



SEÇÃO: MORAL POLITICAL PHILOSOPHY

Da narrativa à ação em Hannah Arendt: por uma dimensão ética da narratividade

From narrative to action in Hannah Arendt: Towards an ethical dimension of narrativity

De la narración a la acción en Hannah Arendt: hacia una dimensión ética de la narratividade

Luiz Paulo Matias¹

orcid.org/0000-0001-8603-0232
professorluizmatias@gmail.com

Elsio José Corá²

orcid.org/0000-0001-7146-1478
cora@uffs.edu.br

Recebido em: 1 abr. 2024.

Aprovado em: 02 set. 2025.

Publicado em: 12 nov. 2025.

Resumo: Este artigo tem como objetivo buscar uma possível dimensão ético-política da narratividade em Hannah Arendt. Para tanto, as questões que nos orientam são: existe um distanciamento entre discurso e narrativa na obra de Arendt? Como se daria a passagem da narrativa à ação e por que contar histórias se demuda em uma dimensão ética da narratividade? Nessa direção, abordaremos a narrativa como constituição intersubjetiva da narratividade. Na tentativa de resposta, buscamos compreender o que distancia a narrativa do discurso nas obras de Hannah Arendt, ao envolver a narrativa como um meio que consente durabilidade aos eventos que, entre a vida e a morte, são breves, efêmeros, momentâneos e só podem ser convertidos em histórias ao final da ação. Intitulamos por narratividade a trama das relações humanas que, dada a fragilidade transitória das ações e dos discursos, torna as histórias uma espécie de exercício que permanece no tempo, no mesmo instante em que chamamos de dimensão ética o desejo de, a cada novo começo e sem resultados previsíveis, lançar luz ao pensamento de quem ouve e age em sua livre responsabilidade de continuar, por amor, a cuidar do mundo.

Palavras-chave: narratividade; ética; política; ação; Hannah Arendt.

Abstract: This article aims to explore a possible ethical-political dimension of narrativity in Hannah Arendt. To this end, the guiding questions are: is there a gap between discourse and narrative in Arendt's work? How would the transition from narrative to action take place, and why does storytelling transform into an ethical dimension of narrativity? In this direction, we will approach narrative as the intersubjective constitution of narrativity. In attempting to answer these questions, we seek to understand what distinguishes narrative from discourse in Arendt's writings, considering narrative as a medium that grants durability to events which, between life and death, are brief, ephemeral, and momentary, and can only be converted into stories at the conclusion of action. We designate narrativity as the web of human relationships that, given the transitory fragility of actions and discourses, renders stories a kind of exercise that endures through time, while we refer to the ethical dimension as the desire with each new beginning and without predictable outcomes to shed light on the thoughts of those who listen and act in their free responsibility to continue, out of love, to care for the world.

Keywords: Narrativity; Ethics; Politics; Action; Hannah Arendt.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo buscar una posible dimensión ético-política de la narratividade en Hannah Arendt. Para ello, las preguntas que nos guían son: ¿existe una distancia entre el discurso y la narrativa en la obra de Arendt? ¿Cómo se daría el paso de la narrativa a la acción y por qué contar historias se convierte en una dimensión ética de la narratividade? En este sentido, abordaremos la narrativa como constitución intersubjetiva de la narratividade. En un intento de respuesta, buscamos comprender qué distancia la narrativa del



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

² Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Chapecó, Santa Catarina, Brasil.

discurso en las obras de Hannah Arendt, al involucrar la narrativa como un medio que permite la durabilidad de los acontecimientos que, entre la vida y la muerte, son breves, efímeros, momentáneos y solo pueden convertirse en historias al final de la acción. Denominamos narratividad al entramado de las relaciones humanas que, dada la fragilidad transitoria de las acciones y los discursos, convierte las historias en una especie de ejercicio que permanece en el tiempo, al mismo tiempo que llamamos dimensión ética al deseo de, en cada nuevo comienzo y sin resultados previsibles, arrojar luz sobre el pensamiento de quien escucha y actúa en su libre responsabilidad de continuar, por amor, cuidando del mundo.

Palabras clave: narratividad; ética; política; acción; Hannah Arendt.

1 Narrar por amor ao mundo

A vida e a obra de Hannah Arendt são inseparáveis das catástrofes políticas do século XX. Desde cedo, testemunhou o avanço do totalitarismo, as devastações das guerras mundiais e a crise das categorias tradicionais da política e da moral. O totalitarismo, ao aniquilar a pluralidade e transformar pessoas em "supérfluas"³, não apenas matou vidas, mas arrancou delas a capacidade de agir, falar e inscrever-se na trama comum das histórias humanas. Quando esse fio narrativo se rompe, o mundo perde sua continuidade e o recém-chegado não encontra um espaço habitável ao qual possa se vincular. Como observa Schio (2017, p. 151), essa preocupação nasce do contexto histórico do nazismo (1933-1945), que impeliu Arendt a refletir sobre a política como meio de compreender "o domínio total, o mal

banal, as fábricas de morte" como um movimento anulador de toda ação, no qual as máquinas de extermínio matam aquilo que, privado de toda possibilidade humana de agir, deve ser anulado.

Essa obliteração, no sentido arendtiano, ocorre quando uma lógica ideológica, entendida como um sistema fechado que pretende explicar e prever toda a realidade, extingue a individualidade e envolve os corpos em um "cinturão de ferro"⁴ impessoal. Retirando a possibilidade de qualquer imprevisibilidade incontrolável, a ideologia do terror transforma todas as dimensões humanas em objetos "manipulados, distorcidos", [e] "utilizados de maneira destrutiva" (Novaes, 2017, p. 44).

Desse modo, para Arendt, o perigo maior não é o domínio totalitário em si, pois como as formas antigas de tirania, ele carrega o germe de sua autodestruição. O perigo mais profundo é a consolidação dessa solidão organizada como condição permanente, um afastamento deliberado da realidade, da voz, do pertencimento. A impossibilidade do novo é arrancada de cada um, e com ela se perde a própria possibilidade dos começos. Sem reduzir a complexidade da obra de Arendt, tecida por múltiplos conceitos, é a partir daqui que nos voltamos à narratividade⁵.

Se, para o totalitarismo, o nascimento é apenas um incômodo, um aborrecimento, para Arendt cada novo vir ao mundo garante a possibilidade de um começo; afinal, esse início se encarna em cada um de nós (Arendt, 2012 *apud* Novaes,

³ Em *Origens do Totalitarismo* (publicado originalmente em 1951), Hannah Arendt utiliza a noção de tornar os indivíduos "supérfluos" para explicar a lógica mais radical e desumana do totalitarismo: antes mesmo de exterminar fisicamente, o nazismo e o stalinismo operaram um processo de destituição da condição política, tornando certas populações apátridas, refugiados, minorias perseguidas, totalmente dispensáveis para o mundo comum. Supérfluo, aqui, não é apenas sinônimo de descartável, mas de alguém cuja existência perdeu qualquer lugar de inscrição simbólica, jurídica e política, como se vivesse fora da própria humanidade. Ao perder o "direito a ter direitos", esses sujeitos tornam-se invisíveis, não mais cidadãos, apenas "restos" que podem ser administrados, deslocados e, em última instância, eliminados sem que isso suscite escândalo político.

⁴ O termo "cinturão de ferro" em Hannah Arendt aparece em seu livro *Origens do Totalitarismo* (publicado originalmente em 1951), especificamente no contexto da discussão sobre o totalitarismo nazista e stalinista. Arendt usa a expressão para se referir a uma estrutura de opressão e isolamento imposta sobre grupos ou territórios, em que forças políticas ou militares cercam populações para controlar rigidamente suas ações, impedir a fuga e consolidar um poder absoluto. No livro, o "cinturão de ferro" é mencionado especialmente ao analisar campos de concentração e guetos, simbolizando a barreira física e simbólica que separa os indivíduos do mundo exterior, tornando-os completamente subordinados à máquina totalitária. A imagem reforça a ideia de que o totalitarismo não apenas elimina direitos, mas cria espaços fechados de confinamento e terror, em que a liberdade e a iniciativa humanas são quase totalmente destruídas. Ver o capítulo "Ideologia e Terror: uma nova forma de governo" em *Origens do Totalitarismo* (2012), de Hannah Arendt.

⁵ Em Arendt, ação e discurso constituem o espaço de aparências no qual os seres humanos revelam o quem são (não apenas o que são). A narrativa não é sinônimo de ação, mas é cooriginária do seu sentido: ela recolhe os fios dispersos dos feitos e palavras e os tece num enredo compreensível a outros e, por isso, participa do mundo comum. Agir (práxis) inaugura; pensar busca sentido; narrar estabiliza e comunica esse sentido para uma comunidade de espectadores e julgadores. Em *A condição humana* (2020), Arendt sustenta que ninguém é autor solitário da história de sua vida; a inteligibilidade do que fazemos emerge quando os feitos entram na rede de relações e podem ser contados. Logo, dizer que a narratividade é forma de agir e pensar a realidade significa: (a) ela prolonga os efeitos da ação ao inscrevê-la num mundo comum; (b) ela é um modo de pensamento público, porque torna julgável o que ocorreu, oferecendo critérios e exemplos para o juízo.

2017, p. 44). Eis a característica ontológica da natalidade em Hannah Arendt⁶: ela traz em si a possibilidade do novo, pois cada nascimento carrega a capacidade de inaugurar algo inédito, em oposição à obliteração humana. É nesse sentido que Assy (2015) fala de uma ética da visibilidade e da responsabilidade pessoal, na qual somos constantemente convocados a uma "prestação de contas" de nós mesmos em nossa relação com o mundo. Ou seja, é buscar compreendê-lo.

No horizonte de Arendt, compreender o mundo não é apenas acumular informações ou descrever eventos, mas desenvolver a compreensão⁷ (*understanding*) como faculdade política e ética: a disposição de acolher e interpretar experiências humanas de modo a reconciliar-se com a realidade. Esse conceito, que dialoga com o círculo hermenêutico heideggeriano, implica que toda interpretação parte de um pré-entendimento e retorna a ele transformada. A compreensão, assim, está intimamente ligada à narratividade, termo que aqui assumimos em sua dupla acepção, como modo de agir e como modo de pensar a realidade.

Por meio da narratividade, é possível transformar a experiência, inclusive traumática, em algo comunicável e compartilhável. A seleção de textos, monumentos, obras de arte, biografias, ficções e poemas não é, nesse sentido, mero exercício estético: trata-se de um gesto político de potência criativa⁸, capaz de permitir que, após os terrores sofridos e revividos pela memória, as histórias sejam contadas, refletidas e, por amor

mundi (amor pelo mundo), voltem a afirmar a pergunta fundamental: *quem és?*

Essa tarefa narrativa vincula-se diretamente à responsabilidade⁹. Como lembra Morello (2021, p. 24), "aos habitantes do mundo, os seus representantes, os adultos, se lhes exigem que assumam a responsabilidade pelo mundo e por essas novas vi(n)das, de modo que apontem e digam a elas/es, este é o nosso mundo". Narrar, nesse sentido, é preservar a continuidade do mundo humano, apresentando-o aos que chegam, mesmo que os resultados dessa apresentação sejam sempre imprevisíveis como acontece quando se conta uma estória.

Como destaca Novaes (2017), a resposta que Arendt vislumbra diante da solidão organizada e da destruição da pluralidade não é uma esperança passiva, mas a reafirmação ativa da natalidade: a condição humana de poder iniciar algo novo simplesmente por ter nascido. A natalidade, para Arendt, não se reduz ao evento biológico do nascimento, mas designa a capacidade de agir de modo inédito e imprevisível, introduzindo no mundo aquilo que antes não existia. Essa potência criadora encontra seu sentido pleno quando articulada à narratividade, pois contar e interpretar histórias é o que permite que os novos inícios se inscrevam no tecido da memória comum, preservando a singularidade de quem age e fala.

⁶ Ver o texto de Daiane Eccel que expande o conceito de "natalidade" em Correia *et al.* (2022).

⁷ Compreensão (*Verstehen*), em Arendt, tem dupla filiação: a) Hermenêutica heideggeriana, em que compreender não é um método que vem depois; é um modo de ser no qual já estamos, circulamos entre o todo e as partes, pré-compreensão e explicitação, num círculo que não se quebra, aprofunda-se; b) virada própria de Arendt, em que, em ensaios como "Understanding and Politics", compreender é um exercício político mundano de reconciliação com o real ("fazer-se em casa no mundo"), sobretudo após acontecimentos inéditos e terríveis. Não é explicar causalmente até eliminar o espanto, mas manter o espanto e, ainda assim, achar palavras e tramas que nos permitam viver juntos. Daí a ligação com a narratividade: compreender é dar forma compartilhável ao sentido, sem encerrar o aberto da ação. Recomendamos para aprofundamento no assunto a obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, de Benhabib (2003).

⁸ Chamamos de "potência criativa" a capacidade política de começar algo novo (natalidade) e de alargar a mentalidade (noção kantiana, trabalhada por Arendt) por meio do confronto com múltiplas perspectivas. O uso de obras históricas, biografias, ficções, poemas e monumentos não é ornamentação erudita: é o dispositivo pelo qual a imaginação vai visitar outros pontos de vista (pensamento representativo), compondo um horizonte comum mais amplo. Essa travessia amplia a margem do que pode ser pensado e feito. Assim, a "potência" não é criatividade estética solta, mas a conjunção arendtiana de natalidade (capacidade de iniciar) com juízo alargado (capacidade de considerar o outro), condição de possibilidade de novos cursos de ação no mundo. Ver o capítulo V ("Ação") de *A condição humana* (Arendt, 2020).

⁹ Responsabilidade, em chave arendtiana, é amor ao mundo (amor *mundi*): responder pela continuidade e habitabilidade do mundo comum diante de quem chega. Narrar mantém viva essa responsabilidade porque preserva a memória pública dos acontecimentos, expondo-os ao juízo e impedindo que se dissolvam no esquecimento (ou na propaganda). Ao contar, não apenas lembramos: tornamos compartilhável o sentido do ocorrido, para que outros possam avaliar, aprender e decidir. Em tempos de ruptura (totalitarismo, violência), narrar é uma forma de reconciliação com a realidade: não absolver, mas compreender para que se possa assumir o mundo novamente. Indicamos a belíssima obra de [Vanessa Sievers de Almeida](#) *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo* (2011).

1.1 Entre ecos e vozes: a tessitura plural da narrativa

"O que há na condição humana que torna a política possível e necessária?" (Correia, 2002). Hannah Arendt, ao colocar a natalidade como categoria central do pensamento político em detrimento da mortalidade, propõe um retorno ao mundo comum e plural. Essa abordagem constitui uma espécie de desmontagem fenomenológica (Morello, 2021, p. 27), no sentido de que Arendt não parte de conceitos abstratos ou universais, mas analisa os fenômenos da vida humana a partir de sua experiência concreta, revelando como a ação, o trabalho e o labor constituem a base da vida em comum.

Ao mesmo tempo, essa perspectiva confronta o que a tradição filosófica ocidental, centrada na morte e no ideal do mundo contemplativo, chamou de "verdades metafísicas"¹⁰: proposições absolutas, descontextualizadas e atemporais, que buscavam explicar a realidade de forma universal, mas que, ao fazê-lo, afastavam o pensamento da vivência plural e compartilhada dos seres humanos. Como afirma Arendt, Platão inaugurou a tradição política ao contrapor a experiência filosófica ao mundo comum dos negócios humanos. Com o tempo, essa oposição cristalizou-se na separação

entre pensar e agir. O resultado foi a perda de realidade para o pensamento e de sentido para a ação, esvaziando ambos de significado (Arendt, 2011, p. 52). Com isso, Arendt desloca o foco da filosofia do abstrato para a *vita activa*, mostrando que o agir no mundo, marcado pela pluralidade e pelos novos começos, é o fundamento de qualquer reflexão política significativa.

Para Arendt, não é possível simplesmente negar a experiência sensível, pois "nós aparecemos para outros e os outros aparecem para nós" (Novaes, 2017, p. 65). Inspirada por uma perspectiva fenomenológica¹¹, próxima à de Merleau-Ponty¹², para quem o corpo e a percepção constituem o ponto de partida da experiência e do conhecimento (Merleau-Ponty, 2011), Arendt enfatiza que o mundo se revela no aparecer¹³ compartilhado entre os indivíduos, na vivência concreta e na interação com os outros como seres do mundo¹⁴.

Em contraposição, Arendt descreve a condição essencial do mundo humano como um espaço no qual cada pessoa é singular e coexistente, e no qual o significado da vida coletiva surge justamente da interação entre perspectivas diversas, sempre incompletas e em constante renovação.

É justamente nesse campo fragmentado¹⁵ que Arendt situa a ação, o pensamento e a nar-

¹⁰ Conceituamos de "falácias metafísicas", em registro arendtiano, aquelas operações do pensamento que desqualificam o aparecer e a pluralidade em nome de princípios supostamente mais altos (o "verdadeiro" para além do sensível, o governo dos sábios, a unidade do Uno, a racionalidade do processo histórico etc.). Elas "servem" para estabilizar o que é instável nas coisas humanas, mas ao custo de abolir o político: substituem ação e deliberação por modelos de fabricação (como se o corpo político fosse um artefato a ser feito segundo um plano). Arendt lê na tradição, de Platão a certas filosofias modernas, esse impulso de fuga do mundo comum. A crítica não é antimetafísica simplista; é uma defesa do mundo como aparece entre muitos. Destacamos o texto de Elizabete Olinda Guerra, *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt* (2013).

¹¹ Adotamos a intencionalidade como *direção a* (Husserl): toda consciência é consciência de algo e, portanto, sempre já mundana. Com Merleau-Ponty, acrescentamos que essa direção é encarnada (o corpo próprio orienta nosso *estar no mundo*). Arendt desloca o foco: em vez de uma subjetividade constituinte, ela insiste no mundo que se dá entre os muitos. A intencionalidade, então, aparece politicamente como disposição ao comum: o pensamento que "vai visitar" outros pontos de vista (Kant/Arendt) e a ação que se dirige aos outros, solicitando resposta. A fenomenologia é preservada (contra idealismos), mas descentrada do eu e recentrada no entre (*inter-esse*).

¹² Ver Merleau-Ponty (2011).

¹³ O aparecer, para Arendt, é público e recíproco: eu apareço quando ajo e falo diante de outros; e os outros aparecem para mim no mesmo movimento. Esse aparecer revela o quem, não o "que" (funções, propriedades). Ele cria um espaço de aparências que não é lugar físico, mas entre pessoas que se reúnem; e a realidade do mundo é confirmada por essa pluralidade de olhares e vozes. Assim, "aparecer" não é mera sensação individual (como numa teoria representacional), mas uma coaparição que funda objetividade e senso comum. Ver o artigo "Recém-chegados, Apátridas e Refugiados: Os Modos de Aparecer do 'Estranho' na Obra de Hannah Arendt", de Morello e Corá (2018).

¹⁴ Ao falar em "ser do mundo", enfatizamos a mundanidade: vivemos num mundo artificial e relacional (coisas, instituições, leis, palavras) que nos antecede e sobrevive. A liberdade, em Arendt, não é estado interior; é aparição pública na forma de início entre iguais. Coexistimos pela liberdade quando instituímos e mantemos espaços nos quais iniciar é possível (assembleias, conselhos, arenas de fala). A ação é o modo de aparecer próprio do humano: nela revelamos o "quem" e inauguramos relações que nos ligam ao mundo. Por isso, ser do mundo é apresentar-se em ação ao tecido comum que nos faz e que refazemos. Para uma melhor compreensão, ver Gadamer (1997).

¹⁵ Pluralidade é condição da política: agimos porque somos distintos. Assim, destacamos a concepção de "fragmentado" na configuração moderna, em que não há um horizonte unificador, mas múltiplas narrativas e pertencas. Isso não paralisa necessariamente; ao contrário, pode abrir espaços de iniciativa porque nenhum ponto de vista é total. O risco é a desagregação. Arendt mostra dois antídotos práticos: prometer que dá durabilidade às relações no mar de incerteza e perdoar que restabelece a capacidade de começar quando os atos ferem o tecido comum. Com promessa e perdão, a fragmentação torna-se campo para "poder-com" (*power-with*): poder que surge quando agimos em concerto, sem exigir fusão.

rativa, mostrando que só por meio da atenção à experiência concreta, à percepção e ao diálogo ético-político é que podemos agir, pensar e contar histórias que revelem o mundo tal como ele se apresenta aos que aqui chegam.

Essa condição dos seres humanos traz a responsabilidade de manter vivas as memórias pelo exercício da imaginação. Se a vida se desenrola entre "o nascimento e a morte" e a Modernidade marca a perda do mundo comum, Arendt vê no fato de que "novos seres nascem para o mundo" (Arendt, 2011, p. 223) a possibilidade de renovação. Cada nascimento insere-se na "teia de começos" (Morello, 2021, p. 30), uma rede que persiste para além das chegadas e partidas, garantindo a criatividade e a continuidade humanas. Nesse contexto, as narrativas tornam-se essenciais para preservar memórias, reconstruir experiências e sustentar novos começos.

1.1.1 Narrar, agir e preservar o mundo comum

A exemplo da narrativa de Isak Dinesen¹⁶, a prática narrativa arendtiana aproxima-se de um tipo de *kleos*¹⁷ reinterpretado: não a glória da fama individual, mas a preservação da humanidade comum, daquilo que resiste ao esquecimento e se oferece à reflexão ética e política.

Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir "do nenhures", atua em um meio no qual cada reação se converte em reação em cadeia e todo processo desencadeia novos processos. Como a ação envolve seres capazes de agir, a resposta nunca é apenas resposta, mas também uma nova ação, que

segue seu próprio curso e afeta outros (Arendt, 2020, p. 231-232). Essa condição reforça o caráter irreversível e imprevisível da ação, elemento que, longe de paralisar, sustenta o fluxo contingente em que novos começos se tornam possíveis.

Nesse horizonte, em uma costura conceitual ao modo arendtiano, o par perdão e promessa surge como recurso ético-político que preserva a liberdade humana diante da irreversibilidade dos atos e da incerteza do futuro. Arendt (2020) traz o perdão como a libertação do peso paralisante das consequências passadas, enquanto a promessa cria um espaço de estabilidade relativa no oceano de imprevisibilidade das relações humanas. Logo, a liberdade não existe em abstrato, mas se efetiva quando os indivíduos iniciam ações no espaço público, isto é, em um contexto politicamente organizado em que o agir e o falar se tornam visíveis e compartilhados¹⁸.

A narrativa, nesse contexto, é o elo que articula perdão, compreensão e promessa. Ao contar e recontar histórias, reativam-se significados e experiências que alimentam o pensamento e inspiram a ação. Tal como a *kleos* grega preservava o feito digno de memória, a narrativa arendtiana mantém viva a singularidade dos atos e dos agentes, mas sempre aberta à renovação pela imaginação e ao compromisso ético com o mundo. Logo, em Arendt, imaginação não é fantasia arbitrária, mas se situa na capacidade de tornar presente o ausente e de articular perspectivas no juízo político e moral¹⁹. Assim, mesmo no "oceano de incertezas" (Arendt, 2020, p. 293), a promessa e a narrativa criam "ilhas de segurança" capazes de sustentar a vida em comum, garantindo que o fio da história não se rompa entre os que estão

¹⁶ Isak Dinesen é o pseudônimo da escritora dinamarquesa Karen Blixen (1885–1962), conhecida por suas narrativas ricas, poéticas e muitas vezes baseadas em experiências autobiográficas, como em *Out of Africa* ("A fazenda africana"). Sua escrita se caracteriza pela exploração de temas como destino, moralidade, caráter humano e a complexidade das relações entre indivíduos e sociedade. Dinesen é especialmente lembrada pela capacidade de criar narrativas densas que iluminam a experiência humana, mesclando realidade e ficção de forma sofisticada. A importância de Isak Dinesen para Hannah Arendt reside principalmente na valorização da narrativa como meio de compreender a condição humana. Arendt, ao refletir sobre a política, a ética e a história, vê na literatura de Dinesen um exemplo de como as histórias podem revelar dimensões profundas da ação humana, da responsabilidade moral e da pluralidade de perspectivas. Para Arendt, contar histórias, como faz Dinesen, é uma forma de preservar experiências, iluminar julgamentos e fomentar a reflexão sobre o que significa viver em um mundo comum, conectando memória, narrativa e ética.

¹⁷ Na pólis, a imortalidade humana era fama de feitos preservada em relatos (poesia, história). Arendt lê o *kleos* como paradigma de como a narrativa salva do esquecimento o brilho efêmero da ação. A imaginação é o meio pelo qual os feitos passados continuam a aparecer para novos espectadores, mantendo vivo o padrão exemplar (não como regra, mas como medida de julgamento). Assim, narrativa + imaginação dão durabilidade mundana ao que, sem isso, se perderia, e reabrem o campo do começar para quem chega.

¹⁸ Ver Bignotto (2001).

¹⁹ Na trilogia *A vida do espírito* (Arendt, 1995), a imaginação liga *pensar* (interrogar-se), *querer* (iniciar) e o ainda inédito *julgar* (publicar o sentido). Ela é condição do *sensus communis* político: sem imaginação, não há passagem do privado ao comum, do particular ao julgável.

e os que ainda virão.

Pensar a narratividade na esteira arendtiana é, sob a estrutura semântica da própria palavra, compreender a narrativa como as disposições que viabilizam apresentar o mundo, reconhecê-lo e agir sobre ele. Igualmente, mesmo nas circunstâncias contingentes que a novidade promove, ao passo, simultâneo, que garante a liberdade política, compreender e se fazer compreender é se tornar responsável pelo que se narra, uma vez que, ao preparar o mundo aos novos que chegam (*natalidade*), narrar é empreender a reflexão de um lado, e a continuidade criativa e espontânea da ação, do outro.

Esse influxo da ação, enraizado na categoria da natalidade como promessa do novo, "depende do mundo" para que a morte não se constitua o parâmetro da existência, mas a vida, em sua contingência, como o "influxo" permanente de novos começos. Como afirma Arendt (2020, p. 10), "o trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos".

Dessa forma, o mundo, com sua durabilidade e relativa permanência, possibilita o aparecimento e o desaparecimento dos seres humanos, pois se trata de um mundo que preexistia e continuará a existir ao ir e vir das gerações. Se a natalidade depende do mundo para que o nascimento e a morte não sejam meras ocorrências naturais de um ciclo eterno, então, o mundo também depende da natalidade para que continue a existir, apesar do fluxo contínuo de novas vidas e começos.

Logo, se a narrativa, materializada nos textos ficcionais, nas biografias, nos poemas, nas obras de arte ou nos filmes, por exemplo, não assegura a certeza de um fim fabricado, ela promove, doutro modo, pelo exercício narrativo, a esperança oriunda de uma nova vida humana vir à existência com a virtude que lhe é própria pelo fato de ter nascido (Arendt, 2020). Igualmente, narrar uma estória ou lançar uma ação no tempo não garante a previsibilidade dos resultados, exigindo,

de tal forma, um espaço mediador cedido pela categoria do amor *mundi*, adequada a requerer uma dimensão ética na política subjacente. Essa postura implica a capacidade de, como atores que narram e agem, compreender criticamente a pluralidade dos fragmentos das narrativas "*sem se envergar e negar o ultrajante*", mas "*encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido e promover o futuro*" (Arendt, 2012, p. 12, grifos nossos).

Poderíamos, desta forma, dizer que Arendt desenvolve uma concepção de narratividade. Ou seja, a habilidade de reter experiências se torna o recurso necessário da narrativa para que as estórias sejam contadas, no mesmo momento em que não interrompe a liberdade criativa da ação. Essa abertura do pensamento para as experiências é que está na origem da ideia de um "pensar apaixonado", no qual a vida do espírito deita suas realizações mais importantes não se dedicando às questões últimas, metafísicas, como nos antigos, mas no desinteressado prazer de julgar os acontecimentos. "Nesse aspecto, o filósofo não está na companhia dos deuses, segue um percurso amplamente trilhado pelos historiadores, poetas e narradores" (Aguilar, 2001, p. 218).

Esse "pensar apaixonado" se torna o caminho para a narrativa e sua construção no espaço comum, em que "ninguém é autor", mas atores que, pelas mais diversas expressões, tecem a "trama das relações humanas", de "pensamento alargado", capazes de, ao sair em visita e, nestes caminhos de idas e voltas, encontrar, na multiplicidade dos fragmentos das próprias estórias promovidas pelos atores da ação, o resgate daquilo que um dia foi cristalizado.

Como atores que agem e partilham "um mundo de coisas está entre aqueles que têm esse mundo em comum, como uma mesa está situada entre os que se sentam ao seu redor" (Arendt, 2020, p. 49), aproximando a pluralidade sem anular sua singularidade. Os singulares compartilham publicamente a pluralidade do próprio mundo para que, de fato, o contar estórias (narrar) se torne um elemento mediador que mantém viva

a capacidade de buscar, sob as mais diversas perspectivas, a possibilidade renovada de novas interpretações que devem, acima de tudo, ser compreendidas.

1.1.2 Atores/narradores e a imortalidade da narrativa

Contar a estória de Eichmann, em sua exemplaridade, é por meio da narrativa preservar na imortalidade a possibilidade de reconhecer alguém que não é um monstro clássico, mas um sujeito trágico, incapaz de pensar sobre o que estava fazendo. Arendt nos mostra que a história não reside em descrições unilaterais, mas na revelação do invisível por meio da narrativa.

No julgamento, Eichmann revelou-se como um homem comum, banal, cuja fala revelava superficialidade e incapacidade de se colocar no lugar do outro. Alguém cuja banalidade e cujo conformismo o tornavam uma engrenagem eficiente de um mal institucionalizado (Arendt, 1999, p. 62). Esse diagnóstico deu origem ao conceito de "banalidade do mal", que não nasce de convicções ideológicas extremas ou de instintos perturbados, mas da mera ausência de reflexão crítica, uma obediência burocrática impessoal desprovida de julgamento consciente sobre o bem ou o mal de seus atos.

A chave para conter esse efeito mudo do mal reside em narrar com imaginação, uma imaginação situada, que não evoca mundos fantasiosos, mas permite que nos coloquemos no lugar do outro. Arendt afirma que a imaginação "prepara os objetos de nosso pensamento": antes de refletir sobre justiça, conhecimento ou felicidade, é preciso ter visto pessoas felizes ou injustiçadas, ter vivenciado ou testemunhado atos de justiça ou seus contrários (Arendt, 1995, p. 67). Essa faculdade exige experiência concreta como base do pensar e permite que o ser humano, coexistindo no mundo (e sendo do mundo) através da

liberdade, se apresente na existência como ação (*Action*), abrindo novos começos.

A narrativa, nesse sentido, nasce da imaginação, mobiliza o pensamento e se desdobra em ação: cada estória contada, ao ser recontada, cria pontos de referência para os que chegam depois. Deste modo, aos que a buscam como referência para a compreensão, dada sua característica permanente, possa sempre o ator da ação revisitá-la (Arendt, 2020, p. 241). A narrativa transforma-se, assim, em um registro duradouro da experiência humana, permitindo que atos atrozos sejam compreendidos como possíveis e, portanto, preveníveis, funcionando como antídoto ético contra o mal institucionalizado.

Não obstante, a biografia escrita por Arendt sobre Rahel Varnhagen é uma luta por solidariedade, por "generalização literária", em "um esforço para contar histórias com empatia – e por consciência histórica" (Bruehl, 1997, p. 94). Como descreve Bruehl (1997), Arendt não buscava pela estória narrada biograficamente uma assimilação unilateral como escritora isenta de vivência na estória de Rahel e como esta tomou tal *Bild*²⁰ impossível; mas o que buscava em Rahel são as próprias ambiguidades das experiências que permitiram à própria Arendt desassimilar-se em outras direções de pensamento.

Assim, quando Arendt escreve que à "[...] noite, Rahel estava ao mar – sem leme e sozinha" (Bruehl, 1997, p. 94), a metáfora narrada ilumina a solidão desraigada de Rahel, em que, apenas quando o "golfo se abre", os extremos se misturam, em múltiplos sentidos, sob a condição de resignação e de recomeço. Há, nessa direção, em um "horizonte" biográfico de Rahel, um apontamento narrativo que, como destaca Bruehl (1997), produz tensão na própria vida de Arendt. Assim, há na descrição biográfica um modelo que se traduz em experiências sensíveis na vida de Arendt, tornando a narrativa de Rahel o exame vivido de sua própria existência. Bruehl (1997) une,

²⁰ No contexto citado, o termo *Bild*, usado por Hannah Arendt na obra *Rahel Varnhagen: A Vida de uma Judia Alemã na Época do Romantismo* (1994), Arendt traz à luz à imagem interior ou representação mental que um indivíduo forma sobre si mesmo ou sobre a vida que deseja viver. Ao dedicar um capítulo à vida de sonhos de Rahel, Arendt destaca como essa personagem constrói uma visão idealizada de sua própria existência, uma espécie de "autoimagem projetada" que orienta suas escolhas, expectativas e desejos. Esse *Bild* não é apenas uma fantasia, mas um modo de dar forma à própria vida, estruturando a experiência subjetiva e influenciando a ação no mundo real, refletindo a tensão entre realidade e aspiração, entre experiência concreta e imaginação moral ou ética.

em sentimento, a vida e a narrativa na própria existência de Arendt ao escrever sobre Rahel.

O que queremos destacar é que as ações de Arendt são alicerçadas na experiência narrada. Ao trazer os sonhos de Rahel, Arendt se abre à ambiguidade, singular e plural, de sua vida. A perda da identidade de Rahel (Bruehl, 1997) é traduzida quando, pela morte da lembrança do "conhecido professor"²¹, Arendt toma consciência de que, como judia, a morte, o desaparecimento, a falta de lar também faziam parte de sua realidade.

Tais referências e modelos, constituídos por narrativas em textos, poemas, biografias e ficções, são o que Lafer (2007) descreve como o pensamento tornado teoria a partir de narrativas que se podem contar e recontar. Arendt, "muito à sua maneira de refletir", compreende que lembrar de "um evento é pensar sobre ele", em que "[...] o contar de uma estória é uma forma apropriada de pensá-la. É daí que provém a teoria" (Lafer, 2007, p. 293-295). Nesse sentido, a narrativa permite que a biografia de Rahel, também como experiência viva, torne-se modelo singular de uma compreensão capaz de pensar sobre as ações da vida de Arendt em sua condição plural e humana.

A reflexão de Arendt sobre Rahel Varnhagen ilumina o mesmo princípio ético que orienta sua análise do julgamento de Eichmann: a narrativa como instrumento para compreender o ser humano em sua complexidade. Assim como em Rahel, em que a ambiguidade, a solidão e os sonhos revelam a tensão entre experiências pessoais e a condição histórica, o relato de Eichmann mostra que compreender o mal exige mais do que condenação moral imediata. Exige, pois, atenção à banalidade, à rotina e à incapacidade de pensar a partir do ponto de vista do outro (Arendt, 1999, p. 62).

No caso de Eichmann, Arendt percebeu que a narrativa judicial não poderia se limitar à ex-

posição dos crimes; era necessário reconstruir o pensamento e a vida de um indivíduo que se tornou agente de um mal institucionalizado. Tal reconstrução aproxima-se do modo como Arendt se engaja com Rahel: ao mergulhar nas ambiguidades e experiências vividas, ela não busca explicações simplistas, mas tenta compreender os movimentos internos, os dilemas e as contradições que moldam a ação humana. A biografia de Rahel, portanto, funciona como um modelo metodológico para a análise do julgamento: tanto na história de Rahel quanto no caso de Eichmann, a narrativa é o recurso que permite tornar visível o invisível, seja a profundidade de uma vida subjetiva, seja a mecanicidade banal do mal.

A narrativa, nesse contexto, cumpre uma função ética central. Contar a estória, seja a de uma judia do século XIX, seja a de um burocrata do século XX, é preservar a possibilidade de reflexão e julgamento moral. Ao reconstituir a vida de Rahel, Arendt nos mostra que a compreensão plena de alguém exige atenção às experiências, aos sonhos, às perdas e às ambiguidades; ao narrar Eichmann, revela que até mesmo a ausência de reflexão crítica, a banalidade do mal²², é uma realidade que precisa ser reconhecida, estudada e compreendida para que a sociedade possa responder eticamente.

Portanto, a narrativa funciona como um elo entre memória, ação e responsabilidade. A memória histórica, a experiência vivida e a imaginação ética permitem que possamos revisitar ações passadas, aprender com elas e refletir sobre nossas próprias escolhas. Ao unir as dimensões da biografia e do julgamento, Arendt demonstra que narrar é também educar: é criar referências duradouras que preservam a complexidade da vida humana e alertam para os riscos de mecanismos institucionais desumanizados, garantindo que a reflexão ética nunca seja substituída pela

²¹ O "conhecido professor" citado por Elisabeth Young-Bruehl (1997) não é nomeado. O relato descreve um sonho de Hannah Arendt em Reidelberg, em que ela imaginava a morte desse professor, causando-lhe grande embaraço ao falar sobre o ocorrido antes de descobrir que ele estava vivo. O episódio reflete temas recorrentes em seus sonhos – perda, morte, desamparo e ausência de lar – que se intensificaram após 1933, com o exílio e a ascensão do nazismo.

²² A proposta de Arendt suscitou forte reação na comunidade judaica, que esperava uma condenação moral mais direta de Eichmann, além de críticas de que a filósofa teria subestimado o fanatismo ideológico em favor da ênfase na burocracia. Apesar disso, sua análise mantém relevância para a compreensão dos regimes contemporâneos e da vigilância ética necessária diante do mal cotidiano, lembrando que a responsabilidade individual não pode ser anulada pela obediência a sistemas ou hierarquias.

obediência acritica.

Tanto a vida de Rahel quanto o julgamento de Eichmann exemplificam como Arendt vê a narrativa como instrumento de entendimento ético: um meio de aproximar o observador da experiência alheia, de dessensorializar atos humanos para análise e reflexão, e de conectar memória, pertencimento e responsabilidade, permitindo que as histórias contadas se tornem base para uma ação consciente no mundo.

1.2 Por uma dimensão ética da narrativa

Arendt entende que o ser humano encontra seu espaço próprio ao situar-se "no intervalo entre o passado e o futuro"²³. O próprio ato de pensar constitui essa "lacuna entre o passado e o futuro", sendo que a preservação do passado se torna condição para a atividade reflexiva. Nesse sentido, o pensamento se articula diretamente com a memória e a narrativa: as "recordações" aparecem como um modo essencial de pensar, pois nelas reside a capacidade de narrar, e é através dessa narração que se pode conservar a "pequena ilha nascente da liberdade" (Porcel, 2012, p. 54).

O julgamento e o pensamento arendtianos partem do diálogo do eu consigo mesmo, na dupla acepção do eu (*dois em um*). Somente nessa relação singular e plural, os seres humanos se tornam capazes de "perceber, compreender e lidar com a realidade e com os fatos" (Arendt, 1994, p. 08). Sobre o "julgar", terceira parte inconclusa de *A vida do espírito* (1995), Arendt, através dos cursos oferecidos em Cornell²⁴, apresenta o julgamento como faculdade distinta do pensa-

mento. Enquanto o pensamento é atividade do eu consigo mesmo e do eu que se revela como indivíduo político, o julgamento é capaz de apreender estórias no particular, sem submergir a dimensão de seu significado original (Lafer, 2007).

Essa faculdade é uma habilidade política: capacita o ator a se orientar no espaço público e avaliar o que nele se passa. É indispensável na modalidade retrospectiva do espectador, lastreando a compreensão do historiador. Requer, à maneira kantiana, um juízo reflexivo e não determinante, pois, em épocas de ruptura, não é possível subsumir o específico a "universais normativos esgarçados e fugidios". Para Arendt (*apud* Lafer, 2007, p. 299), "o melhor caminho que Kant nos oferece é o da validade exemplar, que revela uma dimensão geral que de outra forma não poderia ser captada".

Como apoio ao juízo, a validade exemplar se constitui narratividade. Ela indica uma teoria política construída a partir das vivências, das experiências e das estórias, em detrimento dos "precários universais de leis gerais do processo histórico" (Arendt, 2008 *apud* Lafer, 2008, p. 299). "Quanto maior for o número das posições de pessoas que posso tornar presentes no meu pensamento e, assim, levar em consideração no meu julgamento, mais representativo ele será" (Arendt, 2004, p. 207).

Pela narratividade, manter a imortalidade do que é momentâneo exige de quem apresenta o mundo a responsabilidade de exibir até mesmo dor, sofrimento ou atrocidades. Logo, "[...] a repetição narrativa se esquia a uma racionalidade linear e continua. Ela é lacunar. Agir, ver, ouvir,

²³ Em Hannah Arendt, o ser humano situa-se em um intervalo entre o passado e o futuro, espaço em que memória, pensamento e ação se entrelaçam. O passado oferece experiências e tradições que constituem nossa herança cultural, enquanto o futuro permanece aberto à natalidade, à capacidade de iniciar algo novo. Narrar e refletir permite habitar esse intervalo, preservando lembranças e criando pontes para as futuras gerações, tornando o mundo compreensível e habitável. Esse espaço não é apenas temporal, mas também ético e político, pois é nele que se exerce a liberdade, a responsabilidade e a construção de sentido comum, articulando passado, presente e futuro em uma dimensão plural de existência humana. Ver Arendt (2011).

²⁴ Como descreve Lafer em "Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt" (2007), nos cursos ministrados em Cornell entre 1963 e 1967, Hannah Arendt aprofundou as questões que emergiam de *Eichmann em Jerusalém* (1999) e de *A condição humana* (2020), explorando três grandes eixos de reflexão: a análise do totalitarismo e do mal, com ênfase na responsabilidade individual e na inquietante "banalidade do mal"; a relação entre ação, pensamento e julgamento, em que, a partir de Kant, elaborava a ideia de que o juízo político exige imaginar o ponto de vista dos outros; e o lugar da tradição política e filosófica, revisitando autores clássicos para mostrar como muitas vezes a filosofia buscou escapar da contingência da política em direção a sistemas estáveis. Nesse contexto, ela introduzia a noção de "falácias metafísicas", entendidas como construções conceituais que procuram abolir a imprevisibilidade e a pluralidade da ação política ao reduzir o mundo humano a esquemas fixos de verdade ou causalidade histórica. Esses cursos funcionaram, assim, como um verdadeiro laboratório intelectual em que Arendt articulava, diante dos alunos, a crítica às soluções filosóficas que negam a experiência política, ao mesmo tempo que desenvolvia as bases do seu projeto posterior em *A vida do espírito* (1995), consolidando sua defesa da responsabilidade ética e da necessidade de manter vivo o mundo comum.

lembrar significam: completar, finalizar uma re-cordação por sua narrativa" (Matos, 2001, p. 92). A narrativa permite avaliar experiências pelas mais diversas perspectivas, assumindo uma dimensão ética dos começos: ao narrar, cada ator assume responsabilidade pelo mundo e por sua continuidade.

A inventividade do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental e não corresponde à experiência real. "A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos não tem criador visível nem invisível porque não é criada" (Arendt, 2020, p. 230). O único "alguém" revelado é o herói da narrativa, permitindo que a manifestação intangível de um "quem" singular se torne tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a estória da qual ele é o herói; tudo o mais, inclusive a obra que deixou, diz apenas o que ele é ou foi (Arendt, 2020, p. 230-231).

Ou seja, mesmo sabendo menos sobre Sócrates do que sobre Aristóteles, conhecemos melhor quem ele foi porque conhecemos sua estória (Arendt, 2020, p. 231). O herói não se define por feitos míticos, mas pela coragem de agir e se revelar no mundo plural. Ao narrar e agir, ele

preserva a liberdade, transforma-se e mantém viva a memória coletiva, mostrando que a verdadeira heroicidade está na coragem de iniciar e compartilhar o próprio começo.

1.3 Narratividade: uma dimensão da ética para os começos

Produzindo anamorfoses (Matos, 2001, p. 93) do espaço e do tempo, o *storyteller* e o *flâneur* são como que desterrados para os quais cada fragmento da história é hieróglifo de um texto original, o que confere à sua narrativa uma qualidade arqueológica, numismática e misteriosa. O *flâneur* é o "historiador alegorista"²⁵, exilado do espaço e do tempo oficiais que, por um *dépaysement* linguístico²⁶, evoca o passado estrangeiro para transformá-lo em algo familiar, transmissível, mantendo com ele uma relação performática, o que, ainda uma vez, aproxima o procedimento benjaminiano do de Hannah Arendt: ambos se contrapõem à lógica da identidade, da tradicional *adequatio intellectus et rei*²⁷, da adequação do conceito à coisa, do objeto à sua representação.

A narração, assim, retém do passado algo de perturbador face ao torpor do presente. O narrador, como o *flâneur* baudelairiano, possui algo do

²⁵ Segundo Walter Benjamin, o *flâneur* encarna o "historiador alegorista": alguém que observa a cidade moderna com um olhar desengajado, que transforma os fragmentos urbanos, vitrines, ruínas, multidão, em representações alegóricas carregadas de significados simbólicos. É um agente que permite que o presente revele a história, revivendo-a em momentos de intensidade o instante dialético, quando o passado se ilumina no presente. Ou seja, o *flâneur* funciona como um curador andante, bem ilustrado no trecho: "*The flâneur allegorizes all that appears before him, since he is disengaged from all activities but gazing.*" Esse olhar contemplativo e distanciado converte fragmentos da cidade em símbolos que ressoam com a história. Apesar de Arendt não usar explicitamente o termo *flâneur* ou "historiador alegorista", há uma analogia produtiva entre o *storyteller* arendtiano e o *flâneur* benjaminiano. Arendt valoriza o narrador que, através da memória e da mimese, transforma experiências e recordações em histórias compartilháveis o "consolo da história", distinguindo-se do homem-massa, alienado e sem solo. Assim como o *flâneur* ressignifica o fragmento urbano, o narrador de Arendt ressignifica os eventos do passado, mantendo-os vivos e significativos. Para uma melhor compreensão, ver Wall (2015).

²⁶ A expressão "*dépaysement* linguístico" é utilizada por Hannah Arendt para se referir à sensação de deslocamento ou estranhamento que surge quando alguém é confrontado com uma língua ou forma de expressão diferente da própria. Esse fenômeno não se limita ao aprendizado de um novo idioma, mas envolve também a experiência de perceber que certos conceitos, sentimentos ou estruturas de pensamento não têm correspondência direta na língua conhecida, provocando um efeito de distanciamento e reflexão crítica sobre o próprio pensamento e a cultura de origem. Em Arendt, esse conceito se relaciona à capacidade de percepção plural e à abertura para a alteridade, entendida como a habilidade de reconhecer, respeitar e dialogar com o outro como alguém diferente de nós, com perspectivas, experiências e pensamentos próprios. No contexto político, isso significa criar espaço para a pluralidade, ouvir vozes diversas, negociar conflitos e agir em conjunto sem tentar reduzir os outros à própria visão de mundo, reconhecendo que a política nasce justamente da interação entre pessoas distintas. No contexto filosófico, implica admitir que o pensamento não é monolítico: ao refletir sobre o mundo, devemos considerar pontos de vista diferentes, questionar nossas certezas e confrontar tradições, sabendo que a verdade ou o sentido não são exclusivamente nossos. O *dépaysement* linguístico, ao deslocar o indivíduo de suas referências habituais, favorece a percepção da alteridade como condição essencial para a liberdade, a responsabilidade e o pensamento crítico.

²⁷ No desenvolvimento de sua reflexão, Hannah Arendt, em *A Vida do espírito* (1995), especialmente no volume dedicado ao pensamento, retoma o antigo princípio escolástico de *adequatio intellectus et rei*, a adequação entre o intelecto e a coisa, não para reafirmá-lo, mas para problematizar sua suficiência diante da experiência política. Para a tradição, a verdade se garantiria quando o pensamento espelhasse corretamente a realidade; Arendt, porém, insiste que esse modelo é insuficiente para compreender a ação humana e os acontecimentos políticos, pois estes não se deixam reduzir a uma mera correspondência entre ideia e objeto. A política, marcada pela pluralidade, pela imprevisibilidade e pela contingência, exige uma concepção de verdade menos ligada à adequação estática e mais voltada ao exercício do julgamento, à responsabilidade e à manutenção do espaço comum. Nesse sentido, a crítica de Arendt ao *adequatio intellectus et rei* abre caminho para pensar a verdade política não como reflexo da realidade, mas como compromisso ativo com a convivência humana e com a preservação da liberdade plural.

visionário, do vidente e da fala oracular: sabedoria tecida na substância da existência. Sua antítese dialética em sentido benjaminiano se encontra no mais mundano, mais profano: a cidade (Matos, 2001, p. 93). Walter Benjamin (Duarte, 2001, p. 147-148) compreendia que tradição e autoridade estão intrinsecamente ligadas: o passado, quando transmitido como herança, adquire força de autoridade, e esta, ao se sedimentar historicamente, converte-se em tradição. Ao constatar que, em seu tempo, ambas se encontravam irremediavelmente rompidas e em declínio, reconheceu a necessidade de inventar novos modos de se relacionar com o passado, seja nos termos de Benjamin, como tarefa de ressignificação diante da ruptura, seja, no sentido arendtiano, como enfrentamento das oportunidades perdidas que ainda podem ser narradas e reinterpretadas no presente.

Esse possível distanciamento entre impermanência e permanência, entre discurso e narrativa, é o que nos permite pensar uma dimensão ética da narratividade. Segundo Di Piego (2018), não é a narrativa que revela o *quem* da ação, mas são a ação e o discurso que desvelam o *quem*, em um discurso fenomênico, em que tal revelação se dá, somente, no espaço político. "Esta identidade fenomenal é ingrata e intangível porque se manifesta em estar entre os homens, mas desaparece quando cessa a luminosidade do espaço público" (Di Piego, 2012, p. 05, tradução nossa)²⁸. Assim, podemos dizer que, se somente ao fim da ação uma estória pode ser contada, a narrativa preserva em si não a potencialidade de revelação, mas um meio de acessar o passado, dadas as circunstâncias momentâneas e espon-

tâneas da ação, que traz consigo a característica de ser, em si efêmera.

Assim, quando contamos uma estória, reapropriamo-nos da incerta identidade fenomenal e, ao contar uma estória, a preservamos transfigurada, a dotamos de sentido e a quem emerge dessa história. No entanto, essa estória nunca é totalmente bem-sucedida enquanto estamos vivos, porque continuaremos a agir e sofrer de tal forma que a reconfiguração dessa história permanecerá sempre aberta. Em outras palavras, não podemos ser os "autores" de nossa própria história do jeito de alguém que produz um determinado produto, porque somos atores que, ao mesmo tempo, agem e sofrem, estando imersos na teia das relações humanas (Di Piego, 2012, p. 06-07, tradução nossa)²⁹.

Nesse sentido, ao se contar histórias, mergulha-se como um "caçador de pérolas"³⁰ que traz à superfície elementos que, mesmo pela dor, devem ser contados, dada a responsabilidade atribuída ao amor *mundi*. Se as ações e os discursos se revelam em sua impermanência, a narrativa mantém permanente aquilo que, pelos novos começos, é momentâneo.

Não obstante, visitar o passado se torna um exercício de manter as ações reveladas vivas e torná-las permanentes pela narrativa, ao que Arendt chamou de "teia das relações humanas". Logo, a narratividade se configura na ampla relação humana entre o perdão, a promessa, a natalidade e a compreensão, em que o perdão traz consigo a liberdade de recomeçar, a promessa, a responsabilidade de cumprir o que se promete, a natalidade, o impulso criativo e espontâneo de novos começos, e a compreensão, por sua característica imprevisível, se traduz na reflexão de buscar entender por que fazemos o que fazemos. Como observa Assy (2015, p. 130),

²⁸ No original: "Esta identidad fenoménica es invisible e intangible porque se manifiesta en el estar entre los hombres, pero se desvanece cuando cesa el resplandor del espacio público".

²⁹ No original: "Así, cuando contamos una historia nos reapropiamos de la esquiva identidad fenoménica, y al hacerlo la preservamos transfigurada, la dotamos de sentido y el quién emerge de ese relato. Sin embargo, este relato nunca logra completamente su cometido mientras estemos vivos, porque seguiremos actuando y padeciendo de manera que siempre permanecerá abierto la reconfiguración de ese relato. En otras palabras, no podemos ser "autores" de nuestra propia historia a la manera de alguien que elabora un producto determinado porque somos actores que al mismo tiempo actuamos y padecemos por estar inmersos en la trama de las relaciones humanas".

³⁰ A metáfora do "caçador de pérolas" em Hannah Arendt descreve a experiência do pensamento filosófico como uma busca arriscada e solitária por algo raro e valioso. Inspirando-se em tradições literárias que retratam o mergulho nas profundezas do mar em busca de pérolas, Arendt a utiliza para ilustrar como o pensador deve se lançar ao desconhecido, confrontando ideias complexas, dilemas morais e experiências históricas sem garantias de sucesso, pacientemente emergindo com *insights* únicos que iluminam o mundo ou a experiência humana. Essa imagem enfatiza a coragem, a paciência e o isolamento criativo necessários para pensar por si mesmo, destacando que a reflexão crítica não busca reconhecimento imediato, mas o valor duradouro da verdade. Para Arendt, essa atividade se conecta ainda ao *dépayement* linguístico, pois exige deslocamento do conforto da opinião comum e da familiaridade da própria língua, abrindo espaço para a percepção plural. Ver "Sobre o conceito de história", de Walter Benjamin (1985).

"[...] assim como a ação anuncia o milagre da natalidade na *vita activa*, a virtude criadora da vontade anuncia o milagre da natalidade na *vita contemplativa*"³¹.

Deste modo, intitulos como uma dimensão ética da narratividade, por não se tratar de uma ética, tal qual o imperativo categórico kantiano ou qualquer outra doutrina ética postulada. É uma dimensão, por transitar sobre os mais variados pontos de vista, que, nas tramas das relações humanas, cede sentido à ação e ao discurso que desvela o herói. Pela impermanência do discurso, e ao fim da ação, as narrativas surgem como histórias que devem ser contadas aos que nascem e trazem consigo um novo começo, e ao "pensar sobre o que estamos fazendo", a possibilidade ética de continuarmos a cuidar do mundo.

Por conseguinte, pensar uma dimensão ético-política da narratividade é compreender que a ação é desvelada, somente, no espaço entre. E, mesmo em sua característica efêmera, a ação e o discurso cedem à condição da imortalidade narrativa, em que o contar histórias lança, a cada novo começo, elementos irreversíveis do passado e garante que o mundo e suas experiências continuem acessíveis às gerações futuras.

Considerações finais

Defendeu-se, ao longo do texto, que a narratividade nomeia a mediação hermenêutico-política entre o aparecer efêmero do agir e a permanência de sentido que só a narração pode sedimentar. Em Arendt, ação e discurso revelam o "quem" no brilho contingente do espaço público; a narrativa, por sua vez, recolhe esse brilho, preservando-o como referência compartilhável para os que chegam, sem congelar sua abertura. Com isso, a narrativa não substitui o agir: ela o torna pensável, julgável e transmissível, convertendo o momentâneo em memória pública sem

dissipar sua pluralidade.

Três pilares arendtianos dão espessura normativa a essa mediação. Primeiro, a natalidade: toda ação inaugura, porque nascer é poder começar. A narratividade inscreve esses inícios no tecido comum, impedindo que se percam na areia do tempo; por isso ela é cooriginária com o amor *mundi*, entendido como compromisso de cuidar do mundo tal como é para que nele os novos possam aparecer. Segundo, perdão e promessa: o perdão solta o passado da irreversibilidade e a promessa cria ilhas de estabilidade no oceano da imprevisibilidade; a narrativa é o elo que reativa sentidos, sustenta compromissos e relança a ação como começo renovado. Terceiro, a responsabilidade: narrar é apresentar o mundo "sobre a mesa" que nos está entre, assumindo a obrigação de exibir inclusive dor e atrocidade, para que nada do que nos diz respeito se torne indizível.

Desse tripé decorre a centralidade do julgar. O juízo, distinto do mero pensar solitário, opera pela "validade exemplar": em épocas de ruptura, não subsumimos o singular a universais esgarçados; tomamos casos e histórias que, narrativamente, iluminam um sentido partilhável. Julgar é alargar o pensamento para tornar presentes múltiplas posições e, assim, obter um juízo mais representativo: tarefa que depende de narrativas que guardem a espessura do particular.

A metáfora do teatro concentra a ontologia política dessa proposta. No palco, não há autor demiúrgico: há atores que aparecem, um coro que assiste e julga, e um *storyteller*/historiador que, *ex post*, reconstrói o sentido do que se passou. O teatro é a arte política por excelência porque tem por assunto exclusivo os humanos em relação, e porque nele a glória (*kleos*), hoje, a memória narrativa, torna imortal o que de outro modo feneceria.

É nesse ponto que a narratividade exibe sua

³¹ O trecho "[...] assim como a ação anuncia o milagre da natalidade na *vita activa*, a virtude criadora da vontade anuncia o milagre da natalidade na *vita contemplativa*" relaciona, segundo Assis (2015), conceitos centrais em Hannah Arendt, como "natalidade", "vida ativa" e "vida contemplativa". A *natalidade*, para Arendt, não se limita ao nascimento físico, mas representa a capacidade de começar algo novo, de iniciar ações inéditas e criar possibilidades no mundo, sendo fundamento da liberdade e da política. Na *vita activa*, ou vida ativa, a ação humana revela esse milagre da natalidade, pois é por meio da ação que o indivíduo transforma o mundo, manifesta sua singularidade e cria algo genuinamente novo na esfera social e política. Já na *vita contemplativa*, que se refere à vida do pensamento, da vontade e da reflexão, a virtude criadora da vontade realiza um tipo análogo de natalidade, permitindo que o espírito seja inovador e livre, produzindo novidade no plano do pensamento, da reflexão e da escolha consciente. Assim, Arendt estabelece um paralelo entre ação externa e criação interior, mostrando que tanto agir quanto pensar são formas de revelar a capacidade humana de iniciar o novo.

função ética diante do mal político. Ao narrar Rahel Varnhagen, Arendt mostra como a compreensão acolhe ambiguidade e mundo vivido; ao narrar Eichmann, ela torna visível a mecanicidade da obediência acrítica, a banalidade do mal, e reabre a possibilidade de juízo. Imaginação e narrativa, aqui, não estetizam: elas preparam o pensar, aproximam o observador da experiência alheia e ancoram a responsabilidade de agir diferentemente.

Podemos, então, formular a narratividade como a ética da reconciliação com o mundo, em que memória e responsabilidade se tornam fundamentos de novos começos. Ela integra natalidade (potência de iniciar), amor *mundi* (cuidado com o mundo comum) e dupla técnica de liberdade em tempos de incerteza (perdão/promessa), oferecendo ao juízo materiais vivos para validade exemplar e ao agir horizontes concretos de continuidade. Nessa chave, a diferença entre discurso e narrativa deixa de ser oposição e vira complementaridade dinâmica: o discurso dá a ver o “quem” no instante e a narrativa conserva, expõe ao julgamento e devolve ao mundo o aprendizado desse instante para que outros, ao chegarem, possam continuar a escrever a grande história plural das relações humanas.

Por isso, “partir da narrativa à ação” não é uma derivação linear, mas um vaivém que sustém a política: agir para merecer ser narrado, narrar para reabrir o espaço do agir. Quando esse concerto se mantém – palco, coro, atores e o *storyteller* –, o mundo permanece habitável, e a liberdade, visível, transmissível e exigente.

Referências

- AGUIAR, Odílio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 215-226.
- ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Taposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13. ed. rev. reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. 5. ed. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3. ed. Tradução Antonio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Compreender*. Ensaios; Franz Kafka, uma Reavaliação. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- ARENDDT, Hannah. *Diário filosófico: 1950-1973*. Tradução Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Originalmente publicado em 1951.
- ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Organização e apresentação Jerome Kohn; tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Tradução Antônio Trânsito e Gernot Kludasc. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1973.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ASSY, Bethânia. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. São Paulo: Perspectiva: Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: WALTER Benjamin: obras escolhidas. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo. Brasiliense, 1985.
- BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 111-123.

BRUEHL, Elisabeth Y. "Hannah Arendt's Storytelling." *Social Research*, [s. l.], v. 44, n. 1, p. 183-90, 1977. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40970279>. Acesso em: 5 set. 2022.

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

CORREIA, Adriano (coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. São Paulo: Forense, 2002.

CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Unesp, 2022.

CRIVORNCICA, Roberta. *As narrativas da Vida do Espírito e educação em Hannah Arendt*. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Orientador: José Sergio Fonseca de Carvalho. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/T.48.2018.tde-05112018-160155>. Acesso em: 1 fev. 2023.

DI PIEGO, Anabella. La identidad narrativa en Hannah Arendt: Una crítica de la interpretación de Paul Ricoeur. In: Magalhaes De Almeida, Maria Zeneide C. et al. *Educacao & memórias*. Narrativas e oralidades. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018. p. 19-23. Disponível em: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.675/pm.675.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2023.

DI PIEGO, Anabella. La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, [s. l.], n. 43, p. 45-78, 2012.

DINESEN, Isak. *A Festa de Babette e Outras Anedotas do Destino*. Tradução Isabel Paquete de Araripe. São Paulo: Circulo de Fogo, 1986.

DUARTE, André. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 63-89.

ECCEL, Daiane. Natalidade. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Unesp, 2022.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GUERRA, Elizabete Olinda. *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*. 2013. 221 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/107451>. Acesso em: 12 ago. 2024.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance (ensaio)*. Tradução Teresa Bulhões C. da Fonseca e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. 7. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 60, 2007. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ea/a/WNYNFTHYLgFnwYkkdsXS-QQn/?lang=pt#>. Acesso em: 5 nov. 2022.

LAFER, Celso. Posfácio Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOYOLA, Paulo Ricardo Gontijo. *O que estamos fazendo? Da atualidade de A condição humana, de Hannah Arendt*. 2009. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/teseserver/api/core/bitstreams/e7a21b71-390e-47f7-9ec9-3ffb89def9d5/content> Acesso em: 9 jan. 2023.

MATOS, Olgária Chain Féres. O storyteller e o flâneur – Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 90-96.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MONTI, Gil Moraes. Compreensão e Política em Hannah Arendt. 2017. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/172914>. Acesso em: 8 jan. 2023.

MORELLO, Eduardo; CORÁ, Élsio. Recém-chegados, Apátridas e Refugiados: Os Modos de Aparecer do "Estranho" na Obra de Hannah Arendt (Newcomers, Stateless, and Refugees: Ways of Appearing of the "Stranger" in Hannah Arendt's Work). *Critical Hermeneutics*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 81-104, 2018.

MORELLO, Eduardo. *Hannah Arendt: por uma ética dos começos*. 2021. 148 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade federal de Santa Maria, Santa Maria, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/23318>. Acesso em: 5 jan. 2023.

NASCIMENTO, Carlos Eduardo Gomes. Hannah Arendt: uma narradora entre o passado e o futuro. *Princípios. Revista da Filosofia*, Natal, v. 25, n. 48, p. 281-306, set./dez. 2018.

NOVAES, Adriana Carvalho. *Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar*. 2017. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Orientador: Prof. Dr. Mauricio Cardoso Keinert. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02062017-095237/publico/2017_AdrianaCarvalhoNovaes_VCorr.pdf. Acesso em: 8 jan. 2023.

PLATÃO. *República*. Tradução Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Best Seller, 2002.

PORCEL, Beatriz. Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição. *In*: ENCONTRO HANNAH ARENDT, 5. O futuro entre o passado e o presente. *Anais* [...]. Passo Fundo: Ifibe, 2012. p. 49-61.

PORCEL, Beatriz; MARTÍN, Lucas. *Vocabulário Arendt*. Compilado por Beatriz Porcel e Lucas Martin. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

SCHIO, Sonia Maria. A atualidade do pensamento político de Hannah Arendt. *In*: BRESOLIN, Keberson; BARBOSA, Evandro (org.). *Temas de filosofia política contemporânea*. Caxias do Sul: Educs, 2017.

SCHIO, Sonia Maria. *Hannah Arendt: História e Liberdade (da Ação à Reflexão)*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

WALKER, Hill M. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 122-163, ago./dez. 2010. Tradução Adriano Correia. Disponível em: <https://www.anpof.org/periodicos/revista-inquietude--revista-dos-estudantes-de-filosofia-da-ufg/leitura/1064/29338>. Acesso em: 26 jan. 2023.

WALL, Alan. Reflections on Walter Benjamin 7: Baudelaire, Allegory and the Aura. *The Fortnightly Review*, [s. l.], 21 jun. 2015. Disponível em: <https://fortnightlyreview.co.uk/2015/06/reflections-benjamin-7/>. Acesso em: 16 ago. 2025.

Luiz Paulo Matias

Doutorando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC, Brasil. Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Chapecó, SC, Brasil. Graduação em Filosofia pela Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES), Santos, SP, Brasil. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC).

Elsio José Corá

Pós-doutor em Filosofia pela Universidade do Porto (Portugal) e doutor pela PUC/RS, com período de estudos na Università degli Studi di Napoli Federico II (Itália). Possui mestrado e graduação em Filosofia pela UFSM. Docente do Curso de Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu (Mestrado) em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Entre 2015 e 2016, atuou como Coordenador Geral do Ensino Fundamental no Ministério da Educação (MEC), foi Diretor de Políticas de Graduação da UFFS de 2011 a 2015 e Pró-reitor de Graduação de 2023 a 2025. Lidera o Grupo de Pesquisa Filosofia e Temas Contemporâneos (UFFS). Atua nas áreas de Hermenêutica, Ética, Formação de Professores, Educação Integral, Base Nacional Comum Curricular e Novo PAR, refletindo o compromisso com a reflexão crítica e a promoção de práticas educativas e de gestão inovadoras.

Endereço para correspondência

LUIZ PAULO MATIAS

professorluizmatias@gmail.com

ELSIO JOSÉ CORÁ

cora@uffs.edu.br

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.