

A verdade factual e o contador de estórias em Hannah Arendt: reflexões sobre a ação política do filósofo

Factual truth and the storyteller in Hannah Arendt: reflections on the Philosopher's Political Action

Judikael Castelo Branco

<https://orcid.org/0000-0002-4551-2531> - E-mail: judikael79@hotmail.com

RESUMO

Este artigo articula a figura do contador de estórias e o conceito de verdade factual para refletir sobre elementos da filosofia de Hannah Arendt importantes também à compreensão da nossa situação política. Nele, o pensamento de Arendt é visto como tributário da história e disposto a um modelo alternativo de pensar: o pensamento narracional. Duas ideias que giram em torno da figura do contador de estórias e do conceito de verdade factual. O objetivo desta pesquisa é, então, retomar a reflexão arendtiana sobre a verdade factual a fim de compreendermos nosso próprio contexto, marcado por negacionismo e mesmo por ideias como a de “pós-verdade”. A escolha da autora não é fortuita, mas se justifica pela abordagem na qual a verdade não é tomada como questão epistemológica, neutra. Para tanto, dividimos nosso texto em quatro partes. Na primeira, retomamos aspectos essenciais na relação entre o pensamento arendtiano e a história. Na segunda, a mesma questão é vista a partir da interrogação acerca do modo adequado de responder ao “imperativo do testemunho” sobre a experiência concentracionária. Na terceira, voltamos-nos à figura do contador de estórias e do “pensamento narracional” como alternativa ao ponto de vista arquimediano. Por fim, encontramos a noção de verdade factual que, na verdade, sustenta todos os momentos anteriores.

Palavras-chave: Hannah Arendt. História. Mundo concentracionário. Contador de estórias. Verdade factual.

ABSTRACT

This article articulates the figure of the storyteller and the concept of factual truth to reflect on elements of Hannah Arendt's philosophy that are also important for understanding our political situation. In it, Arendt's thought is seen as tributary to history and disposed to an alternative model of thinking: narrative thinking. Two ideas that revolve around the figure of the storyteller and the concept of factual truth. The goal of this research is, then, to take up again Arendt's reflection on factual truth in order to understand our own context, marked by negationism and even by ideas such as "post-truth". The choice of the author is not fortuitous, but is justified by the approach in which truth is not taken as an epistemological, neutral issue. To this end, we divide our text into four parts. In the first, we resume essential aspects of the relation between Arendtian thought and history. In the second, the same question is seen from the point of view of the questioning of the adequate way to respond to the "imperative of testimony" about the concentrationary experience. In the third, we turn to the figure of the storyteller and "narrative thinking" as an alternative to the Archimedean point of view. Finally, we find the notion of factual truth that, in fact, underpins all previous moments.

Keywords: Hannah Arendt. History. Concentrationary world. Storyteller. Factual truth.

Introdução

Neste artigo articulamos a figura do contador de estórias e o conceito de verdade factual para refletir sobre alguns elementos da filosofia de Hannah Arendt importantes também à compreensão da nossa atual situação política. Dito isso, neste texto, apesar dos seus protestos na famosa entrevista a Günter Gaus – quando não só se recusava a fazer parte do "círculo dos filósofos", mas anunciava como sua verdadeira profissão a teoria política (ARENDR, 2008, p. 31) –, Arendt é tomada como filósofa (FORTI, 1999, p. 1).

Porém, a recusa arendtiana para compor o referido "círculo" não pode ser simplesmente abandonada ou obliterada com subterfúgios pseudo-interpretativos. Arendt, no seu afastamento, critica a filosofia, e o faz movida pela percepção da incapacidade que a tradicional postura filosófica demonstrou diante das grandes tragédias do século passado.

Dito outro modo, ao colocar a teoria política como a sua profissão, Arendt ressalta duas condições características da própria reflexão. Primeiro, que a política deve ser considerada à luz da ruptura provocada por um evento histórico, o totalitarismo. Segundo, que uma vez apontadas as insuficiências da filosofia política tradicional, deve-se procurar outro modelo de pensamento que supere os limites constitutivos do ponto de vista arquimediano¹. São essas premissas que vemos girar ao redor da figura do contador de estórias – que juntamente com o pária e o espectador podem servir de metáfora do filosofar (AGUIAR, 2003, p. 215) – e do conceito de "verdade factual".

¹ Sobre o significado do "ponto de vista arquimediano", remetemos à última parte de *A condição humana*, sobretudo ao tópico "A descoberta do ponto arquimediano", no qual a autora realça o papel dessa perspectiva para a modernidade. Trata-se, fundamentalmente, daquela "condição de distanciamento" na qual "todo conjunto de coisas transforma-se em mera multiplicidade; e toda multiplicidade [...] recairá em certos padrões e configurações [...] tão válidos e não mais significativos que a curva matemática, que [...] sempre pode ser verificada entre pontos lançados ao acaso em uma folha de papel" (ARENDR, 2014, p. 333).

O objetivo desta pesquisa é justamente retomar a reflexão arendtiana sobre a verdade factual a fim de compreendermos nosso próprio contexto, atualmente marcado por negacionismo e mesmo pelo conceito de “pós-verdade”. A escolha de Arendt não é fortuita, mas se justifica pela sua abordagem política do problema da verdade, ou seja, pela perspectiva na qual a verdade não é tomada simplesmente como questão epistemológica ou neutra. É nesse sentido que o contador de estórias, enquanto sujeito interessado na verdade dos fatos, tomados em sua contingência, pode ser, de novo, uma bela metáfora para o filósofo político diante dos desafios que hoje o cercam.

Para tanto, dividimos nosso texto em quatro partes. Na primeira, retomamos simplesmente alguns aspectos essenciais na relação entre o pensamento arendtiano e a história, sobretudo a sua rejeição às formas correntes de filosofia da história. Na segunda, a mesma problemática é vista a partir da interrogação concreta sobre como descrever o indescritível, isto é, acerca do modo adequado de responder ao “imperativo do testemunho” sobre a experiência concentracionária. Na terceira, voltamo-nos à figura do contador de estórias e do “pensamento narracional” como alternativa ao ponto de vista arquimediano. Por fim, encontramos a noção de verdade factual que, na verdade, sustenta todos os momentos anteriores.

Um pensamento tributário da história

Aplicando a Arendt o adágio heideggeriano segundo o qual todo grande pensador pensa um único pensamento (cf. HEIDEGGER, 2002, p. 53), podemos dizer que a ela se interessa sobretudo pela compreensão do totalitarismo e das condições que o tornaram possível. Se, de um lado, essa preocupação a insere, sem mais, no elenco de pensadores que fizeram deste tema o cerne da própria filosofia; por outro, no caso de Arendt, a abordagem da questão passa, necessariamente, pela recuperação da dignidade da política e pela reflexão acerca do papel político do pensamento.

Porém, ela mesma reconhece que isso nem sempre foi verdade, como faz saber a Gershom Scholem: “Em minha juventude não me interessava pela política e pela história” e sim “pela tradição da filosofia alemã” (citada em SCHOLEM, 1994, p. 222). Curiosa confissão para quem, no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, afirma que o pressuposto para os seus exercícios de pensamento político “é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDDT, 2011, p. 41). Há, portanto, um momento de “conversão” no pensamento arendtiano, isto é, uma reorientação profunda que muda inteiramente os interesses e a visão da ex-aluna de Jaspers e de Heidegger. Trata-se, naturalmente, do evento totalitário, como acenamos, problema capital para a autora, isto é, questão a partir da qual todas as demais questões devem ser interpretadas. Para o escopo proposto nesta pesquisa, decorrem dessa afirmação, ao mesmo tempo banal e fundamental, dois corolários imprescindíveis. Primeiro, o reconhecimento de que, por se concentrar em um determinado evento histórico, o pensamento de Hannah Arendt é tributário da história². Segundo, como fica patente quando diz que somente os marcos históricos podem oferecer alguma orientação ao pensamento, a autora salienta a insuficiência carac-

² As investigações em torno da relação entre pensamento e história em Arendt sugerem abordagens diferentes e igualmente ricas dependendo das questões invocadas em cada pesquisa. Para a aproximação de alguns aspectos essenciais da temática, enviamos os leitores aos textos de Helenice Rodrigues da Silva (2004), Geneviève Even-Granboulan (1992) e Fina Birulés (2009). Autoras que, justamente, apontam para caminhos bem distintos acerca da história na obra arendtiana, uma privilegiando o conceito de “acontecimento”, outra, a noção de “modernidade”, e a última, salientando o importantíssimo vínculo entre história e imortalidade em Hannah Arendt.

terística de uma dada postura da tradição filosófica demasiadamente aferrada ao “esforço tenso do conceito”, e, por isso, incapaz de compreender a ruptura provocada pelo evento totalitário no campo da teoria política. Em suma, o pensamento de Arendt não se move por uma mera curiosidade conceitual, mas pelo desejo de compreender o seu tempo.

Se a compreensão da obra de Arendt passa, então, pela relação que a autora estabelece entre pensamento e história, é essencial também sublinhar que a história é tomada por ela a partir de diferentes registros. Por um lado, esses registros variegados podem sugerir alguma dificuldade particular à interpretação do *corpus* arendtiano. Com efeito, considerada no seu conjunto, a filósofa se volta à história viva em *Eichmann em Jerusalém* na mesma medida que se interessa pela reflexão histórica em *Origens do totalitarismo*. Ao que devemos ainda acrescentar a contra-filosofia da história em *Sobre a revolução*, os retratos expostos em *Homens em tempos sombrios* e *Rahel Varnhagen*, e, por fim, os seus numerosos artigos reportando a “história imediata”³. Por outro lado, se o elenco de obras dedicadas à história – naturalmente entendida em sentido amplo – parece dispersivo, podemos seguir André Enegrén (1984, p. 162) quando observa que, fundamentalmente, a investigação de Arendt sobre a história orbita em torno de dois polos ou mesmo de dois extremos do político, a saber, a revolução como sua “abertura e momento de incandescência” e o totalitarismo como seu “eclipse”.

Por último, em Arendt, o papel desempenhado pelo evento totalitário não se entende apenas por sua experiência pessoal ou pelas proporções dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários. Antes, ele representa o rompimento do fio da tradição, isto é, a perda das referências a partir das quais o pensamento ocidental compreendeu a política até meados do século passado. Arendt resume o problema com termos que não deixam espaço a dúvidas sobre a sua extensão e profundidade, pois, como fica evidente, “sem tradição [...] parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem” (ARENDR, 2011, p. 31).

O reconhecimento do esfacelamento dos padrões tradicionais da filosofia política leva necessariamente à questão da abordagem correta do fenômeno sem qualquer “corrimão”. O problema se apresenta particularmente complexo porquanto Arendt rejeita qualquer tipo de análise causal que se preste a explicar a emergência do totalitarismo a partir de condições anteriores e suscetíveis de previsão. Para ela, ao contrário, “a lição de cada evento, feito ou ocorrência revela-se em e por si mesma” (ARENDR, 2011, p. 96). Por outro lado, Arendt se afasta também de toda concepção de história que a identifique simplesmente com a ideia de progresso. De fato, para um modelo de pensamento segundo o qual a história humana não é senão a história do progresso, tudo pode ser resumido ao problema da obediência a um tipo de destino – absoluto – que reduz a pluralidade constitutiva do mundo humano a uma única “verdade” ou a um único “espírito”. Na visão de Arendt, essa leitura não enxerga “as entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas” (ARENDR, 2011, p. 93).

A proposta da autora é, antes, um tipo de compreensão da história que aponte para “o caráter inexaustivo do tempo que se diversifica, se fratura e se condensa em aberturas sem ser possível determinar, por uma lei, a regra de suas reviravoltas” (ENEGRÉN, 1984, p. 166-167). É nessa perspectiva que o evento totalitário deve ser examinado. Não se trata, então, de vê-lo como efeito previsível de causas dispostas no passado nem de procurar inseri-lo em um pro-

³ De forma muito coerente com a ideia de que o próprio pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida, parte importante da obra arendtiana compreendida particularmente entre 1942 e 1975, volta-se a acontecimentos do presente, tais como a reconstrução alemã, a formação do Estado de Israel, a guerra fria, o macarthismo, o racismo estadunidense. Escritos que atestam a importante correlação existente, para a autora, entre experiência pessoal e acontecimento histórico.

cesso onibarrangente dentro do qual ele possa encontrar um sentido qualquer – e sempre supe-rável. Para Arendt, é preciso compreendê-lo em sua contingência, isto é, no próprio fato de que, enquanto evento histórico, como todo e qualquer evento dessa mesma natureza, ele poderia não ter ocorrido e que, a sua ocorrência abrange, necessariamente, a liberdade daqueles que se envolveram nele. Vê-se de imediato não se tratar de uma tarefa fácil.

A questão versa, portanto, sobre o modo justo de pensar o totalitarismo. Afinal, como é possível descrever o indescritível? Para Arendt, o ponto de partida deve ser simplesmente a compreensão da natureza dos fatos. Mas quais são os fatos? Ela resume:

Os fatos são: 6 milhões de judeus, 6 milhões de seres humanos desamparados foram arrastados para a morte, na maioria dos casos sem suspeita do que estava ocorrendo. O método empregado foi o terror cumulativo. Primeiro, o descuido proposital, a privação e a vergonha, quando as pessoas de compleição mais fraca morreram junto com as pessoas com força e rebeldia suficiente para se matar. Depois, a pura fome, ao lado do trabalho forçado, quando morreram aos milhares, mas em momentos diferentes, conforme a resistência física. Por último, as fábricas de morte – e todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feios – mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas em corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo (ARENDR, 2008, p. 226-227).

Essa passagem é seguida pela expressão que dá contornos definitivos aos eventos. Trata-se, de fato, de “um espelho do inferno”, uma imagem baseada, em última instância, “na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido” (ARENDR, 2011, p. 123).

A imagem do inferno ou sobre como descrever o indescritível

Social-nacionalismo e estalinismo reduziram o homem ao estado de matéria-prima mol-dável e suas respectivas ideologias aplicaram de modo radical a lógica do fazer ao material humano e social. Pela destruição sucessiva de sua identidade jurídica, moral e psíquica, o homem foi reduzido à condição de uma criatura que se pode condicionar inteiramente. O ideal totalitário enseja, assim, a negação da pluralidade e da liberdade humanas, elementos absolutamente centrais na filosofia de Arendt (cf. CHAUMONT, 1992).

É exatamente nesse sentido que se deve entender a asserção arendtiana de que os campos de concentração representam o próprio fundamento dos regimes totalitários.

Tanto a história nazista como a história soviética permitem demonstrar que nenhum governo totalitário pode existir sem terror e que nenhuma forma de terror pode ser eficaz sem campo de concentração. Nessa perspectiva, todas as outras diferenças que distinguem as instituições dos países democráticos daquelas de países totalitários não passam de aspectos secundários e acessórios. Não se trata de uma oposição entre socialismo e capitalismo, nem entre capitalismo de Estado e livre iniciativa ou sociedades de classes e sociedades sem classes. Esse conflito opõe um tipo de governo fundado sobre liberdade cívicas e um tipo de governo fundados sobre campos de concentração (ARENDR, 1990, p. 172).

Tendo presente o fato de que a concepção da política em Arendt remete à noção fundamental da prática político-pública da liberdade⁴, um regime de governo assentado sobre uma lógica

⁴ Cujas reconhecidas raízes gregas levaram Noel O’Sullivan (1982, p. 225), por exemplo, a falar de uma “nostalgia helênica” em Arendt, expressão interessante, mas que não traduz de fato o pensamento arendtiano.

concentraci3n3ria n3o pode ser confundido com um projeto pol3tico, mas denunciado em seu car3ter essencialmente contr3rio 3 pol3tica, um projeto de destru33o das condi33es da vida pol3tica.

Talvez a abordagem de Arendt sobre os campos de concentra33o tenha sido de fato a primeira coisa s3ria escrita a respeito do tema, ao menos 3 essa a impress3o de Karl Jaspers (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 105). Todavia, 3 ainda mais importante aquilo que J3rgen Habermas (1990, p. 234) acertadamente observa quando afirma que "Hannah Arendt viu nos campos a caracter3stica mais profunda que simboliza o nosso s3culo". Ela compreendeu de imediato que os campos constituem a mais bem-acabada tradu33o da alma dos regimes totalit3rios, pois, como "laborat3rios experimentais da domina33o total" (ARENDR, 2008, p. 268), antecipam, de forma prol3ptica, a realiza33o da lei do movimento que anima o totalitarismo.

Para nosso objetivo, n3o 3 preciso retomar todos os elementos da an3lise arendtiana sobre o fen3meno, mas nos concentrarmos nas suas observa33es concernentes 3s dificuldades que a l3gica concentraci3n3ria imp3e a quem deseja compreender o seu significado. Para tanto, podemos acompanhar alguns dos argumentos dispostos em "As t3cnicas sociol3gicas e o estudo dos campos de concentra33o". Nesse escrito, lidando de modo direto com as ci3ncias sociais e com as t3cnicas sociol3gicas, Arendt destaca j3 nas primeiras linhas que os campos e a sua fun33o no aparato de terror nos regimes totalit3rios representam um "obst3culo no caminho da adequada compreens3o da pol3tica e da sociedade contempor3neas" (ARENDR, 2008, p. 260), o que requer a reconsidera33o dos pressupostos fundamentais a partir dos quais o cientista social tenta pensar os rumos do mundo e a conduta humana.

Arendt estrutura o texto em um esquema bin3rio, ladeando as dificuldades das t3cnicas sociol3gicas com as perplexidades do nosso senso comum de car3ter utilit3rio. Os obst3culos erguidos 3 compreens3o dos campos t3m naturezas distintas que passam pelas assustadoras cifras dos crimes praticados e pelos limites encontrados pelos pr3prios sobreviventes para comunicar o que aconteceu. Com efeito, 3s vezes, as testemunhas tiveram primeiro que se convencer de que aquilo era verdade. S3 superado o assombro inicial com a escala da trag3dia e com a realidade do pesadelo ser3 poss3vel refletir sobre os campos a partir de seus elementos constitutivos, como o perfil de sua administra33o, os assassinatos em massa, o isolamento, o seu papel no terror totalit3rio, etc.

Para come3ar com o quadro do nosso senso comum utilit3rio, Arendt sustenta que, nesse 3mbito, nem o campo de concentra33o em si, nem o seu papel pol3tico fazem qualquer sentido. A principal dificuldade residiria justamente na falta de bases para pensar o campo dentro da l3gica de meios e fins que caracteriza o perfil utilit3rio do nosso senso comum. Para a fil3sofa, esse aspecto fica particularmente claro quando o governo alem3o negligencia as emerg3ncias das atividades militares para continuar as pr3ticas dos campos, como se "os nazistas achassem mais importante manter as f3bricas de exterm3nio do que ganhar a guerra" (ARENDR, 2008, p. 261). Desse modo, os campos de concentra33o se revestem de certa irrealidade; pois como seria poss3vel encaix3-los de fato no registro da hist3ria humana compreendida a partir de princ3pios utilit3rios?

Em 3ltima inst3ncia, o campo escapa dos par3metros orientadores do nosso senso comum utilit3rio, apelando para a ins3nia da linguagem nazista dentro da qual ele ter3 algum sentido. Logo, para quem se limita 3 raz3o do senso comum, n3o resta sen3o a perplexidade "diante de a33es que n3o s3o nem utilit3rias nem inspiradas pelas paix3es" na mesma propor33o em que "nossa 3tica 3 incapaz de lidar com crimes que n3o foram previstos pelos Dez mandamentos" (ARENDR, 2008, p. 270-271).

Quanto 3 leitura cient3fica dos campos, os problemas n3o s3o menores. Arendt (2008, p. 269) sugere uma chave original e incontorn3vel nas palavras de um dos sobreviventes de Buchenwald: "Os homens normais n3o sabem que tudo 3 poss3vel", de onde a autora conclui:

Os cientistas sociais, sendo pessoas normais, terão grande dificuldade em compreender que é possível ultrapassar as limitações que costumam ser consideradas intrínsecas à condição humana, que é possível abolir ou pôr em plano muito secundário as motivações e padrões de comportamento usualmente identificados, não com a psicologia de alguma classe ou nação específica em algum momento específico de sua história, mas com a psicologia humana em geral, que é possível passar por cima de necessidades objetivas tidas como integrantes da própria realidade em si, em que a adaptação a ela parece uma simples questão da mais elementar saúde mental (ARENDR, 2008, p. 269).

Logo, o único modo para trabalhar adequadamente a questão é ultrapassar os limites constitutivos dos métodos próprios das ciências sociais aplicadas à história e ao comportamento humano. O campo representa, nesse sentido, o espaço no qual esses limites foram apagados precisamente pela capacidade concentracionária de treinar as pessoas “como feixe de reações” (ARENDR, 2008, p. 270) eliminando todo traço de espontaneidade da psicologia humana. Para Arendt, compete às ciências conjecturar até que ponto isso é possível e se perguntar “o que acontece ao comportamento humano, social e individual, quando esse processo atinge o limite do possível” (ARENDR, 2008, p. 270).

A conclusão do texto aponta, porém, para um limite específico das ciências históricas. Mais uma vez a autora sublinha o caráter “sem precedentes” do terror totalitário. Na verdade, ela vê na tendência, comum aos historiadores, de traçar analogias, o maior perigo à justa compreensão dos fatos. Segundo seu raciocínio não é certo, por exemplo, comparar Hitler a qualquer outro criminoso do passado, mas encarar o fato de se tratar de um criminoso diferente. Uma diferença inédita não pelo número de suas vítimas ou de seus seguidores, mas pela ideia que ele personificou, a mecanização da execução e, finalmente, pela “criação cuidadosa e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido” (ARENDR, 2008, p. 271).

As dificuldades encontradas tanto pela lógica utilitária do senso comum quanto pelas técnicas das ciências sociais diante dos campos de concentração confirmam, em um recorte particular, as insuficiências dos padrões tradicionais de pensamento para dar conta de significado dos regimes totalitários. “A história humana nunca conheceu um episódio mais difícil de ser narrado” (ARENDR 2008, p. 227) e isso não pode ser minimizado. Mas para Arendt, ao contrário do que acreditava Élie Wiesel, por exemplo, o silêncio sobre essa história é uma injustiça contra as suas vítimas. Arendt impõe-se, assim, uma forma de “imperativo do testemunho” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 24):

A história real do inferno construído pelo nazismo é de absoluta necessidade para o futuro. Não só porque esses fatos alteraram e envenenaram o ar que respiramos, não só porque agora povoam nossos sonhos à noite e ocupam nossos pensamentos durante o dia – mas também porque se tornaram a experiência fundamental e a fundamental desgraça de nossos tempos. Apenas a partir desse alicerce, sobre o qual se fundará um novo conhecimento do homem, poderão surgir nossas novas constatações, nossas novas memórias, nossas novas realizações (ARENDR, 2008, p. 229).

O esforço para contar essa história assume um duplo significado. Por um lado, não concede a Hitler uma vitória póstuma, e, por outro, representa a possibilidade de reconciliação com um mundo cujo sentido nos escapa (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 24). É sobretudo com este segundo significado que a frase de Karen von Blixen aparece como epígrafe para o capítulo sobre a ação em *A condição humana*: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma história ou contamos uma história sobre elas” (citada em ARENDR, 2014, p. 219).

O pensar como contar histórias

Para precisar o problema, podemos resumi-lo na pergunta sobre as condições para compreender o totalitarismo, uma vez que, para Arendt, não é possível vê-lo simplesmente como culminação de um processo histórico nem como o resultado de uma única causa controlável do passado. Os campos de concentração nos serviram de ilustração incontornável dessas dificuldades e como elas desafiam o nosso senso comum utilitário e as técnicas sociológicas.

A solução de Arendt passa, então, pela inversão da perspectiva comum do nosso interesse pela história. Já não se trata de perscrutar o passado em vista da compreensão do presente, mas de assumir como método de trabalho o fato de que o acontecimento presente pode iluminar o passado. Um tipo de exercício de pensamento que se materializa em *Origens do totalitarismo*.

Como a autora explicita em sua réplica a Eric Voegelin⁵, contar simplesmente uma história do totalitarismo, perseguir suas causas no passado, seria uma forma de justificá-lo, de apresentá-lo como resultado de um processo pelo qual ninguém no presente pode ser responsabilizado. Logo, o seu trabalho mais do que uma “história” é “uma análise em termos históricos [...]. Assim, o livro não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo [...], mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo” (ARENDR, 2008, p. 419). Arendt se volta à história, mas a partir de um ponto de vista que se distingue da perspectiva do historiador de forma radical e consciente. Uma postura possível apenas quando se abandona a reconhecida tradição do *sine ira et studio*, o que, enquanto corolário de tudo o que foi dito, se dá como exigência metodológica irrenunciável. Sendo assim, sua descrição dos fatos aparece plenamente coerente, pois não há nenhuma imagem mais adequada para o campo de concentração que a do inferno (ARENDR, 2008, p. 420)⁶.

Aqui, Arendt se põe mais uma vez inteiramente contrária aos reducionismos simplistas⁷, porque na mesma medida em que rejeita a “objetividade” da descrição dos fatos, se recusa também à formulação de uma peça de acusação da parte do povo judeu – naturalmente reconhecendo o direito deste povo a montar tal peça, “desde que não esqueça que, nesse caso, ele está falando em nome de todos os povos do mundo” (ARENDR, 2008, p. 228). A sua originalidade está, então, naquilo que Odílio Aguiar (2003, p. 224) chama de “imparcialidade situada”. É também nos termos de Aguiar que consideramos a figura do contador de história (*storyteller*) como metáfora para o filósofo em Hannah Arendt (cf. AGUIAR, 2021).

⁵ Para uma visão geral das “celeumas” em torno de *Origens do totalitarismo*, ver o artigo de Maria Christina Müller (2021). No que concerne ao debate entre Arendt e Voegelin, veja-se o texto de Daiane Eccel (2017).

⁶ Olivia Guaraldo (1999, p. 45) sublinha, numa belíssima síntese da perspectiva arendtiana, o caráter original da nossa autora. A intérprete indica com muita precisão o papel fundamental que o problema epistemológico ocupa na teoria de Arendt: “Nó central na reconstrução arendtiana das origens do totalitarismo é, como sabemos, a compreensibilidade do acontecimento histórico. Não se trata de um problema neutro, exclusivamente epistemológico. Ou melhor, a novidade do relato arendtiano está justamente no fato de que o problema epistemológico não é mais neutro, mas se torna imediatamente problema político. As categorias políticas e as modalidades historiográficas de investigação do passado não são mais úteis à compreensão do ‘sem precedente’. A inutilidade da tradição se torna manifesta em virtude do fato de que o acontecimento histórico não deve ser compreendido *sine ira et studio*. Ao contrário, ele deve ser ‘enfrentado inescrupulosamente”.

⁷ Geneviève Even-Granboulan (1992, p. 73) traz um registro interessante acerca da complexa situação de Arendt no meio intelectual e de como ela compreende os próprios posicionamentos. Trazemos aqui o trecho completo também porque em muitos pontos vemos reforçadas nossas próprias interpretações: “embora sempre preocupada em ligar suas reflexões aos eventos que vivera, [Arendt] não queria estar próxima demais deles; às vezes isso deu às suas tomadas de posição uma ambiguidade que nem sempre foi bem entendida ou bem interpretada, por exemplo, sobre a questão dos negros nos Estados Unidos, em seu artigo sobre os acontecimentos de Little Rock, ou ainda suas posições tão controversas sobre Eichmann, na ocasião do processo deste em Jerusalém. Isso fez com que à questão posta por H[ans]. Morgenthau, em Toronto, em 1972: ‘A senhora faz parte dos conservadores ou dos progressistas?’, ela tenha respondido: ‘eu não pertencço a nenhum grupo’ e tenha se definido como ‘outsider’. Recusando aderir a ideias recebidas, ela se esforçava para tirar dos acontecimentos sua significação essencial. Isso se revela ainda mais difícil quando, levando em conta o desaparecimento de todos os absolutos e do recuo da tradição e da autoridade, ela pensava a ação humana como radicalmente contingente sobre um fundo de niilismo”.

O contador de histórias sintetiza, idealmente, elementos essenciais do pensamento arendtiano acerca das questões expostas. Em primeiro lugar, ao se colocar em uma atitude de imparcialidade situada, o narrador se distancia de qualquer pretensão de tomar a história a partir de um ponto de vista arquimediano, indiferente, que sustenta um “modo fundacional de pensar”, a perspectiva conceitual característica de grande parte da tradição filosófica ocidental. A referência a Arquimedes remete precisamente à busca de um ponto fixo da teoria a partir do qual tudo pode ser compreendido. Não é raro, porém, que tal perspectiva manifeste a ambição de tudo controlar, mediante “padrões capazes de legitimar comportamentos” (AGUIAR, 2003, p. 219), o que justifica o forte interesse normativista por esse tipo de filosofia.

O contador de histórias, ao contrário, encontra seu modelo ideal em Tucídides, dedicando-se a apresentar os dilemas, as contradições e os paradoxos presentes nos fatos e diante dos quais é preciso se posicionar. Não há, portanto, nenhuma tentativa de redução do acontecimento ao conceito, mas o exercício da imaginação engajada na reconstituição dos fatos para encontrar seu sentido. Logo, pode-se falar da alternativa ao “pensamento fundacional” na proposta de um “pensamento narracional”, baseado na experiência e voltado à reconciliação entre o significado e aparência, generalidade e particularidade, filosofia e política, pensamento e contingência (cf. AGUIAR, 2003, p. 221).

O pensamento narracional manifesta o “poder redentor da narração”, para retomar os termos de Seyla Benhabib (1990). Com efeito, o contador de histórias não está preocupado em fixar os acontecimentos no esquema de causa e efeito ou em uma lógica processual características dos modelos mais conhecidos de filosofia da história, mas em encontrar sentido nas contingências das ações humanas. Como “pensador narracional”, ele “encontra sentido na descontinuidade, nos fragmentos, na aparência [...] e se contrapõe à solução teórico-causal-teleológica que só vê sentido na continuidade e no universal” (AGUIAR, 2003, p. 221). A narrativa é, portanto, a solução de Arendt para lidar com os eventos quando os “corrimões” da ciência histórica e do pensamento político já não amparam a nossa compreensão do presente⁸.

Porém, o quadro completo do papel da narração em Arendt, só pode ser devidamente confrontado se nos ativermos à questão “epistemológica” subjacente à proposta do pensamento narracional e à figura do contador de histórias; afinal, uma vez refutado o ponto de vista arquimediano e a possibilidade de um discurso “filosófico” absolutamente coerente, sensato e abrangente, à disposição do discurso “ético-político” normativo, precisamos nos concentrar sobre a “verdade” que ilumina a narração.

Somos levados, assim, à questão da verdade na teoria política de Arendt. Questão que, sem constituir um tema de primeira ordem na sua filosofia, tem um espaço não indiferente em sua obra, haja vista as suas muitas referências à questão tanto em seus grandes textos quanto em ensaios esparsos (cf. PEREIRA, 2022, p. 437)⁹. Retomaremos aqui, em particular, a presença

⁸ Celso Lafer (2007) faz um inventário dos primeiros trabalhos sobre a narrativa em Hannah Arendt. Além deste, nós enviamos os leitores também aos artigos de Fraçoise Collin (1986), Paola Ricci Sindoni (1995), Ned Curthoys (2002), Olivia Guaraldo (2003), Carlos Eduardo Nascimento (2018) e ao muito sugestivo livro de Julia Kristeva (2001).

⁹ Sobre a verdade em Arendt, veja-se o trabalho de Geraldo Pereira (2019). Quanto às dificuldades para pensarmos os laços entre política e verdade, Corinne Enaudeau (2007, p. 1030) oferece uma excelente análise. Para ela, “a relação entre política e verdade é paradoxal porque a esfera da ação humana é simultaneamente a mais aliada ao verdadeiro conhecimento e mais propensa ao desejo de verdade, na medida em que a verdade qualifica um tipo particular de discurso: o tipo cognitivo, que consiste em determinar seu objeto (seja empírico ou ideal) e submeter suas teses a procedimentos de validação formal (lógica) ou material (experimental)”. Ao que segue: “Como visa construir o futuro da ‘convivência humana’ [...], a política diz respeito aos próximos eventos, ‘futuros contingentes’ que, em princípio, são indetermináveis porque podem não acontecer ou podem acontecer de forma muito diferente do que foi antecipado. A ‘calamidade da ação’ [...] reside no fato de que desencadeia uma cadeia de reações que, em princípio, é infinita e incontrolável [...]. Consequentemente, a regra da verdade, da qual, de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e a outra falsa, não se aplica às declarações sobre o futuro”.

do narrador em “Verdade e política”. Orientar a nossa investigação nesta direção oportuniza o desenvolvimento de um aspecto particularmente interessante à compreensão do pensamento arendtiano, ao mesmo tempo que abre espaço para a reflexão acerca de um dos problemas mais candentes para a esfera política, a mentira, potencializado ou mesmo ressignificado em tempos de “pós-verdade” e de *fake news*.

A verdade factual e a função política do contador de histórias

Se por um lado, a verdade não é um tema recorrente no pensamento político, por outro, em Arendt, ela não representa alguma forma de enxerto, mas um argumento plenamente coerente com o seu arcabouço teórico. Mais uma vez, o método arendtiano parte dos fenômenos do presente para iluminar o sentido passado e herdado, logo, só compreendendo o papel da mentira no totalitarismo nos é possível conceber de fato a complexa relação entre verdade e política, o que, nos seus exercícios de pensamento, é feito retomando as figuras de Platão e Hobbes, reprovando no primeiro, a ênfase em um modelo autêntico para a conduta humana”, e no segundo, a ideia de uma “verdade indiferente” (ARENDR, 2011, p. 286).

Grosso modo, Arendt destaca em um novo viés a insuficiência de uma perspectiva arqui-mediana. Mas não só isso. Com efeito, a proposta de um “pensamento narracional” e a figura do contador de histórias como metáfora do filosofar se inserem, finalmente, na crítica de Arendt à condição moderna, porquanto evidenciam o caráter estreitíssimo da moderna compreensão da verdade e os nefastos efeitos disso para o terreno político.

Desse modo, não se trata de um problema secundário, mas toca ao menos duas questões absolutamente fundamentais para a autora. Em primeiro lugar, a passagem de uma compreensão da verdade dada ou revelada àquela na qual ela seria um produto da mente humana, permite a justa colocação do problema da relação entre verdade e política a partir do conceito de “verdade factual”.¹⁰ Em segundo lugar, essa concepção moderna de verdade se revelou imprescindível ao surgimento da mentira organizada, para Arendt, um dos alicerces do totalitarismo.¹¹

No que concerne à verdade factual, podemos dizer, resumidamente, que corresponde aos fatos e eventos e que se contrapõe, num certo sentido, à “verdade racional” própria da linguagem matemática, das evidências científicas e dos sistemas filosóficos. Assim, a verdade factual é também uma “verdade modesta” (ARENDR, 2011, p. 287), exatamente porque “fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias [...] produzidos pelo cérebro humano; ocorrem no campo das ocupações dos homens, em sempiterna mudança, em cujo fluxo não há nada mais permanente do que a permanência, reconhecida-relativa da estrutura da mente humana” (ARENDR, 2011, p. 287-288). Trata-se, por conse-

¹⁰ Como fica suficientemente posto também nas palavras de Elena Tavani (2011, p. 126), “a reflexão de Hannah Arendt sobre verdade e política parte, portanto, de um princípio que na sua forma mais simplificada e explícita afirma que a verdade, entendida no sentido tradicional, isto é, como um absoluto, tem uma ‘natureza não política e potencialmente antipolítica’, *fiat veritas, et pereat mundus*. A verdade em sentido próprio – e aqui se recorda que na sua origem está a verdade do verdadeiro-bom-belo do pensamento grego antigo – é peremptória e não negociável, prevê uma validade irredutível à casuística e que não se reduz à contingência, com a qual se mede apenas para encontrar confirmações. Quanto a outras formas de verdades, não absolutas e, todavia, diferentes da verdade política, essas decorrem de posições de imparcialidade *inerentes* aos ‘modos existenciais de dizer a verdade’ como aquele do juiz, do cientista ou do cronista e não, ao invés, de uma imparcialidade *adquirida* em âmbito político, na discussão pública em vista da deliberação comum”.

¹¹ Há uma extensa bibliografia a respeito, aqui, remetemos o leitor aos textos de Claudia Koonz (2003) e Johann Chapoutot (2020). Enquanto Koonz explora mais detidamente o uso da propaganda pelo nazismo, Chapoutot se dedica ao revisionismo que o social nacionalismo opera sobre a história, a religião e a ciência.

guinte, de uma “verdade frágil”, sem qualquer pretensão de expor algo a partir de onde derivar princípios que estabilizem ou normatizem os assuntos humanos.

Em outros termos, enquanto interessado por verdades factuais, o contador de histórias se move em meio às “flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos” (ARENDR, 2011, p. 289). No espaço dessas opiniões, Hannah Arendt aponta para dois elementos importantes. Primeiro, para uma forma de autocompreensão da filosofia que fez justamente da opinião um objeto permanente da crítica dos filósofos. Segundo, o reconhecimento da pungência política do papel da opinião, pois retomando as palavras de James Madison, “todo governo assenta-se sobre a opinião, ao que nossa autora acrescenta, “e nem mesmo o mais autocrático tirano ou governante pode alçar-se algum dia ao poder, e muito menos conservá-lo, sem o apoio daqueles que têm modo de pensar análogo” (ARENDR, 2011, p. 289).

Arendt dispõe, assim, de um aparato teórico invulgar não apenas por sua capacidade de abordar um tema comumente trascurado pela filosofia política, mas de expô-lo em sua real importância e, ao mesmo tempo, nos termos a partir dos quais podemos avançar na reflexão de um problema absolutamente incontornável para a compreensão da política, a saber, o papel da opinião. Por um lado, parte do problema é visto não só na oposição entre opinião e verdade factual, mas na formação de um cenário dentro do qual a devida tolerância para com tantas e tão diferentes opiniões é utilizada como justificativa para a hostilidade reservada à verdade factual. O resultado mais comum e também o mais perigoso é precisamente a transformação da verdade factual em mera opinião¹².

Para Arendt, esse quadro se mostrou como o terreno mais propício à “mentira moderna”. Com efeito, “a marca distintiva da verdade factual, 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, 2011, p. 308). O apagamento da linha que separa a verdade factual da opinião é só uma das muitas formas que a mentira pode assumir na modernidade. Em todas as suas figuras, porém, a mentira política moderna é sempre uma destruição e nunca mera dissimulação, porque, ao fim e ao cabo, ela é sempre ação em vista da reescrita da história, uma ação na qual todo fato, por mais conhecido e estabelecido que seja, pode ser negado ou negligenciado.

O totalitarismo se mostra, então, como a versão mais bem-acabada dessa forma de mentir, enquanto rearranjo completo de toda a trama factual, a criação de outra realidade, substituindo histórias e fatos por novas narrativas e pseudofatos. Ao realçar o papel da mentira para um governo ideológico, característico dos regimes totalitários, Arendt lança luzes definitivas sobre a função política do contador de histórias, isto é, daquele que se esforça para manter vivos os fatos em sua inflexibilidade, fragilidade, plasticidade e irreversibilidade, não por acaso as marcas distintivas de toda ação humana.

A função política do contador de histórias [...] é ensinar a aceitação das coisas tais como são. Dessa aceitação, que também poderia ser chamada veracidade, surge a faculdade do julgamento que, novamente com palavras de Isak Denisen, ‘no fim dos tempos teremos o privilégio de apreciar e reapreciar’ (ARENDR, 2011, p. 232).

¹² Enaudeau (2007, p. 1029) mostra o problema em sua radicalidade: “Rejeitar a verdade em favor da opinião também não é tarefa fácil. Não é tanto que a ciência como um todo deva ser invalidada como resultado, pois a ciência visa uma decisão sobre o que é, e não sobre o que deve ser. Mas para decidir sobre o que deve ser feito, a política deve ‘saber’ como decidir. O mero impulso para justificar tais decisões inscreve a práxis na esfera da verdade. Para que a política seja justa, a justiça deve primeiro ser fundada em sua tentativa de se legitimar, de buscar algum princípio ‘verdadeiro’ que regule suas práticas. A política da *doxa* não é exceção, pois precisa de uma pedra de toque que lhe permita fazer escolhas entre opiniões”.

É dessa forma que o contador de estórias, sem ser homem de ação, entra na esfera política. O seu agir, o simples contar a verdade dos fatos, é já “um primeiro passo para a transformação do mundo” (ARENDDT, 2011, p. 311). Nisso, é muito provável que ele enfrente o mentiroso deliberado, aquele que decidiu fazer o mundo segundo a sua visão perversa. A violência à qual este último está disposto pode ser sintetizada na fala de uma personagem da peça *Schlageter*, de Hanns Johst – encenada em 20 de abril de 1933, em comemoração pelos 44 anos de Hitler –, quando diz: “*wenn ich Kultur höre... entsichere ich meinen Browning!*”¹³.

Todavia, nada nos argumentos de Arendt acerca do confronto entre o contador de estórias e o mentiroso parece autorizar a conclusão de O’Sullivan (1982, p. 230) de que se manifestaria na filósofa uma espécie de “ingenuidade maniqueísta” ao dividir o mundo político entre mentirosos e homens verazes. O próprio pressuposto apontado por O’Sullivan sugere a contradição com aquilo que vimos acerca do conceito de verdade factual. De fato, para esse intérprete, “uma divisão como esta pressupõe, naturalmente, que existe uma resposta a todas as questões morais e políticas mais importantes” (O’SULLIVAN, 1982, p. 230). Admitindo esta hipótese, nós nos colocaríamos claramente no antípoda da proposta arendtiana da verdade factual. Nas palavras da autora, “a verdade factual relaciona-se com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela” (ARENDDT, 2011, p. 295).

Essa última observação requer um excursão que, no entanto, nos parece relevante. Trata-se justamente da relação que se estabelece entre a verdade factual e o papel da testemunha. Nesse âmbito, o pensamento de Arendt se aproxima da filosofia de Paul Ricoeur, para quem, a linguagem da testemunha se refere precisamente a experiências cuja densidade não encontra tradução no exemplo ou no símbolo (cf. RICCEUR, 1992, p. 105)¹⁴. Ou seja, é, na sua essência, uma forma de linguagem que põe os homens imediatamente uns diante dos outros sem qualquer recurso além da palavra ou da estória contada. Em Arendt, portanto, a narrativa testemunhal não tem uma função terapêutica, como em Primo Levi, por exemplo¹⁵, antes, está ligada à própria construção do mundo humano, isto é, com o espelhamento dos fatos na palavra entre os homens.

Podemos dizer, então, que a narrativa em Hannah Arendt tem a ver com a nossa capacidade de humanizar o mundo. As estórias são expostas à apropriação crítica, sem corrimões, como apelo à liberdade, pois, “ao mostrarem como uma dada situação veio à luz, através de uma pluralidade de (in)ações humanas, revelam igualmente potenciais previamente desconhecidos ou ocultos da liberdade humana no presente” (MROVLJE, 2020, p. 107).

Considerações finais

O negacionismo contemporâneo, em particular na forma de revisionismo da história, põe novamente o problema da verdade no centro das discussões. No entanto, nessas discus-

¹³ A impressão causada pelos termos de Johst foi registrada por Eric Weil, contemporâneo de Arendt e esposo de Anne Mendelsohn. Com efeito, Weil recorre à imagem da violenta recusa da cultura ou da civilização em pelo menos dois textos: primeiro, na “Introdução” da *Lógica da Filosofia* (2012, p. 92), depois, em um escrito publicado postumamente com o título “A cultura” (2021, p. 179).

¹⁴ O tema é bem presente em Ricoeur, aqui, nós nos limitamos a recordar “L’herméneutique du témoignage” (1992, p. 105-137) e “Emmanuel Lévi, penseur du témoignage” (1992, p. 81-103).

¹⁵ Como fica particularmente claro no Prefácio de *Se questo è un uomo*: “A necessidade de contar aos ‘outros’, de fazer dos ‘outros’ partícipes, tinha assumido entre nós, antes e depois da libertação, o caráter de um impulso imediato e violento, a ponto de rivalizar com outras necessidades básicas: o livro foi escrito para satisfazer essa necessidade; portanto, ele tem, antes de tudo, o escopo de uma libertação interior” (LEVI, 1989, p. 9).

sões ele é muitas vezes tomado como tema puramente epistemológico, quer dizer, neutro na esfera política. Normalmente, os sujeitos envolvidos nesses debates ou sustentam alguma corrente de filosofia da história ou se prendem ao tema do conhecimento objetivo do dado historiográfico. Subjaz a essas atitudes o que Arendt chama de ponto de vista arquimediano, que, nesses casos, pressupõe ainda a fórmula clássica *sine ira et studio*.

Por seu turno, Arendt concentra sua reflexão em um evento histórico, o surgimento dos regimes totalitários, e ao fazê-lo, torna seu pensamento tributário da história. Contudo, não só recusa as formas dominantes de filosofia da história, mas propõe um modelo alternativo de pensamento, o que Aguiar denominou “pensamento narracional”, no qual o sujeito não se distingue por sua neutralidade, mas por uma forma de “indiferença situada”. Eis a posição de Arendt ao descrever a “imagem do inferno”.

O problema da verdade é considerado, então, em uma nova perspectiva, isto é, uma visada na qual os termos são postos no seu significado político. Aqui, interessar-se pela verdade não significa querer fixar um evento em cadeias causais, mas vê-lo em sua contingência, à luz da liberdade que sempre envolve as ações humanas.

Em tempos como os nossos, retomar o tema da verdade factual e a figura do contador de estórias não constitui um mero exercício interpretativo. De fato, interessar-se pela verdade é, em si, um gesto político de enorme importância. Não se trata, nunca, da procura por um conhecimento privilegiado. Antes, tem a ver com uma preocupação autêntica com aquilo que os fatos e os acontecimentos podem dizer acerca da nossa liberdade e, conseqüentemente, da nossa responsabilidade pelo mundo comum. Em tempos de ataques frontais à verdade e às instituições que deveriam ser seu “refúgio” (ARENDR, 2011, p. 322), essa preocupação se torna não apenas uma tarefa séria e difícil, mas particularmente urgente.

Referências

- AGUIAR, O. Hannah Arendt e o filósofo como *storyteller*. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, p. 3-14, 2021.
- AGUIAR, O. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt*. Diálogo, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 215-226.
- ARENDR, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDR, H. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Trad. D. Bottmann. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; EdUFMG, 2008.
- ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. Barbosa. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2011.
- ARENDR, H. *La nature du totalitarisme*. Trad. M.-I. Brudny. Paris: Payot, 1990.
- ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDR, H.; JASPERS, K. *Correspondence (1926-1969)*. Lotte Kohler and Hans Saner (Ed). Translated by Robert Kimber and Rita Kimber. San Diego; New York; London: Harvest, 1992.
- BENHABIB, S. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, v. 57, n. 1, p. 167-196, 1990.
- BIRULÉS, J. Imortalidade e história em Hannah Arendt. In: VAZ, C.; WINCKLER, S. (orgs.). *Uma obra no mundo*. Diálogos com Hannah Arendt. Chapecó: Argos, 2009. p. 107-122.

- CHAPOUTOT, J. *La loi du sang*. Penser et agir en nazi. Paris: Gallimard, 2020.
- COLLIN, F. Pensare/raccontare. Hannah Arendt. DWF *Donnawomanfenne*, n. 3, p. 36-44, 1986.
- COURTINE-DENAMY, S. *O cuidado com o mundo*. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Trad. M. Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- CURTHOYS, N. Hannah Arendt and the politics of narrative. *Journal of Narrative Theory*, n. 32, v. 3, p. 348-370, 2002.
- ECCEL, D. Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondência entre Hannah Arendt e Eric Voegelin. *Lua Nova*, 101, p. 141-174, 2017.
- ENAUDEAU, C. Hannah Arendt: Politic, Opinion, Truth. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 1029-1044, 2007.
- ENGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.
- EVEN-GRANBOLAN, G. "Hannah Arendt face à l'histoire". In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERG, M. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 73-86.
- FORTI, S. Introduzione. In: FORTI, S. *Hannah Arendt*. Milano: Mondadori, 1999. p. I-XXXIII.
- GUARALDO, O. Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione. In: FORTI, S. *Hannah Arendt*. Milano: Mondadori, 1999. p. 44-65.
- GUARALDO, O. *Politica e racconto*. Trame arendtiane della modernità. Meltemi: Roma, 2003.
- HABERMAS, J. *Écrits politiques*. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Was Heisst Denken?* In: *Gesamtausgabe*. Band 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2002.
- KOONZ, C. *The Nazi Conscience*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- KRISTEVA, J. *Hannah Arendt*. Life is a narrative. Trad. F. Collins. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- LAFER, C. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 60, p. 289-304, 2007.
- LEVI, P. *Se questo è un uomo*. Milano: Einaudi, 1989.
- MROVLJE, M. Narrativa e compreensão. In: HAYDEN, P. (Ed.). *Hannah Arendt. Conceitos fundamentais*. Trad. M. de Sousa Neto. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 92-116.
- MÜLLER, M. As dificuldades de compreender o sistema totalitário. A celeuma provocada por "Origens do Totalitarismo" de Hannah Arendt. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, p. 41-52, 2021.
- NASCIMENTO, C. Hannah Arendt: uma narradora entre o passado e o futuro. *Princípios*, v. 25, n. 48, p. 281-306, 2018.
- O'SULLIVAN, N. Hannah Arendt: A nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Trad. Y. Jean. Brasília: EdUNB, 1982. p. 223-244.
- PEREIRA, G. Verdade. In: CORREIA, A. et ali. (Orgs.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2022.

- PEREIRA, G. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Appris, 2019.
- RICCI SINDONI, P. *Hannah Arendt*. Come raccontare il mondo. Studium: Roma, 1995.
- RICCEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions Du Seuil, 1992,
- SCHOLEM, G. *Fidélité et utopie*. Essai sur le judaïsme contemporaine. Trad. M. Delmontte; B. Dupuy. Paris: Calmann-Lévy, 1994.
- SILVA, H. Pensar o acontecimento: Hannah Arendt. In: DUARTE, A.; LOPERATO, C.; MAGALHÃES, M. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Duramá, 2004. p. 109-123.
- TAVANI, E. "Verità, menzogna e verità di fatto in Hannah Arendt". *Estetica del Desiderio*, n. 12. A cura di Erasmo Silvio Storace. Milano: Mimesis, 2011. p. 125-143.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. M. C. Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

Sobre o autor

Judikael Castelo Branco

Professor Efetivo da Universidade Federal do Tocantins (UFT) do curso de Licenciatura em Filosofia e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFT) e Professor Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú (MAF/UVA). É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université de Lille (França). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia da Religião, Ética e Filosofia política, com especial interesse pelo pensamento de Eric Weil e Hannah Arendt. Colaborador do Institut Eric Weil (Lille) e membro do GT "Eric Weil e a compreensão do nosso tempo" da ANPOF. É editor responsável da *Perspectivas* - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT.

Recebido em: 09.08.2022.
Aprovado em: 04.01.2023.

Received in: 08.09.2022
Approved in: 01.04.2023.