão indissociáveis e constituem, por excelência, a atividade da condição humana da pluralidade.

O homem de ação também é constituído de imprevisibilidade e irreversibilidade, que são características intrínsecas da ação. Para Arendt (2019, p. 220 [1958]), “o fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”. A pensadora desejava chamar a atenção para o fator essencial da liberdade humana, da espontaneidade, ou, se assim preferirmos, para a indeterminação das ações. Certamente poderíamos colocar em um diálogo com Arendt o professor Lidenbrock, do livro *Viagem ao centro da Terra*. O professor, em face da morte, não cedeu lugar ao desespero. Impulsionado pela consciência da capacidade dos homens, declarou que enquanto houver vida no seu corpo, haverá chances de mudar tudo a todo momento (VERNE, 2019). Poderíamos até indicar que Arendt parafraseou Verne, em vez de Santo Agostinho, quando indicou mesmo que os homens possam ser condicionados, nunca poderão ser determinados.

Outro *estrato*, se refere ao núcleo da ação, que é a sua efetivação em conjunto, nunca no isolamento. O homem, em sua inteira singularidade, já agrega variáveis incontáveis no momento que age, mas o momento de ação ainda é mais extenso em números de variáveis, justamente porque não se trata de uma, mas várias pessoas agindo. Por isso, Arendt (2019, p. 236) afirmou que “basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto”. A ação atua sempre de forma nova, sendo a reação não mera resposta, mas a realização de uma nova ação que segue seu próprio curso, uma *re-ação*, não podendo ser prevista. Assim, a pensadora sinaliza a imprevisibilidade como uma característica básica da ação. Ao passo, indicou que “o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações **não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram** e que dentro em breve irão deixá-lo” (ARENDR, 2016c, p. 92 – negrito nosso [1958]). Destacamos o trecho para enfatizar que, no momento de

⁴¹ Arendt desenvolve com maior afinco este diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo em *A Vida do espírito* (ARENDR, 2017 [1975]).

ação, os envolvidos não estão aptos a observar seu começo e nem seu fim, pois estão empenhados em agir.

Em outra passagem, Arendt (2016f, p. 189 – **negrito nosso** [1961]) sinalizou que

não estamos capacitados a chegar algum dia a sequer conhecer todas as causas que entram em jogo, e isso, em parte, pelo simples número de fatores implicados, **mas também porque os motivos humanos, distintamente das forças da natureza, ainda são ocultos de todos os observadores**, tanto da inspeção pelo nosso próximo como da introspecção.

Significa que a ação é imprevisível devido a todas as variáveis humanas envolvidas. Ao passo que seu início e fim não podem ser delimitados pelos homens que estão empenhados em agir, pelo fato de que toda ação gera uma *re-ação*; uma nova ação que afeta não outra, mas todo o conjunto dos assuntos humanos.

Desse modo, podemos afirmar que a escrita da história se encontra na alçada do *homo faber*, do contador de histórias, justamente porque exerce um *olhar retrospectivo* sobre ações que já se concretizaram. Ao mesmo tempo em que detém a capacidade de realizar delimitações temporais, recortando os acontecimentos, estabelecendo finais no âmbito historiográfico. Todavia, no momento da ação, que gera os acontecimentos, Regiani (2018d, p. 42) adverte que a imprevisibilidade impera e o historiador deve ter consciência disso, caso contrário, destituirá a contingência e a liberdade da vivência humana, exercendo uma escrita da história contrafactual. A partir da característica da imprevisibilidade da ação, Arendt anuncia que a história pertence ao âmbito do *homo faber* e adverte sobre as implicações para sua operação historiográfica.

Quanto à irreversibilidade da ação, é em decorrência da impossibilidade de ser desfeita ou corrigida, tal como na atividade da obra. A irreversibilidade advém do nascimento da *bíos* que inicia uma nova historicidade, como da noção de *initium*, de um novo começo. Toda ação empenhada, iniciada ou levada a acabo, torna-se irreversível, constituindo a matéria factual do *mundo*. Regiani (2013a, p. 28), a esse respeito, afirmou que os homens, mesmo ameaçados pelo esquecimento, jamais terão suas ações e discursos desditos⁴². Assim, logo após uma ação ocorrer, o

⁴² Porém, a pensadora pontua em *A Condição humana* que o perdão no meio público funciona como um remédio a irreversibilidade da ação. “Perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos

estrato da irreversibilidade ganha relevo, podendo o *homo faber*, por meio de seus recortes narrativo, estabelecer um rol de ações e *re-ações* viáveis de serem narradas, dando início a uma história.

3. 2 O MUNDO COMUM E A REVELAÇÃO DO QUEM

A ação e o discurso, por serem atividades da condição humana da pluralidade, estão indissociáveis da união de iguais. Agir significa reconhecer o outro e ser reconhecido, uma vez que os atos e os discursos precisam ser percebidos para serem efetivados. Trata-se do espaço de aparências, onde cada homem demonstra sua singularidade no meio de seus iguais. Em *A Condição humana*, Arendt fornece a maior quantidade de fragmentos de sua compreensão desse espaço. Logo, quando analisados, resultam em considerações sobre seu entendimento de história.

O espaço de aparência tem como principal característica a intangibilidade. Diferente da concepção romana de fundação, a qual, segundo Amiel (1996, p. 91 – itálico nosso), possuía “o carácter sagrado [...] que faz dela um acontecimento único, irrepitível, [que] confere um conteúdo ao termo *pátria*”, ou seja, ligação do espaço com o território, Arendt recorre a *experiência* de *pólis* da antiguidade grega.

Segundo Amiel (1996, p. 81), os gregos, ao regressarem da Guerra de Troia, desejavam implementar o espaço que haviam criado naquele momento. Um espaço compartilhado onde cada um poderia agir em concerto, iniciando processos inteiramente novos. Esse desejo foi sintetizado na famosa frase “onde fores serão uma pólis” que exprimia, segundo Arendt (2019, p. 246 – negrito nosso [1958]), a

convicção de que a ação e o discurso criam um **espaço entre** os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim.

‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração” (ARENDR, 2019, p. 293 [2958]). Diferente de teorias e estruturas que buscam apagar a imprevisibilidade, o perdão dado no hoje tem em vista a próxima ação em sua integridade. De modo que “o perdão é a única reação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDR, 2019, p. 298 [1958]). Trata-se de uma nova ação com vista a romper com a sequência de causa-efeito e possibilitar um novo rumo ao público que é igualmente inesperado e imprevisível.

Assim, a pensadora via nascer o espaço de aparência onde quer que os homens estivessem na modalidade de ação, o que, em certo sentido, atinge o máximo das perspectivas temporais sincrônica e diacrônica. Ao passo que indica que o fundamental não é o território ou a cidade física, mas sim as pessoas que nela habitam. Recordemos, para corroborar as proposições de Arendt, que Temístocles não hesitou em salvar a *pólis* deixando Atenas arder em chamas, ou seja, o espaço político da aparência estaria a salvo enquanto houvesse pessoas dispostas a agir e discursar.

Estendendo a análise e concordando com a pesquisa de Schittino (2016, p. 39), podemos afirmar que Arendt, ao situar o espaço dedicado a ação e ao discurso na experiência da *pólis* grega, contestou a noção de política vinculada unicamente a espaços físicos, tal como uma câmara, sala, gabinete e *ágora*. Evidenciando, assim, que o espaço político surge **entre** os homens.

Por ser um espaço intangível situado entre os homens, Arendt distinguia homens de Terra. Segundo Brepohl (2001b, p. 36), na medida em que aparecemos, criamos o *mundo*. Por isso, Arendt (2008b, p. 11 [1955]) ressaltou que “o mundo [Terra] e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa”. Terra e seres humanos são distintos, ainda que indissociáveis.

Assim, a Terra não se torna *mundo* somente porque os seres humanos nela habitam. Arendt (2019, p. 71 – itálico nosso [1958]) argumentou que

um *mundo comum*, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto.

Desse modo, podemos afirmar que Terra, homens e *mundo* são distintos. A Terra aparece enquanto planeta, espaço físico e habitat natural. Os homens somente se tornam singulares na medida em que tomam consciência da potencialidade da inovação por meio de seus atos e da sua mortalidade. Ao passo que o *mundo* somente surge quando a Terra se torna objeto do discurso, preocupação e preservação. Podemos igualar, nesse acaso, o espaço intangível formado *entre* os homens e a fundação do *mundo* graças ao denominador *comum* da pluralidade.

Em vista disso, o *mundo comum* é um espaço público por excelência. Por público, Arendt compreende dois eixos simétricos e inter-relacionados. Primeiro, público indica “tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível” (ARENDR, 2019, p. 61 [1958]). Ressalta o espaço da aparência, centrando-se no que Carvalho (2014, p. 106) indicou como “publicidade dos atos. Simultaneamente, público “significa o próprio *mundo*, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDR, 2019, p. 64 – itálico nosso [1958]). Noutras palavras, o público se refere ao *mundo* enquanto espaço compartilhado, diferente da noção de propriedade privada, onde dadas metragens do solo são colocadas no âmbito do direito privado. Lafer (2005, p. 257) afirmou que as duas concepções de público de Arendt convergem para a indicação factual, ainda que intangível, e que a base para o aparecimento da novidade é a constituição do *mundo comum*.

Assim, o espaço de aparência recebe, na obra de Arendt, a denominação apurada de *mundo comum*⁴³. Por ser um espaço fundamentado na pluralidade e nas relações entre os homens de ação, o *mundo comum* “está ‘entre as pessoas’, é o espaço intermediário’ (ARENDR, 2008b, p. 11 [1955]). A pensadora busca expor a experiência desse espaço intermediário empregando a metáfora da mesa. Segundo Arendt (2019, p. 64 [1958]),

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

Em outro texto, Arendt (2008h, p. 422 – itálico da autora [1953]) esclarece ao indicar que esse *espaço-entre* “desempenha a dupla função de unir e separar os homens de maneira clara”. Trata-se de um espaço de compartilhamento que preserva a singularidade, a liberdade e a espontaneidade de cada homem.

A pensadora chamou a atenção para a importância que os romanos davam a esse espaço, indicando que, para eles, eram “sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os

⁴³ Arendt emprega *mundo comum* ao longo de toda sua obra. Entretanto, outras denominações se assemelham e funcionam como sinônimos de determinadas discussões como espaço público e *teia de relações humanas*.

homens' (*inter homines esse desinere*)” (ARENDT, 2019, p. 10 – itálico da autora [1958]). Em outra passagem, recorrendo à leitura da obra de Santo Agostinho, a pensadora afirmou que “em latim, a palavra ‘viver’ sempre coincidiu com *inter homines esse*, ‘estar em companhia de homens’” (ARENDT, 2016c, p. 107 [1958]). Viver é se relacionar com seus semelhantes. Devido a isso, Duarte (2000, p. 109) comentou que o *mundo comum* “tece uma realidade fundada intersubjetivamente”. O espaço público entre os homens, onde se reconhecem mutualmente e possibilitam a realização do agir e discursar em prol do *mundo*.

Mesmo a *intangibilidade* sendo a característica central do *mundo comum*, como verificamos na exploração do *estrato de experiência* da *pólis* grega, não devemos negligenciar outra característica importante. O *mundo comum* é também atravessado pelos produtos do *homo faber*, os quais, como citado no capítulo anterior, passam a condicionar a vida de cada homem, ou seja, o *mundo* também tem a tangibilidade entre suas características.

Segundo Amiel (1996, p. 43 – itálico da autora), o *homo faber* busca a solidão no momento que executa a fabricação, mas mesmo sozinho no exercício de sua atividade, continua em contato com o *mundo*, pois seus produtos passam a agregar na construção, embelezamento e expansão do *mundo*. A título de exemplos, temos os prédios, as praças, as escolas, as leis, as instituições, a própria história etc. Essa colocação não destoa da experiência da *pólis* grega em que Arendt se embasava; ao contrário, vai ao encontro plenamente. Segundo Arendt (2019, p. 241 [1958]), as relações entre os homens sempre ocorriam em um lugar físico, ainda que não o mesmo e não sendo o fator fundamental. Esse lugar físico, a *ágora*, construído pelo *homo faber*, deveria assegurar a efetivação da ação.

Por isso, Duarte (2000, p. 101) havia evidenciado que, para Arendt, em um sentido político restrito, “o mundo é também aquele conjunto de instituições e leis que é ‘comum’ e aparece a todos”. Simetricamente, Magalhães (2008, p. 77 – itálico da autora) chegou às mesmas considerações ao indicar que, para Arendt, “o mundo como conjunto das coisas surgidas da fabricação humana (o artifício humano) instaura um *intervalo estável de coisas* entre os homens”. Concordando com ambos, o *mundo comum*, espaço dedicado à ação, é também formado pelos produtos da obra, por um coeficiente físico não necessário, mas desejável.

A intangibilidade do *mundo comum* aparece como aspecto de alcance ilimitado, pois se assemelha a categoria de tempo histórico, que somente pode ter

um fim com a própria concepção de homem. Distintamente do caso da intangibilidade que, mesmo sendo um aspecto ilimitado, mostra-se volátil em suas representações, os objetos que representam o aspecto tangível, variam de cultura para cultura, de regime para regime etc. ao longo do tempo histórico, tornando-se um aspecto permanente, mas sempre passível de alteração na sua materialidade.

Para ampliarmos as suas considerações supracitadas de Duarte (2000) e Magalhães (2008), evidenciamos que Arendt (2019, p. 241 – **negrito nosso** [1958]), ao permanecer no *estrato de experiência* da *pólis* grega, também concordava que “antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual **pudessem ocorrer todas as ações subsequentes**”. A ligação entre ação e obra no *mundo comum* não ocorre por acaso, mas é desejável, principalmente, pela primeira.

De acordo com Nascimento (2007, p. 154 – **negrito nosso**), “as instituições, ao fortalecerem padrões de comportamento político legitimados e democráticos, **estabilizam o espaço público** onde o cidadão pode se revelar enquanto ator político”. Ao passo que Francisco (2008, p. 100 – **negrito nosso**) argumentou que “a *pólis* garantiria que o **espaço para realização** dos atos e palavras grandiosos estaria permanente dado para seus membros”. Nos três destaques supracitados, os produtos da fabricação visam estabilizar o *mundo comum*. Não são necessários, mas desejáveis na medida em que estabilizam um estado para o aparecimento de inovações. Se formos avançando na análise, chegamos à pergunta: como é possível estabilizar e manter a novidade no *mundo comum*?

Bem, recordemos que a ação introduz, no seio do *mundo comum*, a imprevisibilidade e a irreversibilidade em cada novo processo, o que resulta na novidade. Justamente por serem imprevisíveis, seus resultados podem gerar o esfacelamento da união, o que coloca em constante ameaça o nascimento da novidade. Por isso, o aspecto físico visa a assegurar que todas as ações futuras possam ocorrer, o que podemos interpretar como o direito da novidade. Com a responsabilidade de assegurar o espaço da novidade, Francisco (2008, p. 107 – **itálico nosso**) argumentou que, para Arendt, “o *mundo*, o artefato humano construído pelos homens, tem, dentre outros sentidos, o de morada e palco das diferentes gerações humanas”, ou seja, somente é possível pensar no diálogo entre gerações se o espaço entre, o *mundo comum*, não necessitar ser fundado constantemente.

Destarte, os produtos da obra introduzem no *mundo comum* a durabilidade, estabilidade e permanência. Para Arendt (2019, p. 119 [1958]), esses produtos garantem que a “durabilidade e relativa permanência tornam [tornem] possível o aparecimento e o desaparecimento” de cada singularidade. Seguindo na mesma linha que Arendt, mas refletindo sobre a importância da história, Koselleck (2020, p. 66) afirmou que “mudanças só podem ser registradas e apreendidas contra o pano de fundo de condições que se repetem”. Desse modo, no diálogo entre Koselleck e Arendt, podemos afirmar que não se trata de uma dicotomia estanque, como se novidade fosse inteiramente oposta a durabilidade, como se fosse ação versus obra no *mundo comum*. Ao contrário, trata-se do inter-relacionamento estrutural entre ambas. Enquanto a ação introduz a novidade e funda o *mundo comum*, a obra garante a continuidade desse espaço, a preservação dos atos passados e a proteção contra desdobramentos indesejáveis da ação que possam corroer tal espaço de novidade.

Podemos e devemos ainda aprofundar essa mescla riquíssima para entendermos como Arendt pensa o nascimento da matéria factual. Nascimento (2007, p. 154) já havia nos dado a pista essencial quando evidenciou que após o espaço público estabilizado, os homens poderiam se **revelar** enquanto atores políticos, pois a ação e o discurso tornam possível a demonstração da singularidade de cada homem.

Revelar sua singularidade é a possibilidade surgida com a estabilização do *mundo comum*. Antes de agir e discursar, ou seja, antes de integrar o *mundo*, os homens necessitaram de um ato de coragem para se revelarem. Segundo Arendt (2019, p. 44 [1958]), “quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida”. Precisa-se de coragem para sair da segurança do espaço privado e entrar no espaço público, onde suas ações e discursos possuem implicações comunitárias, onde serão debatidas e julgadas.

O deslocamento do espaço privado para o público também implica uma mudança de prioridade. Para Arendt (2016f, p. 203 [1961]), o *mundo comum* “existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associados”. O ato de coragem modifica suas prioridades, passando da vida pessoal e familiar para a liberdade do *mundo*, uma vez que o que está no centro das preocupações do *mundo comum* é o próprio *mundo*.

Modificando o espaço e a prioridade do homem, o ato de coragem na perspectiva arendtiana desemboca em um *segundo nascimento*. De acordo com a pensadora, “o homem recebera, ‘além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (ARENDR, 2019, p. 29 [1958]). Em outra passagem, a pensadora reforça que “é com palavras e atos que nos inserimos no *mundo* humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDR, 2019, p. 219 [1958]). Assim, “o homem, ao comunicar-se, comunica a si próprio” (RIBAS, 2010, p. 20). O *segundo nascimento* é o aparecer aos outros, efetivando a própria existência e a dos outros.

Kristeva (2002, p. 148) comentou que o *segundo nascimento* marca a aparição pública do homem, a aparição de sua singularidade, a qual não poderia vir a surgir no espaço privado. Corroborando elucidativamente Kristeva, a pesquisa de Francisco (2008, p. 97-98) apontou para o fato de que o *segundo nascimento* possui um sentido literal, de realmente um novo nascer. Se no espaço privado o nascimento marca a existência do homem, ao se deslocar para o espaço público, nasce a singularidade, uma vez que a ação e o discurso são reconhecidos.

Reconhecimento impossível dentro do espaço privado. De acordo com Arendt (2019, p. 70 [1958]),

A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública, em comparação com a qual até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas.

De maneira sucinta, Arendt via o âmbito privado como infértil para mostrar a distinção de cada homem, pois suprimia a condição humana da pluralidade e a atividade de ação, responsáveis pela distinção dos homens. Deste modo, permanecer nesse âmbito ou introduzi-lo no *mundo comum* é incapacitar as “condições para a memória e para a história” (NETO, 1992, p. 166). Isso porque o âmbito privado gera a padronização de comportamento, perspectivas e personalidades, logo, sufoca a ação que sempre visa revelar a personalidade singular do ator e apresentar ao *mundo* uma novidade. Arendt (2019, p. 71 [1958]) conclui que “o mundo comum acaba quando é visto sob um aspecto e só se lhe

permite apresentar-se em uma única perspectiva”. Por isso, a vida privada é incompatível com a condição humana da pluralidade e diferente do *mundo comum*.

O ato de coragem também carrega um *estrato de experiência do heroísmo homérico* (ARENDR, 2016c, p. 79 [1958]) expresso na figura de Aquiles. Concordando com Nascimento e Fernandes (2015, p. 278), ao verificarmos a figura de Aquiles como exemplo paradigmático do ato de coragem narrado por Arendt, somos levados a compreender a figura do herói por elementos belicistas. Entretanto, trata-se de uma leitura errônea, uma vez que Arendt não valorizou na sua narrativa os aspectos épicos do guerreiro que procura agir sozinho para conseguir a fama imortal dos deuses. De acordo com Nascimento e Fernandes (2015, p. 274-275), “a visão que a autora tem do herói homérico – que enfatiza a política como instância de revelação do agente no (e por meio do) discurso e ação, na pluralidade do espaço público”. Corroborando a análise de Nascimento e Fernandes, Duarte (2000, p. 234) afirmou que o traço ressaltado do herói arendtiano é “alguém cujo próprio destaque e preeminência não o tornam essencialmente distinto de todos aqueles sem os quais ele não é ninguém e não pode assumir qualquer iniciativa espontânea”. De tal modo que o herói arendtiano é o homem de ação no *mundo comum* que, simultaneamente, é um iniciador e um apoiador.

Parece que chegamos a outra incongruência, pois como vincular a noção de herói ao individualismo e ação que é fundamentalmente plural? Acontece que se trata de um equívoco anacrônico gerado pela nossa perspectiva ultra-individual. Para Arendt, assim como a ação expressa a distinção e a igualdade, o termo herói se dá na mesma proporção.

Se o fator essencial para a categoria de herói usado por Arendt é o ato de coragem de passar do espaço privado para o espaço público, implica em considerar cada homem de ação como herói de sua própria história (*bíos*), o que ressalta o aspecto individual da empreitada. Simultaneamente, esse salto se dá em direção ao plural, ao *mundo comum* que reúne indivíduos singulares interessados em agir e discursar em prol do *mundo*. Assim, o *mundo comum* agrega heróis individuais, tal como um panteão de heróis gregos, ressaltando o aspecto coletivo do destacamento individual.

Carvalho (2019, p. 26 – negrito nosso), de forma apurada, indicou que a categoria de herói

não se trata de uma classe social ou de uma personalidade específica, antes, se refere a qualquer homem, a qualquer grupo que mantenham o interesse pelo mundo comum, e que buscam preservá-lo por ser este o espaço que permite o seu **desvelamento**.

O desvelamento da singularidade, do herói da história decorrente da ação e do discurso, confirma que, para Arendt (2019, p. 51 – negrito nosso [1958]), “o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam **mostrar quem realmente eram** e o quanto eram insubstituíveis”⁴⁴. Mesmo sendo o espaço da pluralidade, no seio dela encontra-se a revelação da singularidade de cada homem.

A respeito dessa revelação que “está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz” (ARENDR, 2019, p. 222 [1958]), a pensadora sintetizou nos termos *revelação do quem*. De acordo com Regiani (2017, p. 186 – itálico do autor), para “Arendt a identidade singular, a existência, só poderia ser apresentada em sua forma por atos e discursos no espaço *entre* os homens”. Corroborando a indicação, Lafer (2018e, p. 99) acrescentou que “a ação e o discurso são, de acordo com Hannah Arendt, os modos pelos quais os seres humanos se revelam uns aos outros na teia das relações intersubjetivas”. Desse modo, a ação e o discurso, quando efetivados no *mundo comum*, além de deixarem fragmentos de acontecimentos, eventos e experiências, possibilitam a *revelação do quem*. Essa revelação, como bem lembrou Carvalho (2014, p. 107), “por mais que [...] aponte para um único agente, é no convívio com os outros que essa individualização faz sentido”. O conteúdo da compreensão de história de Arendt possui mais que ações e discursos, mas a intenção de *registrar o quem* dos homens. A *revelação do quem* aponta para um indivíduo singular e imerso em seu tempo, em sua *teia de relações humana*. Por isso, Arendt (2008c, p. 166 [1968]) indicou em Benjamin que

⁴⁴ A perspectiva do espaço público como instância de revelação do ator político, local onde o homem mostra sua identidade por meio da ação e do discurso, é uma noção de *público* em Arendt. Segundo Nascimento (2010; 2016), outra perspectiva menos desenvolvida entre os comentadores arendtianos, e pela própria Arendt, é a noção de política enquanto atividade coletiva voltada para a criação de instituição, estruturas responsáveis pelas mediações entre os homens, entre o Estado e a sociedade. Em diálogo com Brepohl (2018, p. 207), que afirmou “para Arendt, o oásis seria a política, entendida não como administração ou governo, mas a política como ação plural entre os diferentes e divergentes do espaço público”. Parece-nos que a noção da política como espaço de criação de instituições, por mais cabível que seja em Arendt, ultrapassa a alçada da atividade da ação. A perspectiva de criação de instituição necessitaria da reunião da ação com a *obra*, pois é o *homo faber* responsável por criar os objetos úteis ao convívio dos seres humanos. Assim, as instituições e o próprio palco da política onde o *bios politikos* aparece são fabricados pelo *homo faber*.

Nem se pode dizer que seja a recompensa amarga daqueles que estavam à frente de seu tempo [a fama póstuma] – como se a história fosse uma pista de corrida onde alguns competidores corressem tão rápido que simplesmente desapareceriam do campo de visão do espectador.

Desse modo, Arendt dispensa a noção de “a frente do seu tempo”, como se alguns homens fossem gênios (categoria que abominava) e pudessem revelar seu *quem* fora da *teia de relações humanas*. Assy (2008, p. 143 – itálico da autora) verificou que a personalidade, *quem* somos, ao contrário, diz respeito àqueles aspectos de nós mesmos que alcançam de fato sentido no domínio público. Revelar o *quem* implica em estar no *mundo comum*, estar na convivência com os outros.

O *estrato* de pensamento que alimenta a reflexão de Arendt sobre o *quem*, de acordo com nossa leitura da biografia feita por Kristeva (2002, p. 159), reside na pergunta auto-inferida por Heidegger: *quem é o Dasein?* Arendt entendia que não era possível dirigir perguntas ao subjetivo por obter respostas de caráter subjetivo, que bloqueiam a compreensão plural. Buscando inverter a pergunta de Heidegger, a pensadora debruçou sobre a singularidade dos homens que se revelam em público. Arendt (2019, p. 224 [1958]) afirmou que “no momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é”, pois recheamos de categorias sociais que não precisamente refletem seus discursos ou ações. Assy (2008, p. 140) comentou que “aceita-se a realidade do *que* somos como provisórias, já que *quem* somos encontra-se na atividade constante de nos singularizarmos, reiterada em cada nova circunstância”. Ou seja, nossa personalidade não é mudada pela volatilidade dos nossos afazeres, mas aparece como ação e discurso no *mundo comum*.

Em Walter Benjamin, procurando registrar *quem ele foi*, a pensadora desabafa

A questão é que, na sociedade, cada um deve responder à pergunta sobre o *que é* – diferente da pergunta sobre *quem é* –, qual seu papel e sua função, e a resposta, evidentemente, nunca pode ser: Sou único, não devido à arrogância aí implícita, mas porque a resposta seria sem sentido (ARENDR, 2008c, p. 167 – itálico da autora [1968]).

Em outras palavras, explicações ou mera narração de informações conduzem a indicação do *que é*, em vez de *quem é*, pois consideramos a função social e não o aparecimento público. No âmbito social não podemos ser únicos,

justamente porque essa categoria não existe dentro do meio que funciona por categorizações. Logo, a singularidade é um fator público que aparece no *mundo comum*, amplamente mergulhado no sentido político. Assy (2008, p. 139 – itálico da autora) ressaltou que o *quem*

não está atrelado ao mero desenvolvimento de nossos dons e talentos, cujo principal alvo seria o *que* (*what*) somos. Este último assinala a variedade de atributos que fisicamente possuímos e compartilhamos na vida, mas que são incapazes de descrever *quem* somos.

Por isso, o *quem* somente se revela em ações e discursos, devido o aspecto plural. Dessa forma, aparecemos como homens somente na companhia de outros.

Tão relevante é a companhia dos outros para o aparecimento do seu *quem* que esse somente aparece aos outros e nunca a si próprio. A pensadora afirmou que

O “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimōn*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava (ARENDDT, 2019, p. 222 – itálico da autora [1958]).

Arendt recorre ao *estrato de experiência* da antiguidade ao citar o *daimōn* grego. De acordo com Schittino (2012, p. 50), o *daimōn* representa a personalidade da pessoa. Por se tratar de uma personalidade, o *quem* “não pode ser definido por nenhum antecedente individual ou psicológico, nem por nenhum objetivo ou condicionamento da história” (SCHITTINO, 2012, p. 49). Notamos que Arendt também buscava com isso fugir da dicotomia subjetividade e objetividade, recorrendo a interface da *intersubjetividade*.

Outro *estrato* que a passagem acima expõe é a aproximação com a descrição de Benjamin sobre si mesmo. De acordo com Benjamin (1987b, p. 142), “assim encontrava o homenzinho [o corcundinha] frequentemente. Só que nunca o vi. Só ele me via”. Desenvolvendo essa fala do ensaísta, observamos que no *ensaio biográfico* de Benjamin, Arendt (2008c [1968]) indicou que o corcundinha dos seus escritos era sua própria falta de sorte, que não podia ser vista com clareza por ele mesmo, mas era visível para os outros em suas ações. Corroborando essa percepção, Regiani (2017, p. 188) afirmou que “a identidade singular não seria uma

existência real, somente uma imagem revelada na esfera pública”. Devido ao *corcundinha* (ou *daimōn*) ser a representação da singularidade, a revelação ocorre por meio de atos e discursos próprios em comunhão com outros, mas nunca pode ser narrado por si mesmo.

Desse modo, a *revelação do quem* ocorre no *mundo comum* por meio de ações e discursos e pelo reconhecimento de seus iguais. Assim, no seio da pluralidade, os homens engendram novos acontecimentos que sintetizam experiências, acontecimentos, eventos e a revelação da singularidade. A compreensão de história de Arendt ultrapassa a perspectiva de história oficial ou de história de grandes personagens. Ao situar que toda novidade ocorre no *mundo comum* e que todo homem de ação é um homem de coragem, personalidade própria e herói de sua *bíos*, a história, para Arendt, dirige-se ao registro e preservação dos produtos da ação – ações, discursos, eventos, acontecimentos e *revelação do quem*.

3. 3 A IRRUPÇÃO DA MATÉRIA FACTUAL

Em decorrência de a ação na maioria das vezes resultar em uma *re-ação*, não possuindo fim no âmbito do *mundo comum*, ela gera algum produto? A resposta é sim, seus produtos são os acontecimentos, eventos, ações, discursos e a *revelação do quem*. Dito isso, seguem-se os *estratos de experiências* de tais produtos e seus vínculos com a compreensão de história de Hannah Arendt.

O primeiro *estrato*, após passarmos pela camada fenomênica de cada uma das atividades e da relação da ação com o *mundo comum*, é do milagre. Para Arendt (2019, p. 220 [1958]), o que a ação produz **imediatamente** é o “novo [que] sempre aparece na forma de um milagre”. Trata-se da novidade inerente da condição humana da pluralidade que, ao ser efetivada no *mundo comum* — e ao criá-lo — por meio da ação, funda novos processo que não poderiam ser deduzidos ou induzidos. Por introduzir a novidade no *mundo*, “o milagre [da ação] que **salva** o mundo, [...], de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o fato da natalidade” (ARENDR, 2019, p. 306 – negrito nosso [1958]). O que significa indicar que a ação, ao surgir como novidade ou milagre no *mundo*, salva-o do ciclo da Natureza, pois introduz a historicidade e a singularidade, opostos à lei da Natureza, onde impera a imortalidade e a igualdade.

Já poderíamos ter evidenciado a introdução da historicidade e mortalidade como milagre em nossa investigação fenomênica anterior. Contudo, expomos uma nova consideração, a do milagre sendo o produto imediato da ação. De acordo com Schittino (2010a, p. 193), a intenção de Arendt com o termo era ressaltar a imprevisibilidade da novidade, do *initium*. Desse modo, ela não recorre ao sentido religioso de graça divina, mas ao seu sentido político de inesperado e improvável.

Semelhante situação quando Arendt indicou que o milagre salva. Mesmo conservando o termo religioso de salvação, a pensadora inverte os destinatários tradicionais. Enquanto que o milagre religioso é sempre voltado para uma vida ou para um grupo específico, o milagre enquanto resultado da ação salva o *mundo* do ciclo natural. Ao passo que não é uma entidade metafísica que salva, mas os próprios homens. Carneiro Junior (2007, p. 42) argumentou que para Arendt “no nascimento de novos homens dá-se o milagre da esperança de salvação deste mundo da ruína a que se destina, da morte, pois podem trazer em si a ação de que são capazes pelo fato de terem nascido”, ou seja, o milagre se traduz pela esperança do *mundo* em ser salvo da determinação. Carneiro Junior (2007) e Schittino (2010a), no que se refere à imagem do milagre arendtiano, concordam que a novidade salva o *mundo* do ciclo biológico, onde tudo é imortal.

Arendt (2019, p. 228 – negrito nosso [1958]) comentou que “juntos [os homens], iniciam novo processo, que finalmente **emerge** como a singular história de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as histórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato”. Isso levou Brepohl (2007, p. 84 – itálico nosso) a afirmar que “tudo ou todo o que nasce (seja uma pessoa ou um novo acontecimento, ambos remetendo a novidade), cria algo novo, que muda, em alguma instância, o *mundo*”. A história de vida singular, pela característica da irreversibilidade da ação, se forma e acrescenta algo ao *mundo*. Refere-se ao novo início em cada ação.

Corroborando a reflexão arendtiana acima, em outro texto a pensadora comentou que a ação resulta em “**irrupções** de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado” (ARENDT, 2016f, p. 217 – negrito nosso [1961]). O ato metafórico de emergir no momento imediato da ação diz respeito a novidade trazida ao *mundo* pelo novo início. Contudo, também se refere ao *estrato de experiência* da ruptura, a qual se mescla ao do milagre.

Elucidando essa passagem, em outro texto a pensadora comentou que “o declínio do velho e o nascimento do novo não são necessariamente ininterruptos” (ARENDT, 2008f, p. 187 [1961]). Já antecipando a crítica ao tempo homogêneo da noção de causa-efeito, Arendt salientava que a ação se comporta como uma ruptura. Basta pensarmos que toda vez que agimos, efetivamos nossa singularidade enquanto seres históricos, mortais, o que automaticamente evidencia nossa ruptura com o ciclo natural de tempo, espaço e quanto espécie.

Em *A Condição humana*, Arendt (2019, p. 305 – negrito nosso [1958]) procurou evidenciar essas características indicando

A faculdade de agir, uma vez que **interrompe** o curso inexorável e automático da vida cotidiana, que, por sua vez, como vimos, interfere no ciclo do processo biológico vital e o interrompe. Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que **os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar**.

A natalidade não tem como perspectiva a mortalidade (mesmo sendo indissociáveis), mas a atividade de iniciar processos sem precedentes no *mundo comum*. Em cada ação, os homens rompem com o ciclo biológico da Natureza e da noção de tempo linear entre passado, presente e futuro, pois os resultados do agir em conjunto produzem certos produtos que escapam a previsibilidade e fundam a novidade. Na mesma linha de nossa análise, Schittino (2019, p. 153) afirmou que a ação “é a ruptura da continuidade histórica entre passado e futuro, pois, ao se constituir como novidade, revela o início ou o re-início de alguma nova história”. Desse modo, podemos indicar que a ação imediatamente produz o milagre e a ruptura, traduzidos pela novidade presente em cada um de seus produtos.

Concordando com Schittino (2009), Silva (2004, p. 121) afirmou que “se o acontecimento [um dos produtos da ação] propicia um corte temporal, ou seja, uma ruptura histórica, ele inaugura um começo e instaura uma historicidade”. Essa nova historicidade instaurada deve-se, segundo Silveira (2019, p.110), a que “o evento [um dos produtos da ação] sempre é [seja] uma origem, e não um fim em si mesmo” para Arendt. Destarte, os produtos da ação rompem com o tempo de consumo da vida biológica e suas deriváveis cíclicas e lineares.

Marion Brepohl (2006; 2018), interessada em rastrear o *estrato de experiência* da ruptura em Arendt, verificou que era fiador da perspectiva benjaminiana. Segundo Brepohl (2006, p. 54), a noção de tempo histórico fundado em cada agir “é tributária do conceito de tempo messiânico judaico-cristão, ou o *kairós*, [...], momento de ruptura radical que funda o novo, ao abrigo da plena liberdade”. O novo não meramente surge, mas rompe, de maneira radical, com o tempo da Natureza e da noção de causa-efeito.

Dialogando com Benjamin (2020b), a compreensão de Arendt sobre formação da matéria histórica é fragmentada, pois não obedece a um processo de continuidade evolutiva ou cronológica. Ao mesmo tempo, é uma compreensão calcada na ruptura, pois toda ação se configura não como uma mera reação, mas uma nova, a qual, por sua vez, introduz uma novidade no *mundo* que imediatamente aparece como milagre pela imprevisibilidade. Concordando com Duarte (2001, p. 79), para Arendt, a história é fragmentada, composta de situações únicas que rompem com o movimento circular da vida diária, não se desenrolando placidamente e nem se reduzindo a imagem do fluxo contínuo do tempo.

Acrescentamos a colocação de Duarte (2001) de que a compreensão de história arendtiana, no que diz respeito à formação da matéria factual, se assemelha ao “salto do tigre em direção ao passado” de Benjamin (2020b, p. 51). Tal como um salto, que ocorre sempre em um dado presente, dirige-se aos acontecimentos passados enquanto negligencia outros. Rompe-se o tempo homogêneo e a noção linear de história, pois indica que cada acontecimento pode estar ligado a tantos outros em tantos períodos de tempos distintos que não necessariamente necessitam serem encadeados ou ligados por nexos causais.

Nossa pesquisa insiste na presença de Benjamin como principal interlocutor da compreensão de história de Arendt. Todavia, esse efeito não é por acaso e muito menos fruto de um recorte bibliográfico, mas é um dado factual incontornável. Mesmo factual, não é explícito, como se pudéssemos checar os vínculos e apropriações de Arendt com base em um tratado, teoria ou testemunho — o mais próximo seria o ensaio biográfico *Walter Benjamin*, mas mesmo esse não ressalta o compartilhamento de posições de forma clara. Acontece que a evidenciação dessa relação autoral foi sendo verificada e analisada com base na ferramenta hermenêutica *estratos de experiência* de Koselleck (2014), a qual permitiu, assim como para as demais considerações, verificar pontos de influência, apropriação e

compartilhamento, o que denominamos de *estratos*. Fechando esse parente, podemos afirmar que Arendt compartilha com Benjamin as críticas dirigidas às filosofias da história.

A ação resultante do milagre da novidade, do inesperado e improvável, indica que os homens “nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação” (ARENDR, 2019, p. 288 [1958]). A contingência da ação, devido à condição da pluralidade, torna toda ação uma novidade que irrompe no *mundo comum*. Não é possível negar o contexto contingencial no qual as ações se formaram, formam-se e virão a se formar.

Desse modo, concordando com Brepohl (2010, p. 29), ao discorrer sobre a fenomenologia da *vita activa*, Arendt pensou em uma nova relação com o passado. Brepohl (2010) chegou a essa consideração analisando comparativamente a formação da matéria factual pela ação com os paradigmas historicista, materialista e positivista. Porém, em nosso caso, desembocamos por meio da *estratificação* das experiências que compuseram sua narrativa.

No primeiro capítulo, debatemos especificamente a ideia de progresso na história e as previsões de Marx — mais próximas das filosofias da história. Agora, partindo para o campo geral da História de sua época, verificamos o esforço de Arendt em contestar a noção de história de causa-efeito, a qual permeou diferentes paradigmas, escolas e correntes.

Segundo Arendt (2016c, p. 95-96 – **negrito** nosso [1958]), o moderno conceito de história se calca em “processos invisíveis [que] engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a **funções** de um processo global”. Por funções Arendt se refere ao processo de causa-efeito, onde os indivíduos e suas ações são postos em estruturas racionais pré-determinadas. Racionalizar não somente o passado, mas todas as ações subsequentes, engessando os homens na noção de causa-efeito.

Retroativamente, a noção de causa-efeito gerava a deturpação do conhecimento histórico. De acordo com Regiani (2013a, p. 24; 2013b, p. 219), a noção modificou a base do conhecimento histórico, antigamente orientado para a recordação, passou a ser direcionado para a racionalização e encadeamento dos acontecimentos. Estendendo as considerações de Regiani (2013a; 2013b), podemos indicar que Arendt se opunha severamente a racionalização do passado por meio da

noção de causa-efeito, pois com ela não se perdia apenas a potencialidade da recordação, mas a possibilidade de compreensão dos produtos da ação que são significativos em seu nascimento e somente são revelados por meio da narrativa.

Assim, Duarte (2000, p. 38 – itálico do autor) afirmou que tanto Benjamin quanto Arendt compartilhavam da perspectiva de que “a tarefa do historiador não pode ser concebida como a da mera descoberta de um ‘*nexo causal* entre vários momentos da história’, a partir da descrição positivista dos eventos históricos”. Ao passo que Di Pego (2016, p. 67) nos fornece o complemento decisivo para elucidarmos a colocação de Duarte. Afirmou que “perceber as interrupções do passado e seu caráter potencialmente contingente nos impede de reificar inadvertidamente o passado que queremos compreender” (DI PEGO, 2016, p. 67 – tradução nossa). Ou seja, a categoria de causalidade é uma categoria abusiva, que engolfa o aspecto contingencial da formação da matéria factual; ao mesmo tempo em que o historiador não pode desenvolver uma narrativa por meio de nexos causais, pois significa negligenciar características como contingência, singularidade, início, novidade e, nos termos arendtianos, a *cadeia de milagres* que compõem a formação da matéria histórica.

A noção de causa-efeito na história não deturpa apenas o passado, mas incide sobre o presente e acaba por determinar a futura matéria histórica. De acordo com Benjamin (2020b, p. 49) na Tese X, “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha em um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa marcha deve fundamentar a crítica da ideia de progresso”. O tempo homogêneo, tal como a ideia de progresso, não apenas organiza o passado em uma sequência homogênea, mas o próprio futuro já se torna traçado. Segundo Lafer (2018b, p. 127), na noção de história de causa-efeito “cancela-se a imortalidade dos feitos e das ações humanas porque o processo, quando se encerrar, tornará irrelevante tudo quanto o antecedeu”. É como nas previsões marxistas em que a revolução final marcará o fim da história, ou seja, a ideia de progresso inevitável do liberalismo, onde tudo que é divergente ao avanço técnico-científico é tido como desvio da história. Arendt desprezava tal pensamento, uma vez que significa a exclusão da singularidade dos próprios homens.

Concordando com a análise de Silva (2004, p. 118), a imprevisibilidade da ação arendtiana “torna impossível o conhecimento do fim da história — seja qual for —, uma vez que ela reforça a nossa consciência das incertezas fundamentais da

ação”. Ao distinguir as características que compõem a ação e a obra, assim como seus vínculos com a formação do *mundo comum* e a irrupção de milagres, Arendt reforça sempre o aspecto contingente da formação da história, o que serve como lembrete importante a toda teoria da história. A matéria factual, na qual se assenta a narrativa, é irreversível.

Benjamin (2020b) se opôs e indicou que se opor à ideia de progresso inevitável, era se opor à concepção de tempo homogêneo. Foi o que Arendt (2019 [1958]) fez ao indicar que a ação resulta no milagre da novidade, o qual aparece na sequência de evento não como causa ou efeito, mas como uma irrupção em uma *cadeia de milagres*.

Desse modo, podemos evidenciar que a compreensão de história de Arendt é uma compreensão calcada no singular, no tempo fraturado, na novidade e, em seus próprios termos, no milagre da ação. Ao despendar críticas à noção de história de causa-efeito, a pensadora, em clara alusão a Benjamin, recusou a História com H maiúsculo, a história universal do historicismo, do materialismo, do positivismo e das múltiplas filosofias da história. Explicitou essa recusa no prefácio de *Homens em tempos sombrios* quando preveniu aqueles leitores que “buscam representantes de uma época, porta-vozes do *Zeitgeist*, expoentes da História, aqui procurarão em vão” (ARENDR, 2008a, p. 7 [1968]).

A procura é vã, pois a compreensão de história de Arendt descarta qualquer determinismo ou agente invisível que por trás dos panos controla as ações. Simultaneamente, descarta a noção hegeliana de “a frente do seu tempo” em que certos homens, por sua notoriedade, anteviam o futuro. Tanto que na introdução de *Origens do totalitarismo*, parafraseando Karl Jaspers, Arendt (2012 [1951]) indicou que devemos almejar nosso próprio tempo em vez daqueles que passaram e dos que virão, o que leva ao descarte de noções deterministas e estruturantes desde o início de sua obra. Desse modo, podemos indicar que o cerne da crítica de Arendt a noção de causa-efeito se dirige a pretensão em solucionar a própria contingência de todas as coisas humanas, o traço da singularidade, o traço da liberdade e a possibilidade de *revelação do seu quem*.

A pensadora indicou em outra passagem que “o tema da História [para si] são essas interrupções — o extraordinário, em outras palavras” (ARENDR, 2016c, p. 72 [1958]). Concebendo cada interrupção do fluxo do tempo homogêneo, cada novo agir no *mundo comum*, como extraordinário, Arendt se aproximava novamente de

Benjamin. Seu amigo, na Tese XII, havia indicando que para si “a história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele que vem preenchido pelo tempo-agora” (BENJAMIN, 2020b, p. 50-51). Significa que cada irrupção carrega traços da contingência, da novidade, da união dos homens, das incontáveis ações e discursos que a precederam, caracterizando-se como extraordinária pela novidade e imprevisibilidade dessa aparição.

Concordando com Brepohl (2006, p. 54), o conteúdo da compreensão de história de Arendt “são fragmentos, não continuidades; são rupturas, e não causalidades. É exemplar, e não experiência gasta”. Destarte, o conteúdo das histórias são os produtos da ação – acontecimentos, eventos, ações, discursos e a *revelação do quem* — gestados dentro do *mundo comum*. Assim, os produtos da ação, tidos como milagres e extraordinários, são a base factual da história, constituem-se na própria matéria histórica. Aparecem fragmentados, não enquanto estruturas; aparecem por irrupções e não nas diretivas de causa-efeito; e aparecem quanto exemplos de ações e discursos que iluminam seu próprio passado.

Arendt (2016f, p. 218 – **negrito nosso** [1961]) ainda comentou que

É da própria natureza de todo novo início [da ação] o irromper no mundo como uma “improbabilidade infinita”, e é, contudo, justamente esse infinitamente improvável que **constitui de fato a verdadeira trama de tudo que denominamos de real**. Toda nossa existência se assenta, afinal, em uma **cadeia de milagres**.

Desse modo, podemos indicar que os produtos da ação são a base factual, a qual Arendt denominou de *história real*. Ao propor uma distinção entre a formação da matéria factual com a escrita sempre *ex post facto*, Arendt apresenta as categorias hermenêuticas e fenomenológicas de *história real* e *história narrada*.

3. 4 HISTÓRIA REAL E SUA POTENCIALIDADE

O *estrato de experiência* de oposição a noção de causa-efeito reverbera, como vimos anteriormente, por toda a obra de Arendt. De acordo com Arendt (2008d, p. 342 [1954]), “nas ciências históricas, quem acredita honestamente na causalidade está, de fato, negando o objeto de sua própria disciplina”. Noutras palavras, a escrita da história não pode se vincular a alguma teoria, noção ou metodologia que deturpe o objeto de conhecimento de seu campo.

Os produtos da ação são irrupções que geram interrupções e fraturas no tempo homogêneo, caracterizadas pelo aspecto do milagre. São permeados pela condição humana da pluralidade — o que implica traços de igualdade e distinção —, pela contingência do momento que as fundaram e pela irreversibilidade. Tais produtos receberam diferentes nomeações ao longo da obra de Arendt. Dentro do nosso escopo de fontes, constatamos as denominações de *história concreta* (ARENDR, 2008d [1954]), *história real* (Arendt, 2019 [1958]) e *verdade factual* (2016g [1967]), as quais indicam a matéria factual, o objeto das ciências humanas e do historiador.

Na compreensão de história de Arendt, existem dois tipos distintos de história: a *história real* (*story/estória*) e a *história narrada*⁴⁵ (*History/história*). Partindo dessa distinção realizada, sobretudo, em *A Condição humana* e no ensaio *Verdade e Política*, Arendt comentou que “a *história real*, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada” (ARENDR, 2019, p. 230 – itálico nosso [1958]). Ao passo que “a diferença entre *história real* e a *ficcional* [narrada] é precisamente que esta última é ‘criada’, enquanto a primeira não o é de modo algum” (ARENDR, 2019, p. 230 – itálico nosso [1958]).

Desse ponto, a pensadora primeiro ressalta que a *história real* não tem criador visível, justamente porque os produtos da ação são calcados na pluralidade e intersubjetividade, não podendo ser reduzidos a um único ator. Afirmou que a *história real* “diz respeito a evento e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos” (ARENDR, 2016g, p. 295 [1967]). Assim, diverge da *história narrada* que sempre tem um autor, um *homo faber*, ainda que esse não seja o titular da experiência narrada. Também ressalta que a *história real* não tem um criador invisível, justamente porque dispensa categorias determinantes e reducionistas que buscam extinguir a contingência própria da ação; logo, também emite uma crítica às concepções de *história narrada* que se calcam em noções profundamente abstratas e pré-determinista, tal como a concepção de motor invisível da história.

Por último, Arendt indicou que a *história real* não é criada, o que remete à perspectiva de milagre e irrupção, onde os produtos da ação, ainda que produtos, são frutos de ações imprevisíveis e irreversíveis que remetem ao próprio momento

⁴⁵ Importante pontuarmos que na nova tradução do livro *A Condição humana*, o termo consta como *história ficcional*. Ao passo que *história narrada* consta na bibliografia especializada e nas primeiras traduções com o mesmo sentido da *história ficcional*.

de vivência. Distinto da *história narrada*, onde a narrativa toma como base aquilo que aconteceu e busca *ex post facto* revelar os sentidos ocultos aos homens de ação, pois estão ocupados vivendo. Realiza-se um recorte entre as ações irreversíveis, indicando a *história narrada* quanto produto de um *homo faber* empenhado em registrar, preservar, revelar e dotar de sentido a *história real* por meio de um processo narrativo.

No seio da distinção entre *história real* e *história narrada*, encontra-se a empreitada arendtiana de revisão da tradição político-filosófica que se iniciou com Platão. Abrindo um fosso entre verdade e opinião, Platão estabeleceu uma hierarquia entre o modo de vida do homem de ação — da *pólis* — do modo de vida da contemplação — do filósofo. Nessa hierarquia, situou o *bios theoretikos* sobre o *bios politikos*, a *vita contemplativa* sobre a *vita activa*. Discorremos com maior abrangência no capítulo anterior sobre o assunto. No momento, averiguamos as implicações da inversão hierárquica realizada por Platão para *história real e narrada*.

Ao situar a contemplação no topo, colocou-se em oposição a *verdade racional* e as *histórias real e narrada*. Para Platão, a justiça somente poderia ser atingida por padrões eternos da verdade racional que os filósofos aspiravam conhecer. O que asseguraria essa justiça, segundo Duarte (2000, p. 170), era a consideração da “verdade como expressão da correta adequação entre uma coisa e a sua ideia”, o que seria totalmente divergente da *história real e narrada*.

Devido a *história real* e *história narrada* serem fundadas na ação, detendo características como a imprevisibilidade, a irreversibilidade e a espontaneidade, eram vistas como pejorativas. Segundo Matos (2001, p. 90), a hierarquia implicou na consideração da *história real e narrada* como dissimuladoras, uma vez que misturavam sentidos e narrativas que poderiam levar a enganos. Ao passo que não atingiam os padrões absolutos ou eternos aspirados pelos filósofos como únicos mecanismos para a justiça no *mundo*. Devido a opinião estar fundamentada tanto na *história real*, quanto na *narrada* com aparecimento no *mundo comum*, político por essência, era negligenciada e julgada como dissimuladora da verdade. No fundo, Platão guardava a *experiência* viva do julgamento injusto de seu mestre Sócrates, a quem as opiniões equivocadas levaram à morte.

Hannah Arendt, ao revisar a tradicional diferenciação entre verdade e opinião estabelecida por Platão, não argumentou para aceitar “um suposto caráter inquestionável da verdade nem o caráter irracional ou não-argumentativo da opinião”

(DUARTE, 2000, p. 175). Ao contrário, de acordo com nossa análise, Arendt distinguiu *história real* de *narrada* e, como toda distinção, sustentou pontos de ligação ao discorrer sobre a opinião e a mentira.

Hannah Arendt (2016g, p. 296 [1967]) argumentou que “cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva; não admitimos o direito de tocar na própria matéria fatural”. Em outras palavras, indica que a *história narrada* não pode deturpar a *história real*; cada geração pode vir a revisar os fatos, mas nenhuma pode negá-los, apagá-los e muito menos modificá-los. Ao passo que Arendt indicou que diferentes gerações debruçam suas *narrativas* sobre os mesmos pontos em comum, a *história real*.

De acordo com a análise de Duarte (2000, p. 178 – itálico do autor), eu “formo uma *opinião* considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”. Não se trata de uma representação movida a empatia, nem uma representação acumulativa, na qual separo em dois lados buscando uma maioria para tomar como verdade. Trata-se de um exercício reflexivo onde

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presentes em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha *capacidade de pensamento representativo* e mais válidas as minhas conclusões finais, minha *opinião* (DUARTE, 2000, p. 178 – itálico do autor).

Desse modo, a opinião é uma das resultantes do exercício representativo que toma por base um determinado fato e leva em consideração, ao refletir sobre o mesmo, diferentes pontos de vistas. Esses pontos de vistas são representações das ações e discursos — do diálogo — que observamos e nos engajamos no *mundo comum*.

Um ponto de vista é sempre singular, pois ninguém que veio antes ou vira depois será igual. Duarte (2000, p. 181) comentou que ninguém ocupa a “mesma posição no mundo e, portanto, a informação verdadeira que orienta uma dada opinião pode ser organizada e selecionada distintamente, propiciando assim uma outra opinião” que é igualmente válida sobre o mesmo assunto. Assim, os “indivíduos não ‘têm’ opiniões apenas; eles *formam* opiniões no e por meio do espaço público” (BERNSTEIN, 2021, p. 86 – itálico do autor). Nesse processo de

revelação do seu *quem*, agindo e discursando, forma-se e contribui para a formação de opiniões.

Arendt (2016g, p. 295 [1967]) indicou que a *história real* “é política por natureza”. Isso implica na evidenciação de um ponto em comum com a opinião, haja vista que no momento da afirmação Arendt está refletindo sobre ambas. Mas política significa o momento que agimos e discursamos em prol do *mundo comum*, ocorre essencialmente no presente. Ao passo que a *história real* indica o conjunto dos produtos da ação humana, os quais já se encontram transcorridos, essencialmente, no passado. Então, como poderia a *história real* ser política?

Acontece que Arendt não se movimenta por categorias estanques de passado, presente e futuro, como já ficou evidente na análise sobre os *estratos de experiências* de milagre, irrupção, ação e obra. Esse questionamento, ainda que natural, é contraditório ao pensamento de Arendt e poderíamos dizer anacrônico.

Devemos lembrar que a *história real* é fruto das ações transcorridas no *mundo comum*, meio completamente político em sua essência e sentido. Assim, o conjunto de produtos da ação agregados no termo *história real* são frutos da política, mantendo traços do momento de sua formação, uma vez que comportam experiências do convívio entre os homens. Essa argumentação bastaria para considerarmos que *história real* é permeada pela política. Mas podemos ir adiante.

Não somente é permeada, como também permeia a política. Para Arendt (2016g, p. 295 [1967]) “a liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados”. Ou seja, a espontaneidade do homem de ação não pode contradizer nem se abster da *história real*, ao passo que homens de ação partem da *história real* para agirem e discursarem, tal como o *homo faber* parte da *história real* para formular sua *história narrada*. Em ambos os casos, a matéria factual não é deturpada e encontra-se como ponto de partida para a política e para a história. Contudo, por que a *história real*, mesmo com tamanha importância, se mostra tão frágil perante a mentira?

O esquecimento é uma das ameaças da *história real*. Como comentou em *Origens do totalitarismo*, os campos de extermínio criaram *poços de esquecimentos* (ARENDR, 2012 [1951]). A experiência última, como bem indicou Primo Levi (1988), perdeu-se com aqueles cadáveres, os quais somente poderiam dar o devido testemunho da violência sem precedentes e da inteireza do que foi os campos de extermínios. Em *A Condição humana*, a pensadora reviu sua posição e indicou que

o esquecimento é capaz apenas de apagar experiências pontuais, nunca grandes trechos da *história*, devido ao fato de que enquanto houver gente, haverá memória (ARENDR, 2019 [1958]). Porém, ao refletir sobre a *história real* indicou uma ameaça muito mais perigosa e eminente, a mentira deliberada.

A pensadora argumentou que “a marca distintiva da verdade fatual [*história real*] consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira” (ARENDR, 2016g, p. 308 [1967]). O oposto da verdade racional é a ignorância e o erro, já o oposto da *história real* é a mentira deliberada. Duarte (2000, p. 185), concordando com Arendt, indicou que os fatos políticos “podem ser apagados por meio da reescritura totalitária da história, da disseminação organizada da mentira através da mídia, ou por meio de sua transformação em meras opiniões, com as quais se pode consentir ou não”.

Entre os exemplos elencados pela pensadora da característica da vulnerabilidade da *história real* foi o apagamento do nome de Trotsky dos livros soviéticos sobre história russa. Esse apagamento não é ilusão, opinião, ignorância ou erro, mas uma mentira cabal, pensada e orquestrada. Ao mesmo tempo em que o esquecimento e o silêncio não tiveram quaisquer influências, o que realmente assustava Arendt, pois indicava uma completa deterioração até mesmo das ameaças a *história real*.

A *história real* enfrenta um homem de ação que se empenha em mudar o *mundo*, inclusive sua história, por meio da mentira cabal. Ele tem a vantagem de agir pela perspectiva do meio e fim, características do *homo faber* que planeja um objeto no processo de fabricação. A fabricação do mentiroso deliberado é a mentira que se mostra muito mais plausível, pois não comporta os aspectos contingências que a *história real* congrega no momento de sua fundação. Assim, “a diferença entre a mentira política tradicional e a mentira moderna é a diferença entre esconder algo e destruí-lo” (BERNSTEIN, 2021, p. 92). O homem da mentira cabal não somente acredita, mas destrói as evidências — as fontes — que poderiam colocar em xeque sua narrativa mentirosa.

O exemplo de Trotsky é paradigmático, pois em última instância radicaliza a diferenciação platônica entre verdade e opinião. Os fatos devem informar opiniões — embora as opiniões possam diferir amplamente, sem deturparem os fatos. Porém, ao negar a *história real*, o mentiroso cabal, sem ter um alcance tamanho como no

caso de Trotsky para apagar diversas evidências, opera argumentando que a *história real* é mera opinião. Borra-se a distinção entre *história real* e opinião, levando ao negacionismo dos fatos, uma vez que toda opinião, por melhores que sejam os argumentos empregados, pode ser descartada pelo outro.

Com isso, a pensadora argumentou que

O resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real (ARENDR, 2016g, p. 317 [1967]).

A *história real* constitui um dos eixos orientadores para o *mundo comum*. Já a mentira, por mais bem planejada que seja, não guarda o potencial orientativo que a *história real* detém. Dentre os exemplos dados por Arendt, a resposta de Clemenceau narrada é deveras representativa, “o que, em sua opinião — perguntou este⁴⁶ a Clemenceau — pensarão os historiadores futuros desse tema espinhoso e controverso?” Ele replicou: ‘— isso não sei. Mas tenho certeza de que eles não dirão que a Bélgica invadiu a Alemanha’” (ARENDR, 2016g, p. 296 [1967]).

Em outras palavras, a *história real* está além de todo consentimento e interpretação, sendo obrigatória para as gerações futuras empenhadas com a preservação e responsabilidade pelo *mundo comum*. Mesmo frágil, sua forma coercitiva sobre homens responsáveis faz com que somente a não-responsabilidade e descaso pelo *mundo*, traduzidos na mentira cabal, podem corrompê-la.

Simultaneamente, o historiador orienta, de forma precípua, que a *história real* não pode ser tratada como aberta a modificação. O ato de rearranjar os fatos e propor novas interpretações não pode modificar o ocorrido. Nessa ótica, “uma fonte [a *história real*] não pode nos dizer nada daquilo que cabe a nós dizer. No entanto, ela nos impede de fazer afirmações que não poderíamos fazer. As fontes têm poder de veto” (KOSELLECK, 2006c, p. 188). Elas possibilitam *ex post facto* a lembrança e a narrativa, mas não podem ser tratadas pelo historiador como se estivessem abertas a contingência e modificação, tal como o dia que foram fundadas,

⁴⁶ Arendt não mencionou o nome ou a profissão de quem realizou a pergunta a Clemenceau. Somente indicou em sua narrativa que “durante a década de 20, conforme conta a história, Clemenceau [...] tratava uma conversa amigável com um representante da República de Weimar” (ARENDR, 2016g, p. 296 [1967]).

justamente porque a *história real* é fruto da ação que tem entre seus pilares a irreversibilidade do ato.

A *história real* também é constantemente ameaçada pelo esquecimento e pela mentira devido aos produtos da ação serem fúteis e efêmeros. Diferente do *homo faber*, que fabrica objetos úteis para os homens a partir da matéria da Natureza pela perspectiva de meio e fim, os homens de ação não fabricam, mas fundam; não partem da Natureza, mas do convívio no *mundo comum*, logo seus produtos não são predeterminados. Assim, pela ótica utilitarista, o conjunto de produtos da ação agregados na *história real* são “em si e por si absolutamente fúteis” (ARENDT, 2016c, p. 91 [1958]), pois “não ‘produzem’ nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida” (ARENDT, 2019, p. 116 [1958]). Nada deixam para trás de tangível, somente fragmentos intangíveis.

Já a característica da efemeridade é decorrente da ação, “nunca deixa um produto final atrás de si” (ARENDT, 2016c, p. 91 [1958]). Assim, “a ‘realização de grandes feitos e o pronunciamento de grandes palavras’ não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada” (ARENDT, 2019, p. 216 [1958]). O produto deixado pela ação não é um produto durável e final. Não possui um resultado final, previsível e controlável, pois a atividade que cria é justamente a ação, caracterizada pela imprevisibilidade e irreversibilidade, onde toda reação é na verdade uma *re-ação*. Dessa forma, podemos indicar que a *história real* é um conjunto de produto tão efêmero quanto a luz do fósforo, pelo menos no que se refere ao seu aparecimento.

Desse modo, a *história real* “é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação” (ARENDT, 2016g, p. 295 [1967]). Ao passo que ela “existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade” (ARENDT, 2016g, p. 295 [1967]). Noutras palavras, a *história real* por não ser tangível, ainda que irreversível, depende de testemunhos e da sua preservação por meio da transmissão, seja oral, seja escrita. Diferente da *verdade racional*, onde mesmo não dialogando sobre o assunto, mesmo que houvesse hipoteticamente o apagamento de todo o conhecimento formulado, poderia ser recuperada a lógica de que $2 + 2 = 4$. Algo impensável para a *história real*, onde o esquecimento, a destruição dos vestígios, o silêncio e a mentira cabal ameaçam sua obliteração.

Mesmo ameaçada, a *história real* é altamente significativa para o *mundo comum*. Como pudemos averiguar no decorrer do capítulo, é a partir da fundação da

matéria factual que todo presente tem a possibilidade de se tornar a fundação em que as opiniões, os discursos e as ações se embasam. Levando o argumento adiante, podemos afirmar que a *história real* é a base para a *história narrada*, pois é a partir dela que os homens constroem os sentidos que os orientam no *mundo*, realizam sua manutenção e sustentam sua profundidade existencial, potencializam a condição de profundidade da existência humana, isto é, formação de experiências com vistas ao pensar, querer e julgar.

Arendt (2019, p. 24 [1958]) argumentou que os homens de ação têm a

capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras [*história real*] – que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios.

Um dos meios para a *história real* receber permanência e durabilidade no *mundo* é a *história narrada*. Com base no *estrato de experiência* de Heródoto, Arendt (2016c, p. 73-74 [1958]) afirmou que “as palavras, os feitos e os eventos [*história real*] [...] tornaram-se o conteúdo da História [*história narrada*]”. Corroborando a citação supracitada, Arendt (2008d, p. 342 [1954]) argumentou que “somente então a caótica confusão das ocorrências passadas emerge como uma história passível de ser contada, por ter um começo e um fim”.

A *história narrada* inicia com um recorte da *história real* vivida. Segundo Di Pego (2016, p. 65 – tradução nossa), Arendt retoma de Heródoto e Tucídides a posição de que “diante da futilidade das ações humanas, a história [...] que possibilitava garantir sua preservação para a posteridade”. Ao passo que a narrativa somente inicia quanto os produtos da ação já constam no passado. Podemos comparar, ao pescar de pérolas, em qual o pescador puxa para a superfície as pérolas ocultas; ou, se assim preferirmos, podemos indicar como um processo proporcional onde quanto mais produtos da ação submergem no passado, mais narrativa emerge no presente com vistas a preservar, dar testemunho e dar sentido ao vivido. Trata-se de um processo de ligação entre a *história real* e a *história narrada*, entre a matéria factual e a escrita da história.

Neste breve capítulo, desdobramos a compreensão de Hannah Arendt da formação da matéria factual. Gostaríamos de frisar as contribuições historiográfica de tal entendimento para o ofício do historiador. Primeira, a matéria factual é

composta pelos produtos da ação que são irreversíveis, imprevisíveis e se fazem e aparecem no espaço público em reunião. Com isso, Arendt confrontava as filosofias da história que focavam suas lentes para os motores invisíveis ou não que regiam as ações humanas. Assim como sustenta como Benjamin uma escrita da história calcada a contrapelo da história oficial e dos grandes feitos. Indica ao historiador sedento pelas ações humanas, se atentar para a pluralidade que constitui o fundamento da matéria factual, a qual analisa.

Segunda contribuição encontra-se no foco na factualidade para construção da narrativa, opondo-se às noções generalizantes e relativistas. A *história real* vista como produto imediato da ação e como ponto de partida para as narrativas, opiniões e profundidade do ser humano. Além de ser factual, isto é, irreversível, a matéria história é construída em um instante de imprevisibilidade. Tanto que Arendt representou ambos os *estratos* como irrupção e *milagre*, dirigindo críticas a noção de tempo homogêneo e progresso, os quais obliteram ambos os aspectos fundamentais da construção da matéria factual durante a narrativa. Desse modo, Arendt evidenciou que o historiador que deseja não ser anacrônico e contrafactual, deverá sempre expor o instante de nascimento da matéria que se deu em circunstâncias de imprevisibilidade e se constituiu em algo irreversível.

Terceiro, a compreensão de história de Arendt pressupõe uma *bíos*, com começo e fim definidos pela mortalidade do homem. Todos os componentes que seguiram na narrativa, buscaram representar *ex post facto* esta *bíos*, pois é a partir e por meio dela que as ações e discursos vividos outrora revelaram o *quem*, isto é, a singularidade de cada homem. Assim, a pensadora dispensou a *geschichte*, por verificar que a nova relação com o passado deve ser estabelecida por uma nova forma de narrativa, a qual deverá sempre mostrar e responsabilizar os homens das ações. Dito isso, o que nos interessa a partir deste momento é investigar como ocorre tal reificação? Quais as implicações e objetivos das delimitações propostas por Arendt?

4 REIFICAÇÃO DA HISTÓRIA REAL EM NARRADA

A crítica indaga sobre a verdade cuja chama viva
continua a arder sobre os pesados troncos do passado e
as leves cinzas da vida que se foi
Hannah Arendt – *Homens em tempos sombrios*

A ação que possui sentido para os vivos
somente tem valor para os mortos e
só é completa nas mentes que a herdaram e questionam
Hannah Arendt – *Entre o passado e o futuro*

A chama viva denominada por Arendt (2008c [1968]) são os produtos da ação — acontecimentos, eventos, ações, discursos e a *revelação do quem*, ou seja, experiências — que podem ser aglutinados no termo *história real*. Interessante que, ao associar chama viva à *história real*, Arendt designava que fragmentos da *história real* continuam a perdurar no presente, ou seja, o vivido de outrora possui relevância no presente. Mas por que a crítica questiona esses fragmentos?

Como vimos, na relação entre *história real*, opinião e mentira, os produtos da ação contribuem para a formação de opiniões, sendo um dado essencial para a preservação do senso de realidade e confiabilidade do *mundo comum*. Como uma chama viva, aquilo que aconteceu permanece ardendo no *mundo*. Toda indagação é simultaneamente rememoração, pois não é possível questionar sem lembrar. Esse processo de se voltar aos fragmentos da *história real* e questionar, lembrar e narrar, Arendt (2008c [1968]) denomina processo de reificação da *história real* em *narrada*.

A respeito desse processo, a segunda epígrafe é poderosamente elucidativa para exemplificar a transformação dos fragmentos da *história real* em *narrada*. Arendt (2016d, p. 31 [1961]) elenca três *estratos de experiências* do processo: a) sentido; b) valor; e c) complementação. Durante o capítulo anterior, nos ocupamos, na maior parte, ainda que sem denominarmos, do primeiro *estrato*.

Referindo-se à concentração de sentido da ação sobre si mesma, Arendt indica o seu *fluxo vivo*, ou seja, o instante no presente em que a ação acontece. Lembremos que toda ação é desempenhada em um instante fugaz, no qual os homens em concerto agem e discursam em prol do *mundo* em um espaço público. Simultaneamente, nesse instante passageiro, os produtos da ação irrompem no *mundo* e rompem com a noção de progresso, tempo homogêneo e imortal da Natureza. Essa irrupção é representada como milagre, ressaltando a característica

da imprevisibilidade, espontaneidade e singularidade de cada um dos agentes. Com isso, os homens constantemente introduzem a novidade no *mundo* e atualizam a condição humana da pluralidade na Terra. Assim, o sentido da ação é o próprio agir, o levar a cabo essa introdução e atualização. Para Arendt, todo o sentido que uma história poderá ter advém da própria ação.

Todavia, a *história real* é intangível e efêmera por essência. Seus produtos correm o risco constante de desaparecerem por completo do *mundo*. Mesmo guardando sentidos, a *história real* não comporta dispositivos que levem a perpetuação para as próximas gerações, pelo menos não sem o auxílio de outra atividade. Desse modo, o *estrato* da ação, enquanto valor para os mortos, refere-se ao ponto de intersecção entre gerações.

Nesse *estrato*, os atores que já encerram suas performances no *mundo comum*, têm seus produtos da ação realçados na irreversibilidade, logo transformados em matéria factual. Assim, a *história real* pode ser tomada por matéria e transformada pelo *homo faber* em outros produtos duráveis. Carvalho (2019, p. 29) indicou que, para Arendt, “narrar a história tornar-se a única forma da ação permanecer na memória dos homens”. O valor da ação é maior para os mortos devido à possibilidade de suas vidas continuarem a ressoar conscientemente nas próximas gerações e, assim, encontrarem morada no cosmo imortal. Destarte, trata-se de um *estrato* de intersecção que liga passado e futuro, ator e narrador, ação e obra, mortos e vivos.

O terceiro *estrato*, por sua vez, refere-se especificamente ao *homo faber*, responsável por completar o processo de reificação da *história real* em *história narrada*. Aqui, a novidade ganha permanência e a irreversibilidade da matéria factual é garantida. Herdada e questionada, a *história real* não é deturpada. Segundo Brepohl (2006, p. 58), nesse processo Arendt visa a “colocar em relevo o acontecimento e de trazer à luz o(s) sujeito(s) da ação, notadamente, aqueles que não sucumbiram ao peso das estruturas (cadeias) de causalidade”. Lança críticas sobre a noção de história causa-efeito, ao mesmo tempo em que indica que toda reificação parte de feixes da *história real*, não propriamente de todo o passado.

Do mesmo modo, a complementação realizada pelo *homo faber* é uma forma específica de arremate que a palavra oferece à ação para que ela se complete em uma história. Sem essa finalização articulada pela palavra, com vista a preservação da experiência vivida, “não sobrariam histórias a serem contadas — e

as vidas humanas restariam no vazio onde nada pode sustentá-las” (STARLING, 2001, p. 253). Em outras palavras, o processo de reificação da *história real* em *narrada* é o arremate da preservação, da garantia da novidade do *mundo comum*, do asseguramento do chão para a política, da exposição dos sentidos e da manutenção da profundidade da existência humana. Assim, retornemos à pergunta: Como Arendt compreende o processo de reificação? Quais os *estratos de experiências* e suas implicações?

4. 1 PROCESSO DE CRISTALIZAÇÃO

Na perspectiva de Arendt (2016g, p. 287 [1967]), os “fatos e eventos — o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente — constituem a verdadeira textura do domínio político [*mundo comum*]”. Formam a matéria factual, a *história real*, a qual passa a orientar e constituir o próprio espaço das ações, o *mundo comum*.

Porém, segundo Leal (2001, p. 174-175), “o caráter essencialmente efêmero das ações obriga-o [o homem] a proteger sua lembrança, fazendo-a memória”. Isto é, a *história real* não se torna textura do *mundo comum* e não é preservada e transmitida entre gerações de forma natural, ainda que seja irreversível quanto fato. Segundo Arendt (2008b, p. 16 [1955]), o *mundo comum* “é constituído pela ação conjunta e a seguir se preenche, de acordo consigo mesmo, com os acontecimentos e estórias que se desenvolvem em história”. Necessariamente, a pensadora deixa subentendido que ocorreu um processo de reificação, onde as ações se transformaram em histórias, modificando suas características.

Compartilhando uma perspectiva histórica da antiguidade clássica, Arendt (2016c, p. 78 [1958]) indicou que “a História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza [de pendurarem na Terra]”. Assim, podemos evidenciar que a *história real* se reifica em *história narrada* por meio de um processo que passa pela lembrança e narrativa.

De modo poético e altamente elucidativo, Arendt (2008c, p. 222 – **negrito** nosso 1968]) evidenciou as bases de tal processo de reificação quando metaforicamente afirmou que

o processo de decadência [do vivido] é ao mesmo tempo um **processo de cristalização**, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma **transformação marinha**” e sobrevivem em novas formas e contorno **cristalizados**⁴⁷.

A pensadora menciona primeiro o processo natural que toda produção da ação sofre — sua passagem do instante fugaz e contingencial para a irreversibilidade do passado. Após, a *transformação marinha* e o *processo de cristalização* podem ser assemelhados ao processo de reificação.

Interessante que, ao empregar o termo químico *cristalização*, a pensadora metaforicamente elucidou o processo de reificação. O termo designa o processo pelo qual substâncias diferentes assumem uma forma nova de um sólido cristalino. Assim, expressa as duas instâncias do processo de reificação do *real* em *narrado*. De acordo com Di Pego (2016, p. 79 – tradução nossa), “a cristalização remete, por um lado, para a inscrição de um acontecimento numa rede de elemento precedentes, mas, por outro lado, sublinha o caráter contingente e imprevisto desse acontecimento”. Arendt denotava pelo *processo de cristalização* as características centrais do processo de reificação, as quais são: transformação de fragmentos do vivido em uma lembrança e narrativa, ambas ressaltando a singularidade, espontaneidade e contingência dos fragmentos da *história real*.

Podemos aprofundar tais questões evidenciando que existe, no *processo de cristalização*, um *estrato de experiência* benjaminiano. Arendt (2016g, p. 323 [1967]) afirmou que a lembrança ou narrativa “é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que essa totalidade, a qual, de qualquer modo, é inaverigável”. Na mesma linha, Benjamin (2012a, p. 38) já havia comentado que “em cada manhã, ao acordarmos, em geral fracos e apenas semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós”; ao passo que na Tese V, argumentou que “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘como ele foi de fato’. Significa apoderar-se de uma recordação, tal como ela relampejou no instante de um perigo” (BENJAMIN, 2020b, p. 36). Com isso, Arendt a partir de um *estrato* benjaminiano referente a noção da dissolução do vivido, propõe a metáfora da *transformação*

⁴⁷Arendt parte de um *estrato de experiência* literário para elaborar tal reflexões. Seu ponto de partida é o seguinte trecho da peça *A Tempestade*, de William Shakespeare: “A cinco braças jaz teu pai, de seus ossos fez-se coral, essas são pérolas que foram seus olhos. Nada dele desaparece, mas sofre uma transformação marinha em algo rico e estranho” (ARENDR, 2008c, p. 208 [1968]).

marinha em que o vivido não sobrevive integralmente, mas apenas alguns fragmentos (*franjas/cristalizações*) que lançam luzes sobre o momento que outrora foi contingencial.

Brepohl (2008, p. 9) indicou que tais *cristalizações* são “imagens que emergem e submergem, mas não desaparecem para sempre”. Sofrem modificações na sua composição, conforme novos elementos são acrescentados na grande teia factual, mas não podem ser revertidos ou desditos. São contornos e formas diferentes que a *transformação marinha* gera.

Desse modo, importante ressaltarmos, o processo de reificação da *história real* em *história narrada* é somente uma denominação diferente do *processo de cristalização*⁴⁸. Ambas as descrições consolidam um entendimento mais integral dessa passagem tão significativa do vivido em narrado.

O processo de reificação, iniciado quando a ação já foi transcorrida e a *história real* já agregou o vivido ao seu conjunto, pode ser dividido em duas instâncias. De acordo com Arendt (2019, p. 11 – **negrito** nosso [1958]), “a ação, na medida em que [também] se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a **lembrança** [*remembrance*], ou seja, para a **história**”. Complementando com outra passagem, Arendt (2019, p. 117 – **negrito** nosso [1958]) comentou que

Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em **primeiro** lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se **lembram**; e, em **segundo** lugar, da transformação do intangível na **tangibilidade** das coisas [histórias].

Podemos evidenciar a existência de uma mútua dependência entre o *mundo comum* e o processo de reificação. Os homens, na medida em que agem em concerto, criam o *mundo comum*. Todavia, esse seria passageiro, se não fosse o processo de reificação que dotou o intangível, fútil e efêmero de durabilidade e permanência. Quando isso acontece, o próprio *mundo* é revestido de permanência. Essa mútua inter-relação foi descrita por Lafer (1988, p. 207) como o *milagre da permanência*, em clara alusão ao *milagre da novidade*. Diante da efemeridade dos

⁴⁸Em *A Condição humana*, a pensadora emprega o termo processo de reificação (ARENDR, 2019 [1958]). Enquanto que no ensaio biográfico, *Walter Benjamin (1892-1940)* utiliza o termo *processo de cristalização* (ARENDR, 2008c [1968]).

produtos da ação, é raro — tal como um milagre — que algo tenha ganhado permanência.

Ao mesmo tempo, podemos evidenciar que o processo de reificação se desenvolve em duas camadas. Primeiro, pelo ato de lembrar; segundo, pelo ato de narrar. De acordo com análise de Lafer (1988, p. 290), todo agir é sempre um “agir de forma nova e dar início a novos processos, cujo significado sobrevive aos atos através da memória, transmitida aos outros na forma de uma estória, por meio da palavra”. A *história real* passa a ser reificada pela lembrança que transforma os fragmentos em *cristalizações*, as quais podem ser matéria para a narrativa. Dessa forma, mesmo hermeneuticamente distintas, ambas as camadas ocorrem na prática sem uma clara divisão e não pertencem a uma categoria profissional, ainda que o historiador seja a figura autorizada, com melhores ferramentas e arcabouço teórico para efetuar a segunda parte do processo de reificação.

A recordação, para os gregos — *Mnemosyne*, mãe das musas —, designava a condição humana de transformar, reelaborar e compreender a experiência, ou seja, aquilo que aconteceu (ARENDDT, 2016c, p. 72 [1958]; 2019, p. 211 [1958]). A pensadora, partindo desse *estrato* de experiência, reforçou que o ato de lembrar “‘torna presente o passado’, junto à ‘faculdade da previsão’, que torna presente o futuro” (ARENDDT, 2021b, p. 437 [1970]). De acordo com Lafer (2018i, p. 164), para Arendt, o ato de lembrar é “vivida no presente e por vezes na angústia do futuro e se caracteriza pela permanência de um passado”. Podemos indicar que o processo de lembrar ocorre em um espaço em que o passado está presente em alguma medida por meio de fragmentos de *não-mais*, e o futuro já se mostra no horizonte por meio de fragmentos de *não-ainda*.

O homem, ao lembrar, “escolhe, elimina momentos, anula o tempo, desconhece evoluções e mutações” (LAFER, 2018i, p. 164). Do mesmo modo que pela lembrança, o acontecido se faz, se refaz, se transforma e atualiza diferentes *horizontes de expectativas* (SANTOS, 2015, p. 46-47). Concordando com Brepohl (2013, p. 51), “o ato de lembrar é, ele mesmo, um ato fundador”. Lembrar os produtos da ação, além de possibilitar a transformação deles em histórias, é fundar a presença de uma historicidade que estava em risco de esquecimento e desaparecimento.

O ato de lembrar transforma, primeiro, a *história real* em lembrança. Nesse processo, desenrola-se no presente a transformação de *não-mais* e *não-ainda* em

uma moldura nova, como uma *transformação marinha*. Benjamin (2012a) compartilhava com Arendt este entendimento sobre o ato de lembrar. Tanto que afirmou que “um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento rememorado é sem limites” (BENJAMIN, 2012a, p. 38-39), uma vez que o ato de lembrar não possui limites na temporalidade histórica. Mesmo partindo de um homem situado no presente, seu desdobramento ocorre para além do *mundo comum*, já que escapa da historicidade do presente.

Esse lugar recebeu diferentes denominações na obra de Arendt. As mais comuns foram no ensaio *Não mais e ainda não*, que indicou como “um ‘espaço vazio’, uma espécie de terra de ninguém histórica, que só pode ser descrita em termos de ‘não mais e ainda não’” (ARENDR, 2008f, p. 187 [1946]); e em *Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro* denominado de lacuna e fratura (ARENDR, 2016d [1961]). Ao passo que a bibliografia especializada também sugeriu o nome *hiato temporal* (SCHITTINO, 2009; SEIXAS, 2018; FOLGUERAL, 2020). As três denominações estão sobre certos denominadores comuns. Indicam um espaço atemporal que é instaurado no momento em que o homem para-para-pensar sobre algo que ocorreu. Assim, por ser fora da historicidade, trata-se de uma ruptura com a continuidade de passado e futuro. O instante que ocorre, por mais que seja no presente, perdura de modo infinito, pois é atemporal.

Optaremos pelo termo lacuna por ter sido melhor desenvolvido pela pensadora. Buscando verificar esse espaço em que a lembrança tem morada, sem enveredar por discussões biológicas, neurológicas e ontológicas, Arendt partiu da parábola *He* de Franz Kafka.

Na trama, o *He* se vê diante de dois adversários. O primeiro está as suas costas e o segundo, a sua frente. O “primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, por querer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás” (ARENDR, 2016d, p. 33 [1961]), enquanto o homem permanece no meio. Essa luta se inicia “quando já transcorreu o curso da ação e a estória que dela resulta aguarda ser completada ‘nas mentes que a herdaram e questionam’” (ARENDR, 2016d, p. 33-34 [1961]). Analisar essa passagem seria suficiente para explorarmos o lugar em que ocorre a lembrança no momento, mas isso significaria que deixaríamos um *estrato de experiência* benjaminiano oculto, de extrema importância para a compreensão de história de Arendt.

Por sua vez, na famosa Tese VII, Benjamin reflete a partir do quadro de Klee denominado *Angelus Novus*. Nele, o Anjo aparenta estar na iminência de afastar-se de algo que ele encara fixamente. Destarte, o pensador afirmou que

É assim que deve parecer o Anjo da História. Sua face se volta para o passado. Lá onde nós vemos surgir uma sequência de eventos, ele vê uma catástrofe única, que incessantemente empilha escombros sobre escombros e os lança a seus pés (BENJAMIN, 2020b, p. 39)⁴⁹.

O Anjo gostaria de arrumar todos os escombros, colocar no lugar e os preservar, como se fosse possível salvar tudo. “Mas uma tempestade sopra do paraíso, que se agarra às suas asas, e é tão forte que o Anjo já não as consegue mais fechar” (BENJAMIN, 2020b, p. 39). Arendt (2008c, p. 178 [1968]) comentou que “o ‘anjo da história’, que não olha senão para o aumento das ruínas do passado, é empurrado de costas para o futuro pela tempestade do progresso”. O Anjo, mesmo de costas para o futuro, situa-se entre este e a tempestade que vêm do passado.

Os adversários da frente e de trás na parábola de Kafka representam o passado e o futuro. Já na imagem do Anjo, o passado lança uma tempestade que impele para o futuro, enquanto que o futuro está atrás do Anjo, tal como se estivesse empurrando-o em direção a tempestade. Arendt (2016d, p. 37 [1961]) analisando a parábola *He*, com considerações perfeitamente cabíveis de serem reeditadas do Anjo da história, afirmou que “esse passado, além do mais, estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para a frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado”. Podemos dizer que a pensadora se opôs à noção de passado como fardo, tal como a noção de progresso e as filosofias da história colocavam na década de 1950. Considerou o passado como força responsável por impelir os homens de prosseguirem suas vidas; ao mesmo tempo em que indiciou o futuro como força que impele os homens, não para o futuro de evolução ilimitado, mas de preservação e compreensão do passado.

⁴⁹ Ao representar os acontecimentos humanos como escombros e colocar em movimento uma tempestade que empurra o anjo para o futuro, Benjamin faz uma crítica à noção de progresso. Os escombros representariam as ações humanas que o progresso considerou como desvios, falhas e indesejáveis no caminho da evolução. Ao mesmo tempo em que representam inutilidade, haja vista que a evolução, quando atinge seu ápice, torna tudo o que ocorreu irrelevante, então, não importa se os acontecimentos não receberam a devida interpretação, significação e *acabamento* (nas palavras de Arendt). Outro ponto é a tempestade que simula o movimento linear e homogêneo, perspectiva temporal que engolfa a novidade de cada ação humana.

Abrindo um parêntese, Reinhart Koselleck compartilhava da perspectiva de que o passado e o futuro nunca chegam a colidir, justamente porque entre eles existe o homem (KOSELLECK, 2021a, p. 58). Nada de novo seria agregado à discussão, porque a esse respeito a parábola *He*, de Kafka, e a imagem do Anjo da história, de Benjamin, se mostram muito mais profundas para compreendermos a concepção de tempo e história de Arendt. Todavia, o historiador alemão — preocupado com o tempo histórico — desdobra duas categorias hermenêuticas significativas para dialogarmos com Arendt.

Observando e analisando casos de experiências e expectativas, o historiador as transformou em duas categorias — denominadas *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa* — as quais utilizamos como ferramentas metodológicas no decorrer de nossa pesquisa. Ambas as categorias rivalizam em alcance com as noções de passado e futuro, uma vez que ambas também não podem existir de forma independente.

Do relacionamento das duas, pela vivência do homem — o que em Arendt significa agir no *mundo comum* — constantemente funda-se um *espaço de experiência* e um *horizonte de expectativa*. Koselleck (2006a, p. 309) indicou que “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento”. Não é um passado, mas várias facetas de *não-mais* que formam um conjunto de experiências que “são colecionadas” (KOSELLECK, 2014, p. 308). Assim, forma-se um espaço muito próprio em cada homem, ainda que várias experiências sejam compartilhadas e herdadas, tais como acontecimentos e eventos. Koselleck se aproxima de Arendt ao concordar que toda novidade constitui uma nova experiência, mas se distancia ao indicar que tais experiências são repassadas inconscientemente. Para Arendt, somente podemos dar significado a algo se compreendemos, por isso o processo de reificação do *real* em *narrado* é fundamental.

Já “a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto” (KOSELLECK, 2006a, p. 310). Trata-se daquela linha do horizonte na qual pequenas ilhas podem ser previstas e buscadas, ainda que não sejam vividas no agora. A este respeito, a concepção de promessa política de Arendt (2019 [1958]) se alinha de forma exemplar, pois a promessa é o lançamento de expectativas que

fornece pequenas ilhas de certezas no futuro que é amplamente incerto, o que possibilita a constante elaboração de um horizonte compartilhado.

O que devemos ressaltar na teoria de Koselleck (2006a, p. 306) neste momento, é que “todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem”. A partir das experiências, do vivido, funda-se um espaço que simultaneamente lança um *horizonte de expectativa*. Ao passo que uma expectativa, quando é alcançada ou não, passa a constituir uma experiência, sendo agregada ao espaço. Nesse processo dialético, o *espaço* e o *horizonte* constantemente estão em transformação. Mesmo Arendt não pensando nestes termos — cogita-se até que ela julgaria a teoria koselleckiana demasiadamente estruturante —, podemos afirmar que a novidade do agir, o processo de reificação pela lembrança e narrativa, moldam a realidade e a compreensão do passado. Funcionam de modo simultâneo, ao invés de processos estanques. Passado e futuro, experiência e expectativa, não são categorias passivas — mesmo que hermeneuticamente sejam —, pois, na vivência dos homens, atuam como forças.

Fechando o parêntese com Koselleck e retornando à parábola de Kafka e a imagem de Benjamin, ressaltamos que o embate entre as duas forças — passado e futuro — somente ocorre por haver a figura do *He/Anjo* na interface. O vento da tempestade ou o embate dos adversários, somente tem sentido quando existe o homem enquanto ponto intermediário capaz de avaliar com maior precisão ambas as forças. Ao situar-se entre o passado e o futuro, entre fragmentos do *não-mais* e fragmentos de *não-ainda*, ocorre uma “suspensão da continuidade temporal na qual os homens estão imediatamente inseridos” (SCHITTINO, 2009, p. 153). O processo histórico de passado, presente e futuro é fraturado, assim, abre-se a lacuna.

A ruptura — que na vivência é compreendida pela ação que irrompe a cadeia de causa-efeito, fundando a novidade sempre que os homens se empenham em agir em concerto —, é próxima da ruptura da continuidade temporal ocorrida pelo pensamento. A atividade do pensamento abre um espaço atemporal no qual o homem se posiciona entre o passado e o futuro. Enquanto que na ruptura da ação, o homem se insere no *mundo comum* e funda uma nova historicidade; na ruptura que gera a lacuna, o homem se afasta momentaneamente do *mundo comum* e abre um espaço atemporal. Interrompe-se, no ato de pensar, o *fluxo vivo da ação*, o fluxo temporal no qual o *mundo comum* está inserido. Neste momento, concordando com

Folgueral (2020, p. 20), o homem pode lembrar, pensar e julgar as experiências, reelaborando o vivido em uma narrativa para ser proclamada, escrita ou guardada consigo próprio.

Podemos avançar na análise indicando que Arendt, ao se embasar nos *estratos de experiência* kafkaniano e benjaminiano, emitiu uma crítica a ambos buscando aprofundar o tema da lacuna. No caso da parábola de Kafka, o *He* possui o desejo de escapar do embate entre passado e futuro. Essa fuga pressupõe o abandono do *mundo comum* e o esvaziamento das reflexões. Nesse caso, a realidade seria negligenciada e se abriria mão da responsabilidade política. Contrária tal pressuposto, a pensadora toma como posição “que o próprio pensamento [lembrança, imaginação, teoria e narrativa] emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDR, 2016d, p. 41 [1961]). Logo, propõem um movimento dialético entre viver, retirar-se na lacuna e regressar ao *mundo comum* para comunicar sua história ou narrativa. Seu começo é a experiência; a *história real* que passa, então, a ser transformada — tal como a *transformação marinha* —, pelo ato da lembrança; e então, retorna ao *mundo* por meio de uma narrativa. Emitindo assim sua crítica a parábola kafkaniana que almejava o não retorno ao *mundo* após atingir a lacuna.

Já com relação ao Anjo da história de Benjamin, a pensadora mantém o passado como força e assume a posição do Anjo. Porém, negou a noção do passado como “uma sequência de eventos [...] uma catástrofe única” (BENJAMIN, 2020b, p. 39), propondo o passado como *cadeia de milagres*. De acordo com Duarte (2000, p. 148), “enquanto Benjamin vê a história como uma série infinita de desastres, Arendt a vê, na pior das hipóteses, como uma sucessão de oportunidades perdidas e de projetos incompletos”. Ao passo que isto significou para Silva (2004, p. 109) que, para Arendt, “a história não pode mais ser pensada como domínio do passado e o passado não pode mais ser concebido como inscrito em um desenho teleológico”. Ou seja, a *história real* não é um conjunto de catástrofes, mas um conjunto de novidades, de milagres que, ainda fragmentados, compõem não uma descrição, mas um novo contorno, uma nova forma, uma nova experiência no *mundo* ao passar pela lembrança e narrativa – pelo processo de reificação.

4. 2 CONTADOR DE HISTÓRIAS

Na lacuna, o homem momentaneamente afastado do *mundo comum*, tem a possibilidade de lembrar o acontecido e, assim, iniciar o processo de reelaboração e transformação. Na visão de Arendt (2008c, p. 222 – negrito nosso [1968]), a lembrança trabalha no pensamento com fragmentos “que consegue **extorquir** do passado e **reunir** sobre si”. Destarte, a primeira instância do processo de reificação, iniciado pela lembrança, trabalha com fragmentos daquilo que já não existe mais, em vez do próprio acontecido.

Sem amarras temporais e espaciais, a lembrança trabalha na lacuna **extorquindo** diferentes fragmentos da *história real* e **reunindo-os** em *cristalizações*. Essas “não são [mais] pensamentos; são imagens, lembranças” (BENJAMIN, 1987, p. 235), que foram denominadas por Arendt como *pérolas* e *corais*. São as reminiscências da *história real* que afundaram no mar e sofreram uma *transformação marinha*, transformando-se em outras matérias, em outros formatos, tais como *pérolas* e *corais*.

Entretanto, o primeiro momento da reificação nada funda de tangível no *mundo comum*, mesmo estando permanentemente ligado a ele, uma vez que parte e permanece vinculado à *história real*. As *cristalizações* fundadas pela lembrança não possuem visibilidade pública e tangível. Logo, mesmo havendo lembranças herdadas e coletivas, essas não impactam o âmbito público se não puderem ser expressas e compartilhadas. Dessa forma, Arendt indica que o processo de reificação possui uma segunda instância denominada narrativa.

Tal como a lembrança se baseia na *história real*, a narrativa irá se pautar nas *cristalizações* formuladas pela lembrança — o que, no fundo, remete à mesma base, a *história real*. Toda vez que lembramos e pensamos algo, transformamos um produto da ação e, automaticamente, formulamos uma narrativa que poderá ou não ser expressa aos demais. De acordo com Lafer (2018d, p. 59) e Schittino (2010b, p. 101), Arendt via a narrativa como uma forma apropriada de pensar a experiência, ou seja, de compreender.

O segundo estágio da reificação pode transformar as *cristalizações* “em objetos tangíveis que, como a página escrita ou o livro impresso, se tornam parte do artifício humano” (ARENDR, 2019, p. 94 [1958]). Mais adiante, a pensadora complementarará que

feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, devem **primeiro** ser vistos, ouvidos e lembrados, e **então transformados** em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento [que passará a integrar o *mundo comum*] (ARENDR, 2019, p. 117 – negrito nosso [1958]).

Desse modo, podemos afirmar que o segundo estágio do processo de reificação confere tangibilidade, estabilidade, durabilidade e permanência àquilo que foi preservado e compreendido da *história real*. O veículo para isso é a narrativa, que poderá estar fixada em diferentes objetos, tais como documentos, livros, pinturas e esculturas. Ao passo que o responsável por realizar o acabamento final do processo é o *homo faber*, ou seja, é a atividade da obra que preservará os resquícios da *história real*. Por ser uma atividade da obra, o responsável pelo acabamento final do vivido em narrado é um *homo faber*. Segundo May (1988, p. 76), ao elencar a narrativa como principal veículo do último estágio de reificação, Arendt leva a priorização de um *tipo especial* de *homo faber*: o contador de histórias – *storyteller*.

O contador de histórias reúne em si diferentes profissões que tomam a narrativa como ferramenta cabal. De acordo com a pensadora, “o poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele” (ARENDR, 2008b, p. 30 [1955]). Mesmo sento um *tipo especial* de *homo faber* – e discutiremos nas próximas sessões o sentido disso – o contador de histórias compartilha com os demais ligados à atividade da obra os ideais de “permanência, estabilidade e a durabilidade” (ARENDR, 2019, p. 115 [1958]). Assim, a narrativa compartilha com os demais objetos da obra a permanência no *mundo comum*, a estabilidade de sua matéria e a durabilidade que ultrapassa o tempo de uma vida. O que remete à franca distinção entre a atividade da ação e da obra.

Partindo dessa distinção, entre ação e obra, entre homem de ação e *homo faber*, Arendt antevê que o processo final da reificação da *história real* em *narrada* se dá, também, em distinção do ator e narrador. Os atores, por serem homens fundamentalmente em modo de ação, estão ocupados com seus atos. Ao passo que suas *bíos* não estão completas, já que suas vidas não foram encerradas, havendo a possibilidade de todo dia em empreender novos começos e, assim, aflorar a novidade no *mundo*.

De acordo com Courtine-Dénamy (1994, p. 145), o ator é somente o titular da história, mas não o autor da sua própria narrativa. Os atos, mesmos ocorrendo em conjunto, possuem homens identificáveis que são os titulares de experiências. Por serem titulares de seus atos e discursos, é possível a *revelação* do *quem*, da sua singularidade em meio a igualdade. Porém, Silveira (2019, p. 150) reforçou que o contador não tem a pretensão e nem pode assumir o vivido como experiência própria, como se fosse o titular⁵⁰. Contador assume o papel *ex post facto* que é narrar, apresentando-se como autor da narrativa, não dos atos que narra.

De acordo com Benjamin (1987c, p. 49), “como transcorreu uma noitada com convidados, quem por último vê com um olhar [o contador de histórias], pela posição dos pratos e xícaras, dos cálices manjares”, melhor compreende a noite. A imagem do fim da noite de Benjamin é elucidativa, pois ilustra tanto o início do processo de reificação quanto a posição do contador de histórias, isto é, ambos estão situados *ex post facto*, quando os produtos da ação já afundaram no mar do passado e sua principal característica se tornou a irreversibilidade.

Arendt (2019, p. 238 [1958]) comentou que é o contador que percebe e narra a história, já que pode compreender melhor que os atores da noitada, devido observar o ocorrido por meio de um recorte com início, meio e fim. A este propósito, Brepohl (2013, p. 56) comentou que o contador de histórias de Arendt “inscreve um fato como digno de ser notado”, sendo ele o responsável por ressaltar a dignidade do vivido.

Perceber e narrar *ex post facto*, indica que o contador teria encontrado “um lugar no tempo suficientemente afastado do passado e do futuro para lhe oferecer a ‘posição de juiz’, da qual poderia julgar com imparcialidade as forças que se digladiam” (ARENDR, 2016d, p. 39 [1958]). Essa posição remete não apenas ao fato concreto do contador de histórias estar situado após o termino de uma vida/ação, mas também ao espaço da lacuna onde o processo de reificação se desenvolve antes de se materializar em narrativa.

Por fim, a distinção entre ator e autor somente é perceptível ao indicarmos um ponto de referência, ou seja, um produto da *história real*. Todo homem tem entre

⁵⁰Brepohl (2006; 2008; 2013) comentou o caso em que o contador de histórias também é a testemunha do vivido. Nesses casos, o contador almeja — ainda que consciente de que não poderá obter completamente — a imparcialidade. Depois, testemunhar o ocorrido de forma a compartilha não sua subjetividade, mas uma experiência com sentidos compreensíveis publicamente.

suas atividades a ação, o que implica em pressupor que até mesmo aquele contador de histórias profundamente dedicado ao seu ofício pode ser um homem de ação em sua vida. Ao passo que o homem de ação analisado pelo contador *a posteriori* pode também ter sido um contador de histórias, já que a atividade da obra também está no rol disponível a todas as pessoas.

De acordo com Folgueral (2020, p. 26), “as narrativas e a produção historiográfica não são feitas pelo cientista que observa de fora, mas por alguém que também está inserido no mundo comum”. O contador trabalha em sua narrativa com um *mundo comum* passado, mas isso não o faz fugir ou isolar-se permanentemente do próprio *mundo*.

Assim, o contador também pode ser um homem de ação em seu tempo, oscilando conforme a ênfase na atividade em que se esforça num determinado momento. Por isso, um ponto referencial é fundamental quando se aplica a distinção. Perante uma determinada *história real*, estou envolvido de alguma forma no acontecimento ou me situo, como na imagem de Benjamin, *ex post facto*, quando a noitada acabou? A resposta é dada de acordo com consigo próprio e serve para distinguir contador e homem de ação.

Dessa forma, Arendt retém como *estrato de experiência* do contador de histórias a pedra angular da história da historiografia, a experiência grega de Heródoto de “dizer o que é” — *légein tá eónta* (ARENDR, 2016c, p. 96 [1958]). Longe de ser uma tentativa de retomar o vivido, expressa a necessidade de falar sobre a *história real* para podermos transformá-la, preservá-la em alguma medida e dar-lhe sentido. Como bem verificou Francisco (2008, p. 96-97), Arendt busca preservar o ofício do poeta de dar forma material e reifica as experiências ímpares vividas. Assim, “os fatos e ocorrências que aparecem no mundo perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível quando narrados numa história, por *aquele que diz o que é*” (RIBAS, 2010, p. 112 – itálico da autora).

O contador de histórias arendtiano, ao partir da preposição central de Heródoto, aproxima-se – também⁵¹ – da figura do *Denkmal*, que significa “pensar mais uma vez”, em alemão. De acordo com Brepohl (2006, p. 59; 2008, p. 11) a

⁵¹ Ressaltamos que a figuração do *Denkmal* é apenas mais uma aproximação elucidativa das diferentes posturas do contador de histórias arendtiano que a bibliografia especializada indicou. Afins de aprofundamento, conferir Brepohl (2006; 2008; 2010; 2013).

postura do contador, visto como *Denkmal*, “significa, a um só tempo, iluminar o presente obscurecido por nossas perplexidades e testemunhar sobre um fato que pode contribuir para transformar o mundo em algo melhor”. Trata-se de evidenciar, por meio do testemunho narrativo, que, independente da época, existem homens de ação empenhados em preservar o *mundo comum*. Assim como indica que o testemunho narrativo é uma forma de agregar ao *mundo* exemplos e experiências que o tornem uma morada. Na mesma linha de discussão, Duarte (2000, p. 104) frisou o ato de narrar arendtiano como “propiciar a construção de uma ‘morada’ onde o homem possa permanecer”, já que veio ao *mundo* como um recém-chegado e sua existência física é efêmera.

O contador de histórias arendtiano como *Denkmal*, se porta então como testemunhador do ocorrido. Testemunha não implica, necessariamente, ter experienciado o que está sendo narrado. Significa o empenho em salvar o acontecido de seu esquecimento natural e da mentira cabal. Significa relatar e levar a pensar novamente as implicações das experiências.

Kristeva (2002, p. 77) afirmou que, “segundo ela [Arendt], o que importa, antes de tudo, para a narrativa-testemunho é reconhecer o ‘momento de conclusão’ e ‘identificar o agente’ da história”. A consideração da biógrafa Kristeva fica evidente na resposta ou descrição da metodologia empregada em *Origens do totalitarismo* (ARENDR, 2008h [1953]). Neste artigo-resposta, a pensadora afirmou que

escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos; não escrevi uma história do antissemitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento de expansão porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário (ARENDR, 2008h, p. 419 [1953]).

Complementando, indicou que o livro *Origens* “apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo” (ARENDR, 2008h, p. 41 [1953]). Dessa forma, o contador de histórias se comportou como testemunha — tanto pelos relatos obtidos de outros quanto pela experiência de *apátrida* própria — buscando os momentos de conclusão dos fatos. Podemos afirmar que o contador de *Origens* forneceu uma reificação — entre tantas possíveis — as *cristalizações* acumuladas do totalitarismo e Holocausto.

Assim, quando Brepohl (2006, p. 59) afirmou que o contador de histórias arendtiano assumia uma postura de “depor como uma testemunha, e não de ditar

sentenças, como um juiz”, aparenta ser uma afirmação equivocada. A sensação de equívoco recai, primeiro sobre a evidenciação que o contador de histórias se encontra na “posição de juiz” (ARENDR, 2016d [1961]), já que pode verificar e analisar melhor que os atores envolvidos no processo devido à distância estabelecida; segundo sobre a constatação que Arendt jamais se absteve de julgar os acontecimentos (ARENDR, 2017 [1975]).

Todavia, trata-se de um equívoco de leitura, não da historiadora. Quando Brepohl (2006) ressaltou o aspecto da testemunha, seu intuito era trazer a discussão no artigo a distinção arendtiana entre objetividade e imparcialidade. Segundo Regiani (2018b, p. 16), “o simples relato objetivo dos fatos sobre a guerra [da *história real*] não seria suficiente para transformar essas experiências em história”. Ou seja, ditar sentenças como um juiz, como mencionou Brepohl (2006), não resultaria em uma narrativa que daria sentido e permanência.

Para Arendt (2016c, p. 79 [1958]), “a confusão quanto ao problema da ‘objetividade’ consistia em pressupor que pudesse haver respostas sem questões e resultados independentes de um ser formulador de questões”. Completando que “toda escolha de material e incerto sentido interfere com a História, e todos os critérios para escolha dispõem o curso histórico dos eventos sob certas condições artificiais” (ARENDR, 2016c, p. 80 [1958]), já que a ocorrência não se deu como a narrativa⁵².

Afirmou que a objetividade na narrativa histórica seria um equívoco e, até certo sentido, uma deturpação da própria matéria factual, pois não é possível a ocorrência de relatos sem o lançamento de problemáticas e emprego de ferramentas teórico-metodológicas. Evidenciou que a objetividade que busca aglutinar todos os contadores sob o pressuposto de que as narrativas seriam as mesmas devido os acontecimentos serem objetivos, leva a figura do contador a mero organizador de

⁵² Interessante como Arendt (2016c [1958]) se aproxima das noções de *história-problema* e *operações historiográficas* destacadas no mesmo período (década de 1950) pela *Escola dos Annales*. Arendt nunca citou Marc Bloch e outros da escola, mas suas críticas a objetividade, ao positivismo e ao materialismo histórico, dialogam em vários pontos. Todavia, neste momento não podemos ultrapassar o âmbito das possíveis aproximações, pois o tema exige um estudo aprofundado que não verificamos precedentes na bibliográfica especializada. Quem empreendeu um estudo exploratório e passou na superfície da discussão teórica da relação de Arendt e *Escola dos Annales* foi a historiadora Marion Brepohl (2008) no ensaio *Hannah Arendt e suas suspeitas ao método histórico*.

um texto pré-determinado. No último dos argumentos, trata-se da expulsão do eu-narrador em prol da criação de um narrador universal garantido pela objetividade.

Ao criticar a objetividade no centro das discussões e trabalhos das Ciências Humanas na década de 1950, a pensadora desejava estender suas críticas ao comportamento que os contadores de histórias estavam assumindo. Para Arendt (2016c, p. 81 [1958])

o problema da objetividade científica, tal como foi colocado no século XIX, devia-se à autoincompreensão histórica e à confusão filosófica em tão larga medida que se tornou difícil reconhecer o verdadeiro problema em jogo, o problema da imparcialidade, de fato decisivo não somente para a “Ciência” da História como para toda a Historiografia oriunda da poesia e do contar histórias.

Ou seja, o problema central para o moderno conceito de história deveria ser a relação do contador de histórias — especificamente o historiador — com a imparcialidade. Diferenciando o contar histórias de “Ciência Histórica”, Arendt não rejeita um campo do saber próprio do historiador, mas o pressuposto de que ciência é sinônimo de objetividade, fazendo referência ao positivismo e à noção de progresso, que se pautavam por tal perspectiva.

Empreender análises históricas sob o pressuposto da objetividade, levou o moderno conceito de história, de acordo com Arendt (2016c, p. 89 [1958]), “não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetam a vida dos homens [como na antiguidade]; tornou-se um processo feito pelo homem”. Ocorreu-se uma inversão, dos relatos sobre os feitos e sofrimentos dos homens, os quais *revelavam o quem* individual, para a tentativa de relatar estruturas explicativas e objetivas. De acordo com Koselleck (2006c, p. 49), “a história [*Geschichte*] adquire então uma nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos, ao mesmo tempo que se torna impossível capturá-la nas afirmações que se fazem sobre ela”. Assim, o moderno conceito de história, para Arendt, engolfa os homens das ações e os torna predeterminados, logo, havendo a deturpação da própria matéria histórica — o que resulta em anacronismo.

Destarte, Arendt empenhou-se em buscar outras formas de relação do contador de histórias com a *história real*, o que a levou à discussão da imparcialidade diante da objetividade. Partiu do *estrato de experiência* homérico, no qual “a História como memória deveria salvar os feitos humanos do esquecimento,

assegurar-lhes evocação pela posteridade, *fazendo assim sua própria glória brilhar através dos séculos*” (BREPOHL, 2006, p. 55 – itálico da autora).

Podemos constatar que Arendt compartilhava do ideal de evocação dos fragmentos da *história real* para a posterioridade. Entretanto, diferentemente dos que enalteciam as grandes personagens, discordava de que a imparcialidade era assegurada pelos próprios feitos humanos que eram autoevidentes e brilhavam por si mesmos. Como se o contador narrasse de acordo com a relevância que o próprio evento exigia, não havendo interferência na tomada de escolha do conteúdo narrativo.

Dessa forma, Arendt se aproximaria da imparcialidade proposta por Tucídides que “enseja reconstituir a experiência como forma de encontrar a sua significação” (AGUIAR, 2001, p. 220), logo, opondo-se a imparcialidade homérica no qual o ocorrido seria autoevidente. Assim, o contador daria o acabamento necessário aos fragmentos da *história real* e abriria aos leitores a possibilidade de tomarem posição por conta própria, ou seja, formularem opiniões e juízos.

Assim, segundo Di Pego (2016, p. 74 – tradução nossa), “imparcialidade não significa, então, não participar, mas, ao contrário, dar conta das diferentes perspectivas das partes envolvidas”. E isso inclui narrar o lado dos algozes. Arendt (2008h, p. 418 [1953]) argumentou que “olhar os fatos apenas do lado da vítima resultaria numa apologética — o que, naturalmente, não é história”. De forma alguma é justificar ações dos opressores, mas para que houvesse vítimas e oprimidos, o evento contou com algozes e opressores, logo, o ocorrido contou com duas partes, que, se a *história narrada* quiser se manter mais próxima da *história real*, deve trazer.

Concordando com Ribas (2010, p. 113) em sua leitura da obra de Arendt, “transformar eventos e ocorrências, imparcialmente narrados, em história, é condição para que se possa fazer a paz com a realidade, reconciliar-se com ela através das ‘lágrimas da recordação’”. As lágrimas da recordação, efeito poético de Arendt, totalmente adequado, indicam que os produtos da ação carregam em seu cerne sentimentos e emoções que tocam o contador de histórias e seu leitor no presente de ambos. Assim, imparcialidade também significa trazer na narrativa os sentimentos e emoções das partes envolvidas.

Isso não tem relação com o sentimentalismo ou moralização, pois a narrativa arendtiana não deturpa o acontecimento para inserir determinados sentimentos ou

moral, mas busca se adequar a tais. Narrar o acontecido, registrando o sentimento gerado, é parte da escrita e do próprio vivido, diferenciando da extrapolação de ênfase nos sentimentos que vem, anacronicamente, pela narrativa, e da moralização, que é a sobreposição de juízos privados do contador sob o narrado.

Dessa forma, o contador de histórias é um *tipo especial* de *homo faber*, responsável por dar o devido acabamento ao processo de reificação. Interessa em dotar as *cristalizações* ou fragmentos do passado de durabilidade, estabilidade e permanência no *mundo comum*. Junto com isso, almeja dotar de sentido o vivido, em tornar o *mundo* mais humano, ressaltando os homens das ações. Logo, nega a objetividade — que em sua época estava em voga nas Ciências Humanas, segundo Arendt —, estendendo suas críticas aos paradigmas positivista, materialismo histórico, noção de progresso e perspectiva de causa-efeito. Ao passo que propõe a imparcialidade participativa ligada a Tucídides. Dessa forma, “os relatos arendtianos falam das pessoas no mundo, e não dos mundos nas pessoas” (LAFER, 2018g, p. 98). Questão que se segue é: Quais ferramentas o contador de histórias arendtiano dispõem para empreender a última instância do processo de reificação?

4. 3 PESCADOR DE PÉROLAS

O contador de histórias, sendo um *tipo especial* de *homo faber*, está interessado em revelar, registrar e dotar de sentido humanamente compreensível a *história real* que já se encontra em processo de reificação pela lembrança. Starling (2001, p. 248), em um estudo comparativo, indicou que o contador de histórias arendtiano e de Guimarães Rosa são “responsáveis pela construção de uma trama narrativa capaz de oferecer algum sentido às possibilidades políticas do mundo moderno e contemporâneo”. Construir uma trama narrativa, o que caracteriza o processo de reificação final, no qual a narrativa escrita ou oral é o desfecho da transformação da *história real* em *narrada*.

A respeito dessa tarefa e dever que o contador assume, Arendt (2008b, p. 31 – **negrito** nosso [1955]) ressalta que “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória **contada adequadamente**”. Ou seja, a narrativa que dota de durabilidade, estabilidade, permanência e revela, registra e

dota de sentido os produtos efêmeros e fúteis da ação, não ocorre por qualquer escrita.

A pensadora sustenta esse ponto diante das narrativas que se pautavam em paradigmas deterministas e noções profundamente abstratas, que resultavam na obliteração dos homens de ação do enredo. Na mesma linha, Benjamin (1987c, p. 12 – **negrito nosso**) realizou um desabafo ao indagar “quanta coisa não foi enterrada e sacrificada sob fórmulas mágicas, que apavorante gabinete de raridades lá embaixo, onde, para o mais cotidiano, estão reservadas as **valas mais profundas**”. A tradição e noções deterministas que buscavam dominar o passado-presente-futuro, abrem as valas onde são depositadas experiências negligenciadas pela narrativa oficial.

Opondo-se à criação das valas, a pensadora buscava reificar o vivido e compreender sem negar as características da ação que o gestaram. Por isso, propõem que devemos — mas principalmente o contador de histórias deve — compreender, o que significa “examinar e **suportar** conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós — **sem negar** sua existência” (ARENDDT, 2012, p. 12 – **negrito nosso** [1951]). Ao mesmo tempo que “a novidade pertence ao campo do historiador, o qual — ao contrário do cientista natural, interessado em fatos recorrentes — lida com eventos que ocorrem apenas uma vez” (ARENDDT, 2008d, p. 341 [1954]). Assim, o processo de reificação deve buscar compreender acontecimentos únicos e irreversíveis, suportando suas cargas sentimentais, morais e emocionais, ao invés de relegá-los a estruturas predeterminadas que suprimem os atores e o próprio contador.

Arendt mencionou o historiador, que é tido como profissional habilitado do processo de narrativo e compreensível⁵³. Porém, o seu intuito é indicar que todo contador de histórias deve “trabalhar o acontecimento fazendo ressurgir o que ele tem de inaugural” (SILVA, 2004, p. 122) e de singular. Sem haver uma fórmula, apenas orientações de que “não há nenhum modo mais eficaz de **romper** a magia da tradição do que recortando o ‘rico e estranho’, coral e pérolas, daquilo que fora transmitido numa única peça maciça” (ARENDDT, 2008c, p. 212 – **negrito nosso**

⁵³ Dentre as passagens que Arendt explicita seu posicionamento a respeito do historiador ser o mais habilitado a trabalhar com os fragmentos da *história real*, podemos citar o trecho que ela afirmou que “o olhar do historiador é apenas a visão cientificamente treinado da compreensão humana” (ARENDDT, 2008d, p. 342 [1954]). Trata-se do reconhecimento da figura do historiador, sem com isso restringir ou privatizar a compreensão em sua figura ou campo.

[1968]). Os *corais* e *pérolas* designam as *cristalizações* que o vivido sofreu ao afundar na irreversibilidade do passado. Alguns desses *corais* e *pérolas* foram negligenciados pelo fio da continuidade proposto pela tradição, logo –, como bem pontuou Benjamin, caíram em valas profundas. Romper com a tradição, não no sentido negativo de torná-la uma inimiga, mas no sentido positivo, que indica o entendimento de que certas experiências foram negadas e necessitam serem revisitadas.

Destarte, a pensadora indica que devemos romper com a continuidade e padronização da tradição, ao mesmo tempo que narrar adequadamente uma história é a forma mais apropriada de trazer ao *mundo* o sentido do ocorrido. O contador de histórias — além da roupagem de *Denkmal* — também recebe de Arendt o título *pescador de pérolas*.

De acordo com Courtine-Dénamy (1994, p. 153), o termo *pescador de pérolas* advém do alemão *Perlenfischerei* e apareceu primeiro em uma carta de Arendt enviada a Kurt Blumenfeld, em 1960. Porém, ganha publicidade e fôlego teórico no ensaio *Walter Benjamin (1892-1940)* de 1968 (ARENDR, 2008c [1968]).

Duas passagens são profundamente elucidativas da nova roupagem que o contador de histórias recebe por Arendt. Primeiro de que o contador

como um **pescador de pérolas** que desce ao fundo do mar [passado], não para escavá-lo e trazê-lo à luz [como se pudesse ser revivido], mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral [os fragmentos preservados das experiências] das profundezas [da profundidade humana], e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas (ARENDR, 2008c, p. 222 – negrito nosso [1968]).

Na mesma página, completa que, após o vivido ter sofrido a *transformação marinha* e sobrevivido em *cristalizações*, suas reminiscências, mesmo negadas pela tradição, foram preservadas em valas profundas. Nas valas, os fragmentos *cristalizados* mantêm imunes suas pedras angulares “como se apenas esperassem o *pescador de pérolas* que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos — como ‘fragmentos do pensamento’, como algo ‘rico e estranho’” (ARENDR, 2008c, p. 222 – itálico nosso [1968]).

Frisamos novamente que as *cristalizações* (as *pérolas* e os *corais*) são os fragmentos da *história real* reificadas pela lembrança que, por algum meio marginal, foram preservadas. Dito isso, fica mais clara a indicação da pensadora de que tais

cristalizações aguardam o *pescador de pérolas*, pois ele é o responsável por dar prosseguimento ao processo de reificação, ou seja, transformar aquilo que foi elaborado pela lembrança em narrativa. Assim como é o encarregado de mergulhar na tradição para rompê-la e resgatar as experiências ocultas.

Ao passo que o *pescador* vai “a profundidade da experiência humana, e não para trás, como no tempo cronológico” (BREPOHL, 2006, p. 54). Ele adentra naquilo que ainda está retido e pode ser verificado, mas que se encontra encoberto pela narrativa da tradição. Resgatar das valas do esquecimento, como um ato artístico de pescar, o *pescador* rompe e narra adequadamente experiências significativas.

Segundo Lafer (2018d, p. 60), o *pescador*, com seu mergulho, “busca extrair das profundezas [do passado] e trazer para a superfície [por meio da narrativa] o contorno das cristalizações [experiências] que instigam o pensamento”. Corroborando a afirmação de Lafer, Di Pego (2016, p. 67 – tradução nossa) ressalta que a narrativa arendtiana “implica uma continuidade e, no entanto, para não se tornar uma mera preservação do passado, deve permitir a recuperação da descontinuidade e a irrupção do inesperado nas ações passadas”. Preservar a singularidade da experiência, mesmo que reificada pela lembrança e pela narrativa. Isso implica em preservar a sua descontinuidade, uma vez que toda ação é inesperada e irrompe no *mundo* como milagre.

Por isso, Arendt (2008b, p. 29 – negrito nosso [1955]), refletindo sobre a novela *A Fable* de William Faulkner, evidenciou que o *pescador de pérolas*

descreve-se muito pouco, explica-se menos ainda e não se “domina” absolutamente nada; seu final são **lágrimas, pranteadas** também pelo leitor, e o que permanece para além disso é o “efeito trágico” ou o “prazer trágico”, a **emoção em estilhaços** que permite à pessoa **aceitar** o fato de que realmente poderia ter ocorrido algo como aquela guerra.

O *pescador* elabora uma narrativa que se afasta da mera descrição e explicação causal dos acontecimentos. Assim como se opõem a tentativa de reviver o passado ou dominar a totalidade do que um dia foi vivido, respondendo aos críticos que consideravam Arendt uma teórica nostálgica da antiguidade.

Dessa forma, a narrativa levaria as **lágrimas** e **emoções em estilhaços** que não abandonariam o cerne da *história real* e não procurariam extirpar-se do contador de histórias detentor de um ponto de vista. Tanto o leitor quanto o contador então **aceitariam** o factual, mesmo que trágico e completamente incoerente com as

explicações fornecidas pela tradição, tal como a construção e funcionamento das *fábricas da morte* (CARVALHO, 2019, p. 29).

Entretanto, a figura do *pescador de pérolas* é ainda mais profunda e elucidativa do processo final de reificação. Este processo que se encontra, para Arendt, dividido em dois estágios — lembrança e narrativa — não necessariamente ocorre de forma contínua. Não precisamos desenvolver a questão para afirmar que muitos acontecimentos e, principalmente, experiências, demoram longos anos para receberem o acabamento da narrativa. A diferença temporal e, fundamentalmente, as mudanças culturais, tornam a busca pelos fragmentos (*pérolas* e *corais*) amplamente desafiadora ao contador de histórias. Tendo em vista esse desafio, Arendt irá propor, na figura do *pescador de pérolas*, a pesca de palavras.

De acordo com Duarte (2001, p. 70), para a pensadora, “a memória do passado jaz escondida nas próprias palavras”. Assim, as palavras guardam *crystalizações* das experiências que as formularam que podem ser resgatadas do esquecimento/valas. Dessa forma, Arendt (2008c, p. 220 – **negrito nosso** [1968]) evidenciou que

Qualquer período para o qual seu próprio passado tenha se tornado tão questionável quanto para nós deve finalmente erguer-se contra o fenômeno da **linguagem**, pois nela o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de se libertar dele de uma vez por todas.

Noutras palavras, na linguagem jazem as *pérolas* e *corais antigos* que a lembrança um dia *crystalizou*, mas que não necessariamente passaram pela reificação da narrativa. Logo, o *pescador de pérolas*, por já estar situado no segundo estágio, pode partir das chamadas *palavras originárias*, pois elas guardam a experiência original dos seus respectivos acontecimentos.

De acordo com Lafer (2018e, p. 105), provém da universidade alemã, especificamente da fenomenologia, o *estrato de experiência* de Arendt em considerar a palavra como ponto de partida para a detecção de historicidades negligenciadas pela tradição. Nessa vertente, considera que o núcleo do vivido é sintetizado e assegurado na palavra que exprime o ocorrido. Partindo, assim, da linguagem, o *pescador* faz emergir do passado os significados das percepções passadas que esclarecem elementos-chave de acontecimentos e fenômenos políticos. Segundo Duarte (2001, p. 81), indica que a pensadora não almejava

reviver as origens enquanto um mero dado ou enquanto um evento concreto, mas que os produtos da ação também podem ser recuperados pelas *palavras originárias*.

Deste modo, podemos afirmar que o *pescador* busca na lembrança *crystalizada* em certas palavras um sentido que ainda pode ser revelado no presente. Benjamin (2020a, p. 139) afirmará que esse feito do *pescador* “está destinado a uma ciência histórica cujo objeto não é constituído por um novelo de pura facticidade, mas por um conjunto determinado de fios que representam a penetração de um passado na textura do presente”. Remete à imagem do presente que, enquanto tapeçaria, ao ser mergulhada no passado, sobrevivem em nossas mãos apenas algumas franjas. O ponto central em Benjamin no diálogo com Arendt, é que ambos indicam que as experiências passadas podem penetrar a textura do presente e a principal forma para isso, uma vez que a história da humanidade é extensa demais para ser lembrada por homens e mesmo monumentos, sobrevive por meio das palavras.

Elucidativamente, podemos citar a análise de Arendt a respeito da experiência na *pólis* grega e sua relação com a palavra política. Sua análise da palavra originária política consta em destaque em dois trechos. No ensaio teórico *Que é liberdade?* (ARENDR, 2016f [1961]) e no ensaio biográfico *Walter Benjamin (1892-1940)* (ARENDR, 2008c [1968]).

No primeiro caso, a pensadora sustenta que, se entendemos o político como espaço que estabelece e mantém o fenômeno da liberdade e possibilita aos homens agirem em conjunto em prol do *mundo*, em vez de seus interesses privados, estamos etimologicamente ligados à experiência original da *pólis* grega. De acordo com Arendt (2016f, p. 201 [1961]), “a *pólis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir — uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (ARENDR, 2016f, p. 201 [1961]). Assim, evidenciou que

empregar o termo “político” no sentido da *pólis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político (ARENDR, 2016f, p. 201 – itálico da autora [1961]).

Argumenta que a experiência política, vivenciada na formação da *pólis* grega, permanece *cristalizada* no termo político. Ao mesmo tempo em que toda vez que recuperamos ou agimos politicamente, conscientes ou não, recuperamos tal experiência originária. Por isso, seria enganoso falar do político e de suas características sem recorrer à *pólis*, pela “simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão dignidade a seu âmbito” (ARENDT, 2016f, p. 201 [1961]).

No segundo trecho, de modo sintético e altamente significativo, Arendt (2008c, p. 220 – itálico da autora [1968]) argumentou que “a *pólis* grega continuará a existir na base de nossa experiência política — isto é, no fundo do mar — enquanto usarmos a palavra ‘política’”. Trata-se de um vínculo entre a experiência política atual e a dos antigos gregos da *pólis* via palavra política.

A argumentação sobre o termo político vinculado à experiência originária da *pólis* grega, segue similarmente outros tantos casos dentro da obra arendtiana, tais como autoridade, liberdade, ação, obra, trabalho, prestígio, educação etc. que comportam experiências singulares. De acordo com Brepohl (2006, p. 53; 2008, p. 2; 2010, p. 29), Arendt concebia o passado como tradição oculta que pode iluminar o presente. Na medida que a experiência oculta nas palavras é trazida ao presente, pode iluminar nosso contexto político. Concordando com Lafer (1988, p. 104; 2018g, p. 98), Arendt gostava de recuperar os sentidos originais das palavras, pois observava neles uma boa forma de contar histórias, já que auxiliam amplamente na análise *ex post facto* das experiências que os gestaram.

Destarte, exemplarmente, a palavra política “chega até os nossos dias como uma tradição que incita ao debate e à liberdade no pensar e no agir” (BREPOHL, 2006, p. 53). As experiências passadas, legadas ao presente, comportam faces ocultas que, quando melhores analisadas, podem inspirar a pensar, agir e iluminar seu próprio passado e o presente. O foco nas experiências que a linguagem carrega de forma oculta, indica que o *pescador de pérolas* também dirige a linguagem a fim de recuperar e dar continuidade ao processo de reificação.

Se pensarmos e delimitarmos a discussão no eixo do processo narrativo, poderíamos indicar duas ferramentas interessantes que o *pescador de pérolas*

desenvolveu para narrar adequadamente, vinculando-se principalmente às *crystalizações* ocultas na linguagem: o método de citação e de ensaio biográfico⁵⁴.

Atribuindo a Benjamin o aprimoramento do método de citação, a pensadora rememora indicando:

nada lhe era mais característico nos anos 1930 do que os pequenos cadernos de notas, com capas pretas, que sempre levava consigo e onde incansavelmente introduzia, sob forma de **citação**, o que a leitura e a vida diária lhe rendiam como “**pérolas**” e “**coral**” (ARENDR, 2008c, p. 216 – negrito nosso [1968]).

Nesse ponto, Arendt sinaliza o método de citação como ferramenta de *crystalização* entre a reificação da lembrança e da narrativa. Como se a *crystalização* em citação fosse parte sintetização da lembrança, da experiência refletida, e parte transformação inicial da narrativa. Simultaneamente, ressalta a característica de que as *crystalizações* são formulações da vida cotidiana.

Arendt (2008c) evidenciou que Benjamin havia constatado, antes mesmo da ruptura se tornar *living experience* pelo totalitarismo e Holocausto, a necessidade de uma nova forma de se relacionar com o passado. Deste modo, descobriu no método de citação uma verdadeira fórmula para o contador de histórias se relacionar com o passado. Descobriu que “a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade” (ARENDR, 2008c, p. 209 [1968]). Com a ruptura com a tradição, o passado que vinha sendo transmitido por determinadas narrativas como peça única e maciça, fragmentou-se. Não havendo mais uma tradição, mas fragmentos de histórias e experiências passadas, Benjamin observou que a única forma de lançar luz sobre o que aconteceu e relacionar-se com as situações do presente, era arrancando do contexto original a citação e remanejando um novo afresco.

Arendt viu no método de citação de Benjamin uma verdadeira construção de um afresco histórico por meio de fragmentos ligados pela experiência em vez de nexos causais. Benjamin (1987a, p. 239 – negrito nosso) comentou de relance sobre seu método indicando que “quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que **escava**”, ligando a sua suposição de que

⁵⁴ No campo da Filosofia no Brasil, as discussões a respeito da narrativa de Hannah Arendt vêm consolidando um eixo temático entre a bibliografia especializada denominado de Teoria da Narração. Consultar os trabalhos de Roan Costa Cordeiro da UFPR.

a tradição abriu valas narrativas onde *cristalizações* negligenciadas foram depositadas e soterradas.

Entretanto, podemos afirmar que Arendt discordou da imagem utilizada por Benjamin para caracterizar seu próprio método. Evidenciemos que para Arendt (2008c, p. 209 [1968]) “as citações têm a dupla tarefa de interromper o fluxo da apresentação com uma ‘força transcendente’ e, ao mesmo tempo, de concentrar em si o que é apresentado”. Indo até a fonte oculta e mantendo as mesmas características das valas, a pensadora discorda de seu amigo quanto à representação do contador de histórias ser um homem que escava. Indica ela que, ao citar, o contador de histórias arranca de seu contexto original experiências, as descontextualiza e as realoca sem, com isso, deturpar a experiência original. Arendt sustenta novamente que as palavras carregam *cristalizações* em seus cernes das experiências que as formaram. Assim, o contador de histórias explora a irrupção dos produtos da ação, sua novidade e singularidade no *mundo comum*; e ao citá-los novamente, esses produtos irrompem mais uma vez o fluxo contínuo e homogêneo do tempo. Desta forma, citar é semelhante a pescar, lançar o anzol até o fundo do passado e esperar trazer à superfície *cristalizações* ocultas, resgatando-as do esquecimento e do descaso. Por isso, o método de citação é uma ferramenta apropriada ao *pescador de pérolas* e amplamente utilizada por Arendt⁵⁵.

O segundo método, por sua vez, refere-se ao ensaio biográfico. Podemos verificar a amplitude desse método na coletânea *Homens em tempos sombrios*, onde Arendt empregou uma escrita biográfica nos moldes de ensaio, mesclando com o método de citação benjaminiano para formular uma narrativa adequada para a *revelação do quem*. Recapitulando, Arendt (2019, p. 230 – itálico da autora [1958]) havia afirmado que “só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói — em outras palavras, sua biografia”. Destarte, o ensaio biográfico foi um dos métodos cabíveis para a pensadora dar conta da *revelação do quem* entre os produtos da ação.

De acordo com as considerações de Silveira (2019, p. 147), “dado o dilema do papel dos sujeitos nas histórias, a alternativa proposta por Hannah Arendt é investigar a biografia para compreender quem foi o sujeito que se desvelou em

⁵⁵Os casos em que melhor podemos observar o uso desse método são: *Rahel Varnhagen* (ARENDR, 1994 [1933]), *Origens do totalitarismo* (ARENDR, 2012 [1951]) e na coletânea de ensaios biográficos *Homens em tempos sombrios* (ARENDR, 2008a [1968]).

discurso, depois de ter agido no mundo”. O método de ensaio biográfico se encaixou então na forma apropriada de registrar e revelar o *quem* dos homens. Assim como foi uma resposta metodológica às noções de *história magistra vitae*, a noção de causa-efeito, de progresso e do *Zietgeist* (espírito/motor da história).

Segundo Schittino (2012, p. 44), “em Arendt, a biografia não diz o que fazer. Não dita um padrão a ser seguido”, ou seja, descreve pouco, explica menos ainda e não se domina nada. Seu final são as **lágrimas** que a vivência gera no contador de histórias e no leitor. Porém, a indicação de Schittino (2012) é ainda mais profunda. A historiadora aponta para o distanciamento e cuidado que devemos tomar ao considerar os ensaios biográficos de Arendt como “histórias exemplares”.

De acordo com Lafer (1988, p. 304), “os esquemas permitem a cognição, assim também os exemplos guiam e conduzem a generalização dos juízos reflexivos, pois se supõe que são particulares no qual se contém uma regra geral”.⁵⁶ Lafer esclarece que os exemplos são particulares, porém possuem força generalizante. Sua potencialidade de generalização não diminui sua singularidade, ou seja, não é uma questão proporcional, mas fixa. Já o pensamento especulativo trabalha com as metáforas, enquanto que o senso comum, a história e a ação lidam com o exemplo (LAFER, 2018i).

Porém, todo exemplo somente é válido para o contador de histórias, como para a política, se possui aparição pública. Somente podemos verificar exemplos via *mundo comum*, uma vez que todo exemplo é decorrente de ações e discursos. Assim, o contador na figura do *pescador*, recupera vivências por meio do ensaio biográfico, dotando-as ou reafirmando-as como aparição pública. Concordando com Schittino (2012, p. 44), o significado político dos ensaios biográficos arendtianos é examinar a própria espontaneidade do homem. Ressalta, no processo de reificação da *história real em narrada*, a espontaneidade, a novidade e a potencialidade de irrupção de milagres em todo agir de cada homem.

Esse método era tão significativo para Arendt que podemos observar no testemunho de Celso Lafer (2018d), do curso *Government 561 de fall term* intitulado *Experiências políticas no século XX*, de 1965. Ministrado por Arendt na *Cornell University*, seu ex-aluno destaca a imagem da professora Arendt como alguém que

⁵⁶Deslocamos a discussão de Lafer para o debate do processo de reificação. No texto citado, Lafer está discutindo as relações entre a *vita activa* e a vida do espírito, dando primazia na relação entre ação, pensar e julgar.

incentivava a escrita da história baseada na *bíos*, indissociada de outros acontecimentos. Assim, no testemunho de Lafer, a professora Arendt aparece ressaltando a biografia como forma de dar foco às ações e discursos de homens singulares que viveram em um *mundo comum* e deixaram a tão efêmera e fútil *história real* (LAFER, 2018d, p. 60). No final do curso, Arendt pediu para a turma de Lafer para realizarem o seguinte exercício mental

Caso fosse preciso escrever a história intelectual de nosso século, não sob a forma de gerações consecutivas, onde o historiador deve ser literalmente fiel à sequência de teorias e atitudes, mas como a biografia de uma única pessoa, não visando senão a uma aproximação metafórica do que ocorreu efetivamente na consciência dos homens (ARENDR, 2016d, p. 35 [1961]).

Podemos afirmar, correndo o risco e supervalorizarmos de testemunho de Lafer, que o ensaio biográfico era um método apropriado para dar conta da contingência do agir humano. Frisamos que todo agir implica situar-se no *mundo comum*, o que significa estar na companhia de outros. Tanto é que Arendt não separou a história pessoal de acontecimentos mais abrangentes, como as Guerras Mundiais e as Revoluções. Toda *bíos* implica profunda relação com outras tantas que não podemos calcular. Todo acontecimento e fenômeno é um aglomerado de *bíos*. Assim, o ensaio biográfico como ferramenta narrativa se mostrou amplamente significativo para sua compreensão de história que não via em conceitos abstratos e regras gerais formas de dotar ou recuperar o significado dos produtos da ação.

Deste modo, podemos supor que diante da figura do *pescador de pérolas*, os métodos de citação e ensaios biográficos estão interrelacionados, diferenciando-se apenas no tocante ao foco. Ambos designam novas ferramentas para uma nova relação com a escrita da história; apontam para o resgate de *crystalizações* das valas da tradição e visam a compreensão daquilo que ocorreu. Entretanto o método de citação prioriza a sintetização das *crystalizações*, os fragmentos da lembrança e possui um alcance na profundidade do passado e no passado imediato do cotidiano. Assim como é uma forma intermediária do processo de reificação, não pertencente exclusivamente ao primeiro ou ao segundo estágio. Enquanto que a escrita biográfica, ao mesclar no relato discursos do próprio ator, favorece a *revelação* de seu *quem*. Assim, acontecimentos e fenômenos se entrelaçam, não na forma de nexos causais, mas de interrelações de *bíos*, revelando facetas do *mundo comum* de outrora.

4. 4 REDENÇÃO DO CONTADOR DE HISTÓRIAS

Para Hannah Arendt (2008h, p. 418 – **negrito** nosso 1953]), “toda historiografia [narrativa] é necessariamente **salvação** e com frequência justificação; isso porque o homem teme que possa esquecer e luta por algo além de sua rememoração”. Indica que o processo de reificação está impelido — entre outras intenções e deveres — pela busca de salvar os fragmentos da *história real* de seu desaparecimento. A forma encontrada para isso é a materialização em uma narrativa no final.

Responsável pelo processo final da reificação, o contador de histórias possui muitos *estratos*, os quais deixaram em aberto a pergunta: como pode um *homo faber*, dedicado à fabricação, revelar, salvar e dotar de sentido os fragmentos da *história real*?

Um bom ponto de partida é lembrarmos que, para Arendt, utilidade e sentido são completamente distintos. Uma ação possui sentido, enquanto uma ferramenta possui utilidade. Toda narrativa interessada nos produtos da ação pode vir a ser útil; basta lembrarmos como a história foi útil aos interesses dos Estados e de grupos políticos (ARENDR, 2012 [1951]). Porém, a narrativa está preocupada, fundamentalmente, com os atos e discursos dos homens, com a *revelação do quem*. Logo, a utilidade não está em foco, mesmo que possa vir a existir. Seu interesse é no acabamento, questionamento e compreensão da ação transcorrida para então revelar, salvar ou dotá-la de sentido.

Dessa forma, simplesmente poderíamos responder que o aval do *homo faber* em revelar, salvar e dotar de sentido os fragmentos da *história real* é devido a seu foco no sentido, não na utilidade. Todavia, algo mais profundo encontra-se no cerne desta consideração. Arendt (2019, p. 216 [1958]) afirmou vagamente que o contador de histórias “transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso”⁵⁷. Tal afirmação, em conjunto com as características peculiares de sua narrativa, levou suas biógrafas

⁵⁷ Essa colocação encontra-se na última lauda do capítulo dedicado a Obra em *A Condição humana* (ARENDR, 2019).

Kristeva (2002) e May (1988) a considerarem o contador de histórias um *tipo especial* de *homo faber*.

Partindo da colocação das biógrafas, faz-se necessário modificar a pergunta para: o que, no processo de reificação, concede a redenção do contador de histórias de sua condição de mero *homo faber*? Essa questão ganha maior estatura porque se dirige aos *estratos de experiências* mais profundas da figura do contador. Ao mesmo tempo, aprofunda a investigação do processo de reificação e da compreensão de história de Arendt.

Deste modo, estamos diante de quatro *estratos de experiências* que denominamos redenção do contador de histórias de sua condição de mero *homo faber*. Concordando com Duarte (2000, p. 105 – itálico do autor), “o *homo faber* não sabe distinguir entre ‘sentido’ e ‘utilidade’, entre o que designamos sob as expressões linguísticas do ‘para o cuidado de...’ (*for the sake of*) e do ‘a fim de...’ (*in order to*). Em perspectiva, o *homo faber* não sabe distinguir fabricação de produtos úteis e duráveis de reificação do abstrato em objetos tangíveis.

A distinção entre fabricação e reificação aparece como trilha de fragmentos ao longo da obra da pensadora, especialmente em *A Condição humana* (ARENDT, 2019). As biógrafas May (1988) e Kristeva (2002) seguiram essa trilha, o que as levou a considerar que o contador de histórias é um *tipo especial* de *homo faber*. Já as historiadoras Naxara (2004) e Brepohl (2006; 2008) dedicaram esforços a aprofundar essa colocação, evidenciando que o contador de histórias tinha consciência da distinção entre fabricação e reificação. Naxara (2004) e Brepohl (2006) não discordam de Duarte (2000) com a afirmação de que o *homo faber* não consegue perceber essa distinção. Mas ambas, justamente por estarem interessadas na escrita da história de Arendt, indicam que o contador de histórias destoa da classificação comum de *homo faber* por perceber tal distinção, uma vez que separada significado de utilidade.

Essa análise já está posta desde o começo do capítulo, quando começamos a discutir o processo de transformação da *história real* em *história narrada*. Seguindo as indicações de Arendt, denominamos esse processo reificação, como se fosse algo natural do contador de histórias. Todavia, trata-se de uma escolha e, mais importante do que isso, uma escolha em prol da redenção. Desse modo, Arendt (2019, p. 177 [1958]) afirmou que o processo de fabricação é “determinado pelas categorias dos meios e do fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido

de que o processo de produção termina com ela e de que é apenas um meio de produzir esse fim”. O produto da fabricação representa o fim tanto para si quanto para o processo. Encerrado, dispensa o processo e a matéria inicial. Partindo e mantendo-se na lógica de meio e fim, o que é criado é predeterminado e determinado após sua conclusão.

Inicialmente, o contador de histórias adere às características de *homo faber*. Observa os produtos da ação como determinados por serem irreversíveis, pois são a própria matéria factual que não está aberta. Assim como os observa como predeterminados, uma vez que já conhece seu fim pelo recorte narrativo. Ao passo, o *homo faber*, via narrativa, dota de durabilidade, estabilidade e permanência os fragmentos da *história real*. Quando inseridas no *mundo comum*, as narrativas passam a serem condicionadores dos próprios homens e agregam ao *mundo*, tais como outros objetos.

Igualmente, a narração da história obteve permanência e estabilidade. Assim “a narrativa recebeu seu lugar no mundo, onde sobreviverá a nós” (ARENDT, 2008b, p. 30 [1955]). Ou seja, o produto final do contador de histórias é similar aos demais, pois escapa ao seu controle. Uma mesa e uma narrativa permaneceram no *mundo* por um tempo que, muitas vezes, extrapola a vida do seu construtor. Porém, o contador de histórias não confunde utilidade com significação, ainda que almeje alguma utilidade com suas narrativas.

Para Arendt (2019, p. 192 [1958]), “a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado”. Fabricar é produzir algo “a fim de...”. Almeja-se a utilidade e não o significado. Caso institua o significado no processo de fabricação de produtos úteis e duráveis aos homens, estes passam uma falsa sensação de significado.

Como podemos confirmar, Arendt advoga que quando o contador de histórias mistura narrativa, busca por utilidade e diretrizes determinantes — noções, premissas e ideias — somente podemos esperar filosofias da história e noções determinantes como de causa-efeito e de progresso. Concordando com Silva (2004, p. 109), podemos afirmar que

A história [para Arendt] não pode mais ser pensada como domínio do passado, e o passado não pode mais ser concebido como inscrito em um desenho teleológico. A história, como um movimento que conduz ao progresso, é, conseqüentemente, desprovida de sentido.

Arendt não compreendia a história como domínio do passado, tanto que pontuou que a novidade é o objeto do historiador. Simultaneamente, criticava as concepções de história que colocavam os produtos da ação em estruturas superiores aos homens. Em especial, fez severa crítica à noção de causa-efeito, justamente porque encobre totalmente os homens da ação. Assim, uma escrita da história que almeje utilidade e siga diretrizes determinantes, abre mão do significado, pois corrompe e distorce a formação da matéria factual (a *história real*). Vale lembrar que considerar a matéria factual determinada para a narrativa é totalmente diferente de considerar sua aparição pelo mesmo viés. Os acontecimentos nascem da contingência; após, tornam-se irreversíveis por afundarem no passado.

A *história real* é intangível, fútil e efêmera. Designa o conjunto de produtos da ação que são imprevisíveis em sua origem, irreversíveis a partir do exato momento que ocorrem e singulares completamente. Não precisamos nos estender, haja vista que trabalhamos profundamente essas questões no capítulo anterior. Interessa-nos resgatar o fato de que não é qualquer *homo faber* que irá trabalhar com a matéria factual, mas seu *tipo especial*, o contador de histórias.

Por não poder modelar e transformar uma matéria tangível em outra, o contador de histórias envereda pelo campo da reificação, dando continuidade à transformação da matéria abstrata — os fragmentos da *história real* — em algo tangível. O contador dá continuidade ao processo de reificação que já está em curso a partir do momento que a ação deixa seus produtos, os quais são transformados primeiro pela lembrança. Os produtos da ação somente podem ser delimitados *ex post facto* e dentro de um recorte, nunca englobados definitivamente. Toda ação não gera reação, mas uma *re-ação*, podendo a todo momento transformar os sentidos — ainda que o que aconteceu seja irreversível. Intangível e impossível de fixar um sentido definitivo, o contador de histórias abre mão do método de meio e fim para buscar registrar, resgatar, testemunhar e *re-apresentar o fluxo vivo da ação* de outrora.

Assim, o processo de reificação se assemelha a uma transposição artística, pois mescla *práxis* e *léxis* em palavra escrita (ARENDR, 2016c, p. 74 [1958]). Diferente da fabricação que produz objetos distantes de sua matéria base, a narrativa “talvez seja a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou” (ARENDR,

2019, p. 211 [1958]). A esse respeito, Regiani (2018b, p. 84) comentou que a narrativa arendtiana se inspira na *mimesis* aristotélica e busca como tal uma *re-apresentação do fluxo vivo da ação*, novamente aproximando-se de sua matéria de origem, o vivido.

Devido a isso, “a narrativa é sempre a busca de uma significação que possa ser compartilhada, não se estabilizando em nada de totalizante ou totalizador” (MATOS, 2001, p. 92). Somente os produtos da ação são recheados de significação, muitas das quais permanecem ocultas por longos períodos. O contador de histórias busca revelar os sentidos e, com isso, é capaz também de dota-los de novos no presente. Dessa forma, podemos afirmar que a redenção do contador de histórias parte da sua matéria prima que é a *história real*, de sua colocação como continuador do processo de reificação – ao invés de se colocar como fabricante – e por abrir mão do método de meio e fim e da utilidade.

A aproximação do contador de histórias com os produtos da ação ocorre, fundamentalmente, em retrospectiva. Trata-se de uma questão de posição, onde o ator designa aquele que age e o observador aquele que relata. O processo de relatar sempre inicia quando a ação já resultou em uma *re-ação*, deixando para trás a irreversibilidade do ocorrido.

Arendt (2019, p. 238 [1958]) afirmou que “todos os processos históricos só aparecem quando eles [os produtos da ação] terminam — muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos”. A ênfase dada aos mortos, remete ao *estrato de experiência* greco-romano de *bíos* que advoga que a história de uma vida somente é finalizada quando se deixa de estar entre os homens. É o mesmo caso para os acontecimentos históricos, que somente existem na medida em que já ocorreram.

De acordo com Duarte (2000, p. 34), o objetivo do contador arendtiano é “reconstruir em um grande afresco histórico a trama de acontecimentos passados, os quais só se tornaram origens de algo, uma vez conflagrado o evento presente”. Pelas novas ações, as passadas se tornam começos passíveis de serem evidenciados dentro de um recorte histórico empreendido pelo contador em consonância com o próprio ocorrido. Duarte (2000) chamou atenção para o fato de que o passado é resgatado pelo contador de histórias que está situado em seu presente, mais especificamente na lacuna. Nessa posição em relação ao passado,

situa-se na posição de observador *ex post facto* e encabeça uma narrativa calcada pelo *olhar retrospectivo*.

Enquanto a fabricação dá ênfase à ligação do presente com o futuro, a reificação prioriza a ligação do presente com o passado para então dirigir ao futuro suas expectativas. Como bem verificou Brepohl (2019, p. 90), Arendt buscava “compartilhar o passado de outrem, e assim procedendo, alargar nosso horizonte de expectativas”. Esse movimento lembra muito o Anjo da história de Walter Benjamin e a figura do *He* de Franz Kafka. Porém, não se trata de uma mera opção ou das forças temporais, mas de algo proveniente da própria atividade da ação que direciona esse *olhar*.

Para Arendt (2019, p. 238 [1958]), o contador de histórias trabalha com o que estava oculto para os homens, pois “a ação só se revela plenamente para o contador da estória [...] que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes”. Tanto que seu “verdadeiro significado [da ação] jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada **retrospectiva** do historiador, que não age” (ARENDR, 2019, p. 289 – negrito nosso [1958]). Faz parte da ação, e dos homens que a fundam, estar ocupados demais agindo para perceberem completamente seus significados. Ao mesmo tempo em que toda ação é a junção de homens, com pontos de vistas e personalidades singulares, que aceitam levar a cabo determinado ato e somente são percebidos individualmente em conjunto pela mira retrospectiva do contador. Em retrospecto, como alguém que assiste a um espetáculo e consegue ver a amplitude do palco, o contador de histórias está melhor habilitado a averiguar mais pontos e manter o conjunto da cena.

Para Arendt (2019, p. 238 – negrito nosso [1958]), “aquilo que o contador da estória narra deve necessariamente estar **oculto** para o próprio ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências”. O significado oculto, neste caso, implica em afirmar que algo na ação foge, ainda que nela nasça e se faça presente, da alçada dos atores. Assim, o contador de histórias pode revelar “um conjunto de narrativas ocultas, consentidas ou preservadas pela esfera pública [*mundo comum*]” (REGIANI, 2017, p. 199). Desse modo, são os produtos da ação com sua significação legada para revelação *a posteriori* que direcionam o contador de histórias a posição de *ex post facto* e a empreender um *olhar retrospectivo*.

Essa posição poderia ser confundida com *historicista*, nos moldes de Vico. Segundo a pensadora, no *historicismo* a verdade era

revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador, o qual, por ser capaz de ver o processo como um todo, estaria em posição de desprezar os “desígnios estreitos” dos homens em ação, concentrando-se em vez disso nos “desígnios superiores” que se realizam por trás de suas costas (Vico) (ARENDR, 2016c, p. 112 [1958]).

O *olhar retrospectivo* do historiador historicista estava calcado no vislumbre contemplativo, acima do *mundo comum*, capaz de observar as “molas que fazem a história”. O *historicismo* a que Arendt se refere é da vertente relativista, do final do século XIX, que procurou compreender padrões a partir da subjetividade do próprio homem. Como já confirmamos ao longo desta dissertação, Arendt dispensa e repudia qualquer teoria ou noção que determine as ações humanas. O *historicismo* de Vico, comunga das noções de “espírito da história” — como se houvesse uma força que rege o comportamento dos homens — e da dicotomia dos dois-mundos de Platão. Ao afirmar que existe uma força superior aos homens que rege o curso das ações, logo, da história, Arendt menciona que o *historicismo* situou o contador de histórias fora do *mundo comum*, no mesmo lugar que Platão colocou o filósofo.

Como bem ressaltou Aguiar (2001), o *olhar retrospectivo* do contador de histórias arendtiano não é superior às ações, nem se situa fora do *mundo comum*. Abordar o oculto não torna o contador descobridor de forças determinantes ou superior às ações. Simultaneamente, seu deslocamento temporal no momento da reificação da *história real* em *narrada* não o leva para fora do *mundo comum*. Ele permanece no seu *mundo* e envolve-se constantemente, quando não está empenhado no processo de reificação. Seu foco não é na subjetividade, mas, sim, na intersubjetividade, justamente por conceber a *história real* nascida da pluralidade, interessada com o *mundo comum* e narrada no espaço público.

Para Arendt (2008d, p. 342 [1954]), “aos olhos do historiador, o evento esclarecedor não pode aparecer senão como o fim desse começo recém-descoberto”. Noutras palavras, revelar o que estivera o oculto é *re-apresentar o fluxo vivo da ação*. Trata-se de indicar que o que aconteceu poderia ter acontecido totalmente diferente devido a imprevisibilidade e singularidade dos homens (DI PEGO, 2016, p. 66). Assim, segundo Silveira (2019, p. 98), o *olhar retrospectivo* do contador não “procura apenas investigar o passado, mas que se volta a ele

submergindo do que incomoda no presente”. O contador arendtiano está no *mundo comum*, está situado em um dado presente, é um mortal, possui singularidade, personalidade e envolve-se enquanto homem no *mundo comum*, distanciando-se do paradigma historicista.

Estas considerações a respeito do *olhar retrospectivo* do contador de histórias arendtiano podem ser aproximados daquilo que Koselleck (2020; 2021b) viria a ressaltar nas décadas de 1980 e 1990. De acordo com Koselleck (2021b, p. 93 – itálico do autor), “a verdade de uma história é sempre uma verdade *ex post*. Ela, em suma, torna-se presente quando não mais existe”. Ao passo, “aquilo que de fato ocorreu só é real — na visão retrospectiva — por intermédio da representação [*Darstellung*] linguística” (KOSELLECK, 2020, p. 26). Para Koselleck, e podemos afirmar que também para Arendt, o *olhar retrospectivo* advem do fato da ação somente se revelar seu significado plenamente *ex post facto*.

Ao passo, o *olhar retrospectivo* é uma *re-apresentação* concretizada pela narrativa. A reificação *re-apresenta* ações passadas, vinculando-se fortemente à ação — não do presente — mas àquelas que já ocorreram. *Re-apresentando* a ação, Arendt (2019, p. 232 [1958]) indicou que o contador de histórias não escreve a *história em si*, mas revela pela narrativa os heróis que já se foram. Desse modo, não visa a utilidade, mas revelar, resgatar ou dotar de sentido. Distintamente de “a fim de...” – característico do *homo faber* –, o contador parte “para o cuidado de...”, e esse cuidado é com relação aos fragmentos de um *mundo comum* que existiu e com o seu próprio.

Podemos, então, afirmar que o segundo *estrato de experiência* da redenção do contador de histórias da sua condição de mero *homo faber* advém do seu *olhar retrospectivo*. Devido à própria ação, por somente ser completa *a posteriori*, leva o contador arendtiano à posição *ex post facto*, colocando-o em outra faixa temporal com privilégio perspectivo. Ao mesmo tempo, a ação deixa em seus produtos significados a serem resgatados e revelados, cabendo ao contador de histórias essa tarefa. Ao executa-la, não apenas descreve, mas *re-apresenta o fluxo vido da ação* que já se foi. Então, indica seus heróis e feitos, revela o *quem* e preserva os fragmentos do *mundo comum* de outrora.

Tal como Benjamin (2020b, p. 56) na Tese XIV, Arendt não almejava resgatar uma “imagem eterna do passado”, mas reificar os fragmentos remanescentes em “uma experiência única”. *Re-apresentando* no fim da reificação,

por meio da narrativa, o contador se redime da postura de construtor de objetos para o futuro. Sua escrita visa, segundo Brepohl (2008, p. 3), compreender a ação. Seu *olhar retrospectivo* e posição *ex post facto*, o deslocam de *homo faber* empenhado em fabricar, para contador de histórias empenhado em compreender.

Almejando, também, a compreensão da *história real* via reificação final em histórias pelo *olhar retrospectivo*, o contador arendtiano *re-apresenta* o *fluxo vivo da ação*, materializando, em uma narrativa, fragmentos de um *mundo comum* de outrora. Leva a redenção do contador em segundo *estrato*. Todavia, desse *estrato* outros dois são pavimentados: o diálogo entre gerações e a inspiração pela história.

De acordo com Benjamin (2020b, p. 33), na Tese II, o narrador se imbuí de um índice temporal. Em Koselleck (2006f; 2014), o índice benjaminiano equivale ao *passado presente*, ou seja, aquelas experiências de outrora, que de alguma forma permanecem no presente e são possíveis de serem observadas, analisadas, questionadas e resgatadas. Já em Arendt, este momento em que fragmentos da *história real* se fazem presente condiz com a lacuna *temporal* e com o processo de reificação. Focando exclusivamente no segundo, uma vez que a lacuna também faz parte desse processo, o contador de histórias via imaginação — desenvolvida na esfera do pensamento — “liga o ‘não mais’ e o ‘ainda não’ ao presente” (ARENDDT, 2021b, p. 437 [1970]).

O tema da imaginação em Arendt é desenvolvido a partir de Kant⁵⁸. Seu ponto central para nossa investigação é que, pela imaginação, o contador pode “tornar presente o que está ausente, a faculdade de (re) apresentação” (ARENDDT, 2021b, p. 437 [1970]). Assim, toda vez que o contador *re-apresenta* os fragmentos, elabora uma narrativa que liga dialeticamente o passado e o presente. Benjamin, Koselleck e Arendt convergem para o entendimento de que a linguagem comporta a reificação de experiências. Benjamin destaca as citações como reificação exemplar; Koselleck a historiografia; e Arendt as histórias (em especial, as biografias).

Todavia, Benjamin (2020b, p. 33) advogava para o entendimento de que “existe [na narrativa] um encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa”. De modo que a geração que já se foi não está inteiramente morta. Concordando com a análise da historiadora Matos (2001, p. 92 – **negrito nosso**)

⁵⁸ O tema da Imaginação e seu diálogo com Kant passam a ganhar foco a partir de *Eichmann em Jerusalém*.

Benjamin diz que ele [o narrador] oferece ao espectador-ouvinte um comentário de ações e acontecimentos pela intermediação de personagens cuja **exemplaridade se transmite de geração em geração**, configurando o elo que reúne o passado e o presente.

O que mantém a geração passada viva no presente é, de certo modo, no caso de Benjamin, a exemplaridade. Arendt, por sua vez, partira por outro caminho ao mencionar o diálogo entre gerações.

Ao afirmar, “nas palavras de Faulkner, ‘o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado’” (ARENDR, 2016d, p. 37 [1961]) indica, como Benjamin, que algo se mantém no presente. Não é a exemplaridade que é transmitida puramente, como bem indicou Benjamin, mas é a força do diálogo via *re-apresentação*. De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 18) “quando Hannah Arendt contava histórias — ‘anedotas do destino’, dizia Isak Dinesen —, estas traziam as pessoas até ela; suas histórias não a levavam ao encontro das pessoas”. Não ocorre um deslocamento dos leitores para o passado, mas a formação de um espaço na narrativa com que os homens de ação de outrora podem se comunicar com os leitores. Trata-se de um momento de diálogo e transmissão de experiências.

Starling (2001, p. 255 – **negrito nosso**), sem mencionar Young-Bruehl, chegou às mesmas considerações ao indicar que a narrativa de Arendt

trata-se de uma atividade que procura, com insistência, **fazer o passado falar no tempo, diretamente ao presente**, por meio de um colar de fragmentos arrancados de seu contexto histórico bruto, por vezes longamente esquecidos, transfigurados em palavras.

A historiadora faz referência a postura do *pescador de pérolas* de Arendt, o qual procura resgata fragmentos há muito legados às valas para revelar seus sentidos ocultos. O interessante é que Starling — por outras vias — reconfirmou que Arendt propõem um diálogo entre gerações.

Podemos ainda ir mais fundo. Aguiar (2001, p. 224 – *itálico do autor*), no âmbito da Filosofia, na mesma época de Starling, afirmou que “a memória recuperada pelo *storyteller* [contador de histórias] não está relacionada à transmissão de uma tradição, mas à comunicação entre as gerações”. Como os homens do passado não podem dizer nada além do que já foi apresentado — como bem ressaltou Koselleck sobre o veto que as fontes históricas impõem aos

historiadores — a forma de diálogo é por meio de experiências. Acontece que suas experiências comportam significados incontáveis que podem ser revelados, registrados ou dados retrospectivamente. Logo, forma-se um diálogo sempre rico e fértil.

Concordando com Amiel (1996, p. 92 – **negrito nosso**), Arendt concretiza “a formação de um verdadeiro **mundo comum** não apenas com uma pluralidade de homens, mas com uma **pluralidade de gerações**”. Dessa forma, a narrativa estabelece um espaço de diálogo entre gerações direto, destoando de qualquer produto que o *homo faber* possa criar pela fabricação.

Do *estrato de experiência* da redenção pelo diálogo entre gerações, uma suspeita vale ser levantada. Toda ação que se inicia gera uma nova *re-ação* e assim sucessivamente. Trata-se de uma característica intrínseca e indissociável da atividade da ação. Bem, o interessante é que o contador de histórias que trabalha com o estágio final da reificação da *história real* em *narrada*, *re-apresenta* o *fluxo vivo da ação* de outrora e fornece um espaço onde diferentes gerações podem dialogar por meio da experiência, ao mesmo tempo que é pelo diálogo que a ação se efetiva. Logo, o diálogo proporcionado pelo contador de histórias entre os homens de ação do passado com os do presente, não geraria uma nova ação?

Arendt (2019, p. 115 [1958]) afirmou que “é a linguagem e são as experiências humanas fundamentais subjacentes a ela, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo [...] são”. Por isso, Lafer (2018a, p. 88) afirmou que “a linguagem [diga-se de passagem a narrativa], para Hannah Arendt, constitui o repertório da experiência humana”. Em outro texto, Lafer (2018i, p. 178-179) complementa afirmando que “suas [de Arendt] analogias são os fios pelos quais a mente se vê ligada ao mundo, garantindo a unidade da experiência humana”. Para a pensadora, a narrativa é, fundamentalmente, um repertório de experiências.

Acontece que experiências, pelo mesmo modo dos exemplos, comportam a capacidade de inspiração (*inspirar a ação*). Em nossa revisão bibliográfica, somente a historiadora Folgueral (2020) chamou explicitamente atenção para esse tópico da inspiração no âmbito de *A Condição humana* e *Entre o passado e o futuro*⁵⁹. De

⁵⁹ Nossa revisão bibliográfica focou na discussão sobre ambos os textos, justamente por termos tomado-os como fontes principais. Supomos, a princípio, que a discussão sobre a inspiração pela narrativa em Hannah Arendt pode ser melhor desenvolvida a partir de uma seleção de fontes que abranja os livros *Eichmann em Jerusalém*, *Homens em tempos sombrios* e *A Vida do espírito*.

acordo com Folgueral (2020, p. 19 – **negrito nosso**), “a preocupação central [do contador de histórias] reside na compreensão do passado a partir do presente como modo de **inspirar** um novo futuro”. Em outra passagem, complementa afirmando que as histórias de Arendt “têm o potencial de **inspirar** ações políticas para além de quem as escreve” (FOLGUERAL, 2020, p. 26 **negrito nosso**), ou seja, inspira os leitores a agirem. Afirmações interessantes, pois indicam que a compreensão de história de Arendt também visava, por meio da narrativa, levar os leitores a um novo agir no *mundo comum*. Porém, o que Folgueral não atentou é o funcionamento e implicações disso.

Podemos apenas supor, seguindo a sequência da análise dos *estratos de experiências* da redenção do contador de histórias, que a inspiração não vem pela figura do contador, mas do diálogo entre gerações. Arendt (2019 [1958]) foi enfática ao afirmar que o contador de histórias não age. Mas, como vimos, pode, por meio da narrativa, fundar um espaço de diálogo. Isso somente é possível devido ao empenho do contador e suas opções em escolher uma escrita que priorize o resgate dos fragmentos da *história real* e os *re-apresentem* enquanto *fluxo vivo da ação*. Desse modo, por meio do diálogo entre gerações via experiência narrada, uma nova ação pode aparecer no *mundo*. Nunca em retrospecto, como se a geração passada pudesse agir novamente, mas somente a nova geração.

Também podemos supor que se trata do último *estrato de redenção* do contador. Os produtos fabricados pelo *homo faber* passam a ser condicionadores do *mundo* e a estabilizá-lo a partir do momento em que os homens de ação fazem uso, ou seja, os produtos dependem do usuário. Já a reificação levada a cabo pela narrativa do contador de histórias, ao propiciar o diálogo entre gerações, abre uma faceta do *mundo comum*. Não existe mais um intermediário, é a própria narrativa que funda o espaço de diálogo entre gerações, transmite experiências e inspira novas ações no presente.

Desse modo, podemos considerar que o processo de reificação transforma e salva tanto os fragmentos da *história real* quanto o próprio contador de histórias. Os quatro *estratos de experiências* evidenciaram que o contador se redime de sua condição de mero *homo faber*, principalmente por trabalhar com os produtos da ação, empreender um processo de reificação, abrir mão de certos métodos e perspectivas, empreender a revelação do sentido, partir de um *olhar retrospectivo*,

propiciar um espaço de diálogo e inspirar uma nova ação no *mundo comum* por meio a *re-apresentação* do *fluxo vivo da ação* de outra.

4. 5 RECONCILIAÇÃO COM O MUNDO

Entre os desdobramentos de nossa pesquisa, verificamos a relação entre ação e obra (narrativa). Segundo a pensadora, a **profundidade** da narrativa está na possibilidade de estabelecer uma ponte na qual os homens “se **reconciliam**” com a realidade (Hegel), a realidade dos problemas humanos” (ARENDT, 2016c, p. 121 – negrito nosso [1958]). O contador de histórias pode ordenar as singularidades e contingências — a *cadeia de milagres* transcorrida — em uma história compreensível, levando os homens do presente a se reconciliarem com o passado herdado ou vivido.

Utilizando de diferentes ferramentas e roupagens, o contador de histórias dentro do processo de reificação empreende um último processo que podemos frisar como compreensão. Para Arendt (2016d, p. 34 – negrito nosso [1961]), “a função da mente é compreender o acontecido, e essa **compreensão**, de acordo com Hegel, é o modo de **reconciliação** do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo”. Ao mesmo tempo que podemos resgatar a epígrafe do capítulo, sobre a qual a pensadora afirmou que “a ação que possui sentido para os vivos, somente tem valor para os mortos e só é **completa** nas mentes que a herdaram e questionam” (ARENDT, 2016d, p. 31 – negrito nosso [1961]).

Dito isso, a reconciliação com o vivido e herdado somente ocorre por meio do processo de compreensão que funciona como o acabamento final dado pelo processo de reificação da *história real* em *narrada*. Além disso, vale destacar que *história narrada*, mesmo que tenhamos priorizado a materialização, em Arendt, designa a elaboração discursiva daquilo que foi compreendido e teve seu sentido revelado, registrado ou dotado, o qual pode ou não vir a público no *mundo comum*. Destarte, compreensão, reconciliação e acabamento são as palavras-chave da última camada da concepção de história de Arendt. Devemos indagar: Quais são suas articulações no processo final de dar sentido aos fragmentos da *história real*?

De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 134-135), Arendt e seus amigos – enquanto viviam como *apátridas* na França — “encaravam suas histórias [experiências] pelo que eram — um modo de encontrar significado num mundo

caótico”. Aguiar (2001, p. 223-224), na mesma linha da biógrafa, afirmou que o contador de histórias estava encarregado de “encontrar e trazer à luz o sentido nas indeterminadas e ‘caóticas’ experiências humanas”. Diante do caos das experiências vividas ou herdadas, o ato de contar história se mostrou como opção para revelar, registrar e dar sentido.

A pensadora, em diferentes ocasiões, afirmou que “o evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele” (ARENDR, 2008d, p. 342 [1954]); e que o próprio evento “ilumina tanto a si mesmo quanto seu passado” (ARENDR, 2021c, p. 42 [1953]). Reforça que a narrativa deve partir da experiência, em vez de se perder nos amargos paradigmas e noções generalizantes que determinam os atores e a história. Simultaneamente, indicava que o sentido está na própria experiência, nos fragmentos da *história real*.

De acordo com Lafer (2018g, p. 99), “aquele [narrador] que fala as coisas que são [aqui Lafer remete a Heródoto de “dizer o que é”] sempre conta uma história e, nessa história, os fatos particulares perdem sua contingência ao adquirir significado humano”. A perda de contingência durante o processo de reificação, proporcionalmente, revela o sentido oculto.

Revelar, registrar e dotar de sentido os fragmentos da *história real* é diferente da mera “seleção de elementos explicativos que levariam à constituição de uma técnica histórica a reorganizar o passado” (SILVEIRA, 2019, p. 111). Lembremos que o contador de histórias arendtiano não explica nada, apresenta pouco e nada define por completo. Questão é que o sentido intrínseco, os fragmentos passam não por um, mas vários processos de reificação, devido a nunca poderem ser definidos completamente ainda que sejam irreversíveis enquanto fatos, também por haver não um, mas incontáveis contadores de histórias detentores singulares de pontos de vista. Arendt (2016g, p. 296 [1967]) havia frisado — como citamos no capítulo anterior — que “cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva”. Implica em argumentar que os sentidos possíveis de serem revelados, registrados e dotados são incontáveis como os rearranjos possíveis.

Isso acarreta afirmar que toda narração é singular, mesmo contando com diálogos autorais explícitos, implícitos e partindo da mesma *história real*. Traz consigo um *estrato* interessante da narrativa de Arendt (2008b, p. 30 [1955]), que é

tanto quanto seja possível algum “domínio” do passado, ele consiste em relatar o que aconteceu; mas essa narração, que molda a história, tampouco resolve qualquer problema e não alivia nenhum sofrimento; ela não domina nada de uma vez por todas.

O domínio possível é referente ao fato, a irreversibilidade do acontecido. Porém, não é absoluto e tampouco saber o que aconteceu significa realmente algo.

Logo, tomando a irreversibilidade e conhecimento do que aconteceu, Arendt propôs que a narrativa deve se ajustar ao processo final de reificação a atividade da compreensão. A pensadora legou um maior mote de fragmentos a respeito dessa atividade no ensaio *Compreensão e política*, de 1954. Nele, afirmou que “diferente da informação correta e do conhecimento científico, [a compreensão] é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos” (ARENDR, 2008d, p. 330 [1961]). Nessa linha, Di Pego (2016, p. 78 – tradução nossa), com ênfase na escrita da história, ressaltou que “compreensão não é um processo de dedução ou explicação causal, pois não produz resultados definitivos, mas tem a finalidade de gerar significado”. Dessa forma, a compreensão é um processo distinto do conhecimento científico e da informação correta, o que suscita afirmar que a escrita da história não narra apenas o fato, mas busca os sentidos.

Dessa forma, a compreensão “é uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (ARENDR, 2008d, p. 330 [1961]). Como o *mundo* está em constante inovação pelos homens de ação e seus produtos comportam significados ocultos que somente *ex post facto* e pelo *olhar retrospectivo* podemos melhor entender, torna a compreensão um processo constante de aceitar o fato, interpretá-lo e revelar/registrar/dotar os sentidos. Assim, a compreensão, segue como “a única que lhe pode conferir significado e gerar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano” (ARENDR, 2008d, p. 333 [1961]). Noutras palavras, a compreensão situa-se no final do processo de reificação, o que resulta na ampliação do *espaço de experiência* e atualização do *horizonte de expectativa* dos homens — concordando com Koselleck.

Em entrevista, Schittino (2019) indicou que a compreensão é a “possibilidade de vislumbrar como alguma coisa foi possível — como alguma coisa

veio ao mundo”. Sempre parte do acontecido e volta-se para sua aceitação quanto um fato. Arendt (2008d, p. 335 [1961]) bem ressaltou ao precaver os interessados de que “o conteúdo da verdadeira compreensão, se ela não quiser se perder nas nuvens da mera especulação — risco sempre presente —, deve sempre continuar a ser aquela pista dada pela compreensão preliminar”. Isso é, pautar a compreensão nos fragmentos da *história real*, uma vez que por serem irreversíveis, possibilitam um solo firme e fértil para lançarmos nossa busca permanente de compreender o passado e o *mundo*.

No âmbito da compreensão, qualquer pessoa que pare-para-pensar está habilitada a desenvolver o processo. Contudo, tratando-se da compreensão na fase final do processo de reificação, temos o contador de histórias — com ênfase na figura do historiador — como aquele portador de uma “visão cientificamente treinado da compreensão humana” (ARENDR, 2008d, p. 342 [1961]). Seu papel é “detectar essa *novidade* inesperada, com todas as suas implicações, num determinado período e trazer à luz toda a força de sua significação” (ARENDR, 2008d, p. 343 – itálico da autora [1961]). O contador como responsável e mais apto no desdobramento do processo de compreensão para dar o devido acabamento aos fragmentos da *história real*⁶⁰.

Almejar a significação pela compreensão não significa para Arendt (2012, p. 12) “negar os 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”. Significa como citado anteriormente, detectar a *novidade* e *re-apresentar* seu significado com todas as suas implicações. A compreensão não é um processo que prescreve a privação de emoções, sentimentos e supressão de situações calamitosas sob paradigmas, teorias e noções deterministas. Trata-se para a pensadora de uma atividade em aberto, na qual o essencial é a base, ou seja, a experiência. Mas é possível compreender o Holocausto e situações-limite de semelhante envergadura? Acontece que, para Arendt, não apenas é possível compreender o Holocausto, mas é necessário.

⁶⁰Odílio Alves Aguiar (2001) empreendeu uma pesquisa deveras interessante, na qual buscou compreender o que é Filosofia para Arendt. Explicitou que a questão teria três pontos de partidas excelentes, sendo esses: a figura do espectador, do pária e do *storyteller*. Escolheu a última e, entre suas considerações, afirmou que o *storyteller* representa todos aqueles interessados em compreender os assuntos do *mundo comum*, logo sendo uma categoria aglutinadora de filósofos, cientistas políticos, sociólogos, antropólogos e historiadores.

De acordo com Heberlein (2021, p. 188),

não é possível perdoar um genocídio, mas é possível se reconciliar com o que aconteceu. Enquanto o perdão significa que a culpa é tirada do transgressor, a reconciliação significa que quem se reconcilia continua afirmando que ocorreu algo errado, mas aceita o que aconteceu.

Não compreender é fatal, uma vez que lança deduções, induções, categorias e conceitos transcendentais que acabam negando a factualidade do ocorrido. Por isso, considerar o Holocausto como demoníaco é lançar uma narrativa com base em categorias que transcendem os homens. Considerar seus perpetradores como demoníacos ou peças de engrenagens, implica em situá-los para além das ações humanas e da responsabilidade.

Por isso, Arendt prezou tanto a compreensão. Nela, o perdão não é condição necessária, e categorias determinantes ou transcendentais são dispensadas. Considera o ocorrido em sua experiência como um fato do *mundo*, realizado por homens que podem pensar e agir; que são detentores de certa liberdade e espontaneidade; e, principalmente, são responsáveis por seus atos e discursos. Compreender um passado sensível, com sentimentos diversos envolvidos, para a pensadora, implica em manter viva a memória de que algo errado aconteceu e necessita reflexão, julgamento e combate.

O processo de compreensão fez parte de toda a obra arendtiana, sendo os livros *Origens do totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* e *Homens em tempos sombrios* de maior exemplificação do processo. Contudo, sinteticamente, o exercício mental proposto no ensaio *Uma réplica a Eric Voegelin*, de 1953, ressalta com maior ênfase as características do processo. A pensadora solicitou aos leitores que imaginassem que um

o historiador esteja diante de uma imensa miséria numa sociedade de grande riqueza, como a miséria das classes trabalhadoras inglesas nas fases iniciais da Revolução Industrial. A reação humana natural a tais condições é de raiva e indignação, pois essas condições ferem a dignidade humana. Se descrevo essas condições serem permitir a interferências de minha indignação, é porque retirei esse fenômeno particular de seu contexto na sociedade humana e, com isso, furtei-lhe uma parte de sua natureza, privei-o de uma de suas características intrínsecas importantes (ARENDR, 2008h, p. 419 [1953]).

O contador de histórias não deve reprimir as emoções e sentimentos que as fontes revelam, nem o que sente no momento da escrita, pois ambos fazem parte do acontecido e de seu significado. Seu oposto, para Arendt, é uma narrativa anacrônica e deturpadora da *história real*.

Com o exercício mental proposto, Arendt evidenciou que compreender não é perseguir a falácia da neutralidade, nem negar nos fatos o que é chocante ou eliminar deles o inaudito. Assim, o passado da Alemanha hitlerista é passível de compreensão e recomendável que siga o percurso da reificação.

Todavia, o certo, para Arendt, é que, por meio do processo de reificação, tendo o obtido o acabamento dos fragmentos da *história real*, possamos nos reconciliar com o *mundo comum*. Compreender, então, é conhecer, aceitar e suportar, para, assim, pavimentar uma nova relação nesse *mundo*. Brepohl (2001b, p. 32) verificou que a compreensão de história de Arendt visa justamente essa retomada do *mundo comum* como nossa casa, a qual somente é obtida quando o processo de reificação é levado a cabo.

Assim, dentro do processo de reificação, a compreensão se assemelha ao gesto de *amor mundi*, pois “significa reconciliar-se com ele [o *mundo*] em toda sua imperfeição e fragilidade [com as ações humanas] — e a **reconciliação é necessária para a continuidade da existência**” (HEBERLEIN, 2021, p. 13 – negrito nosso). O fim do processo de reificação — logo, da compreensão dentro da dada empreitada — desemboca na *reconciliação com o mundo*.

Segundo Silveira (2019, p. 130), “conciliar é o exercício de retomar o mundo como casa, e o exercício compreensivo é parte integrante desse processo”. O historiador ressalta que a *reconciliação com o mundo* extrapola a compreensão e o processo de reificação. Porém, ambos são os dois pilares fundamentais da reconciliação.

Dessa forma, na epígrafe do capítulo V — Ação de *A Condição humana*, Arendt (2019, p. 217 [1958]) citou Isak Dinesen afirmando que “todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória ou contamos uma estória sobre elas”. Trata-se de no final da reificação, materializada, geralmente em uma narrativa escrita, aceitar, suportar, afirmar e expor os sentidos do vivido. Brepohl (2007, p. 70-71) indicou esse gesto de Arendt de *dar sentido à dor*. Podemos melhor elucidar a afirmação de Brepohl e a ligação entre compreensão e reconciliação citando novamente a passagem em que Arendt comenta a novela *A Fable* de Faulkner. Para

Arendt (2008b, p. 70-71), “seu final [a reconciliação] são **lágrimas, pranteadas** também pelo leitor, e o que permanece para além disso é o ‘efeito trágico’ ou o ‘prazer trágico’, a **emoção em estilhaços** que permite à pessoa **aceitar** o fato” de que algo como o Holocausto aconteceu.

Ao dar sentido a *história real*, a compreensão de história de Arendt visa, também, resgatar o *mundo comum* em sua completa contingência, irreversibilidade, novidade e espontaneidade. Ressaltemos ainda — como na citação supracitada de Heberlein — que, para Arendt, a *reconciliação com o mundo* é uma necessidade dos homens, pelo menos para aqueles empenhados com a preservação, manutenção e inovação do *mundo comum*. Porém, o que Heberlein (2021) não verificou foi que a reconciliação é formalização e compartilhamento de certos sentidos sobre o que ocorreu. Assim, torna a história resultante do processo de reificação essencial para a existência humana. Arendt (2016c, p. 74 [1958]) evidenciou “a História como uma categoria da existência humana”. Impossível verificar essa afirmação sem termos passado por todos os *estratos de experiência* da compreensão de história de Arendt.

Diante da ruptura, pensou-se uma nova relação com a história, a qual considerava as características da *história real*; pensou-se um *tipo especial* de *homo faber* e propôs ferramentas narrativas fundamentais ao processo de reificação. Além disso, mas não menos importante, focou na atividade da lembrança em primeiro e na narrativa em segundo estágio de um processo de reificação da *história real* em *narrada*. Desembocou na compreensão do acontecimento, em seu acabamento pela revelação, registro e dotação de sentidos. Levando então a *reconciliação com o mundo* que, ainda que seja uma temática aberta, para Arendt, implicou na proposta de homens com raízes. Reconciliar com o *mundo* em toda sua imperfeição, demonstra que a compreensão de história de Arendt leva ao aprofundamento de nosso pertencimento no próprio *mundo*. Faz com que tornemos a sentir o *mundo* nossa casa, torna-nos a criar raízes nele e leva-nos a profundidade da nossa existência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os escritos de Hannah Arendt se consolidaram na historiografia brasileira como fontes entre os anos de 2000 e 2020. Diferentes vertentes temáticas surgiram nestas duas décadas, tais como ruptura, política, totalitarismo, Educação e *análise por termos históricos*. Com relação a essa última, os historiadores envolvidos se dedicaram à análise dos fragmentos teóricos e biográficos arendtianos significativos para o campo da História, englobando debates como memória, tempo, narrativa e acontecimento.

Partindo dessa vertente, empreendemos um *esforço de decodificação* dos fragmentos arendtianos para investigarmos a compreensão de história da pensadora. Optamos pelos escritos da fase da *reconciliação com o mundo* que abrangem o período de 1952 a 1961.

Figura pública e reconhecida no meio acadêmico, Arendt iniciou em 1952 o projeto de pesquisa *Os Elementos totalitários no marxismo*, buscando mapear os sinais da crise e da ruptura com a tradição no âmbito teórico. Neste percurso, propôs uma nova relação com o *mundo* e seu passado.

O projeto, encerrado em 1956, resultou em diversos ensaios que seguiram até o julgamento de Karl A. Eichmann, aprofundando-se em diferentes questões como autoridade, liberdade, ação, poder, etc. Seleccionando, principalmente *A Condição humana* de 1958 e *Entre o passado e o futuro* de 1961, problematizamos: Qual é a compreensão de história de Hannah Arendt entre 1952 à 1961? E quais características compõem essa compreensão de história?

Destarte, estabelecemos como objetivo, analisar, a partir das contribuições historiográficas levantadas das fontes, a compreensão de história de Hannah Arendt. Ao passo que intentamos: a) mapear as características que compõem a compreensão de história de Arendt; e b) analisar os aspectos levantados a partir dos conceitos koselleckianas de *ausgrenzung*, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*.

Levado a cabo a pesquisa, desembocamos em três eixos: a) constatação da ruptura e a oportunidade de uma nova relação com o passado; b) compreensão da formação da matéria factual; e c) o processo de reificação da matéria factual em narrativa.

Hannah Arendt presa pela Gestapo em 1933, percebeu que sua vida corria perigo, o que a levou a iniciar um período de dezoito anos sem direitos civis, políticos e um lugar para chamar de seu. Fugindo para a França nesse ano, a pensadora estabeleceu uma rede de amigos sólida e conheceu Heinrich Blücher, conseguindo preservar seu contexto emocional e reflexivo.

Na França, não escapou do internamento, sendo levada para o Campo de Gurs, em 1939, de onde conseguiu escapar devido a capitulação do Estado pelos alemães. De lá, seguiu em busca de uma nova terra, deixando a França via Marselha, passando pela Espanha e Portugal até conseguir entrar nos Estados Unidos em 1941. Sua experiência como *apátrida* se consolidou quanto *locus* reflexivo da ruptura e estatura humana.

Desse *locus*, verificamos que Arendt identificou na condição de *apátrida* a ruptura com o status tradicional de refugiado. Os *apátridas* não haviam cometido nenhum ato ou tido algum discurso politicamente radical, e se caracterizavam pelos grandes contingentes de pessoas que perderam a proteção e reconhecimento do governo de origem. Sem proteção jurídica de origem ou no país que estavam, os *apátridas* sobreviviam à margem de qualquer lei que pudesse garantir direitos ou deveres. Indesejáveis, o direito de estabelecer um novo lar onde se encontravam lhes foi roubado. Concomitantemente, a revelação das personalidades individuais estava corroída, já que não podiam se expressar espontaneamente e compartilhar suas emoções.

Observamos que para Arendt a tradição que sintetizou, ordenou, separou e categorizou determinadas experiências passadas em um arcabouço teórico e interpretativo para os homens, já não conseguia compreender integralmente a situação factual dos *apátridas*. Assim, Arendt verificou que a tradição fundada por Platão no século V a.C. que diferenciou política de pensamento e foi a responsável por guiar gerações sob um fio compreensível, havia sofrido contestações e sido rompida factualmente.

A pensadora elencou três fenômenos que profundamente influenciaram a contestação da tradição quanto processo de transmissão e interpretação do *mun*do: a) aceleração das transformações; b) a radicalização do platonismo; e c) a introdução da noção de progresso na história.

O primeiro fenômeno – devedor da Revolução Industrial – designa o alto quantitativo de inovações tecnológicas que o *mun*do estava presenciando. Ao passo

que aponta para o encurtamento do período de apropriação de novas experiências. Isso acarretou na diminuição de novos exemplos e orientações capazes de fornecer subsídios plausíveis aos novos acontecimentos.

Já a cisão entre *vita contemplativa* e *vita activa* aberta por Platão foi radicalizada no início do século XX. Arendt pontuou que a política passou a ser vista como um conjunto de regras para a manutenção do bom convívio e de um espaço seguro para os investimentos da burguesia, enquanto que o pensamento foi isolado em abstrações e teorias sem vínculo com a realidade, tornando tanto a política e o pensamento sem significados humanos.

Ambos os fenômenos convergiram para a consolidação da noção de progresso e causa-efeito na discussão sobre os assuntos humanos. A noção de causa-efeito, situou a humanidade no tempo homogêneo, enquanto que a noção de progresso determinou os acontecimentos passados e futuro sob a perspectiva de uma eterna evolução. Evidenciamos que para Arendt o progresso modificou a concepção de história contemporânea que passou a observar as experiências como estágios de um processo linear, um fardo para o progresso e situadas em estruturas que suprimiam os atores dos acontecimentos.

Implicitamente, Arendt compreendeu os três fenômenos supracitados como contestações da tradição e componentes do fim no âmbito teórico. Ao mesmo tempo, a pensadora analisou as obras de Kierkegaard, Nietzsche e Marx como contestações teóricas limites da tradição.

Ao verificarmos os comentários de Arendt a respeito de Marx, destacamos três predições ressaltadas pela pensadora: a) o trabalho cria o homem; b) a violência é a parteira da história; e c) o trabalho herdara a filosofia. Na primeira, Marx inverteu a noção clássica de Deus como criador e provedor da dignidade humana para o homem como provedor, por meio do trabalhar, da sua criação e dignidade. A segunda inverteu a concepção clássica da violência ligada à tirania e à destruição para transformadora da sociedade. Marx elevou o status da violência para motor da história que determinaria o surgimento dos eventos. Já na terceira, Marx suprimiu a dicotomia clássica entre trabalho e filosofia. Aglutinou ambas sob a perspectiva de que os trabalhadores se tornaram todos especializados e que as funções políticas e filosóficas seriam meros atos burocráticos, podendo todos executar. Tais predições, segundo Arendt, colocaram um fim à autoridade que a tradição exercia sobre os homens.

Todavia, Arendt observou falhas nas predições que podem ser elencadas nas problemáticas de: a) se o trabalho cria o homem, o que aconteceria quando o próprio trabalho for abolido, quando a luta de classes se encerrar e a humanidade socializada for atingida?; b) quando a luta de classes atingir seu fim, que história teríamos?; e c) com a aglutinação entre filosofar e trabalhar, que tipo de pensamento restaria no *mundo*? No que toca à nossa temática, tais apontamentos feitos por Arendt evidenciam a oposição da pensadora a noção de motor (visível e invisível) da história, da violência como constante necessária para a fundação dos acontecimentos e de estruturas que suprimiriam o pensamento e a espontaneidade dos homens.

Verificando em Marx o fim da tradição no âmbito teórico, Arendt passou a analisar a ruptura com a tradição no nível factual. Além da condição de *apátrida*, Arendt evidenciou a ruptura dos homens de sua vida pública e privada no seio do totalitarismo. Primeiro, o isolamento dos homens acarretou na perda de espaço público, corroendo a ação e o discurso em prol do *mundo*. Não agindo mais em concerto, os homens se voltaram para o espaço privado, mas essa também havia sido comprometida.

O espaço interno, descrito como consciência, onde ocorre o diálogo do *eu-comigo-mesmo*, foi suprimido. As atividades associativas como pensar, julgar, imaginar e representar foram deterioradas, potencializando o processo de *desolação* dos homens. Impossibilitados de manterem o diálogo consigo próprio, tiveram suas vidas privadas e públicas deturpadas.

Entregues ao isolamento e a desolação, os homens sofreram três homicídios. Para Arendt, primeiro a pessoa jurídica era assassinada pela redução dos homens à condição de *apátridas*, tornando-se meros exemplares da espécie. Após, seguia-se como a morte moral, momento que a ética e a moral desaparecem perante a sistemática tortura e humilhação. Por fim, o homicídio da personalidade obliterava a espontaneidade e singularidade dos homens. Seus nomes, suas forças decisórias, sua espontaneidade e até o sentido da morte lhes eram retirados. Assim, Arendt conclui que o totalitarismo e o Holocausto romperam em *living experience* com a tradição.

Sem precedentes, a ruptura com a tradição impulsionou Arendt a estabelecer a orientação de “pensar sem corrimão”. Pelo termo, designou a leitura do presente e a releitura do passado, a partir de experiências e distante de padrões

teóricos deterministas/estruturalistas. Empenhou-se em narrar as experiências por novos vieses, sem se situar em categorias restritivas, o que indica que sua compreensão de história está afastada da tradição, da perspectiva nostálgica, de sistemas estruturalistas, teorias/noções abstratas e deterministas.

Focando nas experiências, Arendt preocupou-se com a formação da matéria factual. O complexo da *vita activa* foi tomado por Arendt como grande cerne da discussão, distinguindo as condições humanas da vida, mundanidade e pluralidade. Destaque para as duas últimas na formação da matéria histórica.

A mundanidade tem por atividade a obra que designa a fabricação de objetos úteis e duráveis a partir da Natureza. Os objetos detêm uma certa durabilidade que é desgastada devido as intempéries do ambiente e uso feito. Podem ficar restringidos a vida privada, mas na medida que são introduzidos a vida pública, tornam-se condicionares dos homens.

O responsável por levar a cabo a atividade da obra é o *homo faber*. Situado em solidão, afastado do espaço público, o *homo faber* fabrica objetos duráveis úteis. Porém, não se encontra em *desolação*, pelo contrário, notamos que a pensadora evidencia que o *homo faber* está inserido no *mundo comum* e com ele interage, principalmente quando apresenta aos demais seus produtos. A fabricação está transcrita em um começo definido e um final previsível. Parte da matéria da Natureza, a transformando, se colocando como senhor da Terra. Ademais, prevê o final do processo no produto imaginado, colocando-se como senhor de si próprio, devido seu autocontrole no processo.

Distinta situação da condição humana da pluralidade que se assenta sob seu próprio paradoxo, somos todos iguais quanto seres humanos e distintos devido cada um ser singular. Pela natalidade, introduzimos ao *mundo* a novidade. Após, na medida que tomamos consciência da nossa mortalidade, compreendemos que somos mortais em um cosmo imortal. De acordo com nossa análise, observamos que Arendt se pautou em um *estrato de experiência* agostiniano que coloca a distinção entre *principium* e *initium*, entre o nascimento da Natureza e o nascimento dos homens (começos).

Nosso nascimento e nossa compreensão de mortalidade, levaram para Arendt a confirmação da *bíos*. Esse *estrato* aponta para o fato que entre o nascimento e a morte acumulamos experiências que podem ser lembradas, refletidas, compreendidas e narradas em uma história de vida com começo e fim.

Nossas experiências são fundadas por meio da ação que consiste, simultaneamente, em iniciar e apoiar algo. Os homens, e não o homem, agem e discursam, se mostrando-os e reconhecendo-os publicamente. Nesta interrelação, a ação resulta para Arendt em um conjunto de produtos que se caracterizam pelos *estratos* da imprevisibilidade e irreversibilidade.

Devido a ação sempre ocorrer na pluralidade e nunca gerar uma consequência, mas uma *re-ação*, Arendt indicou que seu desdobramento é calcado da imprevisibilidade. Não estamos aptos a rastrear todas as variáveis possíveis devido a pluralidade de seres singulares agindo em conjunto. Logo, toda ação aparece no *mundo comum* como novidade. Na mesma medida que a ação funda a novidade, Arendt aponta que algo se consolida. Os produtos da ação adentram no passado, caindo no domínio da irreversibilidade, não podendo mais serem desditos. Os *estratos* da imprevisibilidade e da irreversibilidade não são contraditórios, muito pelo contrário, encontram-se no cerne de todo produto da ação. Isso demonstra que a compreensão de fundação da matéria factual arendtiana leva em consideração a relação entre os homens e a intersubjetividade que os liga ao *mundo comum*.

Esse *mundo comum* para Arendt é o espaço de aparência, onde os homens aparecem uns aos outros quanto homens de ação. A pensadora se pautou no *estrato de experiência* da *pólis* grega, remetendo a síntese de “onde fores serão uma pólis”. Portanto, o *mundo* é fundamentalmente intangível, pois se constitui onde quer que existam homens na modalidade de ação.

Arendt não discordou na perspectiva que o *mundo* é formado por objetos materiais, tais como leis, urnas, cadeiras, espaços, etc. Entretanto, ao se aproximar da experiência da *pólis*, pontuou que o *mundo comum* é um composto de objetos materiais e relações intangíveis que preservam um local propício para a novidade florescer. Assim, podemos afirmar que Arendt compreende a história como novidade que somente é fundada em um espaço de permanência. Logo, a história é formada por novidade que são fundadas em um espaço de permanência que é o *mundo*.

Ao participarem no *mundo comum* na modalidade de ação, os homens modificam sua prioridade, deslocando o foco de seus interesses pessoais para o interesse coletivo em preservar o *mundo*. Agindo neste meio, os homens se colocam abertos as críticas, julgamentos e questionamentos. Reside um *estrato de experiência* de heroísmo homérico na concepção de inserção do *mundo*. Por heroísmo Arendt compreendeu o ímpeto de cada vida singular se colocar em

público, mostrando interesse e responsabilidade com o *mundo*, com a Terra e com a revelação da própria personalidade, seu *quem*.

Desse modo, verificamos que para Arendt a ação funda acontecimentos, eventos, atos, discursos e a *revelação do quem* que são os produtos da ação. Tais produtos, diante da imortalidade e do tempo homogêneo, se assemelham a milagres e irrupções.

Por milagre a pensadora ressaltou o *estrato* da imprevisibilidade da ação. Tudo que aconteceu poderia ter acontecido de modo diferente, sendo um milagre o ocorrido ter acontecido. Já por irrupção, Arendt chamava atenção para o *estrato* da imprevisibilidade e irreversibilidade dos produtos da ação. Face a Natureza imortal e o tempo homogêneo, apresentar ao *mundo* atualizar o *mundo comum* com a novidade significa irromper na cadeia de causas-efeitos.

Desse modo, é cabível afirmar que Arendt compreende a história como narrativa de milagres fundados no *mundo comum* que irromperam a estrutura do tempo homogêneo e imortalidade do cosmo. Arendt contrariou a noção de história estrutural, pelo argumento que todos os produtos da ação são fundados a partir da contingência e permanecem ligados a tal *estrato*. Assim, aplicar a noção de causa-efeito em produtos que são singulares, irreversíveis e nasceram da imprevisibilidade é deturpar a matéria factual por meio de uma racionalização anacrônica e abstrata desprovida de ligações sérias com a matéria factual. Por isso que Arendt dispensou a História com H maiúsculo, pois em seu tempo designava o *Zeitgeist*, os motores/espíritos de paradigmas como materialismo histórico, positivismo e filosofias da história que ou pré-determinavam os acontecimentos, ou suprimiam os homens em estruturas.

Arendt, contornando tais noções deterministas e estruturantes, agregou a matéria factual do *mundo comum* no termo *história real*. Após, propôs um processo de reificação da *história real* em *narrada* que preservasse os *estratos* originais da ação, tais como a imprevisibilidade, a irreversibilidade, a intersubjetividade e a titulação da experiência. Pontuou que a *história real* é fútil e efêmera, a qual não necessita ocorrer e, no momento que aparece, se fecha no passado não deixando nada de tangível. Por isso, a *história real* necessita da ajuda do *homo faber* para ser preservada.

Constatamos que o processo de reificação para Arendt ocorre em duas instâncias: memória e narrativa. Na primeira, os fragmentos da *história real* sofrem

uma *transformação marinha* que pelo trabalho da rememoração, cristaliza reminiscências do vivido em *pérolas* e *corais*. Todo ato de lembrar é um ato contínuo de reviver e transformar os fragmentos da *história real* que chegaram ao presente. Ao passo que toda lembrança lança luz sobre o momento de outrora que foi contingencial, mas ao lembrar já se mostra irreversível. Todo ato parte de um homem situado no presente, mas que se afasta momentaneamente do *mundo* e adentra em um espaço intangível e atemporal em que trabalha com fragmentos de *não-mais* e *não-ainda*.

Arendt denominou esse lugar de lacuna, o espaço situado na atividade do pensar onde as atividades associativas como o julgar, imaginar, lembrar e *re-apresentar* encontram sua morada. Interessante pontuarmos que tal como a ação se apresenta perante o *mundo* como uma irrupção da continuidade histórica, o ato de lembrar também irrompe com a ordem linear entre passado-presente-futuro, pois estabelece diálogos entre os três campos hermenêuticos.

A concepção de Arendt da lacuna quanto primeira instância do processo de reificação foi embasada a partir da parábola *He* de Kafka e da imagem do Anjo da história de Benjamin. Proveniente da reflexão de ambos os *estratos*, Arendt sustentou a noção do passado e futuro quanto forças conflitantes que nunca chegam a se chocar, justamente porque entre ambas reside o homem.

Com isso, indicou que a divisão hermenêutica do tempo somente pode ser pensada se houver a figura do homem na intersecção. Logo são os homens que fundam o presente, se dirigem ao passado e são empurrados para o futuro. Do mesmo, a pensadora situou o passado como força responsável em impelir os homens a se dirigirem para o futuro e o futuro o inverso, contrariando a noção da história moderna de progresso e premissa evolucionista dos acontecimentos humanos. Rejeitando a noção do passado quanto fardo e retrogrado, propôs a concepção do passado quanto força e depositário das novidades humanas. Assim reforçando sua concepção da *história real* quanto conjunto de fragmentos singulares.

Ao passo, observamos que para Arendt a retirada do homem para a lacuna é um processo dialético e não estanque como propôs Platão. O homem parte da experiência para pensar e, após, retorna ao *mundo* para comunicar sua elaboração do vivido no formato de narrativa. Inicia-se então a segunda instância.

A narrativa continuará a elaboração daquilo que foi cristalizado e legado como *pérolas* e *corais* da *história real*. Acrescentará no processo o *estrato* da tangibilidade e com isso a estabilidade, durabilidade e permanência. Tais *estratos* somente são possíveis porque a narrativa resulta no acabamento material dos produtos da ação que são intangíveis.

O responsável e melhor habilitado para proceder nesta instância é o contador de histórias, um *tipo especial* de *homo faber*. O interessante desta compreensão de Arendt é que aponta para a distinção entre ator e espectador que no fundo leva a concepção da fundação da matéria factual pelos homens de ação e a escrita dessa pelo *homo faber*.

Porém, tal distinção por nós ressaltada é um efeito de nossa análise, justamente porque Arendt afirmou que na vivência, o homem é tanto um *animal laborans*, um *homo faber* e um homem de ação, se diferenciando conforme a ênfase dada em um determinado momento a uma atividade. Dessa forma, o contador de histórias, mesmo trabalhando *ex post facto*, não se isola ou foge do próprio *mundo*, a não ser no momento da escrita. Seu intuito é para Arendt “dizer o que é”, o que remete ao *estrato de experiência* de Heródoto, ou seja, a base da escrita da história.

Seguindo esse objetivo, o contador de histórias arendtiano desempenhará duas posturas complementares: *Denkmal* e *pescador de pérolas*. Com relação a primeira, o contador pela narrativa dará continuidade na transformação da *história real* em *narrada*, buscando preservar e revelar os sentidos dos atos. Sua narrativa comporta-se como monumento que dá um testemunho do que aconteceu, ou seja, “diz o que foi”.

Seu testemunho vincula-se ao debate da imparcialidade, ao invés da objetividade. Para Arendt, a objetividade no campo da História é uma falácia deturpadora do vivido, devido a existência do *estrato* da imprevisibilidade. Assim, Arendt contrariou a perspectiva de Homero de que certos acontecimentos seriam autoevidentes por si próprios, o que no limiar tornaria o contador de histórias um mero descritor. Arendt compreendia a escrita da história com o uso de problemáticas e ferramentas úteis para o resgate, preservação e revelação dos sentidos da *história real*, pontuando a importância do contador no processo.

Ao mesmo tempo, Arendt não situou a narrativa como mera descrição de nexos causais e estruturais característicos da historiografia do início do século XX.

Preferiu narrar as experiências dos homens, pois essas carregam significados para todas as gerações, contando seus sofrimentos e feitos.

Assim, deslocou seu interesse para o *estrato* da imparcialidade advinda de Tucídides. Indicou que o contador deveria narrar imparcialmente o vivido, ressaltando a contingência e irreversibilidade. Caso a *história real* focada clamasse por lágrimas ou raiva, a escrita deveria se incumbir de registrar. Podemos afirmar que a compreensão de história de Arendt tem por *horizonte de expectativa* o fomento de opiniões, reflexões e julgamentos por parte dos leitores, os quais depende de uma postura testemunhal imparcial do contador.

Além disso, o contador de histórias deveria assumir para Arendt a postura do *pescador de pérolas*. Descendo nas valas da tradição, o *pescador* resgataria e reaveria *pérolas* e *corais* que a memória preservou de algum modo na linguagem. Revisando a escrita, o *pescador* encontraria os pontos de cristalização de experiências e daria continuidade na transformação via narrativa. Traria ao *mundo comum* significados, rompendo com a escrita da história calcada na padronização, em estruturas e nexos causais.

Observamos duas grandes ferramentas que o *pescador de pérolas* arendtiano fez uso: o método de citação e o ensaio biográfico. O primeiro, tributário de Benjamin, concebe na citação o papel substituto da tradição em transmitir a *história real*. O método de citação situa-se entre a lembrança e a narrativa no processo de reificação, pois sintetiza uma recordação e prepara o início de uma narrativa ao escrever uma sentença, situando-se como ponte de ligação entre o passado e o presente. Tanto que o conjunto de citações forma um afresco que não está afundado no passado, mas expõem uma nova constelação no presente.

Já a ferramenta do ensaio biográfico foi uma opção própria de Arendt para registrar e preservar a *revelação do quem*. Como o *quem* somente aparece por meio de ações e discursos *ex post facto* pela compreensão do outro, o ensaio biográfico visa ressaltar tais momentos em que o homem estava empenhado no *mundo comum*. Ao passo que resgata a postura do *Denkmal* em dar testemunho do que tal pessoa fez e disse. Dessa forma, Arendt entendia que seria preservado as características fundamentais da ação, como a espontaneidade, a imprevisibilidade, a novidade e a irreversibilidade sem correr o risco de cair em um processo de descrição da subjetividade.

Com ambas as posturas, de *Denkmal* e do *pescador de pérolas*, o contador de histórias arendtiano daria o devido acabamento ao processo de reificação da *história real em narrada*. Neste acabamento, verificamos que o contador salva tanto o acontecimento, quanto a si mesmo da condição de mero *homo faber*.

Como um *homo faber*, o contador de histórias observa sua matéria como determinada no sentido de ser o que é, o que implica no reconhecimento da irreversibilidade da *história real*. Ao passo que compartilha da visão de conjunto da fabricação, onde estabelece um início e um final; e transforma a matéria em algo durável, estável e com permanência.

Todavia, o contador não confunde utilidade com significação. Mesmo sua narrativa podendo ser útil, não possui este como propósito. A utilidade implica em algo determinado na sua inteireza, enquanto que o contador vê sua matéria como determinada somente no sentido de fundação, mas não de conteúdo. Preservar sua contingência e sua irreversibilidade simultaneamente, buscando trazer a luz aquilo que estava oculto no momento da ação. Desta distinção, o contador opta pela reificação em detrimento da fabricação. Ao invés de transformar algo tangível em outro, o contador arendtiano parte do intangível para algo tangível. Enquanto a fabricação dá ênfase na ligação do presente com o futuro, a reificação prioriza a ligação presente e passado para então se dirigir ao futuro.

Com tais distinções, o contador de histórias arendtiano foge da categoria de meios e fins, a qual somente poderia leva-lo a noção de causa-efeito. Prioriza a revelação do significado da contingência, firmando o primeiro *estrato* da redenção. Já o segundo *estrato* é decorrente do *olhar retrospectivo* que o contador lança sobre sua matéria. Devido a ação somente ser completada *ex post facto*, o que implica na afirmação de que seu significado somente se mostra *a posteriori*, o contador necessita observar em retrospecto. De acordo com Arendt, isso fez o contador lançar um *olhar retrospectivo* intentando abordar o oculto e, por meio de suas ferramentas narrativas e posturas, *re-apresentar o fluxo vivo da ação* de outrora. Desse modo, o contador se diferencia do *homo faber* que se liga com a matéria natural, haja visto que ele se vincula fortemente com a ação que é de origem humana. Arendt então desloca a escrita da regi do fabricar para o compreender.

De ambos os *estratos*, outros dois são abertos: o diálogo entre gerações e a inspiração pela história. Ao *re-apresentar o fluxo vivo da ação*, a pensadora evidenciava que o passado não estava morto e nem se quer era passado. Destarte,

Arendt fundava um espaço narrativo onde os homens de outrora poderiam se comunicar com os leitores, transmitindo experiências. Algo impensável para um *homo faber* comum que visa somente a utilidade dos produtos. Firmando esse diálogo entre gerações, o contador cria as condições fundamentais para uma nova ação surgir no *mundo*. O contador que nunca age, propicia pela criação do espaço de diálogo a inspiração de uma nova ação no presente. Impelidos pelos homens do passado, os do presente podem fundar uma nova ação graças a inspiração via narrativa.

Sendo assim, podemos considerar que a compreensão de história de Arendt visa a reconciliação com o vivido e herdado por meio de um processo de compreensão que está no seio do processo de reificação. Diante do caos dos produtos da ação, o ato de narrar a história se mostra como meio de revelar, registrar e dar sentido, um acabamento a contingência, irreversibilidade e significado dos fragmentos da *história real*.

A compreensão de história de Arendt almeja então a compreensão da novidade. Distinto de conhecimento científico e informação correta, a história pelo viés da compreensão busca os sentidos dos atos. Como o *mundo comum* está constantemente sendo atualizado pelas novidades de cada ação, acumula-se periodicamente produtos da ação com seus significados ocultos esperando o *pescador de pérolas*, *ex post facto* pelo *olhar retrospectivo* e *re-apresentação* dar o devido acabamento, isto é, interpretá-los e revelar, registrar e dotar os sentidos. Dar o testemunho do que aconteceu como *Denkmal*.

Então a escrita da história para Arendt não é um processo de privação de emoções, sentimentos e supressão de situações calamitosas recorrendo a paradigmas, teorias e noções deterministas. Trata-se de uma atividade em aberto, na qual o essencial é a base, ou seja, a experiência.

Ela considera o ocorrido em sua experiência, quanto um fato do *mundo*, realizado por homens que podem pensar e agir; que são detentores de certa liberdade e espontaneidade; e, principalmente, são responsáveis por seus atos e discursos. Compreender um passado sensível, com sentimentos diversos envolvidos, implica para a pensadora em manter viva a memória de que algo errado aconteceu e necessita ser refletido, julgado e combatido.

Compreender é conhecer, aceitar e suportar para então pavimentar uma nova relação nesse *mundo*. Reconciliar com o *mundo* em toda sua imperfeição,

demonstra que a história para Arendt é uma categoria que leva ao aprofundamento de nosso sentimento de pertencimento. Mesmo com a ruptura com a tradição, com acontecimentos tão calamitosos quanto o totalitarismo e Holocausto, ainda assim necessitamos empreender uma narrativa, reificar o vivido em narrado, justamente porque assim assumimos a responsabilidade para com o *mundo*, com a preservação da nossa profundidade humana e reivindicamos o *mundo* como nossa casa.

Possivelmente, essa é a contribuição historiográfica de maior relevância para o ofício do historiador, pensar na nossa narrativa para além do utilitarismo e objetivismo. Pensarmos uma escrita da história que mantenha as características da matéria factual e reivindique ser uma nova relação com o passado que preserve a pluralidade, o *mundo* e o diálogo intersubjetivo entre gerações. Ao dizer o que foi, *re-apresentamos* o fluxo de outrora e, assim, podemos revelar o oculto, dotar de significado as experiências, pavimentar o solo para novas ações e inspirar uma nova ação no presente.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARENDT, Hannah. **A Condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019 [publicada em 1958].

ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016a, p. 248-281 [publicado em 1961].

ARENDT, Hannah. A Tradição e a Época Moderna. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016b, p. 43-68 [publicado em 1954].

ARENDT, Hannah. O conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016c, p. 69-126 [publicado em 1958].

ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a, p. 7-9 [publicado em 1968].

ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016d, p. 28-42 [publicado em 1961].

ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016e, p. 127-187 [comunicado em 1955].

ARENDT, Hannah. Que é Liberdade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016f, p. 188-220 [publicado em 1961].

ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b, p. 10-40 [publicado em 1955].

ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016g, p. 282-325 [publicado em 1967].

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c, p. 165-222 [publicado em 1968].

FONTES SECUNDÁRIAS

ARENDT, Hannah. **A Vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 [escrito em 1975 e publicado em 1978].

ARENDT, Hannah. Compreensão e política (as dificuldades da compreensão). In: ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d, p. 330-346 [publicado em 1954].

ARENDT, Hannah. De Hegel a Marx. In: ARENDT, Hannah. **A Promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008e, p. 118-130 [inédito de 1953-1954].

ARENDT, Hannah. Hannah Arendt sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a, p. 499-532 [comunicado em 1972].

ARENDT, Hannah. Imaginação. In: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b, p. 437-444 [comunicação em 1970 e publicação em 1982].

ARENDT, Hannah. Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental. In: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021c, p. 35-75 [inédito de 1953].

ARENDT, Hannah. Não mais e ainda não. In: ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008f, p. 187-191 [publicado em 1946].

ARENDT, Hannah. Nós, refugiados. In: ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, São Paulo: Amarilys, 2016h, p. 477-492 [publicado em 1943].

ARENDT, Hannah. O Fim da Tradição. In: ARENDT, Hannah. **A Promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008g, p. 131-143 [inédito de 1953-1954].

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [publicado em 1951].

ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Tradução Antônio Trásito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994 [escrito em 1933 e publicado em 1957].

ARENDT, Hannah. Uma Réplica a Eric Voegelin. In: ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008h, p. 417-424 [publicado em 1953].

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGUIAR, Odilio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 215-226.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia – Inferno**. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2019.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento**. Tradução Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ASSY, Bethânia. Uma Personalidade ética: a singularidade de *quem* somos. In: CORREIA, Adriano.; NASCIMENTO, Mariângela. (Orgs.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 135-147.

AUGUSTO, Maurício Liberal. O Exílio da narrativa e a narrativa do exílio: pluralidade e diferença em tempos sombrios. **Nuances: estudos sobre Educação**, Presidente Prudente, v. 27, n. 2, p. 77-96, Mai./Ago. 2016.

BARROS, José D'Assunção. **Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

BARROS, José D'Assunção. Perspectiva sobre o tempo em Hannah Arendt e Koselleck: duas leituras sobre a quebra entre o Presente e o Passado. **Argumentos**, v. 6, n. 12, p. 169-189, 2014.

BENJAMIN, Walter. A Imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012a, p. 37-50 [original: 1929].

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a, p. 123-164.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012b, p. 123-128 [original: 1933].

BENJAMIN, Walter. Imagens do pensamento. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987a, p. 143-277.

BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987b, p. 71-142.

BENJAMIN, Walter. O contador de histórias: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **A arte de contar histórias**. Tradução Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavell. São Paulo: Hedra, 2018, p. 19-58.

BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987c, p. 9-70.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história: o manuscrito de Hannah Arendt. In: BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. Tradução Adalberto Müller e Marcio Seligmann-Silva. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2020b, p. 29-64.

BERNSTEIN, Richard. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Tradução Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BREA, Gerson.; NASCIMENTO, Paulo César.; MILOVIC, Milovic. (Orgs.). **Filosofia ou política?** Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010.

BREPOHL, Marion. A paixão militante; os escritos de Hannah Arendt sobre o eu revolucionário. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 66, n. 2, p. 203-224, Jul./Dez. 2018.

BREPOHL, Marion. Campo de concentração: experiência limite. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 35, n. 2, p. 61-79, Jul./Dez. 2001a.

BREPOHL, Marion. Dever de memória e colonialidade: a invisibilidade dos subalternos. In: GONÇALVES, Marcos.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **Políticas de memória e experiências de (des) exílio**. Curitiba: Ed. UFPR, 2019, p. 89-110.

BREPOHL, Marion. Hannah Arendt e suas suspeitas ao método histórico: excelência da ação. In: **A Condição humana: 50 anos** [Evento]. Curitiba: UFPR, 2008, p. 1-12.

Disponível em:

https://www.academia.edu/32007068/Hannah_Arendt_e_as_desaven%C3%A7as_com_a_historiografia_de_seu_tempo.pdf. Acesso em: 08/12/2021.

BREPOHL, Marion. **Imaginação literária e política**: os alemães e o imperialismo 1880/1945. Uberlândia: EDUFU, 2010.

BREPOHL, Marion. Memória e História: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 32, n. 2, p. 49-60. Edição Especial. 2006.

BREPOHL, Marion. O Enamoramento e a separação dos amantes nos *Cadernos de pensamento* de Hannah Arendt. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 46, n. 1, p. 69-89, Jan./Jun. 2007.

BREPOHL, Marion. Pensamento e ação na obra de Hannah Arendt. **História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 1, n. 24, p. 27-38, Jan./Jun. 2001b.

BREPOHL, Marion. Testemunho, memória, fonte e história. In: BREPOHL, Marion. (Org.). **Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois**. Curitiba: Ed. UFPR, 2013, p. 45-68.

BRESCIANI, Maria Stella. Política e violência em Da Revolução de Hannah Arendt. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 187-210.

CARNEIRO JUNIOR, Renato Augusto. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 46, n. 1, p. 31-50, Jan./Jul. 2007.

CARVALHO, Diego Avelino de Moraes. As Pérolas do Novo no Passado Escovado: intuições gerais acerca de uma possível Teoria da História em Hannah Arendt. **Revista Expedições**, v. 10, n. 3, p. 20-33, Set./Dez. 2019.

CARVALHO, Diego Avelino de Moraes. A constituição do espaço público em Hannah Arendt: por uma ressignificação semântica do conceito de “polis” para historiografia do mundo antigo. **Revista Labirinto**, Porto Velho, v. 21, n. 14, p. 104-116, 2014.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de.; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira. (Orgs.). **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

CAVALCANTE, Berenice. Hannah Arendt em companhia de historiadores. In: JARDIM, Eduardo.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 176-195.

CORREIA, Adriano.; NASCIMENTO, Mariangela. (Orgs.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

CORREIA, Adriano. Hannah Arendt e o conceito de progresso. In: AGUIAR, Odilio Alves.; *et al.* (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 193-201.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DUARTE, André. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: MORAES, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 63-89.

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

DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

DI PEGO, Anabella. La Comprensión como perspectiva metodológica em Hannah Arendt. **Andamios**, v. 13, n. 31, p. 61-83, may/agos. 2016.

FARIAS JUNIOR, João Batista. **A Responsabilidade política pelo mundo comum**: diálogos com Hans Jonas e Hannah Arendt. Curitiba: CRV, 2021.

FOLGUERAL, Mariana Amaral. Rupturas na continuidade histórica e ação política: diálogos entre Hannah Arendt e Walter Benjamin. **Trilhas da História**, Três Lagoas, v. 10, n. 18, p. 17-32, Jan./Jul. 2020.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Homero como fonte da pólis grega de Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano.; NASCIMENTO, Mariângela. (Orgs.). Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 89-110.

HEBERLEIN, Ann. **Arendt**: entre o amor e o mal: uma biografia. Tradução Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

JASMIN, Marcelo Gantus.; FERES JÚNIOR, João. História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. In: JASMIN, Marcelo Gantus.; FERES JÚNIOR, João. (Orgs.). **História dos conceitos**: debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. Ed. Loyola. Ed. IUPERJ, 2006a, p. 9-38.

JASMIN, Marcelo Gantus. História, política e modernidade: das relações entre Arendt e Tocqueville. In: JARDIM, Eduardo.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 162-169.

JARDIM, Eduardo.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Ed. EDUERJ. Ed. Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas. In: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006a, p. 305-328.

KOSELLECK, Reinhart. O Futuro passado dos tempos modernos. In: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006b, p. 21-40.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. Estruturas de repetição na linguagem e na história. In: KOSELLECK, Reinhart. **Uma latente filosofia do tempo**. Tradução Luiz Costa Lima. São Paulo: Ed. Unesp, 2021a, p. 55-78.

KOSELLECK, Reinhart. Prefácio. In: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006c, p. 13-18.

KOSELLECK, Reinhart. Ponto de vista, perspectiva e temporalidade. In: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006d, p. 161-188.

KOSELLECK, Reinhart. Primeira parte: sobre a teoria e o método da história dos conceitos. In: KOSELLECK, Reinhart. **Histórias de conceitos**: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Tradução Bernardo Ferreira e Arthur Alfaix Assis. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020, p. 15-112.

KOSELLECK, Reinhart. Sobre o sentido e o não sentido da investigação histórica (*Geschichte*). In: KOSELLECK, Reinhart. **Uma latente filosofia do tempo**. Tradução Luiz Costa Lima. São Paulo: Ed. Unesp, 2021b, p. 79-108.

KOSELLECK, Reinhart. Uma História dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KRISTEVA, Julia. **O Gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LACERDA, Sonia.; GUIMARÃES, José Otávio. Olhar trágico sobre a condição humana. **Humanidades**, Brasília, v. 1, n. 53, p. 138-148, 2007.

LAFER, Celso. A Política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. **A Condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, 341-352 [publicado originalmente em 1981].

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. A Trajetória de Hannah Arendt. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2018a, p. 81-96 [escrito originalmente por ocasião da morte de Hannah Arendt, quando foi publicado em *O Estado de S. Paulo* e no *Jornal da Tarde*: 1975].

LAFER, Celso. Da Dignidade da política. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018b, p. 121-142 [publicado originalmente como prefácio do livro *Entre o passado e o futuro* de Hannah Arendt, na sua primeira tradução: 1972].

LAFER, Celso. Entrevista a Eduardo Jardim sobre a obra de Hannah Arendt. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018c, p. 329-348 [publicado originalmente na revista *O que nos faz pensar?*: 2011].

LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018d, p. 51-74 [publicado originalmente na *Revista de Occidente*: 2006].

LAFER, Celso. Hannah Arendt: 110 anos. **Revista Brasileira**, v. 6, n. 90, p. 73-76, Jan./Fev. 2017.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LAFER, Celso. Hannah Arendt: vida e obra. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018e, p. 97-120 [publicado originalmente como posfácio do livro *Homens em tempos sombrios* de Hannah Arendt em sua primeira tradução: 1987].

LAFER, Celso. Hannah Arendt e Norberto Bobbio: uma proposta de aproximação. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018f, p. 293-320 [publicado originalmente em *Hannah Arendt e a condição humana* do organizador Adriano Correia: 2006].

LAFER, Celso. Hannah Arendt, totalitarismo e anti-semitismo. In: FUKS, Saul. (Org.). **Tribunal da história**: julgando as controvérsias da história judaica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005, p. 255-266.

LAFER, Celso. Introdução à primeira edição (1979). In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018g, p. 15-22.

LAFER, Celso. Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 335-351.

LAFER, Celso. O Antissemitismo, os judeus e o mundo moderno. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018h, p. 143-156 [publicado originalmente como introdução ao primeiro volume da edição brasileira de *Origens do Totalitarismo* de Hannah Arendt: 1975].

LAFER, Celso. O Sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo: dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. In: LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São

Paulo: Paz e Terra, 2018i, p. 173-210 [publicado originalmente na *Revista Brasileira de Filosofia* em 1979].

LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In: JARDIM, Eduardo.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 11-34.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. Uma Crítica da História como reabilitação do agir em Hannah Arendt. In: AGUIAR, Odilio Alves.; *et al.* (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 173-184.

LEVI, Primo. **É Isto um homem?** Tradução Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Somos *do* mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, Adriano.; NASCIMENTO, Mariângela. (Orgs.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 73-88.

MASCARO, Laura. Perdão. In: CORREIA, Adriano. *et al.* (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 301-308.

MATOS, Olgária Chain Féres. O *Storyteller* e o *flâneur*. Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: MORAES, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 90-96.

MAY, Derwent. **Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX**. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial, 1988.

MARSON, Izabel Andrade. Hannah Arendt e a Revolução: ressonâncias da Revolução Americana no Império Brasileiro. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 227-244.

MOTZKIN, Gabriel. A Intuição de Koselleck acerca do tempo na história. Tradução Daniel Pereira. In: JASMIN, Marcelo Gantus.; FERES JUNIOR, João. (Orgs.). **História dos conceitos: debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. Ed. Loyola. Ed. IUPERJ, 2006, p. 77-82.

NASCIMENTO, Paulo César. Entre o herói trágico e o legislador. **Humanidades**, Brasília, v. 1, n. 53, p. 149-155, Jun. 2007.

NASCIMENTO, Paulo César. Instituições e política em Hannah Arendt. In: BREA, Gerson.; NASCIMENTO, Paulo César.; MILOVIC, Miroslav. (Orgs.). **Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt**. São Paulo: Annablume, 2010, p. 163-172.

NASCIMENTO, Paulo César. Ontologia e Instituições na Teoria Política de Hannah Arendt. **Prometeus**, v. 9, n. 21, p. 205-214, Dez. 2016.

NASCIMENTO, Paulo César.; FERNANDES, Mateus Braga. O Phrôneses, o herói e a pólis: os paradoxos de Hannah Arendt como leitura dos antigos. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 1, n. 16, p. 273-292, Abr. 2015.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. Pensar a história em “tempos sombrios”. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 263-274.

NETO, José Miguel Arias. Hannah Arendt: política e história, um pensamento para nosso tempo. **Semina**, Londrina, v. 13, n. 3, p. 164-173, Set. 1992.

NOVAES, Adriana. **Hannah Arendt no século XXI**: a atualidade de uma pensadora independente. São Paulo: eBook Kindle, 2020.

PASSOS, Aruanã Antonio dos. História e historicidade em Hannah Arendt. **Revista de teoria da História**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 292-307, Jul./Dez. 2014.

PASSOS, Aruanã Antônio dos. Poder, violência e política: uma crítica ao presente, com base em Hannah Arendt. **Reflexões Internacionais no Mundo Atual**, Curitiba, v. 1, n. 7, p. 57-74, 2007.

PAZ, Jaqueline Alves. **A Fratura no tempo**: o pensamento sem amparo, o juízo e os fragmentos do passado em Hannah Arendt. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. A Narrativa biográfica de Hannah Arendt: Isak Dinesen. In: SEMANA DE HISTÓRIA, XX., **Anais [...]** Goiás, 2021, p. 11-23.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. A Recepção do Holocausto na América: os artigos de Hannah Arendt na *Partisan Review* e a elaboração de *Origens do totalitarismo*. **Faces de Clio**, v. 4, n. 8, p. 1-19, Jul./Dez. 2018a.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. Contribuições filosóficas de Hannah Arendt para a historiografia contemporânea. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 10, n. 19, p. 13-33, Inverno. 2013a.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. Entre a *Geschichte* e a *antinomia* do passado: o conceito de ação na “teoria da história” de Hannah Arendt. **Revista Expedições**, v. 4, n. 1, p. 217-230, Jan./Jul. 2013b.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. Hannah Arendt e o método contingente: o procedimento narrativo. **Porangatu**, Goiás, v. 6, n. 1, p. 184-205, Jan./Jul. 2017.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. **O Pensamento sem corrimões**: a crise da tradição e a teoria política de Hannah Arendt. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Goiás, 2018b.

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2010.

SANTOS, Carolina Bertassoni dos. **Natalidade e Política**: Hannah Arendt leitora de Agostinho. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. 100f.

SCHITTINO, Renata Torres. A Escrita da história e os ensaios biográficos em Hannah Arendt. **História da historiografia**, Ouro Preto, v. 5, n. 9, p. 38-56, Ago. 2012.

SCHITTINO, Renata Torres. A Atualidade de Hannah Arendt e a demanda por responsabilização: uma entrevista com Renata Schittino. [03 de julho de 2019]. **HHMagazine**. Entrevista concedida a Ana Paula Santana, Larissa Ivo, Júlio Araujo e Ricardo Aquino. HHMagazine, online, 07, 2019. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/a-atualidade-de-hannah-arendt-e-a-demanda-por-responsabilizacao-uma-entrevista-com-renata-schittino/>. Acesso em: 28/09/2021.

SCHITTINO, Renata Torres. Hannah Arendt e o sentido da história. In: BREA, Gerson.; NASCIMENTO, Paulo César.; MILOVIC, Milovic. (Orgs.). **Filosofia ou política?** Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010a, p. 185-202.

SCHITTINO, Renata Torres. História e filosofia: desafios de uma relação. In: RANGEL, Marcelo de Mello.; LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias. (Orgs.). **História e Filosofia**: problemas ético-políticos. Vitória: Editora Milfontes, 2020, p. 16-29.

SCHITTINO, Renata Torres. O Totalitarismo segundo Hannah Arendt. In: FÓRUM CAPISTRANO DE ABREU, 2010, Niterói. **Anais [...]**. Niterói: UFF, 2010b, p. 95-110.

SCHITTINO, Renata Torres. **Hannah Arendt, a política e a história**. 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SEIXAS, Jacy. O 'Mundo do passado' e do presente: Eichmann[s] na história e na literatura. In: BREPOHL, Marion (Org.). **Eichmann em Jerusalém**: 50 anos depois. Curitiba: Ed. UFPR, 2013, p. 129-144.

SEIXAS, Jacy. *Vozes de Tchernóbil* – o tempo suspenso, o horror e a linguagem da memória e do esquecimento. **Gragoatá**, Niterói, v. 23, n. 47, p. 737-751, Set./Dez. 2018.

SILVA, Helenice Rodrigues da. Pensar o acontecimento: Hannah Arendt. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 109-124.

SILVA, Helênice Rodrigues da. Pensar um mundo em declínio: Hannah Arendt e a questão do mal. **História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 2, n. 23, p. 35-50, Jul./Dez. 2000.

SILVA, Luiz Cambraia Karat Gouvêa da.; OLIVEIRA, Daniela Emilena Santiago Dias de. O Significado moderno de “revolução”: uma reflexão a partir de Koselleck e Arendt. In: VIII CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 2017, Maringá. **Anais [...]**. Maringá: UEM, 2017, p. 33-41.

SILVEIRA, Bruno Abnner Lourenzatto. Concepção de História em Hannah Arendt. In: IX ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 2015, Goiás. **Anais [...]**. Goiás: UFG, 2015, p. 700-708.

SILVEIRA, Bruno Abnner Lourenzatto. **Hannah Arendt e a História: compreendendo o evento totalitário (1941-1958)** [manuscritos]. 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2019. 166f.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. A Outra margem da narrativa: Hannah Arendt e João Guimarães Rosa. In: JARDIM, Eduardo.; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 246-161.

VAZ, Celso Antônio Coelho.; WINCKLER, Silvana. (Orgs.). **Uma Obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009.

VAZ, Ricardo Viera. **O Amor do mundo e o sentimento de absurdo: enunciações da revolta em Hannah Arendt e Albert Camus**. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal de Uberlândia, São Paulo, 2012.

VERNE, Júlio. **Viagem ao centro da Terra**. Tradução Juliana Ramos Gonçalves. São Paulo: Principis, 2019.

WATSON, David. **Hannah Arendt**. Tradução Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.