

## Hannah Arendt e a oportunidade de uma nova relação com a história – 1952 a 1961

Hannah Arendt and the opportunity for a new relationship with history – 1952 to 1961

Jaciel Rossa Valente

Mestre em História

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

jacielvalente@gmail.com

**Recebido:** 08/09/2023

**Aprovado:** 19/08/2024

**Resumo:** o artigo em tela investiga os escritos de Hannah Arendt elaborados na fase de sua vida denominada *reconciliação com o mundo*. Parte de sua constatação da ruptura com a tradição em *living experience* para explorar a proposição de uma nova relação com a história. Essa nova relação não é explícita, pelo contrário, encontra-se diluída e camuflada em toda sua obra. Desse modo, problematizamos qual é a principal ligação entre a ruptura com a tradição em *living experience* com a base de sua escrita da história de 1952 a 1961? Assim, objetivamos: a) levantar a constatação arendtiana da ruptura; e b) analisar a ligação entre ruptura com a escrita da história de Arendt. Buscando viabilizar essa empreitada analítica, empregamos quatro categorias provindas da *Begriffsgeschichte* de vertente koselleckiana, sendo essas: a) *ausgrenzung*; b) *espaço de experiência*; c) *horizonte de expectativa*; e d) *estratos de experiências*. Destarte, desembocamos nas seguintes considerações: a) constatação da ruptura com a tradição; e b) abertura da oportunidade de uma nova relação com a história.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; história; compreensão.

**Abstract:** the article on screen investigates Hannah Arendt's writings from the phase of her life called reconciliation with the world. It starts from her realization of the break with tradition in living experience to explore the proposition of a new relationship with history. This new relationship is not explicit, on the contrary, it is diluted and camouflaged throughout her work. In this way, we question what is the main link between the break with tradition in living experience and the foundation of his writing of history from 1952 to 1961? Therefore, we aim to: a) identify the arendtian finding of rupture; and b) analyze the link between rupture and Arendt's writing of history. In order to make this analytical endeavor possible, we used four categories from the koselleckian *Begriffsgeschichte*: a) *ausgrenzung*; b) space of experience; c) horizon of expectation; and d) layers of experience. Thus, we end up with the following considerations: a) a realization of the break with tradition; and b) the opening up of the opportunity for a new relationship with history.

**Keywords:** Hannah Arendt; history; understanding.

## Introdução

Hannah Arendt, ainda na condição de *apátrida* nos Estados Unidos, voltou a publicar seus estudos a partir de 1943. A pensadora, paulatinamente, nas décadas de 1940 e 1950, expandiu seu alcance em diversas revistas, 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 acordo com Courtine-Dénamy (1994, p. 27 – itálico da autora), Arendt sentia-se como “uma espécie de escritora em *free lance*, a meio caminho entre o historiador e o jornalista político”<sup>2</sup>.

Juntamente com o trabalho nas revistas, Arendt publicou, em 1951, *Origens do totalitarismo*. Segundo Duarte (2000, p. 33), com o livro, Arendt 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”. Desse modo, foi elevada a figura pública nacional, conquistando no mesmo ano a cidadania estadunidense.

Em *Origens*, Arendt chegou à consideração de que o advento do Holocausto e do totalitarismo marcaram a ruptura em *living experience* com a tradição. Essa constatação levou a pensadora a questionar, como continuar a viver neste *mundo* após tais acontecimentos? 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.

Almejando revisar o entendimento de tradição, as crises que a atingiram e sua ruptura, Arendt propôs o projeto de pesquisa intitulado *Elementos totalitarismo no marxismo* que pendurou de 1952 a 1956. 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 recaiu sobre a ruptura com a tradição e as predições de Karl Marx.

Entretanto, 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

---

<sup>2</sup> Courtine-Dénamy (1994) sustenta essas afirmações com base na *Correspondência de Arendt com Jaspers de 18 de novembro de 1945*, carta n° 31.

em ensaios teóricos publicados esparsamente em revistas e apresentados em palestras. De ambos os projetos, das considerações alcançadas e das publicações esparsas, resultaram nos livros *A Condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Da Revolução* (1963)<sup>3</sup>. O fio condutor dos três livros e dos dois projetos de pesquisas que atravessaram 1952 a 1961 foi a constatação da ruptura com a tradição quanto um fato e a necessidade de buscar a reconciliação com o ocorrido.

Desse modo, sua principal biografia, Young-Bruehl (1997), afirmou que entre 1952 a 1961, podemos denominar essa fase da vida de Arendt como *reconciliação com o mundo*. Diferente de perdoar ou compadecer, a pensadora almejou compreender o vivido, responsabilizar os atores e narrar as experiências. Destarte, no âmbito desse impulso de reconciliação com o mundo, problematizamos, qual é a principal ligação entre a ruptura com a tradição em *living experience* com a base de sua escrita da história de 1952 a 1961? Ao passo, elevamos a categoria de fonte principal o livro *Entre o passado e o futuro* (ARENDR, 2016 [1961]). Assim como objetivamos: a) levantar a constatação arendtiana da ruptura; e b) analisar a ligação entre ruptura e escrita da história.

Buscando viabilizar essa empreitada analítica, empregamos quatro categorias provindas da *Begriffsgeschichte* de vertente koselleckiana, em três etapas, sendo essas: a) *ausgrenzung*; b) *espaço de experiência*; c) *horizonte de expectativa*; e d) *estratos de experiências*. Na primeira etapa, aplicamos a *ausgrenzung* (seleção), que indica o comando de separação/seleção “daquilo que diz respeito a um conceito [termo, metáfora ou tema] daquilo que não diz respeito” (KOSELLECK, 1992, p. 137). Implica um verdadeiro procedimento de “catação” de excertos/trechos/frases que contenham, possivelmente, contribuições relevantes para o entendimento da compreensão de história.

Na segunda, aplicamos as categorias *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa* sob os excertos mapeados. *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, 2006, 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, 2006). De modo poético, Koselleck (2006, 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

---

<sup>3</sup> 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*.

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*.

Já na terceira etapa, organizemos e analisemos as considerações levantadas sob a perspectiva de *estrato de experiência*. Segundo Koselleck (1992, p. 141), em todo *tempo histórico* – no caso dos conceitos, 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. 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” (KOSELLECK, 2014, p. 19). Desse modo, a metáfora é empregada com o intuito de separar analiticamente experiências, expectativas, intuítos e objetivos distintos da ruptura e da nova relação com a história na perspectiva de Arendt. Destarte, desembocamos nas seguintes considerações: a) constatação da ruptura com a tradição; e b) abertura da oportunidade de uma nova relação com a história.

### **Passado e tradição**

Na compreensão de Arendt (2016, 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 novas interrupções, pois estão assentados na irreversibilidade. Trata-se, para falarmos na linguagem benjaminina do *Anjo da história*, da montanha de experiências que o contador de histórias observa *ex post facto*. Já a tradição, de origem romana, “ordena o passado não apenas cronológica, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo” (ARENDR, 2008b, p. 215 [1968]). Essa é uma construção humana que se iniciou com os romanos e visa categorizar, separar e ordenar a matéria factual. Nesse processo de organização, a tradição dotou certos *não-mais* (experiências) com o adjetivo de melhores que outros, legando tal entendimento para *os novos* (novas gerações).

Ponto interessante é a característica da tradição em adjetivar o passado, ou seja, possui a capacidade de seleção e julgamento. Arendt (2016, 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”. No processo interno de adjetivação, a tradição transmitiu determinadas histórias, ao mesmo tempo que negligenciou e ceifou tantas outras.

Selecionar o que deveria ser transmitido e o que não deveria ser preservado exigiu julgamentos, deliberados, fluidos, imperceptíveis, democráticos e impostos que se comportaram como mecanismos de recordação e de esquecimento. As formas foram muitas, haja vista que nossa tradição do pensamento ocidental possuía mais de dois mil anos. 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 e políticas. Ao passo, Arendt (2016, p. 53 [1954]) afirmou 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”. Pela tradição, diversas gerações permaneciam unidas sob um dado recorte do passado que funcionava como guia do 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. 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. Assim, cada novo cidadão se vê responsável a esfera pública que está legitimada e vinculadas a eles por um passado enraizado como herança.

Não foi Platão quem vinculou o passado como herança, mas foi sua dicotomia entre o mundo das aparências — dos assuntos humanos — e o mundo das ideias — da Filosofia — que forneceu o arcabouço teórico necessário para tal. De acordo com Arendt (2016, 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 magia 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*, de um lado o homem que age politicamente e, do outro, o filósofo que contempla a verdade absoluta. Entre os muitos questionamentos que seguiram essa dicotomia na História da Filosofia, Arendt ressaltou a impossibilidade de apartar completamente o pensamento da realidade e o pensamento da política. O que Arendt afirmou ao longo de sua obra é que o pensamento e reflexão não são propriedades do filósofo e que a ação e o ato de pensar são

questões de ênfases. Quando focamos no agir, diminuimos nosso tempo no ato de pensar, quando pensamos, diminuimos nosso tempo ato de agir.

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 Ruptura em *living experience***

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*. 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 (2008d, 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 ateu 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*. Ao passo, nesse âmbito, adentra os fatores de crise que a tradição sofreu pela aceleração do tempo (experiências) durante a modernidade e a expansão do status de *apátrida* para grandes coletivos.

Já a segunda ênfase refere-se ao caráter não deliberado da quebra que dá a ela (a ruptura) uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter (ARENDR, 2016, 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” (ARENDT, 2021b, p. 41 [1953]). Portanto, para a pensadora, o totalitarismo e o Holocausto significaram a ruptura factual com a tradição.

Focando nossa investigação na segunda ênfase, observemos que Arendt vê ambos os acontecimentos (totalitarismo e Holocausto) como imperdoáveis, mas além disso, como incompreensíveis pelas categorias consagradas do pensamento ocidental, tais como maligno, sede de poder, covardia, cobiça, ressentimento etc. Entretanto, Arendt não afirmou ser impossível compreender o ocorrido, mas indicou que a tradição não dava mais conta de nos fornecer as ferramentas necessárias para pensarmos, julgarmos e compreendermos o que se passou. Por isso, Arendt (2008c, p. 332) afirmou que “o problema com a sabedoria do passado [se entenda por tradição] é que ela se desfaz entre nossas mãos”.

Diferente dos momentos de crise, nas quais a tradição foi contestada e discutida dentro de seu quadro referencial, seu fim pelos acontecimentos implicou na ruptura com o quadro referencial. 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 (ARENDT, 2008b, 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 e, sobretudo, do caos moral que a Alemanha estava vivenciando após a ascensão do regime nazista. 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<sup>4</sup>.

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” (ARENDT, 2021b, p. 42 [1953]). Para utilizarmos uma expressão de

---

<sup>4</sup> Também indica que Benjamin, por mais consciente que estivesse da situação, não conseguia revidar no sentido prático, mas unicamente alertar e fazer sinais aflitos.

Lafer (2004, p. 336), a ruptura com a tradição aconteceu em *living experience* por meio do totalitarismo e do Holocausto. Isso significava a consolidação de um fato, logo, algo irreversível.

Diante da irreversibilidade do fato, Arendt empenhou-se em buscar a *reconciliação com o mundo*. Tal busca passava pela averiguação dos diferentes fatores que precederam a ruptura, mas, sobretudo, no exame da novidade totalitária, ou seja, compreender a ruptura pressupõe entender a novidade trazida pelos acontecimentos, haja vista que toda ação, além de irreversível, é também imprevisível, logo é uma novidade no *mundo*. 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, 2008c, 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<sup>5</sup>. 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” (ARENDRT, 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*.

Esse trecho de Levi poderia muito bem nos soar como testemunho de Hannah Arendt sobre 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 imbuiu Arendt em *Eichmann em Jerusalém*. A caracterização de Levi de não poder “ler um pensamento” nesses algozes, evidencia e

---

<sup>5</sup> 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.

sustenta a análise de Arendt a respeito irreflexão como perda de ligação com o *mundo*, da obliteração da política e do rompimento da intersubjetividade.

Quanto a irreflexão, 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), “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. 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. O objetivo dos nazistas, segundo Amiel (1996, p. 33) era “tenta erradicar a espontaneidade e a pluralidade e fabricar uma ‘espécie humana’ cujos indivíduos são apenas espécimes”. Devido a tudo ser tirado, tudo que pertence a sua identidade ter sido roubado e privado de recuperação, tanto Arendt quanto Levi afirmam que essa é a prova de que os nazistas venceram, é a prova da destruição das personalidades.

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 (2018, 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 (2008e, 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 (2008d, 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" (ARENDDT, 2008c, 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.

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 (2016, 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 serem 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.

### **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, 2016 [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 ruptura com a tradição no questionamento “como pensar o presente se as categorias do passado perderam seu potencial heurístico?”. Arendt (2008c, 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 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, 2016, 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, 2016, 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, 2016, 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. 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* lessingiano. Esse pode ser percebido quando Arendt discutiu com Jaspers sobre a orientação do *selbstdenken* — pensar por si mesmo — de Lessing (ARENDR, 2008a, 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 *mundo*. 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 *mundo* 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 (ARENDDT, 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”.

“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 pensadora 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” (ARENDDT, 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” (ARENDDT, 2008c, 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” (ARENDDT, 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” (ARENDDT, 2008c, 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, 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, a qual deve preservar a singularidade e irreversibilidade do vivido. Uma compreensão de história empenha não em nexos causais, mas em narrar o acontecimento não com o objetivo de sustentar uma dada teoria, mas para compreendermos a experiência vivida.

## Considerações finais

Investigando os escritos de Hannah Arendt produzidos durante a fase da *reconciliação com o mundo*, de 1952 a 1961, abordemos a temática da ruptura com a tradição em *living experience*. Nesse âmbito, problematizemos, qual é a principal ligação entre a ruptura com a tradição com a base de sua escrita da história? Com isso, desembocamos em distintas considerações a respeito da tradição, da ruptura e da oportunidade de uma nova relação com a história.

Na compreensão de Arendt, passado e tradição são distintos. O passado é a categoria humana que agrega todas as experiências já vividas, ou seja, situa-se na temporalidade do *não-mais*. Enquanto que a tradição é uma construção humana, iniciada pelos romanos, a qual pelas capacidades de seleção, organização e adjetivação moldou certas experiências em herança para as futuras gerações. Com isso, transmitiu sucessivamente as próximas gerações um passado em comum e a possibilidade de interpretar os acontecimentos do presente. Ao passo, manteve ligada diferentes gerações de homens empenhados em agir e transformar o mundo.

A partir da Era Moderna, Arendt afirmou que a tradição sofreu contestações e muitos de seus pilares entraram em crises. Todavia, a pensadora pontuou que tais momentos de crises ainda estavam situados dentro do quadro referencial da tradição. Situação diferente da emergência das instituições e políticas totalitárias, materializadas no totalitarismo e Holocausto, que romperam com as categorias do pensamento ocidental.

Desse modo, a tradição foi rompida quando ambos os acontecimentos despontaram quanto factos no *mundo comum*. Esses acontecimentos já não podiam ser compreendidos pelas categorias consagradas e transmitidas pela tradição, uma vez que romperam com as noções de espaço público, espaço privado, ser como valor-fonte e a pluralidade como lei da Terra.

Verifiquemos que Arendt compreendia o sistema totalitário como destruição da esfera pública, devido a destruição do espaço de diálogo e ação, ambos fundamentais na sua perspectiva de política. Sem o espaço necessário para os homens agirem e discursarem em conjunto, eles foram legados ao isolamento, perdendo a esfera pública. Já a esfera privada, local do diálogo do eu-comigo-mesmo, base das faculdades do pensar e julgar, foi corroída com o esvaziamento do diálogo interno pela ideologia totalitária e logicidade da lei de movimento, as quais levaram os homens a *desolação*.

Após, evidenciemos que a pensadora constatou nos campos de internamento, concentração e extermínio três estágios da destruição da noção do ser quanto valor-fonte. Primeiro, ocorria o homicídio da pessoa jurídica, retirando seus direitos, cidadania e possibilidade de envolvimento

político. Depois, o homicídio da pessoa moral, levado a cabo dentro dos campos por um processo lento de privações e torturas. Por fim, Arendt indica que no último estágio dos campos encontrava-se o homicídio da singularidade. Nesse limiar, ocorria a morte da personalidade, da espontaneidade das ações, afetos, pensamento e o roubo do sentido da morte. Ligado a ambas as inversões – destruição das esferas público/privado e do ser quanto valor-fonte – o Holocausto materializou a completa inversão do *não-mataras* para o *mataras*, tornando homens singulares em meros animais, rompendo com a noção de pluralidade.

Com isso, podemos afirmar que Arendt constatou que a tradição e as filosofias da história, noções de causa-efeito, evolucionistas e de progresso não davam conta de compreender o vivido. Por isso, Arendt empenhou-se em narrar a experiência.

Filiou-se na perspectiva de história a contrapelo de Benjamin, verificando o passado negligenciado e esquecido pela tradição para lançar luz – ao invés de explicações e enquadramentos – ao seu passado recente. Com isso, Arendt descobriu e propôs a “oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição”, ou seja, narrar os acontecimentos por novas óticas.

A pensadora mantinha a responsabilidade de uma historiadores interessada em preservar o vivido e não tocar na matéria factual, mas acrescentava a atividade da compreensão para observar os fragmentos de *não-mais*. Com isso, Arendt também se alinhou na orientação do *selbstdenken* — pensar por si mesmo — de Lessing, o qual pressupunha pensar o vivido a partir de suas experiências e de seu tempo.

A partir de ambos os *estratos* – história a contrapelo e *selbstdenken* – Arendt propôs para si própria a orientação de pensar sem corrimão. A metáfora baseou-se na oportunidade que a ruptura gerou, revisar o passado negligenciado sem estar acorrentado a noções estantes da tradição. Dessa forma, Arendt buscou compreender o vivido pela narrativa e evidenciar os significados dos acontecimentos.

Compreender pela escrita da história de Arendt implica em uma atividade diária de conciliar sentimentos com a realidade factual, preservar emoções e sentimentos aos factos. Assim como evidenciar que os acontecimentos são imprevisíveis e irreversíveis.

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 de história. Essa nova compreensão deve pautar-se no pensar sem corrimão para resgatar e preservar a singularidade e irreversibilidade do vivido.

### Referências bibliográficas:

- ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGUIAR, Odílio 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.
- AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento**. Tradução Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARENDT, Hannah. **A Condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019 [publicado em 1958].
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 127-187 [compilado de textos publicados entre 1955 a 1961; com acréscimo de dois ensaios em 1969].
- 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, 2008a, p. 10-40 [publicado em 1955].
- ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b, p. 165-222 [publicado em 1968].
- 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, 2008c, 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, 2008d, 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. 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, 2021b, 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, 2008e, p. 187-191 [publicado em 1946].
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [publicado em 1951].

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.

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. Testemunho, memória, fonte e história. In: BREPOHL, Marion. (Org.). **Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois**. Curitiba: Ed. UFPR, 2013, p. 45-68.

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.

DI PEGO, Anabella. La Comprensión como perspectiva metodológica em Hannah Arendt. **Andamios**, v. 13, n. 31, p. 61-83, may/agos. 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos**. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. Uma História dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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.

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. 2018.

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.

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.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.