

## O EXÍLIO DA NARRATIVA E A NARRATIVA DO EXÍLIO PLURALIDADE E DIFERENÇA EM *TEMPOS SOMBRIOS*

\* *Maurício Liberal Augusto*

**RESUMO:** Este artigo dialoga com reflexões de Hannah Arendt anteriores à publicação de *Origens do totalitarismo* (1951), especialmente os chamados escritos judaicos e alguns excertos de sua correspondência com Karl Jaspers. Ela ressalta a importância do mestre e amigo na formação de um juízo político independente em *tempos sombrios* e a judeidade como afirmação política de uma *diferença* ontologicamente radicada na natalidade. Aqui, sugere-se que os anos de formação do pensamento político de Arendt sejam apreciados como um *exílio da narrativa*, um exercício de pensamento em que o silêncio da linguagem convida o narrador a expressar-se numa *narrativa do exílio*. No âmbito da filosofia da educação, ao traduzir a experiência do exílio político e identitário, a radicalidade da narrativa arendtidiana testemunha a violação à pluralidade humana e ajuda a pensar o sentido formativo da diferença, isto é, o cultivo de uma *ética da diferença*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hannah Arendt; narrativa; identidade; judeidade; ética da diferença.

Me parece que ninguno de nosotros puede regresar (y escribir es una forma de regresar) solo porque parezca que están dispuestos a reconocer otra vez a los alemanes como alemanes, o lo que sea; sólo podríamos regresar si fuésemos bienvenidos como judíos. Esto significa que yo escribiría con mucho gusto si pudiera escribir como judía acerca de cualquier aspecto de la cuestión judía.  
(Carta de Arendt a Jaspers, 29 de janeiro de 1946).

### INTRODUÇÃO

No ensaio “Compreensão e Política”, Arendt ((1993a, p. 41) sublinha que o “[...] problema da sabedoria do passado é que ela (...) morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos”. Ela se refere, evidentemente, à originalidade da experiência totalitária, para a qual “nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar”. Mas há um ponto que, para os propósitos deste ensaio, é essencial no que concerne à capacidade de julgar do pensador e, por extensão, da materialidade que esse juízo assume no interior de uma narrativa. Arendt (1993a, p. 41), pondera:

---

\* Doutor em Educação (USP, 2013), graduado e licenciado em História pela Universidade de São Paulo (1996), mestre (2003). Membro do GEEPC (Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação e o Pensamento Contemporâneo) sediado na Faculdade de Educação da USP. Email: mlaugusto@usp.br

Não é porque alguma “idéia” nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral.

Se “as próprias ações” dos regimes totalitários “destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral”, esses regimes desafiam a compreensão do homem de ação e do pensador, pois não é possível ajuizá-los em sua particularidade, subsumindo-os a uma regra previamente dada, isto é, a um juízo determinante, ou apelando a conceitos como os de despotismo, tirania, autoritarismo ou outras categorias legadas pela tradição. Para Arendt, a experiência totalitária é um fenômeno sem precedentes e, portanto, demanda um tipo de compreensão que, se não pode prescindir da tradição, também não se deixa reduzir às formas que esta consagrou ao entendimento e ao juízo. O papel do narrador, nesse caso, implica o desafio de fazer aflorar o sentido de um evento em sua irreduzível particularidade.

Ocorre que, segundo a moderna consciência historiográfica, todo acontecimento particular é parte de um processo mais amplo em que os acontecimentos se diluem, o que sacrifica a inteligibilidade que, de acordo com Arendt, só a particularidade do acontecimento revela. Como se valer, então, da moderna consciência historiográfica diante de um evento sem precedentes como o totalitarismo? Isso implica que o totalitarismo representa também um problema epistemológico, pois reclama um juízo que o legado da tradição não é capaz de orientar.

Os ensaios produzidos por Arendt, ao longo dos anos 1940, exemplificam bem sua tentativa de exercitar um tipo de compreensão e de juízo distintos, por se debruçar sobre acontecimentos particulares sem a pretensão de abarcá-los numa visão totalizante. Ao contrário, Arendt faz da própria contingência e do caráter por vezes inusitado dos fenômenos que analisa a oportunidade de buscar um sentido neles e por meio deles.

A guerra está em curso; a história, em aberto. As análises que Arendt produz nesse período do exílio (1933-1951) carregam a marca da contingência, reconhecem o caráter instável e provisório dos juízos históricos. Queremos sugerir que antes de confrontar-se com o caso Eichmann, no início dos anos 1960 – e boa parte da crítica vê em *Eichmann em Jerusalém*, de 1963, um ponto de inflexão de seu pensamento, uma virada que se desdobra de uma ampla consideração sobre as atividades da chamada *vida ativa* (o trabalho, a

obra/fabricação e a ação) para preocupações relativas ao âmbito da *vida do espírito* –, e igualmente antes de se ocupar teoricamente com a faculdade de julgar, Arendt já exercitava um juízo reflexivo na dupla modalidade de ator e espectador desde que se viu impelida a exilar-se da Alemanha em 1933.

Visto dessa perspectiva, o *exílio da narrativa* sugere um problema epistemológico que remete às dificuldades de compreensão de um fenômeno histórico sem precedentes como o totalitarismo. A narrativa se exila quando a linguagem e as categorias que herdamos para contar histórias tornam-se incapazes de narrar e julgar o ocorrido. Anos depois dos ensaios da década de 1940, Arendt resumiria essa dificuldade num aforismo do poeta francês René Char: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (apud ARENDT, 1992, p. 28). Assim, a primeira reação ao silêncio de Auschwitz é o *exílio da narrativa*, conforme Arendt (1993a, p. 134-5) revela a Gaus: “o decisivo para nós foi o dia em que ouvimos falar de Auschwitz. [...] isso jamais poderia ter acontecido. Lá se produziu alguma coisa que nunca chegamos a assimilar”. As *fábricas de extermínio* reduzem toda experiência à mudez, pois corroem a essência da transmissibilidade e do sentido legado de uma geração à outra. Em contrapartida, aqui se sugere que o gesto de não se curvar ao emudecimento toma a forma de uma *narrativa do exílio*: uma tentativa de compreender e narrar o fenômeno totalitário a fim de reconciliar os homens num mundo em que tal fenômeno foi possível. A esse respeito, Ludz (2010, p. 23) observa:

La narración ilustra un aspecto ulterior de la comprensión [...]. Lo importante, por tanto, no es sólo la comprensión, sino también el hecho de ser comprendido, el hecho de que través de la comprensión se establece el contacto con otras personas. Y precisamente este aspecto se da más nítidamente en el contexto narrativo que en la comprensión. Por lo general, uno no se cuenta una historia a sí mismo, sino a otras personas, para comunicar sentido.

Ludz (2010) evidencia, portanto, que a análise histórica como um exercício do julgar, no sentido de tomada de uma posição política, é uma prerrogativa tanto daquele que se impele à ação quanto daquele que se coloca como espectador da ação, de modo que o espectador e o ator não são duas entidades, mas duas condições do ato de julgar. O fato é que a parcialidade do juízo do ator político não é algo que o diminua em absoluto. Essa parcialidade apenas se inscreve num momento específico de um homem de ação que não pode pretender, ao menos naquele momento, nem uma visão de conjunto de todos os atores

envolvidos naquelas ações, nem uma previsão de seus resultados. Ao ator político, porém, também é dada a oportunidade posterior da distância e, então, de almejar um julgamento imparcial. Numa carta de 18 de novembro de 1945, Arendt (2010b, p. 120) confia a Jaspers: “Desde que estoy en América, es decir, desde 1941, me he convertido en una especie de autora independiente, algo intermedio entre el historiador y el publicista político”.

Vejamos, portanto, como Arendt se coloca nesse lugar de fronteira. Uma fronteira que principia pela constatação de um *exílio da narrativa* – a mudez do pensador, mas não do pensar – à constituição de uma *narrativa do exílio*, a almejada reconciliação do pensador com um mundo descarrilado e que tem, sob o risco do fracasso da narrativa e dos limites da linguagem, uma tentativa de expressar o indizível.

### **A NARRATIVA COMO REGRESSO (1933-1951)**

Boa parte da produção de Hannah Arendt que cobre o período do exílio está reunida em quatro obras, duas delas póstumas: *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*, de 1958;<sup>1</sup> *Sechs essays*, de 1948;<sup>2</sup> *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the Modern Age*, de 1978; e *Essays in understanding, 1930-1954*, de 1994.<sup>3</sup> Aqui, faremos uma primeira aproximação ao problema. E ela se inicia por um dado que Arendt não escolheu – e a ninguém é dado escolher –, mas que, ante os acontecimentos por ela vividos, tornou-se uma questão política incontornável: Arendt é uma apátrida, uma refugiada, exatamente por ser judia. Parece mesmo impossível não ver nessa contingência uma relação com fatos de longa duração: o que significa moldar uma *ética da diferença*<sup>4</sup> a partir da experiência do exílio?

Ora, a privação de um lugar no mundo, aqui entendido como aquele espaço comum e público em que é possível a aparição de uma singularidade foi tema freqüente de seus textos e da correspondência que Arendt manteve com Karl Jaspers no período aqui considerado. Ambos se encontraram pela última vez em 1938, ano em que cessa a correspondência entre os dois, retomada por Jaspers em setembro de 1945 por intermédio de

---

<sup>1</sup> Originalmente escrita em alemão, a obra foi traduzida por Richard Winston e Clare Winston e publicada por uma editora londrina para o Instituto Leo Baeck, em 1958. Seguimos a edição em português: *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo* (ARENDR, 1994).

<sup>2</sup> Seguimos a edição em espanhol: *La tradición oculta* (ARENDR, 2004).

<sup>3</sup> Obra póstuma organizada por Jerome Cohn. Seguimos a edição em português: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)* (ARENDR, 2008).

<sup>4</sup> Sobre essa moldura da consciência histórica e uma ética da diferença para a geração de judeus expatriados como Arendt, ver BOURETZ, 2011, p. 14 e ss.

Melvin Lasky, um correspondente da *Partisan Review* alocado na Alemanha e que entrevistara o filósofo.<sup>5</sup> Dois meses depois, Jaspers envia a Arendt o primeiro número de uma nova publicação, *Die Wandlung*,<sup>6</sup> e na carta que acompanha o exemplar ele a consulta sobre a possibilidade de ela vir a contribuir com um ensaio para a nova revista. Ela consente e, em abril de 1946, o ensaio *Organisierte schuld (Culpa organizada)* é publicado, sendo o primeiro de uma série de outros. Em 1948, publica-se na Alemanha *Sechs essays*,<sup>7</sup> uma compilação dos ensaios que Arendt publicou em *Die Wandlung*, encabeçados por uma dedicatória a Jaspers.

Na resposta à carta-convite, Arendt, que estava nos Estados Unidos desde 1941, revela a alegria em escrever para a nova revista, mas partilha com Jaspers certo desconforto em colaborar com uma publicação europeia. Expõe suas razões e pede ao mestre que não a interprete mal. A primeira razão diz respeito ao abandono da Europa por parte dos judeus (ela evoca a situação dos campos de refugiados<sup>8</sup>, dentro e fora da Alemanha); a segunda refere-se aos temores de Arendt quanto à possibilidade de uma nova catástrofe, especialmente na Palestina<sup>9</sup>; por fim, opina que, no caso de os judeus permanecerem na Europa, que não o fizessem como se fossem alemães ou franceses, evitando o tema do judaísmo como se nada lhes tivesse ocorrido. Sobre este último ponto, insiste:

Me parece que ninguno de nosotros puede regresar (y *escribir es una forma de regresar*) solo porque parezca que están dispuestos a reconocer otra vez a los alemanes como alemanes, o lo que sea; *sólo podríamos regresar si fuésemos bienvenidos como judíos*. Esto significa que yo escribiría con mucho gusto si pudiera escribir como judía acerca de cualquier aspecto de la cuestión judía (ARENDDT, 2010b, p. 178, grifos nossos).

Aqui, uma primeira questão se impõe quanto ao regresso: qual Alemanha? Ao território alemão e, por extensão, à língua alemã, ou trata-se apenas de retornar à língua de Goethe, evitando o retorno ao território? Na dedicatória a Jaspers em *Sechs essays*, Arendt (2008, p. 240; grifo nosso) toca na questão:

<sup>5</sup> Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 203.

<sup>6</sup> *Die Wandlung* foi criado por Jaspers e Dolf Sternberger (amigo de Hannah Arendt de Frankfurt) com a colaboração de Werner Krauss e Alfred Weber. O periódico durou quatro anos, de 1945 a 1949, e entre seus colaboradores se encontravam Hannah Arendt, Bertold Brecht, Thomas Mann, Martin Buber, Carl Zuckmayer, T. S. Eliot, W. H. Auden, J. P. Sartre e Albert Camus, entre outros (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 205-6).

<sup>7</sup> Em 1976, uma versão ligeiramente modificada de *Sechs essays* foi publicada na Alemanha sob o título de *Die verborgene tradition: acht essays*, base da tradução castelhana de 2004 que aqui se utilizou (*La tradición oculta*).

<sup>8</sup> O problema relacionado aos refugiados ocupa a reflexão de Arendt em 1943, quando ela publica o ensaio *We refugees* em *The Menorah Journal* (v. 31, n. 1, p. 69-77).

<sup>9</sup> A questão política que se colocava na Palestina ocupa Arendt nos ensaios *Salvar la patria judía e Paz o armistício en Oriente Próximo?*, em *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*.

[...] a sedutora oportunidade de voltar a escrever na língua materna conta muito pouco, *embora seja o único retorno ao lar do exílio* que nunca conseguimos banir por completo dos nossos sonhos [...] o fato da expulsão em si nos obrigou a olhar para a nossa própria história, em que a expulsão aparece como um fenômeno não único e invulgar, e sim familiar e repetido.

O apelo de Arendt parece expressar sua posição com respeito à situação política europeia em relação aos judeus, fato que justificaria sua recusa em retornar ao território alemão, ao menos naquele momento. No início dos anos 1930, antes mesmo da ascensão dos nazistas ao poder, Arendt e Jaspers debateram por carta o problema da identidade alemã – motivado pela publicação de um livro de Jaspers sobre Max Weber. Na ocasião, janeiro de 1933, Arendt (2010b, p. 176) já teria dito: “Para mi, Alemania es la lengua materna, la filosofía y la poesía. De todo eso puedo e debo hacerme responsable”.

Parece inadmissível a Arendt que o regresso seja pago com a renúncia à judeidade, rendendo-se a qualquer convencionalismo social como modo de ocultar a identidade judaica. Note-se que a crítica de Arendt ao assimilacionismo, assim como seu elogio à figura do *pária consciente* – conforme a expressão que toma emprestada do sionista e *dreifusard* Bernard Lazare<sup>10</sup> –, é parte da sua compreensão do que significa pertencer de fato a uma *comunidade política*, a um espaço público que garanta o direito de aparecer como se é, onde cidadãos possam revelar sua singularidade ao agir e fazer uso público da palavra.

A crítica ao assimilacionismo também elucida o conceito de *pluralidade*, o fato de que os homens vivem numa trama de relações que a um só tempo os une e separa e que, acima de tudo, deve acolher suas singularidades. Ora, como é possível a um judeu retornar à Europa se não é bem-vindo tal como é? Se aquele traço não eleito e que também conforma sua singularidade não é admitido no espaço público e, portanto, deve ser escondido? No fundo, Arendt reclama menos o caráter social da judeidade, mas antes, sua dimensão política. Seu compromisso é o de fazer emergir pontos de vista (juízos) alternativos ao horror vivido pelos judeus. Ela se nega a ocupar o lugar reservado pela sociedade europeia ao *refugiado*, que é o do silêncio ou da fala pública que visem a não constranger os outros com suas misérias, ou seja, empurrando o refugiado para os confins da vida privada, da invisibilidade. Arendt (2010b, p. 179) toma a palavra e reclama seu direito de ajuizar, como revela a Jaspers, em dezembro de 1946:

---

<sup>10</sup> Arendt trabalhou como editora para a Schocken Books e editou os escritos de Bernard Lazare, *Job's dungheap* (Nova York: Schocken Books, 1948).

[...] políticamente siempre hablaré sólo en nombre de los judíos, en la medida en que las circunstancias me obliguen a indicar mi nacionalidad. Para mí es más fácil que para su esposa, [Gertrud Jaspers, uma judia como Arendt] porque estoy más alejada de todo eso, y porque nunca me he sentido espontánea o insistentemente “alemana”. Lo que queda es la lengua, y una sólo llega a saber de verdad lo importante que es cuando habla y escribe en otras lenguas ... (ARENDR, 2010b, p. 179).

Note-se que o olhar de Arendt tem a *vantagem* de um duplo distanciamento: o exílio e o fato de passar a escrever numa língua que não é sua língua natal. Nessa dupla distância, Arendt vai encarar o desafio de pensar por si mesma.

### **O DESAFIO DE PENSAR POR SI MESMA**

A marca distintiva da judeidade de Arendt não emerge com força antes que ela se confronte com a ascensão do regime nazista em 1933. Apenas quando o caráter subjetivo da condição judia se revela inadmissível na esfera pública da Alemanha nazista é que ele assume a dimensão política dessa identidade que os nazistas se arvoram em banir do mundo. Porém, antes que se consumasse a política nazista de perseguição aos judeus, era outra a percepção de Arendt, tal como revela numa entrevista a Günter Gaus concedida em 1964 ao canal 2 da TV alemã. Gaus solicita que Arendt (1993a, p. 128) comente o significado de ter vivido numa família de judeus assimilados na Alemanha do pré-guerra:

[...] no que diz respeito às minhas lembranças pessoais, não foi em casa que soube que era judia. Minha mãe era completamente alheia à religião. [...] a palavra “judeu” nunca era pronunciada entre nós, quando eu era menina. Foi por intermédio dos comentários anti-semitas das crianças da rua [...] que a palavra me foi pela primeira vez revelada. A partir desse momento é que fui, por assim dizer, “esclarecida”.

Seus pais nutriam simpatias pelos socialistas e sua mãe Martha, admiradora de Rosa Luxemburgo,<sup>11</sup> orientava a filha sobre como reagir diante de um comentário anti-semita na escola, dirigido ou não a ela. Se partisse de um professor, Arendt deveria retirar-se imediatamente da sala de aula, voltar para casa e relatar à mãe, em detalhes, o que havia sucedido. Mas se a ofensa partisse de alguma criança, Martha lhe dizia: “[...] não se deve abaixar a cabeça! É preciso defender-se!” (ARENDR, 1993a, p. 129). Salta aqui um aspecto crucial para as futuras reflexões políticas de Arendt em torno da judeidade, da política e de

---

<sup>11</sup> Em 1966, Arendt faz uma resenha da biografia de Rosa Luxemburgo escrita por J. P. Nettl. Por ocasião da publicação de *Homens em tempos sombrios* (1968), ela reelabora o ensaio.

que a essência da educação é a natalidade: se você é atacado como um judeu, deve defender-se sem negar essa condição. Nas palavras de Arendt (1991, p. 29), “só se pode resistir nos termos da identidade que é alvo de ataque”.

Em julho de 1933 Arendt foi detida em Berlim pela Gestapo por colaborar com sionistas ligados a Kurt Blumenfeld.<sup>12</sup> Livre da prisão, mas não do processo movido contra ela por suas atividades políticas, parte para o exílio na França (1933-1941), onde desenvolve atividades ligadas às organizações judaicas que preparam jovens para um futuro na Palestina. Como sublinha Young-Bruehl (1997, p. 145), Arendt se tornou “sionista por razões políticas práticas [...] e não por razões religiosas ou culturais”. Na mesma entrevista a Gaus, Arendt (1993a, p. 126) ainda recorda um fato que ilumina não apenas a assunção da judeidade, mas também antecipa sua futura distinção política entre ator e espectador:

Eu poderia falar em 27 de fevereiro de 1933, dia do incêndio do Reichstag e das prisões ilegais que a ele se seguiram, na mesma noite. Falava-se de “detenções preventivas”: você sabe que na realidade as pessoas apodreciam nos porões da Gestapo ou nos campos de concentração. [...] Aquilo foi para mim um choque imediato, e a partir daquele momento me senti responsável. Isso significa que tomei consciência do fato de que não era mais possível contentar-se em ser espectador. Procurei agir por vários campos.

A tomada de consciência ecoa a célebre resposta dada por Kant (1985, p. 100) à pergunta sobre o que era o esclarecimento (*Aufklärung*): “[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. Isso talvez explique as aspas no *esclarecida* da resposta dada a Gaus, quando se referia à descoberta de sua judeidade diante das outras crianças. Lá, Arendt seguia a orientação materna de se retirar da escola diante de um ato anti-semita feito por um adulto. Em 1933, não. Ali Arendt soube, voltando a Kant (1985, p. 100), “*servir-se de si mesm[a]* sem a direção de outrem. [Teve] a coragem de fazer uso de [seu] próprio entendimento”.

Ao sublinhar que procurou “agir por vários campos” Arendt acentua a ação política que, segundo sua interpretação, enraíza-se na natalidade, já que o nascimento humano, mais do que a aparição de um novo ser vivente, significa a possibilidade de começar

---

<sup>12</sup> Kurt Blumenfeld foi, desde 1908, secretário executivo e o principal porta voz da Organização Sionista da Alemanha. Arendt o admirava e sempre se reconheceu devedora, intelectual e politicamente, como sublinha numa carta a Jaspers de 7 de setembro de 1952: “Debido a mi entorno familiar, yo era simplemente una ingenua; la llamada cuestión judía me aburría. A este respecto me abrió los ojos Kurt Blumenfeld, que se convirtió entonces en un buen amigo, y que sigue siéndolo” (ARENDR, 2010b, p. 186).



algo por si mesmo em meio a uma trama de relações humanas. Arendt entendia que, ao agir, nascemos outra vez. Assim, 27 de fevereiro de 1933 marca seu segundo nascimento: foi quando percebeu a necessidade de agir no âmbito político, de revelar-se ante os outros. Provém daí o sentido de dizer a Gaus que:

Pertencer ao judaísmo [...] tornou-se manifestamente meu próprio problema, e [...] era político. Exclusivamente político. Eu queria engajar-me praticamente em um trabalho e queria que fosse um trabalho judaico, e foi assim que me dirigi para a França (ARENDR, 1993a, p. 133).

Ora, essa tomada de consciência ocorre justamente com a chegada dos nazistas ao poder, isto é, a partir do instante em que o espaço público vai gradativa e exponencialmente se fechando à comunidade judaica. A partir daí, entra em ação o ator: “Não era mais possível contentar-se em ser espectador”. Isso não significa que Arendt abandona sua condição de espectadora do mundo: é que já não se contenta apenas com uma dessas condições do juízo. Após o choque do Reichstag, procura “agir por vários campos” e nesse percurso assume a atitude do proscrito, do *pária consciente*, empenhando-se num resgate do que nomeará mais tarde de *tradição oculta* do judaísmo.

Formada ao longo dos anos 1920, aluna de Husserl, Heidegger e Jaspers, de quem obteve um profundo contato com a fenomenologia e a filosofia da *existenz*, Hannah Arendt se doutorou aos 23 anos em 1929, com uma tese sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*,<sup>13</sup> pensador que permeia seus trabalhos posteriores. Mas a primeira obra que publicou após o *esclarecimento* de 1933 e do período em que se dedicou a “agir por vários campos” foi *Sechs Essays*, em 1948.<sup>14</sup> Na dedicatória a Jaspers, Arendt (2008, p. 241; grifo nosso) destaca o significado político da judeidade:

Nenhum dos ensaios aqui presentes foi escrito, espero, sem consciência dos fatos de nossa época. E sem a consciência do destino judaico em nosso século. Mas acredito e tenho esperança de não ter adotado em momento algum uma posição baseada apenas nesses mesmos fatos, de não ter aceitado o mundo criado por tais fatos como um fenômeno necessário e inexorável. *Sem sua filosofia e sem sua existência [...] eu nunca conseguiria ter adotado uma deliberada independência de julgamento, uma distância consciente de todos os fanatismos.*

---

<sup>13</sup> ARENDR, 1997.

<sup>14</sup> Com exceção da *Dedicatória a Karl Jaspers* (ARENDR, 2008, p. 240-244), seguimos a tradução espanhola já citada.

A tragédia política vivida pelos judeus e a resposta de Arendt em *Sechs Essays*, assim como os ensaios póstumos reunidos em *The Jew as Pariah*, são importantes pistas sobre como ela construiu uma particular abordagem histórico-política de alguns acontecimentos relevantes do século XX e que apontam para uma *ética da diferença* na expressão que ela consagra do *direito a ter direitos*. Em primeiro lugar, a facticidade, isto é, o domínio dos fatos históricos implica que o narrador deva tomá-los como ponto de partida, embora isso não signifique aceitar “o mundo criado por tais fatos como um fenômeno necessário e inexorável”. Em outras palavras, o destino dos judeus não estava determinado previamente. Tampouco era o desfecho necessário de um processo natural ou histórico. Em segundo lugar, a dedicatória assinala um vínculo que transcende a amizade e a memória do antigo mestre, pois se inscreve na gratidão intelectual com que se sentiu capaz de *julgar com independência e distância*<sup>15</sup> a tragédia que se abateu sobre o povo judaico.

O ano de 1951 marca não apenas a publicação de *Origens do totalitarismo*, mas a obtenção da cidadania americana. Arendt deixa de ser apátrida, resgata o direito de pertencer a uma comunidade política. Desde 1941, ano da chegada aos Estados Unidos, ela se torna colaboradora do jornal *Aufbau*, periódico judaico-americano em língua alemã. Ali defenderá suas opiniões, entre elas a de que os judeus deveriam constituir um exército nacional para lutar junto aos Aliados contra os regimes totalitários e de que a empreitada judaica na Palestina deveria realizar-se com a fundação de uma federação árabe-judaica sob os auspícios da ONU. Enfim, os anos de redação de *Origens do totalitarismo* (1945-1949) se amalgamam a uma intensa ação de persuadir – por meio da imprensa e de periódicos acadêmicos – os demais interlocutores do debate em torno da tragédia judaica e da futura criação de um Estado judaico na Palestina, visando à busca de um acordo possível. Em consonância com os gregos, o desejo de Arendt de persuadir está intimamente relacionado à reivindicação de uma opinião (*doxa*) que, diferentemente do poder coercitivo da verdade científica (*episteme*), necessita de um intenso diálogo para se fazer entender<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Kant é uma referência fundamental nas reflexões de Arendt sobre a faculdade do juízo. Numa carta a Jaspers de 29 de agosto de 1957, ela reconhece que sempre amou a obra de Kant dedicada ao juízo, mas que a crítica kantiana nunca a havia entusiasmado tanto como agora, depois de ler um ensaio de Jaspers sobre Kant (Cf. ARENDT, 2010b, p. 139).

<sup>16</sup> Cf. COLLIN, 2006, p. 235.

## O EXÍLIO E A DESCOBERTA DE UMA TRADIÇÃO OCULTA

Em janeiro de 1943, o *Menorah Journal* publica o profundo e irônico ensaio de Arendt *We refugees*. Ao empregar a primeira pessoa do plural, o ensaio assume caráter de manifesto: “En primer lugar, no nos gusta que nos llamen ‘refugiados’. Nosotros mismos nos llamamos unos a otros ‘recién llegados’ o inmigrantes” (ARENDR, 2005, p. 1). Além do fato de que todo recém-chegado é um estrangeiro, um imigrante, não se trata de mera questão semântica. De fato, faz-nos lembrar a pergunta comum que se faz ao recém-chegado: *Quem é você?*

Na tradição literária ocidental, a resposta está na *Odisséia* e foi dada por Ulisses na corte de Alcino, rei dos feácios: *Um mortal*. Aqui, o que a ironia de Arendt deixa transparecer é que talvez a resposta mais adequada diante da condição do judeu refugiado seria: *Sou um judeu*. Os judeus recém-chegados aos Estados Unidos poderiam responder também: sou um ser natal e, como tal, tenho o poder de começar algo novo, de confirmar aquele traço recebido e não escolhido – minha judeidade – e iniciar algo por minha conta na companhia de outros seres natais como você. Mas a opinião de Arendt (2005, p. 13, grifo nosso), oculta pela ironia, é diversa: “La desesperada confusión de estos Ulises vagabundos que, a diferencia de su gran prototipo, no saben quiénes son se explica fácilmente por su rematada manía de negarse a *preservar su identidad*”.

Um refugiado? Não. Uma recém-chegada que, expulsa da comunidade política, elegeu os Estados Unidos como uma possível pátria de amizade e acolhimento, lugar que lhe devolveu o imprescindível direito à palavra, à opinião política, à publicidade de seus pensamentos.<sup>17</sup> Arendt (2005) revela os traços constitutivos dessa condição:

Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianeidad de la vida familiar. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas (ARENDR, 2005) p. 2).

---

<sup>17</sup> Nos anos 1970, quando dava conferências sobre a filosofia política de Kant na *New School*, Arendt (1993b, p. 43) recordava à platéia as palavras do autor em *Crítica da razão pura*: “Nossa época é, em grau especial, a época da crítica, e a essa crítica tudo deve ser submetido”. Recordava também que publicidade “é um dos conceitos-chaves do pensamento político kantiano”; que “a comunicabilidade – a necessidade de os homens comunicarem-se – e a publicidade, e liberdade *pública* não apenas para pensar, mas também para publicar – “a liberdade de escrita” (ARENDR, 1993b, p. 27-28) –, eram fundamentais.

Perdas. E demasiadas. De todas, porém, uma se revela em toda a amplitude política: a *perda de um lugar próprio no mundo*, onde seja possível sentir-se em casa tal como se é. Ou seja, como judia.<sup>18</sup> Supõe-se a hospitalidade por parte daqueles que acolhem um recém-chegado. De volta à *Odisséia*, Ulisses chega nu à ilha dos feácios e ganha vestes principescas. Também chega faminto e o rei lhe oferece um banquete, jogos e cantos. Por fim, grandes navegadores que são, os feácios lhe emprestam uma embarcação e o conduzem a um ponto onde pode reencontrar o caminho de Ítaca. Seja como for, o alvo do texto *We refugees* é a comunidade judaica:

A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social, política y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra. [...] *Hagamos lo que hagamos, finjamos lo que finjamos ser, no hacemos más que revelar nuestro insensato deseo de transformación, de no ser judíos*. Todas nuestras actividades están dirigidas a conseguir este objetivo: no queremos ser refugiados, puesto que no queremos ser judíos (ARENDR, 2005, p. 10-11, grifo nosso).

Arendt (2005) não nega que haja um propósito na tentativa de transformar a identidade, no desejo de não ser tomado socialmente como judeu. Tampouco que o caminho para tal transformação passe pelo reconhecimento social: “Estamos – y siempre lo estuvimos – preparados para pagar cualquier precio con el fin de ser aceptados por la sociedad” (p. 14). De fato, a vida se torna extremamente difícil quando a trama das relações humanas é diluída. Nessa situação, não é nada fácil conservar a própria integridade quando as condições sociais, políticas e jurídicas se tornaram tão difusas. Os problemas relacionados à emergência de uma *esfera social* que dilui as fronteiras entre o público e o privado ao longo da modernidade aparecem com toda a força em *A condição humana*, de 1958. Mas aqui Arendt (2005, p. 9, grifo nosso) já os denuncia ao dizer que:

[...] *en este mundo insensato es mucho más fácil ser aceptado como un “gran hombre”<sup>19</sup> que como un ser humano*. Quanto menos libres somos para

---

<sup>18</sup> Numa carta a Jaspers de 29 de janeiro de 1946, Arendt (2010b, p. 121) justifica, a despeito de estar casada com Heinrich Blücher, a manutenção do nome de solteira: “En cuanto a mi nombre, podemos seguir con el antiguo. En América esto es completamente normal cuando la mujer también trabaja, y por conservadurismo he asimilado gustosamente esta costumbre (y también porque quería que se me siguiese reconociendo como judía por mi nombre)”.

<sup>19</sup> Essa questão aparece na resenha que Arendt (2004, p. 88) fez para *The world of yesterday*, de Stefan Zweig, em 1943: “Los judíos en el mundo de ayer”. “Sin la coraza protectora de la fama, desnudo y desposeído, Stefan Zweig topó con la realidad del pueblo judío. Había habido muchas formas de evitar convertirse en un paria, entre ellas la torre de marfil que era la fama”.

decidir quiénes somos o para vivir como nos gusta, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos y representar papeles. Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero apenas cruzamos la frontera francesa, nos convirtieron en “boches” [isto é, alemães] [...]. Fuimos los primeros “*prisonniers volontaires*” conocidos en la historia. Después que los alemanes invadieron el país, el gobierno francés no tenía más que cambiar el nombre de la empresa: encarcelados por ser alemanes, no se nos liberó porque éramos judíos. (ARENDDT, 2005, p. 9, grifo nosso).

Arendt dá, assim, um testemunho do que significa a armadilha social da assimilação, do acosmismo e do apoliticismo<sup>20</sup> judaicos. Um povo disperso entre nações ou, caso se prefira, uma nação entre nações-Estado viveu – aqui considerado o anti-semitismo moderno – o dilema de cada um escolher entre ser pária<sup>21</sup> ou *parvenu*. O primeiro, por bendizer o judaísmo, pagava o preço de ser um proscrito social, vivendo à margem da *boa sociedade*. O segundo, ao assimilar-se, admitia renunciar ao judaísmo como preço de se tornar um *parvenu*, integrar-se à sociedade, obter algum *status* social. Contudo, quando os judeus se mostravam leais a determinada nacionalidade, eram vistos com suspeição.

Arendt (1994) conta a trágica história de certo judeu, o sr. Cohn de Berlim, um legítimo patriota alemão que em 1933 encontrou refúgio em Praga, convertendo-se num autêntico patriota tcheco. Em 1937, já sofrendo certa pressão dos nazistas, o governo tcheco começa a expulsar os judeus de seu território e o sr. Cohn se vê na urgência de partir para Viena. Ora, para viver em Viena era necessário abraçar o patriotismo austríaco, tarefa simples para o sr. Cohn. Com a invasão da Áustria pelos nazistas, ele parte para Paris convencido de que seu futuro estaria na França e, logo, trata de se adaptar, ainda que o governo francês jamais lhe tenha dado uma permissão regular de residência. Arendt interrompe a narrativa da história do sr. Cohn chamando a atenção para o que significa para um judeu tentar perder essa identidade numa sociedade anti-semita: significa aceitar o anti-semitismo. Antes mesmo de se

---

<sup>20</sup> Na entrevista concedida a Gaus em 1964, ele formula a seguinte pergunta a Arendt: “[...] o povo judeu é um povo apolítico?”. Ao que Arendt (1993a, p. 138) responde, relativizando: “Não chegaria a dizer isso, pois as comunidades eram igualmente políticas até certo ponto. A religião judia é uma religião nacional. Mas o conceito do político, entretanto, só funcionava com grandes restrições. Essa perda de mundo que o povo judeu sofreu durante a diáspora, e que, como em todos os povos párias, criou uma particular relação calorosa entre os seus membros, tudo isso foi modificado com a criação do Estado de Israel”.

<sup>21</sup> A condição do *pária* já figura na biografia que Arendt (1994, p. 176) escreveu sobre Rahel Varnhagen: “Por isso os párias sempre representam, numa sociedade baseada em privilégios, orgulho do nascimento e arrogância do título, a verdadeira humanidade, o especificamente humano, o destacado da generalidade. A dignidade humana, o respeito à pessoa que o pária descobre instintivamente, é o único estágio preliminar natural para o conjunto da estrutura moral universal da razão”.

ver obrigada a partir para o exílio, Arendt já sustentava tal posição. Na biografia de Rahel Varnhagen, ela sublinhara:

Nenhuma assimilação podia ser alcançada renunciando-se simplesmente ao próprio passado, mas ignorando o passado estrangeiro. Numa sociedade totalmente hostil aos judeus – e essa situação ocorreu em todos os países em que os judeus viveram, até o século XX – só é possível assimilar-se assimilando-se ao anti-semitismo (ARENDR, 1994, p. 185).

É inegável que ela reivindica sua judeidade no exato sentido de pertencimento a uma comunidade política – o que naquele contexto não era pouco –, e não o faz por razões religiosas ou culturais. Mas não toma nenhuma atitude temerária a esse respeito. Muito pelo contrário. Diante da embaraçosa pergunta *quem é você?*, ao reconhecer o perigo por trás da resposta política *eu sou um judeu* que porventura pudessem dar esses “Ulisses vagabundos que não sabem quem são”, tal como o sr. Cohn, ela completa:

Pero antes de lanzarnos la primera piedra, recuerda que ser judío no da ningún reconocimiento jurídico en este mundo. Si empezáramos contando la verdad de que no somos sino judíos, ello supondría exponernos al destino de los seres humanos que, sin la protección de ninguna ley o convención política concreta, no son nada más que seres humanos. Apenas puedo imaginarme una actitud más peligrosa, puesto que vivimos de hecho en un mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir por un buen rato (ARENDR, 2005, p. 13-14).

Ora, importa saber qual desdobramento analítico Arendt vai empreender ao constatar essa fragilidade jurídica que tornou os judeus descartáveis e supérfluos aos olhos dos regimes totalitários. Para tanto, digamos que ela não apenas dá uma resposta política ao problema, mas que o transcende, pois parece estar bem consciente de que inventa uma tradição. Uma tradição não reconhecida, uma *tradição oculta*, como ela dirá:

La historia moderna de los judíos, que empezó con los judíos cortesanos y siguió con los judíos millonarios y filántropos, puede muy bien hacer olvidar esa otra corriente de la tradición judía: la tradición de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, de Bernard Lazare, Franz Kafka o incluso Charlie Chaplin. Es la tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, [*parvenus*] que prefirieron el estatuto de “parias conscientes”. (ARENDR, 2005, p. 14).

Não seria um exagero incluí-la nessa *tradição oculta* dos párias conscientes. Ao nós, os refugiados, Arendt (2005, p. 15) reclama o nós, os párias conscientes e rebeldes, aspirando a chegar, por fim, simplesmente ao nós, os judeus, como parte da pluralidade humana:

*Los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. Por vez primera la historia judía no va por separado, sino ligada a la de todas las demás naciones. El entendimiento entre los pueblos europeos se hizo añicos cuando y porque permitió que su miembro más débil fuera excluido y perseguido. (ARENDRT, 2005, p. 15).*

É preciso insistir que seria um equívoco ver na assunção da judeidade qualquer espécie de essencialismo judaico. O que Arendt (2005) pretende não é conferir aos judeus um lugar privilegiado, mais alto ou capaz de desvelar melhor a realidade; antes, que a ação política e a história também estão abertas a eles. Ao dizer que pela primeira vez a história dos judeus não caminha separada das demais nações, o que Arendt faz é politizar a judeidade. Reivindica a identidade judaica como parte da pluralidade humana, que esteve ameaçada. Ora, longe se está de tomar a condição de judia de Arendt (2005) como algo capaz de determinar sua análise histórica ou definir as linhas de seu pensamento político. A própria concepção de ação como início, como a capacidade de colocar em movimento algo novo que interrompa o automatismo das coisas, desautoriza que se conceba a judeidade ou outro traço cultural e/ou biológico de um novo ser – inclusive Arendt – como algo que determine seja lá o que for. A ação é uma performance que revela o agente. Está arraigada à natalidade justamente na medida em que faz aparecer aos outros um *quem* singular.

O fato é que ninguém elege a forma como vem ao mundo. E todos, para Arendt (2005), vêm e vão como estrangeiros. Entretanto, “Bendizer o que se é por ser”<sup>22</sup> significa aceitar o fato do nascimento como uma espécie de presente que se coloca em jogo na esfera política quando atuamos. Em outros termos, e em relação a Arendt, é sua biografia que ilumina sua judeidade, e não o contrário. Assim, a perspectiva com que Arendt (2005) analisa historicamente os *tempos sombrios* está relacionada – ainda que jamais por ela determinada – à assunção da judeidade. Nascemos duas vezes: quando trazidos ao mundo e quando confirmamos e atualizamos no âmbito público essa aparição, revelando nossa singularidade por atos e palavras:

Se tão explicitamente sublinho a minha pertença ao grupo dos judeus expulsos da Alemanha [...] é para prevenir certos equívocos que muito facilmente se podem gerar quando falamos de condição humana. Neste contexto, não posso passar em claro o fato de durante muitos anos ter considerado que a única resposta correta à pergunta “Quem és?” era “Uma

---

<sup>22</sup> “Bendice lo que és por ser”: fragmento de um poema de Wystan Auden que Arendt adorava citar (Cf. ARENDRT, 2005, p. XV, n. 15).

judia”. Só essa resposta levava em conta a realidade da perseguição. (ARENDT, 1991, p. 28).

A identidade judaica obviamente não pode responder pela singularidade de nenhum sujeito, pois a singularidade *excede* a identidade. Mas quando se nega não a um judeu singular, mas ao coletivo de judeus o direito de compartilhar um mundo comum, então já não é mais possível responder à ordem *Avança, judeu!* como fez o personagem *Natã, o Sábio*, de Lessing: “Eu sou um homem”. Ser judeu, nesse caso, representava exatamente não ser um homem, pressuposto lógico da *solução final*. Arendt (1991, p. 92) exibiu sua judeidade diante da luz pública e reivindicou que os judeus partilhassem dessa *humanitas* que atribui à vida de Jaspers, vida que ela resume na palavra *claridade*:

Tudo quanto enfrenta a luz e não se dissipa em fumo sob a sua claridade, partilha da *humanitas*; propomo-nos responder perante a humanidade por cada pensamento significa vivermos nessa luminosidade que nos põe à prova a nós e a tudo o que pensamos. (ARENDT, 1991, p. 92).

Convém insistir que a judeidade de Arendt como traço de pertencimento político ao mundo não é um simples fato do nascimento biológico (*zoe*), mas algo que está implicado no confronto dessa condição natal (*bios*) perante a história, a política, e, consoante a isso, na percepção de si mesma como perseguida política, em seu consequente exílio e na postura assumida do pária consciente como narradora. A fim de evitar mal-entendidos e rechaçar de vez qualquer essencialismo judaico por parte de Arendt, vale recordar suas palavras ao receber o prêmio Lessing em Hamburgo, no ano seguinte à homenagem que prestou a Jaspers:

Quando utilizo a palavra “judeu” não pretendo sugerir a existência de um tipo especial de ser humano, como se o destino judeu fosse representativo ou arquetípico do destino do gênero humano. [...] Ao dizer “judeu”, não aludia sequer a uma realidade esmagada ou especialmente assinalada pela história. Referia-me simplesmente a um fato político em virtude do qual a minha qualidade de membro desse grupo se sobrepunha a todas as outras questões de identidade pessoal, ou antes as resolvia em proveito do anonimato, da ausência de um nome. Hoje em dia semelhante atitude pareceria uma pose. (ARENDT, 1991, p. 28).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O breve percurso traçado até aqui sugere possíveis desdobramentos no âmbito da filosofia da educação. Vale ressaltar que a obra de Hannah Arendt não se constitui



como um *sistema*. Antes, ela própria reivindica que o seu legado se apresenta como exercícios de pensamento político.

Assim, não se incorrerá aqui no equívoco de pretender derivar do conjunto de reflexões aqui esboçadas nenhuma metodologia ou indicações sobre a prática docente. Antes, na trilha por ela deixada em aberto, aproveitar alguns de seus *insights* a fim de pensar a formação e imaginar o seu sentido a partir de uma *ética da diferença* vislumbrada por Arendt. Algumas sugestões daí emergem:

1. Como forma de resistir à perda política de um lugar no mundo, uma ética da diferença pensa a formação como cultivo à pluralidade humana, ao “gosto pelo humano” e, por extensão, que a relação professor-aluno possibilite devir um *quem* – por vezes um *outro* – assegurando sua visibilidade e sua voz na comunidade escolar com vistas ao futuro soar dela na comunidade política;

2. Como forma de resistir à perda do passado, à obscuridade do presente e a desesperança quanto ao futuro, uma ética da diferença pensa a formação na fronteira entre o *exílio da narrativa* – o não saber e o silêncio da linguagem como um espaço para o pensar – e a *narrativa do exílio*, a escritura e a voz de alunos e professores que tornam possível a constituição da lembrança e de estórias, como a feitura biográfica de um *quem* que “bendiz o que se é por ser”;

3. Como forma de resistir à invisibilidade, a ausência de voz e à desumanização (de alunos e professores), uma ética da diferença pensa a formação como espaço da claridade, da palavra e da *humanitas*. Em outras palavras, procurar assegurar a nós, professores, e aos nossos alunos, o imprescindível direito a “vivermos nessa luminosidade que nos põe à prova a nós e a tudo o que pensamos”, assegurando o diálogo intergeracional e o caráter indeterminado da ação educativa, “já que quem aprende está sendo requisitado, não tanto para dominar um certo lote de conhecimentos, mas sim para travar um novo relacionamento com o saber (...) e ir interminavelmente ao encontro de sua *humanitas*” (LEFORT, 1999, p. 211).

## **NARRATIVE EXILE AND EXILE NARRATIVE PLURALITY AND DIFFERENCE IN *DARK TIMES***

**ABSTRACT:** This paper dialogues with considerations by Hannah Arendt prior to the publishing of *The origins of totalitarianism* (1951), specially the so-called Jewish writings and some excerpts of her correspondence with Karl Jaspers. She emphasizes the importance of the master and friend in the formation of an independent political judgment in *dark times* and Jewishness as political affirmation of a *difference* ontologically radicated in natality. Here, it is suggested that the years of Arendt's political thought formation are appreciated as a *narrative exile*, a thought exercise in which the silence of language invites the narrator to express themselves in an *exile narrative*. In the ambit of education philosophy, when translating the experience of political and identity exile, the radicality of Arendtian narrative witnesses the violation to human plurality and helps to think the formative sense of difference, i.e., the cultivation of an *ethics of difference*.

**KEYWORDS:** Hannah Arendt; narrative; identity; Jewishness; ethics of difference.

## **EL EXILIO DE LA NARRATIVA Y LA NARRATIVA DEL EXILIO PLURALIDAD Y LA DIFERENCIA EN *TIEMPOS DE OSCURIDAD***

**RESUMEN:** Este artículo discute algunas reflexiones de Hannah Arendt anteriores a la publicación de *Orígenes del totalitarismo* (1951), especialmente los llamados escritos judíos, así como algunos extractos de la correspondencia con Karl Jaspers. Se hace hincapié en la importancia de maestro y amigo en la formación de un juicio político independiente en tiempos oscuros y la judeidad como una declaración política de una diferencia ontológica arraigada en la natalidad. Se sugiere que los años formativos del pensamiento político arendtdiano puedan ser apreciados como un *exilio narrativo*, un ejercicio de pensamiento en el que el silencio del lenguaje invita al narrador de expresarse por una *narrativa del exilio*. Bajo la filosofía de la educación, la radicalidad de la narrativa arendtiana, para traducir la experiencia del exilio político y la identidad, testigo de la violación de la pluralidad humana y ayuda a pensar en el sentido de formación de la diferencia, es decir, el cultivo de una *ética de la diferencia*.

**PALABRAS-CLAVE:** Hannah Arendt; narrativa; identidad; judeidad; ética de la diferencia.

### **REFERÊNCIAS**

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D' Água, 1991.

ARENDDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993a.

ARENDDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Organização de Ronald Beiner, Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.

ARENDDT, H. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDT, H. *La tradición oculta*. Tradução de. R. S. Carbó e V. G. Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2004.

ARENDT, H. *Una revisión de la historia judia y otros ensayos*. Tradução de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2005.

ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, Revisão técnica de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

ARENDT, H. *Lo que quiero és comprender: sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Editorial Trotta, 2010b.

BÁRCENA, F. O. “El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender”. In: BÁRCENA, F. O. *Enrahonar* 31, 2000.

BOURETZ, P. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Tradução de J. Guinsburg, F. Kon, e V. L. Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

COLLIN, F. *Praxis de la diferencia: liberación y libertad*. Barcelona: Icaria Editorial, 2006.

KANT, I. “Resposta à pergunta Que é “Esclarecimento?” (“Aufklärung”). In: KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEFORT, C. Formação e autoridade: a educação humanista. In: \_\_\_\_\_. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

SILVA, F. L. O mundo vazio: sobre a ausência da política no contexto contemporâneo. In: SILVA, D. A.; MARRACH, S. A. (Orgs.). *Maurício Tragtenberg: uma vida para as ciências humanas*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Tradução de Antônio Trânsito, Revisão técnica de Eduardo J. de Moraes. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

Recebido em abril de 2016.

Aprovado em agosto de 2016.