

**Hannah Arendt e seu mapeamento da contestação da tradição: contribuições para a compreensão de história arendtiana – 1952 a 1961**

**Hannah Arendt and her mapping of the contestation of tradition: contributions to the understanding of Arendt's history – 1952 to 1961**

**Jaciel Rossa Valente**

Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

**Resumo:**

O artigo em tela explora as considerações de Hannah Arendt a respeito da crise da tradição em seus escritos de 1952 a 1961. Assim, problematizamos, quais os traços mapeados por Arendt da contestação da tradição nesse período? Objetivamos: a) levantar o mapeamento da crise da tradição realizado pela autora; e b) explorar as contribuições para sua compreensão de história. Para viabilizarmos essa empreitada analítica, emprestemos e apliquemos quatro categorias provenientes da *Begriffsgeschichte*, sendo essas: *ausgrenzung*, espaço de experiência, horizonte de expectativa e estratos de experiências. Destarte, desembocamos nas seguintes considerações: a) a contestação da tradição; e b) o fim da tradição por Marx.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; contestação; tradição; crise da tradição.

**Abstract:** this article explores Hannah Arendt's thoughts on the crisis of tradition in her writings from 1952 to 1961. So, let's problematize, what are the traits mapped by Arendt of the contestation of tradition in this period? We aim to: a) map the crisis of tradition carried out by the author; and b) explore the contributions to her understanding of history. To make this analytical endeavor possible, we borrowed and applied four categories from *Begriffsgeschichte*: *ausgrenzung*, space of experience, horizon of expectation and strata of experience. Thus, we arrive at the following considerations: a) the contestation of tradition; and b) the end of tradition by Marx.

**Keywords:** Hannah Arendt; contestation; tradition; crisis of tradition.

**Introdução**

Hannah Arendt iniciou sua carreira acadêmica na década de 1920 na Alemanha e veio a receber destaque nos Estados Unidos em 1951, com a publicação de *Origens do totalitarismo*. Com o livro, Arendt se tornou conhecida internacionalmente, dado o caráter aguçado e provocativo de suas análises. Desse modo, foi elevada a figura pública nacional, conquistando no mesmo ano a cidadania estadunidense e deixando oficialmente a condição de *apátrida*.

Em *Origens*, Arendt chegou à consideração de que o advento do Holocausto e do totalitarismo marcaram a ruptura em *living experience* com a tradição. Todavia, Arendt entendia que, antes da ruptura, a tradição sofreu uma série de contestações. Empenhou-se, entre outras

questões, na década de 1950 em mapear as principais contestações teóricas que a tradição sofreu. Nessa guisa, a pensadora propôs dois projetos de pesquisas buscando debater a novidade totalitária pela análise da crise e da ruptura com a tradição. O primeiro intitulado *Elementos totalitários no marxismo* de 1952 a 1956; e o segundo *Introdução à política* de 1958 a 1961. Ambos resultaram em ensaios teóricos e comunicações que embasaram, posteriormente, os livros *A Condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Da Revolução* (1963).

Dessa forma, o debate sobre a tradição recebeu duas grandes ênfases nos escritos de Arendt. A primeira é referente ao fim da tradição no âmbito teórico. Segundo Arendt, “o fim da tradição, ao que parece, começa com o colapso de sua autoridade, e não com o questionamento de seu conteúdo substancial” (2008a, p. 120), ou seja, o fim é renunciado pela contestação da autoridade, o que significa questionar a tradição do pensamento. Já a segunda ênfase recai sob a ruptura com a tradição pelo acontecimento do totalitarismo e Holocausto. Segundo Arendt, “o caráter não deliberado da quebra dá a ela [a ruptura] uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter” (2016, p. 55). Logo, o pensamento renuncia a ruptura que foi concretizada em *living experience* com a “emergência das instituições e políticas totalitárias, que já não podiam ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional” (Arendt, 2021, p. 41).

Buscando explorar e levantar considerações a respeito da primeira ênfase, elevamos o livro *Entre o passado e o futuro* (Arendt, 2016 [1961]) à condição de fonte principal. Assim, problematizamos, quais os traços mapeados por Arendt da contestação da tradição de 1952 a 1961? Ao passo que objetivamos: a) levantar o mapeamento da crise da tradição realizado por Arendt; e b) explorar as contribuições para sua compreensão de história.

Entre os estudiosos arendtianos brasileiros, André Duarte (2000) foi o vanguardista a encampar o estudo de que a constatação da ruptura com a tradição despertou em Arendt a potencialidade de uma nova forma de compreender os acontecimentos. Já no campo da História, Naxara (2004) e Silva (2000) seguiram pela mesma linha de Duarte, com a diferença que focaram na relação entre compreensão de história e *banalidade do mal*, nos escritos de Arendt. Ambas as historiadoras convergiram para o entendimento que a constatação da ruptura, elucidada no livro *Origens do totalitarismo*, somada à elaboração do termo *banalidade do mal*, em *Eichmann em*

*Jerusalém*, resultaram em escrita da história focada em narrar a novidade/imprevisível/ação dos homens.

Seus escritos repercutiram nas dissertações de Paz (2002) e Regiani (2018) e nas teses de Schittino (2009) e Ribas (2010). Além disso, investigações historiográficas como de Augusto (2016) e Folgueral (2020), afunilaram a discussão entre continuidade histórica e a ruptura pela ação no mundo. Com relação ao diálogo entre Arendt e Koselleck, temos no Brasil somente o estudo de Barros (2014), que buscou analisar as diferentes concepções de ruptura temporal. Tal pesquisa, ainda que inovadora e altamente significativa para a teoria da história brasileira, não debateu a ruptura com a tradição como fator concreto para a elaboração da noção de ruptura e história de Arendt.

Desse modo, por se tratar de uma pesquisa exploratória, empregamos quatro categorias providas da *Begriffsgeschichte* de vertente koselleckiana, em três etapas, sendo essas: a) *ausgrenzung*; b) *espaço de experiência*; c) *horizonte de expectativa*; e d) *estratos de experiências*. Na primeira etapa, aplicamos a *ausgrenzung* (seleção), que indica o comando de separação/seleção “daquilo que diz respeito a um conceito [termo, metáfora ou tema] daquilo que não diz respeito” (Koselleck, 1992, p. 137). Implica um verdadeiro procedimento de “catação” de excertos/trechos/frases que contenham indícios da sua perspectiva de crise da tradição.

Na segunda, aplicamos as categorias *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa* sob os excertos mapeados. *Espaço de experiência* tem por base a noção de que a “experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (Koselleck, 2006, p. 309). Assim, o *espaço de experiência* é a aglomeração de camadas de experiências que se encontram simultaneamente presentes no conceito. Já a categoria *horizonte de expectativa*, refere-se ao *futuro presente* (KOSELLECK, 2006). De modo poético, Koselleck (2006, p. 311) descreve a categoria como “aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado”. Assim, o *horizonte de expectativa* refere-se às projeções de futuro que se formam e se encontram presentes no hoje, a partir de um *espaço de experiência*.

Já na terceira etapa, organizemos e analisemos as considerações levantadas sob a perspectiva de *estrato de experiência*. Segundo Koselleck (1992, p. 141), em todo *tempo histórico* – no caso dos conceitos, categorias e, por último, palavras – encontra-se um emaranhado de

experiências e expectativas com diferentes velocidades, ênfase e relevo. A metáfora “permite separar analiticamente – e somente na análise histórica – os diversos planos temporais em que as pessoas se movimentam, os acontecimentos se desenrolam e os pressupostos de duração longa são investigados” (Koselleck, 2014, p. 19). Destarte, a metáfora possibilita separar experiências e expectativas distintos da crise da tradição e suas contribuições para a compreensão de história de Arendt. Desse modo, desembocamos nas seguintes considerações: a) discussão da contestação da autoridade da tradição; b) aceleração do tempo; e c) desafios lançados por Marx.

### **Tradição e autoridade**

De acordo com Arendt, a tradição, de origem romana, “ordena o passado não apenas cronológica, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo” (2008d, p. 215). Não é uma condição humana, tal como no passado, mas é uma construção humana. Seu objetivo era separar, ordenar e categorizar os acontecimentos, o que levou a tradição a considerar certas (experiências) como melhores que outras, legando um determinado passado.

Ponto interessante é a capacidade da tradição em adjetivar o passado; com isso pode selecionar e julgar as experiências. Arendt reforça essa capacidade ao afirmar que a tradição “foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado” (2016, p. 130). Separando os fragmentos de *não-mais* sob adjetivos, a tradição foi responsável pela constituição e transmissão de determinadas histórias e de negligenciar tantas outras, sendo uma faca de dois gumes, ora fonte de lembrança, ora fonte de esquecimento.

Selecionar o que deveria ser transmitido e o que não deveria ser preservado exigiu julgamentos, deliberados, fluidos, imperceptíveis, democráticos e impostos. Segundo Duarte, por tradição, Arendt se referia a certas concepções e arranjos teóricos que perpassaram as mais diversas e conflitantes formulações filosóficas do pensamento ocidental (2000, p. 123).

Assim, a tradição preservava, na medida em que transmitia um arcabouço de saberes e experiências que guiavam os homens no processo de interpretar e julgar o seu passado e o seu presente. Arendt comentou que a tradição “permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em

sua própria experiência” (2016, p. 53). Desse modo, a tradição mantinha unida gerações, preservava conhecimentos e fornecia recursos à faculdade de pensar e julgar.

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

O ponto central desse passado assumido é a dicotomia proposta por Platão entre o mundo das aparências — dos assuntos humanos — e o mundo das ideias — da Filosofia. De acordo com Arendt (2016, p. 44), a “tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos”. Noutras palavras, a tradição, nas análises de Arendt, assume como início a mágoa e desilusão de Platão com a *pólis ateniense* que condenou Sócrates à morte. Assim, Política e Filosofia foram separadas por meio da teoria dos dois mundos. Uma vista como local comunitário, de ilusões e enganos, enquanto a outra, categorizada como local do *eu-comigo-mesmo*, local da verdade. De um lado, teríamos a Política dando primazia a *vita activa* e, do outro, a Filosofia dando primazia a *vita contemplativa*, como se fosse possível apartar completamente o pensamento da realidade.

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

Com base nessa leitura, Lafer indicou

Da temporalidade deriva a autoridade encarada como memória, ou seja, como repertório compartilhado de significados que têm, para falar como Karl Deutsch, uma prioridade no conjunto de mensagens difundidas no âmbito de uma comunidade política e, por isso mesmo, relevância para a conduta dos seus membros. (LAFER, 1988, p. 207).

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

A autoridade mencionada por Lafer é a mesma descrita por Arendt (2016), ou seja, autoridade política. Segundo Lafer (1988), autoridade na perspectiva de Arendt se trata do reconhecimento de uma hierarquia que independe da persuasão ou da coação, que acaba por legitimar ações e decisões públicas. Esse reconhecimento se dá sem a imposição de argumentos ou meios violentos. Destarte, toda autoridade pressupõe respeito e não uso da violência. Logo, segundo Arendt, “a fonte de autoridade repousava exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza dos antepassados” (2016, p. 136).

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

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

### **Contestação da autoridade**

Assim, como já mencionado anteriormente, “o fim da tradição, ao que parece, começa com o colapso de sua autoridade” (Arendt, 2008a, p. 120). A contestação da autoridade, teoricamente, pode ser vislumbrada na Era Moderna, na qual o processo de secularização teve início, abrangendo

do século XVII ao XIX. Já o termo mundo moderno, na obra de Arendt, refere-se à experiência ocidental do século XX de um poder de intervenção e modificação na natureza, tida como imperturbável até então.

Para o que nos interessa, é importante evidenciarmos que, para Arendt, um dos sinais mais contundentes da crise da tradição se deu pela aceleração das experiências. Permeando a Era Moderna e o Mundo Moderno circundados por Arendt, três fenômenos abalaram profundamente a tradição: a) aceleração das transformações; b) a radicalização do platonismo; e c) a introdução da noção de progresso na história. Podemos pensar em três *estratos* alterados nesse período, pois cada um desconfigura as linhas basilares de seu próprio núcleo experiencial, colocando em xeque a autoridade da tradição.

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

O tempo que se acelera em si mesmo, isto é, a nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo repetidamente em cena mais material desconhecido, de modo que mesmo o presente, frente à complexidade desse conteúdo desconhecido, escapa em direção ao não experimentável. (KOSELLECK, 2006, p. 36).

Mesmo com divergências na datação, Arendt e Koselleck concordam que houve uma modificação na forma dos homens em se relacionarem com o tempo, apontando como principal fator os avanços tecnológicos que constantemente introduziam novidades no *mundo*. A leitura de Koselleck chama a atenção para o fato de que tal aceleração do tempo ocasionou um colapso do *espaço de experiência*. As novidades não recebiam o tempo devido para serem refletidas, compreendidas, incorporadas e transmitidas. De modo que a experiência não se consolidava em tempo para modificar a expectativa, acarretando o esquecimento do vivido ou sua incompreensão.

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

Arendt afirmou que “a própria mudança se tornou algo tão costumeiro que corremos o risco de esquecer aquilo que mudou completamente” (2021, p. 43). Assim, tanto o passado legado pela tradição já não encontrava eco nas novidades, quanto as novidades não se consolidavam a tempo de serem herdadas interpretativamente; logo, o esquecimento se tornou um grande perigo. Duarte indicou que a perda de estabilidade e durabilidade que a tradição proporcionava equivaleram a uma perda qualitativa de *mun*do (2000, p. 126).

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

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

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

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

De acordo com Arendt, a respeito dessa dicotomia, “a nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a convivência humana, de toda dignidade própria” (2008b, p. 133). Noutras palavras, a política passou a ser vista como conjunto de regras para o bom convívio, para fornecer um espaço seguro para a contemplação. O radicalismo platônico do século XIX e XX resgatou a relação básica, sintética e escassa da política como “padrões e medidas, ou as forças limitativas e reguladoras da mente raciocinante do homem” (Arendt, 2016, p. 68). Formou-se um conjunto de regras interpretado sob a perspectiva de meios e fins.

Em outro texto, Arendt reitera o radicalismo indicando que

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado. (ARENDR, 2016, p. 52)

A oposição entre pensar e agir, à qual Arendt foi profundamente contrária em sua vida, levou à exclusão de significados em ambos<sup>1</sup>. O pensamento sem realidade e a ação sem sentido, culminam para a ausência de significado, para uma narrativa e julgamento sem amparo, e uma ação voltada para manutenção do *labor*. Perdeu-se, então, aquilo que Benjamin (2012, p. 123) indicou como a transmissão de saber, perpetuando unicamente a transmissão de informações estéreis.

---

<sup>1</sup> A compreensão de Hannah Arendt a respeito da teoria dos dois mundos de Platão permanece sem um estudo profundo entre os historiadores. Todavia, o trabalho de Daiane Eccel (2012), *Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão*, realiza um mapeamento dos trabalhos que se propuseram a investigar a concepção de Arendt da teoria platônica no campo da Filosofia. De modo geral, os estudiosos arendtianos convergem para o entendimento que a concepção do “que é política” de Arendt é inovadora por ligar assuntos humanos, pluralidade, intersubjetividade e a matéria factual (experiências). Logo, sua compreensão de política divergiu de Platão, acarretando em uma nova leitura dos textos platônicos.

A antiga arte de contar histórias como forma de transmissão de saberes e experiências ruiu com o radicalismo platônico e a aceleração das transformações sociais. Benjamin afirmou que “a matriz do romance é o indivíduo em sua solidão, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações, a quem ninguém pode dar conselhos, e que sabe dar conselhos a ninguém” (2012, p. 55). O aspecto da exemplaridade deve ser ressaltado, pois experiências somente são compreendidas e incorporadas dentro de um quadro referencial e experimental compartilhado. Com o exemplo se transmite e estabelece comunicações intersubjetivas sobre o que interessa a todos, isto é, o *mundo comum*. Benjamin (2012) percebeu que os homens estavam sendo podados no processo de transmissão das experiências, pois, com as rápidas mudanças tecnológicas, não há tempo futuro para reelaborar o vivido e o transformar em um exame de pensamento. Logo, as pesadas estruturas corroeram a exemplaridade do vivido. O passado encarnado pela tradição passou a ser visto como ultrapassado, um fardo e, no melhor dos casos, como apenas uma etapa da história do progresso da humanidade.

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

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

homens suscetíveis acreditarem que suas vidas estavam sendo regidas por um motor da história chamado progresso.

Chamemos a atenção para o fato que nos interessa. Com a crise na transmissão de experiências, os homens passaram a ter maiores dificuldades para interpretar o *mundo* em que viviam, o que gerou contestação teórica da própria tradição. Somado a isso, a noção de *geschichte* como *coletivo-singular* da História abarcada pela noção de progresso nos assuntos humanos, conduziu o entendimento do passado como estágios de uma evolução que caminhava sempre para melhor. Logo, o passado passou a ser visto como um fardo, invertendo a base da tradição que é a autoridade sustentada pela fundação (início/passado). Assim, tradição deixou de representar a fonte segura de orientação das condutas morais e éticas entre os homens. Portanto, a crise da autoridade é referente ao seu próprio desaparecimento, já que o passado, entre os séculos XVIII e XX, passou a ser visto como atraso, descartável e apenas uma parte irrelevante do processo de evolução e progresso da humanidade. De acordo com Arendt,

estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou, antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação. (ARENDR, 2016, p. 131).

17

Duarte argumentou que a perda de profundidade implica na própria perda do *mundo comum*, que é assegurado via estabilidade, transmissibilidade e preservação (2000, p. 123). Por “perda de profundidade da existência humana”, Duarte quis indicar que para Arendt a história é parte fundamental da manutenção e continuidade daquilo que nos constitui enquanto humanidade, e do *mundo comum* no qual nos movemos. Destarte, os três fenômenos verificados compuseram as bases da contestação de Marx — amplamente analisado por Arendt — e dos acontecimentos do totalitarismo e Holocausto.

### **O Fim da tradição em Karl Marx**

Buscando investigar o fim da tradição no âmbito teórico, Arendt analisa as obras de Kierkegaard, Marx e Nietzsche que se situam no fim da tradição. A pensadora os aborda devido ao “fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar” (ARENDR, 2016, p. 54).

Constatar o fato de que a tradição não dava mais conta de compreender os problemas contemporâneos foi apenas o primeiro passo decisivo. O segundo veio com a rejeição das “pretensas abstrações da Filosofia e seu conceito do homem como um *animal rationale*” (ARENDR, 2016, p. 63). Assim, constatar e contestar marcam o fim da tradição, mas não sua ruptura, pois, por mais que os três pensadores tenham virado “de cabeça para baixo” a tradição, ainda pensaram dentro do seu quadro de referência.

Nossa empreitada se ateve ao *estrato de experiência marxista* de Arendt, ou seja, examinamos a análise da pensadora sobre Marx. Arendt sintetizou as concepções utópicas de Marx afirmando que “sob as condições de ‘humanidade socializada’, o ‘Estado desaparecerá’, e de que a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo, garantindo assim uma quantidade quase ilimitada de tempo de lazer a cada membro” (2016, p. 45). A ideia basilar de humanidade socializada significava que tudo seria fabricado e regido pelo trabalho, pois no tempo de lazer ilimitado após a abolição do Estado, o homem gastaria seu tempo consumindo os produtos do trabalho.

Com o trabalho sendo o vínculo do homem com a sociedade, o Estado perderia seu sentido. Uma sociedade de trabalhadores sem Estado imperaria. Quando isso acontecesse, o trabalho aboliria a si próprio devido à grande produtividade, restando “um tempo ilimitado de lazer”. Isso significaria que a administração da sociedade se simplificou a tal ponto que todos poderiam exercer as mesmas funções. Tal imagem da “sociedade sem classes” e de “tempo de lazer ilimitado”, reside em Marx no *estrato de experiência da pólis grega*. Marx, espelhando-se em Atenas, buscava a restauração da inexistência entre governantes e governados. Ao mesmo tempo que buscava sanar a dicotomia entre ação política e pensamento filosófico. Porém, fez ambos através de mecanismos totalmente opostos a tradição, optando pelo trabalho, abolição do Estado e situando o agir e filosofar como meras funções.

Arendt aborda como Marx inverte os conceitos tradicionais para moldar sua teoria e interpretar os novos fenômenos. Ao elencar o trabalho como fornecedor do lazer, contradizia a tradição, pois somente havia lazer entre os gregos e romanos quando a necessidade do trabalho não imperava. Ao indicar que pelo trabalho a sociedade se simplificaria a tal ponto que qualquer pessoa poderia realizar quaisquer ofícios, Marx invertia a concepção clássica dos deveres políticos sendo

especialidade do político e da contemplação dos filósofos; ambos amplamente difíceis dentro de sua esfera.

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

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

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

Desse modo, na análise de Arendt, Marx inverte o processo histórico do espírito hegeliano para a matéria, mantendo a função dialética. Ao converter essa dialética em método, tornou possível o gênero de pensamento-processo. Duarte ressaltou que Marx, partindo da sua leitura de

Arendt, “acreditou que os homens poderiam assumir o próprio controle da história por meio de suas ações conscientemente planejadas de acordo com o conhecimento do seu sentido último” (2000, p. 117), o que se tornaria a base para o *materialismo histórico*. Mas Duarte chama a atenção para o fato de que “Marx não define o homem como o *animal rationale* ou o *animal socialis* da tradição tomista, mas como um *animal laborans*, um ser do trabalho e para o trabalho” (2000, p. 83). Noutras palavras, fazer a história é literalmente a partir, por meio e para o trabalho.

Com isso, Hannah Arendt apresenta e analisa três predições de Marx vinculadas a sua noção de história processual e humanidade socializada. Cada uma contradiz alguma verdade tradicionalmente aceita e cuja plausibilidade estivera, até o início da época moderna, fora de dúvida. Nesses três desafios, Arendt exemplifica o colapso da autoridade e, conseqüentemente, o fim da tradição. Na primeira predição, “o trabalho criou o homem”, Marx lança um claro desafio à noção de Deus tradicional como o criador dos homens. A base do desafio (e da predição) não foi teológica, mas calcada na observação dos desdobramentos da Revolução Industrial e da escalada dos direitos políticos dos trabalhadores.

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

Diante de tais transformações factuais, Marx evidenciou que a noção de Deus trazida pela tradição, como criador e provedor da dignidade do homem, já não se sustentava. No lugar de Deus, segundo Arendt, Marx afirmou ser o trabalho o criador do homem. Trabalho como provedor de dignidade e da igualdade. De acordo com Arendt,

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

seriam vistos e julgados pela sociedade como meros parasitas. (ARENDR, 2021, p. 39-40)

Ser trabalhador e trabalhar eram exigências – próprias do trabalho que era conduzido pela necessidade – que inseriam uma suposta igualdade na medida em que a sociedade se transformara em *sociedade de trabalhadores*. Noutras palavras, as pessoas no geral necessitavam trabalhar para se sustentar. Simultaneamente, não trabalhar significaria perder sua dignidade humana.

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

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

Podemos estender o exercício de reflexão para vermos a crítica de Arendt à filosofia da história. Quando o trabalho lograr tamanho êxito, cessando a luta de classes que é o motor da história, que acontecimentos teremos? Ou melhor, haverá história? Com isso, Arendt desejava mostrar a contradição na luta de Marx com a tradição. De forma alguma é uma defesa à essa última, mas a indicação de que a inversão da hierarquia tradicional da *vita activa – ação, obra e trabalho* – somente tende a gerar eventos sem significado, desprovidos de profundidade existencial. No limiar, geraria uma sociedade desprovida de acontecimentos significativos.

Já a segunda predição analisada foi a da “violência como parteira da História”, também assentada em dados factuais. De acordo com Arendt, Marx observou o nascimento de dois corpos políticos por meio da violência: a Revolução Francesa e a Americana (2021, p. 49). Diante delas,

Marx propôs a violência como parteira da História no sentido de que “as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções” (ARENDDT, 2016, p. 49). Segundo a pensadora, Marx situou a luta de classes como motor devido ao Estado controlar os principais meios de violência e fazer uso deles para explorar os trabalhadores. Única saída vista, era a violência. Desse embate entre as classes, a História nasce, sendo a violência o motor.

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

Na mesma linha, lança-se um desafio a tradicional noção do discurso. Duarte verificou que o discurso, outrora visto como revelador da verdade e veículo por excelência da atividade política, passou a ser situado como mera função ideológica de ocultamento (2000, p. 107). Elevando a violência como vetor chave da transformação da sociedade, o discurso e a persuasão foram rebaixados a meras funções. Ademais, contradiz a noção aristotélica de homens livres — aqueles que convivem em uma *pólis* — e aqueles governados pela violência — os bárbaros e escravos. A *pólis* representa a condução dos “negócios [humanos] por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*), e não por meio de violência e através da coerção muda” (ARENDDT, 2016, p. 49).

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

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

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

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

Seguindo nessa lógica, Arendt aprofunda sua análise da contradição e inversão da tradição na obra de Marx questionando: “Se a violência é a parteira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível?” (ARENDDT, 2016, p. 51). Em outro texto, Arendt sugere uma resposta.

Pois o homem livre e isento de trabalho que deveria emergir depois do fim da história, teria simplesmente perdido sua capacidade humana mais essencial, assim como as ações dos homens, se eles perdessem o elemento da violência, teriam perdido sua eficiência especificamente humana. (ARENDDT 2021, p. 54)

Nesse inquérito arendtiano, transparece sua perspectiva de que a História não terá um fim enquanto houver homens empenhados em agir, discursar e conviver em conjunto. Mesmo hipoteticamente, se tal homem surgisse após o fim da História, ele seria desprovido de sua profundidade, o que nos indica a noção de história como profundidade da existência humana em Arendt<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> O leitor não familiarizado com os textos arendtianos, no mínimo, irá estranhar a crítica de Arendt a Marx com relação a violência. Uma leitura atenta de Marx sugerirá que a luta de classes não necessariamente implica em violência física,

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

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

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

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

“Ninguém antes de Hegel poderia ter concebido a filosofia como mera interpretação, do mundo ou do que fosse” (ARENDR, 2008b, p. 137). Hegel introduziu a noção da filosofia como interpretação dos acontecimentos humanos. Porém, nem mesmo Hegel havia considerado a filosofia como atividade pertencente e ligada ao *mundo comum*. Desde Platão, o *mundo*, onde o

---

mas em embates ideológicos, de atitudes divergentes e interesses opostos entre classes. Contudo, para Arendt violência e poder são opostos. Dessa forma, ao jovem leitor interessado em aprofundar o debate Arendt, violência e Marx, sugerimos o artigo *A questão da violência na crítica de Hannah Arendt a Karl Marx* (Paredes Goicochea, 2018).

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

A verdade, outrora vista como imutável e pertencente a um grau mais elevado de consciência e reflexão, passara a ser pertencente, encontrada e somente visualizada no *mundo comum*, considerado no passado como reino das trevas e da mentira. Deste modo, Marx coloca um fim à noção de verdade tradicional ao questionar a divisão clássica de filosofia e política e a inverter a política como transformadora do *mundo* para o trabalho como o responsável. Todavia, a pensadora questiona tal predição perguntando “quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?” (ARENDR, 2016, p. 51). Que interpretações — para continuar com a noção marxista — restarão? Arendt não se posiciona ao lado de Platão, não procura manter uma divisão entre filosofia e política. Mas não concorda que todo pensamento filosófico deve ser reduzido a regras e realizável socialmente, ainda mais pela atividade do trabalho.

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

### **Considerações finais**

Ao longo da nossa pesquisa, verificamos que a tradição analisada por Arendt designava um conjunto de experiências legadas, tal como uma herança, de geração em geração. Tal processo, selecionou, moldou e organizou acontecimentos sob linhas narrativas, formando um arcabouço teórico fértil para os homens pensarem e julgarem suas próprias vivências. Um dos pilares que

sustentaram a tradição foi a autoridade. A pensadora, compartilhando a perspectiva de Theodor Mommsen, indicou a autoridade como mais que um conselho e menos que uma ordem.

Entretanto, o início da crise da tradição no âmbito teórico se deu pela crise da autoridade. Mapeamos três fenômenos que abalaram a tradição e foram elencados de modo esparso por Arendt: a) aceleração das transformações; b) radicalismo platônico; e c) introdução da noção de progresso na história.

No primeiro caso, Arendt evidenciou que os novos acontecimentos não recebiam o tempo devido para serem refletidos, compreendidos e transmitidos. Sucessivas transformações alongaram o passado, aceleraram o futuro e tornaram o presente um campo anacrônico, haja vista que as experiências não tiveram tempo suficiente para serem aglutinadas pela tradição. Dessa forma, a autoridade da tradição assentada no passado, deixou de fazer sentido para Arendt, pois não compreendia os novos acontecimentos.

Já o radicalismo platônico se refere a dicotomia *mundo das ideias e dos homens* levada ao seu limite. Para Arendt, as filosofias da história levaram a narrativas sem amparos factuais. Assim como acarretaram ações sem reflexão e acabamento narrativo. O passado encarnado pela tradição passou a ser visto como ultrapassado, um fardo e, no melhor dos casos, como apenas uma etapa da história do progresso da humanidade. Destarte, Arendt verificou um terceiro momento de contestação que é justamente a premissa evolucionista, na qual o progresso seria inevitável e tudo que aconteceu anteriormente não teria mais significado. Os três fenômenos contestaram a autoridade e a própria tradição. Mas, foram as predições de Marx que colocaram um fim à tradição no âmbito teórico.

Primeira predição, “o trabalho criou o homem”, lançou um desafio à noção de Deus tradicional. Marx, segundo Arendt, evidenciou que a noção de Deus trazida pela tradição, como criador e provedor da dignidade do homem, já não se sustentava. No lugar de Deus, a pensadora indicou que Marx elencou o trabalho como criador do homem, invertendo a noção do trabalho como atividade degradante, opressora e mais próxima dos animais.

Já a segunda predição, Arendt indicou que Marx ao afirmar que a luta de classes é o motor da História, rompeu com a compreensão tradicional da história sendo um produto das ações humanas e da violência como atividade marginal da sociedade. Nessa inversão, Marx também lança um desafio à noção tradicional de lei. Situando a violência como lei que compreende o presente

como um “trampolim” para o futuro e para um fim, Marx na visão de Arendt retirou o sentido estabilizador da lei e a situou como movimento.

Quanto à terceira contestação, Arendt evidenciou que Marx, ao indicar que a classe trabalhadora em seu empenho em transformar o mundo, equiparará ação e pensamento, tornaria duas atividades distintas, iguais, apagando suas especificidades. Assim, colocaria sob risco a verdade factual, tão cara aos historiadores, já que confundiria ideias e acontecimentos.

### Referências

ARENDDT, Hannah. **A Condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

ARENDDT, Hannah. De Hegel a Marx. In: ARENDT, Hannah. **A Promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a, p. 118-130.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDDT, Hannah. Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental. In: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 35-75.

ARENDDT, Hannah. O Fim da Tradição. In: ARENDT, Hannah. **A Promessa da política**. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008b, p. 131-143.

ARENDDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c, p. 10-40.

ARENDDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d, p. 165-222.

AUGUSTO, Maurício Liberal. O Exílio da narrativa e a narrativa do exílio: pluralidade e diferença em tempos sombrios. **Nuances: estudos sobre Educação**, Presidente Prudente, v. 27, n. 2, p. 77-96, Mai./Ago. 2016.

BARROS, José D’Assunção. Perspectiva sobre o tempo em Hannah Arendt e Koselleck: duas leituras sobre a quebra entre o Presente e o Passado. **Argumentos**, v. 6, n. 12, p. 169-189, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

CORREIA, Adriano. Hannah Arendt e o conceito de progresso. In: AGUIAR, Odílio A.; *et al.* (Orgs.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. RJ: Relume Dumará, 2001, p. 193-201.

DUARTE, André. **O Pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ECCEL, Daiane. Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão. **Revista Archai**, v. 1, n. 8, p. 27-37, 2012.

FOLGUERAL, Mariana Amaral. Rupturas na continuidade histórica e ação política: diálogos entre Hannah Arendt e Walter Benjamin. **Trilhas da História**, Três Lagoas, v. 10, n. 18, p. 17-32, Jan./Jul. 2020.

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

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

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

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

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. Uma Crítica da História como reabilitação do agir em Hannah Arendt. In: AGUIAR, Odílio Alves.; *et al.* (Orgs.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 173-184.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. Pensar a história em “tempos sombrios”. In: DUARTE, André.; LOPREATO, Christina.; BREPOHL, Marion. (Orgs.). **A Banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 263-274.

PAZ, Jaqueline Alves. **A Fratura no tempo**: o pensamento sem amparo, o juízo e os fragmentos do passado em Hannah Arendt. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

PAREDES GOICOCHEA, Diego. A Questão da violência na crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. **Rev. Estud. Soc.**, n. 63, p. 20-28, 2018.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. **O Pensamento sem corrimões**: a crise da tradição e a teoria política de Hannah Arendt. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Goiás, 2018.

RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2010.

SCHITTINO, Renata Torres. **Hannah Arendt, a política e a história**. 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SILVA, Helênice Rodrigues da. Pensar um mundo em declínio: Hannah Arendt e a questão do mal. **História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 2, n. 23, p. 35-50, Jul./Dez. 2000.

Recebido em: 16 set. 2023.

Aprovado em: 4 dez. 2023.