



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

O pensamento sem corrimões:

A crise da tradição e a teoria política de Hannah Arendt.

ÁLVARO RIBEIRO REGIANI

BRASÍLIA

2018

ÁLVARO RIBEIRO REGIANI

O pensamento sem corrimões:

A crise da tradição e a teoria política de Hannah Arendt.

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília para a defesa de dissertação de mestrado.

Linha de Pesquisa: Ideias, Historiografia e Teoria.

Orientador: Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis.

BRASÍLIA

2018

ÁLVARO RIBEIRO REGIANI

O pensamento sem corrimões:

A crise da tradição e a teoria política de Hannah Arendt.

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em História (Linha de pesquisa: Ideias, historiografia e teoria) da Universidade de Brasília, pela comissão formada pelos professores:

Arthur Alfaix Assis.

Programa de Pós-Graduação em História, UnB

Carlos Henrique Romão de Siqueira
Instituto de Ensino Superior de Brasília (IESB)

André Pereira Leme Lopes
Departamento de história, UnB

Luiz César de Sá Júnior (suplente)
Departamento de história, UnB

BRASÍLIA

2018

*A Kenia e Malú,
Tendo a alegria de vocês em mim,
estarei sempre perto da eternidade.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a minha esposa e companheira Kenia, sem você este trabalho não existiria, assim como não teria razão de ser. A minha filha Malú, que nos períodos de crise sempre me demonstrou o que é importante na vida. A minha mãe, Cecília, e aos meus irmãos Áttila e Iara, que sempre me apoiaram.

Ao meu orientador Arthur, por acreditar neste trabalho, sempre fazendo as devidas recomendações e sugestões. Se o espaço for oportuno, gostaria de demonstrar a minha admiração por seu trabalho. Bem como espero que sempre continue sendo o professor íntegro que se mostrou neste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação de História da UnB e à Universidade Estadual de Goiás – Campus Formosa, pela possibilidade de realizar esta dissertação.

Sei que muitas pessoas me auxiliaram nesta pesquisa e sou grato aos meus colegas de mestrado e professores do programa. Os meus sinceros agradecimentos aos meus amigos Larissa, Jefferson, Michelle, Guilherme, Vanessa, Henrique, Angélica e Fernanda.

A todos muito obrigado.

Neste velho mundo, a única coisa nova
somos nós mesmos.

(Gore Vidal)

RESUMO: A presente dissertação interpreta aspectos da reflexão filosófica e política de Hannah Arendt sobre a tradição, a ideia de progresso e o totalitarismo. Com foco em alguns dos mais importantes temas abordados por Arendt, tais como a “tradição”, a “ruptura da tradição”, o “fim da tradição” e, principalmente, o “pensamento sem corrimões” a dissertação pretende situar as ideias da autora nos contextos intelectuais do imediato pós-guerra (1945 – 47) e da Guerra Fria (1947 – 91). Dá-se destaque às estratégias elaboradas por Arendt para defender a presença da metafísica na política e, a impertinência de se reificar a ação humana pela ideia de progresso, bem como ao princípio do “direito de ter direitos”, à sua tentativa de desvincular a tradição do pensamento filosófico do totalitarismo, e ao conceito político da “pluralidade humana”. Na análise desses argumentos e conceitos foi possível compreender como a autora elaborou a teoria política que se faz presente nos seus principais livros, a saber, *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958). Contextualizando a produção intelectual de Arendt em duas fases distintas - a da jornalista apátrida entre os anos de 1944 e 1951 e a da docente universitária e teórica da vida pública a partir de 1955 até 1975 -, esta dissertação quer chamar a atenção para a importância do pensamento de Hannah Arendt de modo a demonstrar que ele não só se presta a servir de tema para a história intelectual, mas também ainda se mantém enquanto referência central em debates atuais sobre a natureza da política.

Palavras-chave: Tradição; Totalitarismo; Filosofia; Política; Hannah Arendt.

ABSTRACT: This dissertation interprets aspects of Hannah Arendt’s philosophical and political reflection on tradition, the idea of progress and totalitarianism. Focusing on some of Arendt’s main themes such as “tradition”, “tradition break”, “the end of tradition” and especially “thinking without banisters”, this work intends to locate her ideas within the intellectual contexts of the immediate post-war (1945-47) and of the Cold War (1947-91). Emphasis is placed on the strategies with which Arendt defended the presence of metaphysics within politics, her arguments on the implausibility of reifying human action with the aid of the idea of progress, her notion of “the right to have rights”, her attempt to disconnect tradition from the philosophical thought of totalitarianism, as well as her political concept of “human plurality”. The analysis of these arguments and concepts sponsor this dissertation’s purpose of understanding how Arendt elaborated the political theory that is manifest in her main books, namely, *Origins of Totalitarianism* (1951) and *The Human Condition* (1958). By contextualizing her intellectual production in two different phases - first, that of the stateless journalist between the years 1944 and 1951, and then that of the university professor and theorist of public life from 1955 to 1975 -, this dissertation intends to draw attention to the significance of Arendt’s thoughts, in order to demonstrate that they not only can be studied as a subject matter of intellectual history but also as central references within current debates on what is politics about.

Keywords: Tradition; Totalitarianism; Philosophy; Policy; Hannah Arendt.

Sumário

Agradecimentos	2
Resumo.....	4
Introdução: A tradição e o pensamento filosófico nos anos totalitários.....	6
Capítulo I: A perda das experiências cotidianas, tradicionais e históricas no totalitarismo: Os artigos na imprensa americana e as <i>Origens do totalitarismo</i>	15
1.1. A perda do cotidiano e a recepção do Holocausto na América	19
1.2. O niilismo nazista e a ruptura com a tradição	26
1.3. A crise totalitária e a história fragmentária.....	30
1.4. A filosofia da história e a quebra da tradição	37
Capítulo II: A ruptura da tradição e a filosofia da existência: O debate filosófico entre Hannah Arendt e Martin Heidegger e a elaboração da <i>Vita activa</i>	47
2.1. A lacuna entre o cotidiano e o pensamento na fenomenologia	53
2.2. A continuidade ontológica e a ruptura na tradição	58
2.3. A tradição em sua pluralidade e os limites políticos da ontologia do Ser	63
2.4. A impossibilidade de julgar e as consequências da ruptura totalitária	69
Capítulo III: A recuperação do espaço público e o pensamento “sem corrimões”: A categoria da ação na <i>Condição humana</i> e a atividade do pensamento sem ideologias e tradições	75
3.1. A quebra da ação política e a categoria existencial da ação	77
3.2. Os fragmentos da ação política e o tesouro perdido da tradição	80
3.3. A compreensão dos fragmentos da tradição e os “exercícios da imaginação”	87
3.4. O pensamento “sem corrimões” e a promessa da política	92
Conclusão: A dimensão política da teoria de Hannah Arendt	99
Referências bibliográficas	102

Introdução: A tradição e o pensamento filosófico nos anos totalitários.

Tenho a suspeita de que a filosofia não é completamente inocente neste negócio. Não, é claro, no sentido de que Hitler tinha alguma coisa a ver com Platão (afinal, não tomei tais dificuldades para desenredar os elementos das formas totalitárias dos governos, a fim de purificar toda essa suspeita sobre a tradição ocidental, inclusive, de Platão a Nietzsche).

Hannah Arendt, *Correspondence 1926-1969*

A teoria política de Hannah Arendt ainda hoje continua a estimular diversos debates em vários campos do conhecimento, e a particular compreensão da autora sobre os “tesouros perdidos” da tradição e a recuperação do espaço público ainda se mostram relevantes. Boa parte das análises e interpretações sobre as concepções políticas do século XX percorrem aspectos da obra de Arendt, mas uma teoria política não surge do nada, forma-se na tensão entre a vida privada e o âmbito público, e os seus triunfos ou fracassos produzem efeitos distintos no cenário intelectual.

Os rumos que as reflexões de Hannah Arendt tomaram têm a ver com o choque que ela vivenciou ao saber da existência dos campos de concentração do regime nazista (1933 – 1945). De 1944 a 1955, a autora produziu um conjunto de artigos e resenhas para revistas e jornais norte-americanos em que desenvolveu a interpretação de que o totalitarismo teve suas origens no “vácuo” entre a tradição e a política, surgido em decorrência da perpetuação da onda niilista e cética na Alemanha do entreguerras.

A ideia central de Hannah Arendt no conjunto desses textos era a de que o surgimento do Estado total estaria conectado com a crise da tradição e da cultura política. Entretanto, no contexto intelectual das décadas de 1940 e 1950, especialmente nos Estados Unidos, eram comuns entre os filósofos acadêmicos as suspeitas quanto à presença do pensamento metafísico na política, tal como a ideia de que o surgimento do totalitarismo seria uma continuidade da tradição e da filosofia ocidental.

O livro de Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945), exemplifica o ceticismo que viria a tomar forma nos Estados Unidos nesses anos. Ao vincular o pensamento ocidental ao totalitarismo, ele considerou germes totalitários na tradição filosófica de Platão até Marx, argumentando que: “se estou certo nesta interpretação,

então deveríamos ter que dizer que a demanda de Platão por justiça deixa seu programa político no nível do totalitarismo” (POPPER, 1947, p. 77).

Embora o enfoque de Karl Popper fosse uma crítica a filosofia para ressaltar o seu projeto de positivismo lógico, suas conclusões repercutiram como a prova entre a conexão da filosofia com o Estado total. Além disso, outros pensadores apreenderam que o nazismo possuía raízes românticas, como fez o jornalista e matemático Emil Julius Gumbel que definiu que o totalitarismo “é uma paixão criada a partir da necessidade econômica e da amargura da alma gerada por ela. Nada tem a ver com formas realistas de política. Todo o seu embasamento é produto do romantismo” (GUMBEL apud ELIAS, 1997, p. 408).

Hannah Arendt era contrária a essas perspectivas, para ela o Estado total não teria qualquer vínculo com a filosofia e não tinha raízes no romantismo. Em seu artigo “Abordagens do problema alemão” (1945), a autora argumentou que “Kant, Hegel ou Nietzsche não têm a menor responsabilidade pelo que está ocorrendo nos campos de extermínio” e que o nazismo não teria uma “base na tradição” sendo a “negação radical de qualquer tradição, que foi desde o começo o traço principal do nazismo” (ARENDR, 2008b, p. 137).

Para a autora, a única alternativa a este novo fenômeno seria o curso adotado pela resistência europeia durante a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), que seria a “busca de alguma nova forma, que dê ao cidadão mais deveres, mais direitos e honras da vida pública” (ARENDR, 2008b, p. 143). Essas ideias foram concebidas por Hannah Arendt durante sua condição de refugiada e representaram a experiência particular de privação de direitos básicos. Porém, ao negar que a filosofia ocidental e a tradição houvessem tido responsabilidade pela ideologia totalitária, Arendt procurou salvaguardar assim a filosofia de Platão a Marx. A questão que se coloca é: por que ela assim procedeu?

Em resposta, pode-se dizer que os temas desse debate serviram para a fundamentação de várias noções e conceitos presentes no livro *Origens do totalitarismo* (1951). Nesse livro, Hannah Arendt interpretou o Estado nazista como uma nova forma de governo e dominação que “criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país” (ARENDR, 2009b, p. 512).

Um dos objetivos de Hannah Arendt foi tentar mudar a opinião pública americana por meio de argumentos que situavam a perda das experiências cotidianas e tradicionais como consequência do Estado total e da destruição da ordem pública alemã. O totalitarismo seria a substituição do pensamento político e tradicional por ideologias de progresso e de raça. Essas questões indicam quais seriam os principais temas propostos por ela nas décadas de 1940 e 1950: em síntese, a ruptura da tradição e a destruição do espaço político.

Isso explicaria parcialmente a defesa feita pela autora da tradição e da filosofia. Para Hannah Arendt, haveria uma necessidade de recuperar o espaço público, ou seja, restituir princípios metafísicos na esfera política para criar novas possibilidades de “ação sobre um mundo comum”. O seu conceito político do “direito de ter direitos” era uma tentativa de restabelecer um novo “artifício humano”, cujo princípio seria “o direito de cada indivíduo pertencer à humanidade” e que o mesmo “deveria ser garantido pela própria humanidade” (ARENDR, 2009b, pp. 332-336).

Com o relativo sucesso de *Origens do totalitarismo*, obra publicada em 1951, Hannah Arendt pretendia dar continuidade às suas reflexões sobre as origens do Estado total por meio do projeto intitulado “Elementos totalitários no marxismo”. De acordo com seu ex-aluno, Jerome Kohn, parte desse projeto pode ser mapeado em palestras e em discursos que a autora promoveu nos anos de 1953 e 1954. Os mesmos explicitam a compreensão da autora sobre as origens da tradição e de como ela, anteriormente ao nazismo, foi consumada na modernidade (KONH. *In*. ARENDR, 2008a, p. 7).

Na palestra “A tradição do pensamento político” (1953) realizada na Universidade de Princeton em 1953, a tradição foi um parâmetro para a ação política na antiguidade. Por ter uma função pedagógica, foi compreendida tanto como uma autoridade quanto como uma orientação da conduta moral. Nas palavras de Hannah Arendt, a tradição foi “aceita e absorvida” por estar, intrinsecamente, relacionada ao “caráter comum do mundo humano” e a sua competência foi ofertar “sentidos ao mundo que coabitamos e compartilhamos” na “condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2008a, pp. 86-87).

A tradição seria a fundação do espaço público, uma “obrigação sagrada de preservar tudo que foi transmitido pelos ancestrais”. O vínculo entre a tradição e a autoridade só foi completo com a religião cristã que preservou e transmitiu as ideias

sobre o espaço político romano durante a Idade Média. A tradição como pedra fundamental da instituição política seria o “testemunho dado pelos *autores*, dos quais deriva a sua autoridade e que ao mesmo tempo a transmite (*tradere*) como tradição de geração em geração” (ARENDDT, 2008a, p. 96).

Entretanto, na acepção de Hannah Arendt a trindade composta pela tradição, a autoridade e a religião gradualmente foi se desvinculando da esfera pública. Com a Reforma Protestante, no século XVI, iniciou-se o colapso da tradição que “sem a sanção da crença religiosa, nem a autoridade nem a tradição estão a salvo”. Para a autora, a trindade foi “condenada” no início da era moderna, quando:

[a] velha crença no caráter sagrado da fundação num passado longínquo deu lugar à nova crença no progresso e no futuro como um progresso infindável cujas ilimitadas possibilidades podiam não apenas ser jamais vinculadas a qualquer fundação passada, mas também interrompidas e frustradas em sua ilimitada potencialidade por qualquer nova fundação (ARENDDT, 2008a, p. 98).

A perda da experiência de fundação e a substituição da autoridade tradicional pelo progresso foram definidas por Hannah Arendt como o início do fim da tradição. De acordo com a interpretação de seu ex-aluno, Jerome Kohn: “isto significava duas coisas inteiramente diferentes: a razão pela qual o marxismo poderia ser usado para moldar uma ideologia totalitária e a libertação de seu próprio pensamento da tradição” (KONH. *In*. ARENDDT, 2008a, pp. 8-9). Mas essas reflexões foram abandonadas pela autora, ao invés de concluir “Elementos totalitários no marxismo”, Arendt iniciou a elaboração de outro livro, *A condição humana*, que seria publicado em 1958.

O hiato que separa *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* caracteriza uma mudança de postura da autora. É oportuno ressaltar que em 1951 Hannah Arendt obtém a cidadania norte-americana e que em 1955, começa ministrar seminários sobre o pensamento político na *New School for Social Research*. A obtenção da nacionalidade e o início da prática acadêmica evidenciam a passagem da jornalista e intelectual apátrida para a docente universitária e teórica política.

O tema central do livro *A condição humana* seria a recuperação da esfera pública. Hannah Arendt estaria interessada em conferir um sentido existencial para a ação humana e demonstrar a impossibilidade de reificação dos homens tanto pela

metafísica quanto pela tradição. Arendt relacionou a vida política (*vita activa*) como experiências “genuínas do mundo” e a faculdade de julgar como “amor pelo mundo”, sendo ambas as condições imanentes ou evidências fenomenológicas da condição humana (ARENDDT, 2007, p. 338).

Para a autora, a ação humana no espaço comum poderia promover a liberdade. Entretanto, essas ideias faziam oposição às definições de Martin Heidegger, em particular sobre o isolamento do filósofo em relação à vida cotidiana e da subordinação da esfera política à *vita contemplativa*. Conforme Arendt argumentou:

Se uso da expressão *vita activa*, tal como aqui o proponho, está em manifesto conflito com a tradição é que duvido, não da validade da experiência que existe por trás dessa distinção, mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início [...]. Afirmando simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, esta condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão da ordem hierárquica em Marx e Nietzsche (ARENDDT, 2007, p. 25).

A liberdade humana, na concepção da autora, não teria vínculos metafísicos, tradicionais e históricos, afastando-a de qualquer forma de determinação. Seria, pois, o contrário do que Heidegger definiu quando propôs a “nova liberdade”, como uma espécie de projeção de continuidade histórica por meio da tradição e do pensamento filosófico. Como por ele descrito, a tarefa do filósofo seria “estabelecer um fundamento metafísico para a libertação do homem em direção à nova liberdade como autonomia, segura de si mesma” (HEIDEGGER, 2000, p. 123).

Anos antes, no artigo “O que é a filosofia da existência?” (1946), Hannah Arendt já descrevia que a perspectiva de Heidegger seria apenas uma “fuga da realidade” e o “ser-resoluto” uma “tentativa de salvação pelo recuo à antiga segurança”, ou seja, a tradição. Para Arendt, porém, esta continuidade levaria a uma tendência fatal “em que os seres humanos são escravizados a serviço de pretensas “forças históricas” e de “processos superiores e impessoais” (ARENDDT, 2008b, p. 200).

Mesmo após a reconciliação com Heidegger, Hannah Arendt nunca o confrontou sobre sua adesão ao nazismo ou sua compreensão sobre a política. As considerações sobre a *vita activa* seriam uma clara oposição às definições da tradição do seu antigo

professor, além da perspectiva política, a tradição também seria o foco do distanciamento filosófico entre eles. A autora compreendia que a ação humana deveria se situar no mundo, em termos filosóficos, os homens sempre seriam um “ser-com”, agindo publicamente, mesmo em sua privacidade.

Embora Hannah Arendt tenha sido condescendente com a filosofia de Heidegger, enquadrando-a ao lado da atitude platônica e a “rebelião consciente” dos oitocentos de negar a política. De acordo com a interpretação do historiador Mark Lilla, Arendt “sem minimizar o significado da terrível decisão de Heidegger, ela passa a vê-la como resultado de uma *déformation professionnelle*, uma ‘atração para o tirânico’ que acompanha a filosofia desde seus primórdios” (LILLA, 2017, p. 45).

Para a autora, o fim da tradição sobreveio com a “rebelião consciente”, caracterizada pelas ideias de Sören Kierkegaard, Karl Marx e Friedrich Nietzsche que inverteram a hierarquia tradicional e lançaram as bases para se pensar o homem e a política sem o “véu da metafísica”. Esses três filósofos, cada um à sua maneira, rejeitaram a autoridade tradicional e a validade da metafísica na política, mesmo estando dentro dos quadros de referências tradicionais:

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la” na política (ARENDR, 2005, p.44).

Foram eles os primeiros a ousar pensar sem a orientação de nenhuma autoridade, de qualquer espécie que fosse; não obstante, bem ou mal, foram ainda influenciados pelo quadro de referência categórico da grande tradição (ARENDR, 2005, p. 56).

Hannah Arendt destacava que a rebelião consciente era limitada ao âmbito filosófico e não ao político, e que, à exceção de Kant, nenhum filósofo em toda a história havia compreendido a liberdade como um princípio advindo da pluralidade e da ação humana. Enfatizava, assim, que desde Platão até Heidegger os filósofos negaram a política em suas reflexões. O diálogo filosófico entre Arendt e Heidegger evidencia a tensão entre a dimensão existencial do ser político em sua pluralidade e a determinação da tradição pelo *Dasein*. Evidenciando a autonomia da teoria política de Arendt da ontologia heideggeriana do ser.

As distinções entre a ruptura e o fim da tradição foram estratégias de Hannah Arendt para salvaguardar alguma dignidade do pensamento tradicional e filosófico em uma possível associação com o Holocausto. Em *A condição humana*, a autora teorizou sobre a importância da dimensão metafísica nas instituições políticas, mas definiu parâmetros para a impossibilidade da reificação humana pela metafísica ou pela tradição:

As condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundaneidade, a pluralidade e o planeta Terra – jamais podem “explicar” o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto (ARENDR, 2007, p. 19).

A categoria do espaço público serviu a Hannah Arendt para formular uma nova linguagem política sem os lastros da filosofia, da tradição e da ideologia, ou, como gostava de falar em seus seminários, “um pensamento sem corrimões” (KOHN. *In* ARENDR, 2008a, p. 14). Conforme argumentou no artigo “A crise na Cultura: Sua importância social e política” (1968): “temos de descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes” (ARENDR, 2005, p. 256). Em outro artigo, “O que é autoridade?” (1968), a autora enfocou que com a ruptura da tradição o passado não seria mais um livro fechado e o presente não dependeria mais de modelos ou de interpretações tradicionais ou modernos:

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ouvidos para ouvir (ARENDR, 2005, p. 130)

A discussão iniciada por Hannah Arendt sobre a tradição, a ruptura e o seu fim não era inédita entre o círculo filosófico em que ela foi socializada. Martin Heidegger, Karl Jaspers e Walter Benjamin, cada um a seu modo, abordaram temas desta questão que efetivamente influenciaram a perspectiva da autora. A “filosofia da vida” já havia problematizado os dilemas do *Ser* e a perda da tradição ou da continuidade histórica, principalmente a partir da reavaliação dos sistemas filosóficos de Kant e Hegel. Entretanto, o debate proposto por Arendt não se resumia a uma perspectiva

existencialista, mas também dizia respeito a como a filosofia da existência poderia ampliar o debate político na contemporaneidade.

A originalidade das considerações de Hannah Arendt consiste no seu gesto de tentar fazer “descer ao chão” conceitos e noções do existencialismo para utilizá-los como “ferramentas” práticas de teoria política. Como se pode perceber, o principal dilema com o qual ela se ocupava não era propriamente filosófico. Antes, era relacionado à sua tentativa de extrair na esfera pública condições para a reflexão filosófica. Entretanto, Arendt, ao tentar superar os desafios impostos pelo totalitarismo, precisou reavaliar toda a filosofia política para demonstrar que a separação entre a metafísica e a política havia impossibilitado a compreensão de novos fenômenos, como o totalitarismo.

Pretende-se, nesta dissertação, examinar a elaboração da teoria política de Hannah Arendt com foco nas suas reflexões sobre a tradição e a ideia de progresso. É central no pensamento da autora a tese de que ao longo da modernidade a ideia de progresso inverteu os sentidos da tradição, deslocando a autoridade política, antes encontrada no passado, para o futuro. Por meio dessa reflexão, este trabalho analisa o desenvolvimento dos principais conceitos e categorias da compreensão teórica de Arendt sobre a política e a tradição.

A presente investigação compreende que o conjunto de discussões elaboradas por Hannah Arendt foi relativo às mudanças do cenário político e filosófico em decorrência do fenômeno totalitário. Contudo, uma característica marcante nos problemas levantados pela autora foi situar suas ideias em experiências cotidianas e políticas. Por isso, o ponto de partida de suas reflexões foi a esfera pública norte-americana. Mais especificamente: entre as décadas 1940 e 1950, a cobertura da guerra no meio jornalístico estadunidense; e entre 1950 e 1970, as discussões sobre as consequências do totalitarismo. Mesmo analisando a situação política e filosófica da Europa, o seu ponto de partida foi a ideia de reforçar o diálogo entre o “novo” e o “velho mundo”.

O primeiro capítulo analisa duas noções da autora: a ruptura com a tradição e a recuperação do espaço público, por meio da interpretação de artigos e ensaios publicados em revistas e periódicos que circularam nos Estados Unidos entre os anos de 1944 a 1955, com especial atenção para o envolvimento de Arendt com os intelectuais de Nova Iorque, com a opinião pública norte-americana e o diálogo com Walter Benjamin. A investigação deste corpo documental revela-se relevante para a compreensão do percurso que levaria ao livro *Origens do totalitarismo* (1951).

O segundo capítulo contextualiza a interpretação política de Hannah Arendt sobre a filosofia de Martin Heidegger. A presente análise procura evidenciar a continuidade e o distanciamento em relação à ontologia do Ser nas reflexões de Arendt, por meio do debate sobre o cotidiano, a tradição, o pensar e o julgar. Os principais temas desta discussão se fazem importantes para entender os usos de ideias, conceitos e categorias do existencialismo alemão na elaboração do livro *A condição humana* (1958).

O último capítulo investiga elementos da teoria política de Hannah Arendt por meio da análise dos livros *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, assim como seus seminários em universidades norte-americanas ao longo das décadas de 1950 a 1970. Interroga, sobretudo, a elaboração e o alcance dos conceitos e categorias da autora, tendo como intuito evidenciar os sentidos que ela conferiu para a recuperação do espaço público, da liberdade como razão de ser da política e o “pensamento sem corrimões”.

Capítulo I: A perda das experiências cotidianas, tradicionais e históricas no totalitarismo: Os artigos na imprensa americana e as *Origens do totalitarismo*.

A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição.

Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*.

No presente capítulo, interpreta-se alguns artigos de Hannah Arendt publicados na revista literária *Partisan Review* e nos jornais *The Chicago Jewish Forum*, *The Nation*, *The Commonweal* e *The Jewish Frontier* entre as décadas de 1944 e 1954, a fim de estabelecer uma conexão entre esses artigos e os temas centrais apresentados em *Origens do totalitarismo* (1951). O foco no contexto de circulação das ideias da autora e a sua relação com os intelectuais de Nova Iorque tem o intuito de analisar suas considerações sobre o cotidiano, a tradição, o jornalismo e a filosofia da história para indicar o sentido que ela atribuiu à crise política e moral do século XX, o totalitarismo e a crise da tradição.

Também se relaciona o projeto abandonado da autora, “Elementos totalitários no marxismo”, com o intuito de compreender a elaboração do livro *A condição Humana* (1958). Hannah Arendt tinha uma perspectiva de abordar as experiências políticas no tempo-presente e situava, com isso, a opinião pública norte-americana sobre a ruptura e a novidade desse novo fenômeno político. Entre essas décadas, o debate filosófico estadunidense começou a se aproximar de uma perspectiva antideterminista, sendo Arendt uma de suas principais referências ao lado de vários intelectuais de Nova Iorque.

O eixo norteador de sua abordagem seria a compreensão da substituição dos princípios tradicionais na política pela ideia de progresso. Por isso, ela suspeitava dos princípios da filosofia da história, especificamente, como as ideias de progresso e de raça foram “pervertidas” e transformadas em ideologias pelos nazistas:

O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição, por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um

desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições (ARENDR, 2005, p. 55).

Na década de 1940, apesar do pequeno impacto que esses artigos causaram na opinião pública norte-americana, Hannah Arendt objetivava envolver seus leitores em um debate sobre o totalitarismo, o cotidiano, a tradição e a filosofia da história. A preocupação de Arendt era trazer visibilidade sobre o que acontecia nos campos de concentração alemães contra a tendência, quase hegemônica, da imprensa norte-americana em reportar esses eventos como uma consequência da guerra.

Na interpretação de Jeffrey C. Alexander, no imediato pós-guerra, mesmo após a libertação dos judeus dos campos de concentração e a constatação da veracidade daqueles relatos, a opinião pública norte-americana só foi lentamente compreendendo as consequências de Auschwitz (ALEXANDER, 2002, p. 7). A pretensão de imparcialidade, objetividade e credibilidade da imprensa, próprias do paradigma positivista, descreviam apenas as causas e as consequências imediatas do conflito mundial por meio de normas e regras previamente estabelecidas. Mesmo que Hannah Arendt não fosse uma jornalista de formação, em sua acepção, o simples relato objetivo dos fatos sobre a guerra não seria suficiente para transformar essas experiências em história.

O historiador Peter Novick, que analisou o mesmo período, indica que os motivos para a ausência de coberturas da imprensa norte-americana seriam decorrentes de dois fatores: as informações oficiais consideravam os relatos sobre o Holocausto como “propensos a serem considerados exagerados e que as agências perderiam a credibilidade disseminando-as”; e que a confiabilidade dos relatos “foi em parte porque havia poucas notícias duras sobre o mesmo para apresentar, apenas relatos de segunda e terceira mão e de autenticidade problemática” (NOVICK, 1999, p. 23).

No artigo, “As relações exteriores na imprensa de língua estrangeira” (1944), publicado pelo *The Chicago Jewish Forum*, Hannah Arendt argumentava que “os imigrantes [norte-americanos] simplesmente não vão reconhecer nenhum “refugiado”, e chegam a preferir governos-fantoches – mas que mesmo assim são governos ativos” (ARENDR, 2008b, p. 121). O distanciamento das reflexões de Arendt do jornalismo

norte-americano demonstra os significados que ela atribuiu a esses eventos. Mesmo que os objetivos da autora não fossem a cobertura dos fatos, as implicações políticas da situação autoritária na Europa foram interpretadas por meio de categorias do existencialismo alemão e da ideia de uma “história fragmentária”.

Em 1941, quando chegou aos Estados Unidos, Hannah Arendt trouxe consigo um olhar sobre as filosofias de Martin Heidegger e de Karl Jaspers, assim como as experiências vicárias de ser uma judia refugiada durante o regime nazista. Anos antes, na Alemanha, foi considerada uma filósofa promissora e conhecia bem o debate em voga nas universidades durante a República de Weimar (1919 – 1933). Também trouxe em sua bagagem os manuscritos sobre a história e narratividade de Walter Benjamin.

O engajamento político de Hannah Arendt contra o nazismo já havia sido iniciado na Alemanha, em 1933. Na época, sua posição acadêmica tinha certo prestígio e permitiu a ela um “disfarce justificável para pesquisas na Biblioteca Estadual da Prússia, as quais visavam a registrar os atos antissemiticos de grupos alemães privados” (FRY, 2010, p. 14). No mesmo ano, sua atividade foi descoberta, sendo presa em Berlim e, após oito dias no cárcere, foi libertada, fugindo rumo à Tchecoslováquia que, segundo a autora, era um país que não reconhecia “as leis de exceção dos Tratados das minorias” (ARENDR, 2009, p. 302).

Após residir na Tchecoslováquia por algum tempo, Hannah Arendt muda-se para a França, onde ficaria por oito anos. No tempo em que esteve na “cidade luz”, trabalhou para uma entidade, a Juventude Aliyah, “que ajudava a levar crianças judias para a Palestina” (FRY, 2010, p. 14). Mas, com a invasão alemã e, posteriormente, com a proclamação do governo colaboracionista, a República de Vichy (1940 – 1944), tornou-se insustentável a vida naquele país. Em 1940, Arendt foi enviada a um campo de concentração em Gurs e ficou sete dias no cativeiro, escapando graças a um problema burocrático. Elisabeth Young-Bruehl, sua amiga e principal biógrafa, relatou que ocorria uma disputa entre as lideranças francesas e alemãs e, por conta desse impasse, ela conseguiu fugir da França. (YOUNG-BRUEHL, 1984, p. 106).

Quando escapou de Paris rumo a Portugal, à época governada pelo ditador Antonio Salazar, passando pela Espanha franquista, Hannah Arendt elaborou o manifesto “Nós, os refugiados”, publicado somente em 1943, no *The Menorah Journal*, que versava sobre a condição dos refugiados e a questão judaica. Já na América, em

1941, sua condição de apátrida e a perseguição dos judeus pelos nazistas e fascistas impactaram decisivamente a autora, ao ponto dela decidir abandonar qualquer reflexão filosófica, como relatou em uma entrevista na década de 1960. Entretanto, em 1943, com o conhecimento sobre os campos de concentração, Arendt reavaliou sua decisão, dizendo que não poderia se conformar com o nazismo, “nenhum de nós pode, jamais” (ARENDR, 2008b, pp. 41-43).

Os artigos de Hannah Arendt publicados nas décadas de 1940 e 1950 seguiam um percurso entre a filosofia e a política, algo que ela já havia esboçado em sua tese de doutorado *O amor em Santo Agostinho* (1929). A preocupação com a vida social tornou-se o seu principal tema, sob clara inspiração do existencialismo alemão. A metodologia empregada pela autora seguia os caminhos abertos pela análise genealógica de Friedrich Nietzsche, pelo “diálogo com o outro” da filosofia de Karl Jaspers, pela “desconstrução” de Martin Heidegger e pela “história fragmentada” de Walter Benjamin. Anos mais tarde, essa forma de analisar os fenômenos políticos foi por ela definida como uma “análise conceitual” (FRY, 2010, p. 64).

Se, por um lado, a análise conceitual sobre a esfera pública de Hannah Arendt tinha uma influência da filosofia alemã, por outro, a crítica às filosofias da história foi elaborada a partir das ideias da “história fragmentária” de Walter Benjamin. É importante ressaltar duas ideias centrais nos artigos de Arendt: a primeira seria que o nazismo foi uma novidade política que oportunamente utilizou a crise do entreguerras para ascender na esfera pública; e a segunda seria a elaboração de seu conceito político de ruptura da tradição. Essas duas ideias orientariam a elaboração do livro da autora de maior alcance nos Estados Unidos, *Origens do totalitarismo*.

Para Hannah Arendt, o “vazio” entre a tradição e a política, somadas à ideologia do Estado total, impediria a existência de um sentido prático para a liberdade. Arendt compreendia que o fenômeno totalitário foi uma “quebra” na continuidade histórica e que produziu a destruição do espaço político. Isso caracteriza o tema central na produção desses artigos e demonstram o diálogo com as ideias de Walter Benjamin. De acordo com a interpretação da historiadora Gaye Ilhan Demiryol,

Arendt adotou a historiografia fragmentada de Benjamin como uma resposta à ruptura com a tradição, que ela concebeu como uma crise político-filosófica. Como resultado, Arendt foi capaz de encontrar uma saída para esta crise contemporânea, redimindo o passado como

base para uma filosofia orientada para o futuro (DEMIRYOL, 2016, p. 2).

Hannah Arendt passou poucos dias no cárcere nazista e, mesmo que os anos como apátrida lhe tivessem proporcionados experiências passíveis de serem relatadas, não seria possível interpretar que esses fatores tenham sido suficientes para a produção de um corpus documental tão extenso. Arendt ousou refletir sobre as profundezas do abismo totalitário, sem o medo que este olhasse novamente. Por isso, suas estratégias discursivas aproximavam seus leitores norte-americanos da filosofia da existência, a fim de situá-los nas incertezas políticas de seu tempo. Para a autora, o vácuo gerado pela crise da tradição continuaria a existir, mesmo com a destruição do nazismo, por este fenômeno ter institucionalizado a violência como condição necessária para a ruptura da ordem social. As alternativas apresentadas por Arendt estariam na possibilidade de um diálogo que pudesse oferecer uma resistência a ideologia do processo histórico totalitário por meio da “recuperação” do espaço político.

1.1. A perda da experiência cotidiana e a recepção do Holocausto na América.

Em 1944, Hannah Arendt escreveu pela primeira vez para a revista literária *Partisan Review*, iniciando uma série de publicações até 1954. No artigo “Franz Kafka: Uma reavaliação. Por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte” (1944), a autora argumentou que a arte narrativa de Kafka não poderia ser interpretada como uma novidade estilística da modernidade. Sua prosa não teria uma relação com a “complexidade moderna da vida interior”, mas a simplicidade e a naturalidade de sua escrita seriam claras como a “fala do dia-a-dia” (ARENDR, 2008b, p. 96).

Ao abordar a obra de Kafka, Hannah Arendt pretendia expor aos seus leitores o cotidiano da degradação do homem, o extermínio do povo judeu e a situação apolítica pelo qual a Europa passava. A estratégia da autora era referenciar a realidade do Holocausto como uma experiência pela qual os homens colidiram e fracassaram por meio da dupla experiência que os textos do escritor tcheco causavam: a suspensão do cotidiano e o estranhamento das verdades habituais.

Hannah Arendt ainda argumentou que os leitores das histórias de Kafka passavam por um estágio que consideravam o pesadelo como algo trivial, como um “presságio” de um mundo futuro, “mas que esse mundo de fato veio a existir”. Um mundo que a geração de 1940 presenciou e ao qual foi submetida, como descrevia a autora, “sabemos que a construção de Kafka não foi um mero pesadelo” (ARENDR, 2008b, p. 101).

O artigo de Hannah Arendt era incomum, passando da crítica literária para uma discussão político-filosófica sobre o cotidiano e sobre as situações-limites provocadas pelo totalitarismo. Em carta endereçada à Arendt, um dos editores da *Partisan Review*, Philip Rahv, a informou de que os outros editores, “em alguns aspectos, não concordavam com a sua interpretação de Kafka. Mas eles valorizaram o seu ponto de vista como interessante e valioso para os leitores” (MAHRDT, 2005, p. 111).

A linha editorial da *Partisan Review*, na década de 40, era caracterizada pela luta contra os regimes ditatoriais da Europa, tanto de esquerda quanto de direita, apesar de em seu passado recente ter tido uma forte tendência stalinista. Inicialmente, em 1934, *Partisan* foi um jornal literário ligada ao *John Reed Club* e filiada ao Partido Comunista norte-americano (WALD, 1987, p. 360). No entanto, em 1937, os editores Philip Rahv e Willian Phillips romperam com o Partido, passando a aceitar novos colaboradores, principalmente, intelectuais emigrados que chegavam da Europa:

A *Partisan Review*, no final dos anos 1930, tornou-se “mais do que um órgão dos intelectuais de Nova York - tornou-se uma instituição, uma revista que começou em 1935 a rejeitar ou revisar “componentes chave do marxismo doutrinário e clássico”. A declaração distanciou claramente a revista, em geral, de qualquer ideologia, em particular do Partido Comunista, da qual se afastou por causa da convicção dos editores. “Que a tendência totalitária é inerente a esse movimento e que não pode mais ser combatido de dentro” (MAHRDT, 2005, p. 111).

Os debates entre os colaboradores sobre a filosofia analítica e o ceticismo político ganhavam cada vez mais espaço em detrimento de análises marxistas sobre a literatura e a política. Conforme explicou o historiador Alan M. Wald, “paradoxalmente, a adoção do ‘ceticismo’ e do ‘realismo’ dos intelectuais de Nova York e o autoproclamado repúdio do marxismo por muitos deve ser entendido como um aspecto da própria ideologia emergente do grupo” (WALD, 1987, 230).

Um dos colaboradores, o historiador das ideias Stanley Cavell, afirmaria que a *Partisan Review* foi um “gueto de teóricos”. É importante ressaltar que a maioria dos colaboradores da revista não era vinculada às universidades americanas, o compromisso com os aspectos políticos em detrimento da perspectiva acadêmica criava uma atmosfera de oposição entre o intelectual (*intellectual*) e o acadêmico (*scholar*). O que, segundo Cavell, indicaria uma limitação do conhecimento filosófico norte-americano em comparação à tradição intelectual europeia (BORRADORI, 2003, pp. 168-170).

Alguns intelectuais judeus tinham livre acesso ao circuito nova-iorquino, apesar de uma grande suspeita sobre eles. Nesta ambiência, Hannah Arendt iniciou sua colaboração na *Partisan Review*, e também em outras revistas ligadas a esses intelectuais, como a *Politics* e a *Commentary*. A ativa militância de Arendt contra o totalitarismo aproximou a autora do grupo, e a sua relação profissional com o editor Philip Rahv possibilitou sua circulação entre os intelectuais de Nova Iorque, mesmo causando certo desconforto, como a própria autora iria relatar em 1973:

Quando cheguei a este país, escrevi em meu inglês muito vacilante um artigo sobre Kafka, que eles inglesaram para a *Partisan Review*. Quando consegui falar com eles sobre o “inglesamento”, li este artigo e lá, dentre todas as coisas, aparecia a palavra “progresso”! Eu disse: “O que você quer dizer com isto? Nunca usei essa palavra”, etc. Então um dos editores se dirigiu ao outro na sala contígua e deixou-me lá. Ouvi por acaso ele dizer, de fato em um tom de desespero: “Ela não acredita nem mesmo no progresso!” (ARENDR, 2010, p. 157).

Hannah Arendt, ainda na Alemanha na década de 30, havia presenciado a forte polarização ideológica e os golpes de Estado, tanto de esquerda quanto de direita, que culminaram com a queda de República de Weimar. Essa experiência levou a autora a adotar outra postura em relação à situação social na Europa: uma alternativa contra a violência totalitária que não passasse pela defesa do liberalismo ou do socialismo. A militância intelectual de Arendt estava fundamentada na fenomenologia alemã e, a partir dessa perspectiva, analisou as experiências políticas e cotidianas contra a “organização do esquecimento” e a “instituição da amnésia” (PROST; VINCENT, 2009, p. 205).

O totalitarismo¹, na acepção de Hannah Arendt, foi uma ideologia que destruíra a experiência cotidiana, a tradição e a verdade, construindo um mundo fictício, mesmo que fosse coerente com o social-darwinismo e com as leis do progresso histórico. As fábricas da morte objetivaram destruir a identidade do povo judeu transformando-os em estranhos ao mundo e, principalmente, alienando-os de sua própria individualidade, para assim ratificar “o fato de que o indivíduo [judeu] jamais existiu” (PROST; VINCENT, 2009, p. 205).

Um exemplo da relação entre a perda das experiências cotidianas e a instituição da amnésia foi apresentada por Hannah Arendt em seu artigo sobre Kafka. Em uma das passagens citadas do livro *O processo*, a autora exemplificava as práticas totalitárias por meio do diálogo entre a personagem K. e o capelão da prisão. De um lado, o capelão pregou sobre “a grandeza oculta do sistema e lhe ordena que não pergunte pela verdade”, e continuava, “não é preciso considerar tudo como verdade, é preciso apenas considerá-lo necessário”. Em resposta ao capelão, a “opinião desoladora – disse K. – A mentira se converte em ordem universal” (ARENDR, 2008b, pp. 96-97).

Ainda segundo as interpretações da autora sobre *O processo*, a personagem K., era um bancário ocupado, nunca teve tempo para se ocupar com “generalidades” ou mesmo ponderar sobre a “necessidade de mentir”. A sua incapacidade de saber as razões de seu julgamento e a sua impossibilidade de mentir para as autoridades colocou sua liberdade e vida em perigo. K., diante de um processo jurídico operado por uma máquina burocrática foi, ao final do romance, executado como um cão, “sem saber o que tudo aquilo significava” (ARENDR, 2008b, pp. 97-98).

¹ Embora Hannah Arendt argumentasse que o totalitarismo também fosse um sistema político na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) durante a ditadura de Josef Stalin, o foco de suas análises foi concentrado na experiência alemã. Mesmo que em *Origens do totalitarismo* apresente análises sobre a União Soviética, as reflexões de Arendt não eram aprofundadas. Um dos motivos para esse descompasso foi à ausência de fontes e documentos sobre a situação política russa. Mesmo que tivesse sido fascinada pela “espontaneidade” da Revolução Húngara (1956) contra o domínio soviético e que escreveria um capítulo sobre esse evento em *Origens*, Arendt não examinou de forma detida as origens do sistema soviético, preferindo fazer uma analogia com o nazismo. A distinção entre sociedades totalitárias e governos totalitários foi uma fragilidade em suas reflexões e isto causou algumas interpretações tendenciosas, a exemplo as de Eric Voegelin e de Eric Hobsbawm. Mas, com as revelações dos “Pogroms soviéticos” e com o fim da URSS em 1991, as considerações de Arendt ganharam outra dimensão. De fato, suas análises sobre o “mal radical” e a “banalidade do mal” não seriam uma visão antimarxista, mas que a radicalidade do mal no governo de Hitler poderia ser utilizado adequadamente para explicar outros contextos. Contudo, apenas para demonstrar como a produção de homens supérfluos também foi realizada em outros cenários. Para maiores considerações ver: (KING; STONE, 2007) e (WAGNER, 2006).

Embora a prosa de Kafka fosse literária, para Hannah Arendt ela era cotidianamente trivial, ao ponto de representar a vivência de homens e mulheres que viviam sob o “regime mais terrível criado pela história”. Para a autora, haveria uma relação entre a ficção da ideologia nazista e a substituição da ordem política pela máquina burocrática. Assim, essa nova forma de ideologia que se realizou foi muito mais radical do que a ficção dos contos e dos romances do escritor tcheco, mesmo sendo “uma análise sóbria das estruturas subjacentes que hoje vieram à luz” (ARENDR, 2008b, p. 101).

Ademais, a interpretação de Hannah Arendt sobre a literatura de Kafka ganhou outra dimensão quando ela citou as ideias de Walter Benjamin. Ao contrário da personagem K., Benjamin era ocupado com “generalidades” e queria juntar os fragmentos do passado para despertar os mortos e narrar a verdadeira história. Contudo, suicidou-se no caminho da liberdade para não morrer como um cão pelos alçozes de Hitler.

Embora o artigo de Hannah Arendt não descrevesse as condições do suicídio de Walter Benjamin ou explanasse de forma mais detida suas ideias, ela o introduzia ao público americano. Principalmente, no que tange a como eventos cotidianos poderiam contribuir para uma reflexão filosófica, como uma ida ao museu para observar um quadro, neste caso o *Angelus Novus* de Paul Klee, que permitiu a Benjamin refletir sobre a ideias de progresso e a ruína do tempo:

O anjo da história [...] volta seu rosto para o passado. Onde vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma só catástrofe, que acumula interminavelmente ruínas sobre ruínas e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de parar – para despertar os mortos e juntar os fragmentos. Mas sopra um vento do Paraíso, prende-se as suas asas com tanta força que o anjo não consegue fechá-las. Esse vento o arrasta irresistivelmente para o futuro ao qual ela dá as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele se eleva até os céus. Esse vento é o que chamamos de progresso (BENJAMIN apud ARENDR, 2008b, p. 102).

Hannah Arendt conheceu Walter Benjamin em 1934, na França, em sua conferência sobre o “Autor como produtor” (1934). Algum tempo depois, tornou-se amiga íntima dele, frequentando assiduamente sua casa até a ocupação nazista em Paris. Arendt e Benjamin tinham um plano em comum de fugir do regime hitlerista, mas

somente ela conseguiu escapar, levando consigo os seus manuscritos. Em 1941, na cidade de Nova Iorque, Arendt entregou esses textos a Theodor Adorno, que posteriormente os publicou na coletânea *Illuminuras* (1968) (YONG-BRUEHL, 1982, p. 28; DUARTE, 2000, p. 141).

Por meio do artigo sobre Kafka, Hannah Arendt inicia o seu diálogo com as ideias de Walter Benjamin que se estenderá até *Origens do totalitarismo*. Arendt, assim como Benjamin, problematiza a perda da experiência cotidiana e de como o vazio da tradição deixou os homens contemporâneos mais vulneráveis às ideologias do progresso e, por conseguinte, à totalitária. Desse modo, a autora argumentava que: “Numa sociedade em dissolução, que acompanha cegamente o curso natural da ruína, é possível prever a catástrofe. Apenas a salvação, não a ruína, vem de inesperado, pois é a salvação, e não a ruína, que depende da liberdade e vontade dos homens” (ARENDR, 2008b, p. 101).

Hannah Arendt concluía seu ensaio com uma reflexão sobre o estranhamento que os textos de Kafka causavam a seus leitores. Porque Kafka se recusava a “sujeitar-se a qualquer acontecimento”, pois “ele queria construir um mundo de acordo com as necessidades e dignidades humanas, um mundo onde as ações do homem são determinadas por ele mesmo, guiado por leis humanas e não por forças misteriosas que emanam do alto das profundezas”. Nessa interpretação, Kafka representaria a passagem do romance clássico para o documental, pelo qual os “eventos reais, os destinos reais ultrapassavam em muito a mais desenfreada imaginação dos romancistas” (ARENDR, 2008b, p. 106-107).

Em 1944, o Holocausto ainda não tinha destaque no imaginário social norte-americano. A opinião pública considerava que as atrocidades infligidas aos judeus e a outras minorias deveriam ser combatidas, mas eles não tinham muita clareza sobre o que acontecia nos campos de concentração. Conforme a interpretação de Peter Novick, no fim da Segunda Guerra a percepção americana situava-se prioritariamente como uma resposta aos ataques a *Pearl Harbor* (7 de dezembro de 1941). A sensação comum foi de que os Estados Unidos seriam a grande vítima, um país atacado por japoneses, que passou a defender a Europa dos nazistas e fascistas:

Durante a Segunda Guerra Mundial, a Alemanha nazista foi amplamente considerada como a apoteose do mal humano e da depravação. (Os japoneses, como “*subumanos*”, estavam em uma

categoria diferente.) Os relatórios e, especialmente, as fotografias dos campos de concentração liberados sublinharam essa percepção. Na verdade, eles forneceram, retroativamente, o símbolo que definiu o significado da guerra. Ao ordenar que todas as tropas disponíveis visitassem um campo liberado, o general Eisenhower observou: “Somos informados de que o soldado americano não sabe pelo que está lutando. Agora, pelo menos, ele saberá o que ele é lutando contra” (NOVICK, 1999, p. 85).

Apesar da abundância de evidências, a maioria dos jornais norte-americanos retratava os eventos da guerra a partir do cientificismo positivista. Algumas matérias jornalísticas do período reportavam apenas os relatórios oficiais do governo americano, como uma possibilidade desses fatos falarem por si mesmos e, possivelmente, em uma tendência de silenciar as experiências humanas. Conforme contextualizou Peter Novick:

No entanto, nada disto foi um encontro com o “Holocausto”, como entendemos o termo hoje. Na verdade, tudo sobre a apresentação contemporânea dos relatórios, testemunhos, fotografias e noticiários foi congruente com o enquadramento das atrocidades nazistas na guerra, mas tendo sido direcionado, principalmente, aos opositores políticos do Terceiro Reich (NOVICK, 1999, p. 64).

A sistematização das fábricas de morte ainda não era compreendida como uma ruptura, tal qual Hannah Arendt desejava expor. Na análise de Jeffrey C. Alexander, a descrição do sofrimento individual e do povo judeu era caracterizada pela ideia de “vítimas passivas” (ALEXANDER, 2002, p. 8), dado que “as identidades e características desses sobreviventes judeus raramente eram personalizadas através de entrevistas ou individualizadas por uma descrição biográfica” e, como concluía o sociólogo, “eram retratados como uma massa sempre confusa, petrificada, degradada e malcheirosa, não apenas pelos jornalistas, mas também por alguns dos mais poderosos oficiais superiores do alto comando do exército aliado” (ALEXANDER, 2002, p. 67-68).

No artigo de 1944, Hannah Arendt interpretava que a prosa de Kafka evidenciava que as experiências cotidianas, triviais e imediatas não seriam a fonte de legitimidade da racionalidade. Mas, ao contrário, que o estranhamento sobre o cotidiano possibilitaria observar além do trivial e do imediato, para assim “ver” o geral em um todo fragmentado. Em sua análise, a leitura dos textos de Kafka proporcionava um mal-

estar “até que, um dia, o significado oculto se revela com a súbita evidência de uma verdade simples e incontestável” (ARENDDT, 2008b, p. 96).

1.2. O niilismo nazista e a ruptura com a tradição.

Quando Hannah Arendt escreveu o seu segundo texto para a *Partisan Review* ela já tinha uma maior autonomia para discutir temas não-literários. O historiador Alan M. Wald interpretou que o tipo de reflexão política que a autora estava aos poucos criando era independente do *mainstream* dos intelectuais de Nova Iorque, porque ela nunca passou por uma fase leninista ou stalinista (WALD, 1987, p. 269). Muito além de uma afinidade ideológica, Arendt estaria interessada em compreender a perda da transmissibilidade da tradição e da substituição da autoridade pela ideologia nazista por meio de um diálogo crítico e de uma apropriação de ideias de Walter Benjamin, inclusive, afastando-se da perspectiva comum entre os filósofos acadêmicos sobre uma continuidade da tradição e da filosofia no totalitarismo.

O artigo “Abordagens do “problema alemão” (1945) não fazia qualquer referência aos quadros de uma literatura comparada ou da crítica literária, mas estabelecia uma relação entre a crise europeia e a tradição ocidental durante a ditadura de Hitler. As reflexões da autora eram uma reavaliação das principais teses dos “especialistas” no problema alemão, especificamente sobre as instabilidades políticas e morais do período entreguerras que propiciaram a ascensão do nazismo.

Esta reflexão mostra-se relevante por ser um percurso que levaria à formulação do conceito de “ruptura com a tradição”, sendo de extrema importância para a compreensão dos temas que seriam trabalhados em *Origens do totalitarismo*. O “vazio” ou “vácuo”, como apresentado no artigo de 1945, mostraria os traços essenciais para a sua elaboração conceitual, conforme a passagem a seguir: “Nenhuma das antigas forças que criaram o redemoinho do vazio é tão terrível quanto a nova força que brota desse redemoinho e, cujo objetivo é organizar as pessoas segundo a lei do redemoinho: a destruição” (ARENDDT, 2008, p. 141).

No artigo, Hannah Arendt não analisou ideias filosóficas, preferiu interpretar discursos de integrantes do governo nazista e dos membros da resistência europeia, retirados de jornais de grande circulação nos Estados Unidos. Arendt cita por duas vezes a afirmação de Charles de Gaulle, à época um dos líderes da resistência francesa, que “o problema alemão é o centro do universo” (ARENDR, 2008b, p. 148). Contrária a essa assertiva, a autora afirmava que o problema seria a França, por Paris ser o centro irradiador da cultura e da civilização europeia, como exposto a seguir:

O centro de gravidade deles é a França, o país que realmente tem sido, em termos culturais e políticos, o coração da Europa durante séculos e cujas contribuições mais recentes para o pensamento político a situaram na frente espiritual da Europa. Sob esse aspecto, é mais que Roma tenha comemorado a libertação de Paris com mais entusiasmo do que sua própria libertação, e que a mensagem da Resistência holandesa às forças francesas, após a libertação de Paris, terminasse com a frase: “Enquanto a França viver, a Europa não morrerá” (ARENDR, 2008b, p.143).

Para a autora, os motivos da crise alemã seriam a destruição da tradição, da cultura e da civilização europeia pelo niilismo. Entretanto, esse niilismo não seria uma variante filosófica, mas uma ideologia que surgiu durante o entreguerras. Em sua argumentação, o niilismo tinha uma clara conotação política, atribuída especificamente a esse contexto, não se confundindo com as variantes filosóficas de Friedrich Nietzsche ou de Martin Heidegger. O “niilismo mudou de significado”, explicava Hannah Arendt, e a sua utilização seria parte de um “processo altamente organizado, burocratizado e sistematizado” ao invés de ser “uma ideologia mais ou menos inofensiva, uma das várias ideologias rivais do século XIX, e abandonou o calado reino da mera negação, do mero ceticismo ou da mera sinistra desesperança” (ARENDR, 2008, pp. 138-139).

O niilismo contra a tradição foi amplamente sistematizado pelos nazistas para transformarem a frustração do povo alemão em ódio coletivo contra a ordem política, seja por meio do nacionalismo, da propaganda pró-guerra, da perseguição aos judeus e do militarismo. Apesar de díspares, todos esses fatores foram ideologicamente utilizados para ampliar a frustração da derrota alemã após a Grande Guerra (1914 – 1918) e do subsequente desemprego em massa gerado pela crise de 1929. Em um trecho do artigo, Hannah Arendt contextualiza a situação alemã: “Quando a mesma geração foi jogada pela inflação e pelo desemprego a situação contrária de total desamparo e

passividade dentro de uma sociedade de aparência normal”. Com isso, os nazistas despertaram “as mais doces recordações de uma época de extraordinária atividade e poder destruidor vivido pelo indivíduo” (ARENDR, 2008b, p. 139).

Outro elemento do vazio seria o ceticismo, uma suspeita contra qualquer valor que não alimentasse as ilusões de destruição de Hitler e de seus partidários. Para Hannah Arendt, os nazistas manipularam a crise do entreguerras para afirmarem que a única superação seria o Nacional-Socialismo, e o niilismo e o ceticismo daí advindos seriam uma desconfiança coletiva, “movidas por emoções semelhantes e um mesmo desejo de destruição” (ARENDR, 2008b, p. 139).

O sociólogo Nibert Elias, no livro *Os Alemães* (1992), analisou o mesmo período que Hannah Arendt, indo ao encontro de seus argumentos, apesar de diferir em alguns pontos. Elias, ao relacionar as motivações niilistas do nazismo na manipulação da opinião pública alemã, examinou que os “sonhos frustrados” e a “ira e a vontade de destruir” seriam bem evidentes no discurso de Hitler em 14 de julho de 1934. Em sua transcrição:

[São revolucionários permanentes que] foram desarraigados e [que] assim perderam toda a conexão interior com uma ordem social humana regulada. [...] [Pessoas] que [...] encontraram no niilismo seu credo fundamental. Incapazes de qualquer cooperação verdadeira, determinados a oporem-se a qualquer espécie de ordem, cheios de ódio a toda e qualquer autoridade, sua inquietação e impaciência só podem ser mitigadas pelo permanente tormento e preocupação conspiratória com a desintegração de qualquer coisa que exista no momento. [...] Por uma questão de princípio, são inimigos de toda a autoridade (HITLER apud ELIAS, 1997, pp. 207-208).

A “autoridade”, na análise de Nibert Elias, seria a antiga ordem europeia que a “fantasia” nazista queria destruir. Para o autor, a capacidade de destruição transmitia uma sensação de poder pessoal, pois, “aquele que destrói é onipotente” (ELIAS, 1997, p. 206). Nessa forma paradigmática de fantasia, o sociólogo citava os relatos do matemático e jornalista alemão Emil Julius Gumbel para justificar que o niilismo nazista seria uma vertente do romantismo:

Todo o seu embasamento é produto do romantismo. [A] ideia de um Estado racialmente puro não tem a menor possibilidade, é claro, de ser posta em prática, e as exigências nesse sentido são, naturalmente, meros arroubos de oratória, mas encontram apoio entre os jovens. Tais ideias levam, naturalmente, a um modo direto de realizá-las: agressões

contra judeus nas ruas, destruição de jornais etc., porquanto esse nível corresponde aos instintos mais baixos e violentos (GUMBEL apud ELIAS, 1997, p. 408).

Para Nobert Elias, o ideal de pátria e o papel do Reich serviriam como orientações para o futuro da nação, o “conservadorismo romântico” estaria estritamente ligado à “tendência do desenvolvimento” e aos “elementos específicos da tradição alemã de crença e comportamento que preparavam o caminho para a extrema violência dos alemães numa época em que o conflito entre sua auto-imagem tradicional e o curso efetivo dos eventos se tornou mais agudo” (ELIAS, 1997, p. 322). Essa compreensão era justamente o que Hannah Arendt combatia em seu artigo sobre o “problema alemão”, isto é, a existência de um fundamento tradicional na ascensão do nazismo.

Nobert Elias, mesmo próximo das considerações de Hannah Arendt sobre o niilismo, distanciou-se da forma como ela apreendeu a relação entre a tradição e o totalitarismo. Arendt foi enfática ao argumentar que não haveria qualquer raiz espiritual no nazismo, seja no militarismo, imperialismo, nas “virtudes do guerreiro” e no “fardo do homem branco”. Conforme argumentava: “Somente os especialistas [...] levaram essas declarações ao pé da letra, interpretando-as como frutos de certas tradições alemãs ou europeias. Pelo contrário, o nazismo na verdade é o colapso de todas as tradições alemãs e europeias, boas e más” (ARENDR, 2008, p. 138).

Entre as interpretações de Nobert Elias e as de Hannah Arendt sobre o totalitarismo há uma distinção importante no que se refere ao contexto de produção de ambos. Elias começou a escrever dezessete anos após o fim da II Guerra Mundial, em solo inglês, comparando a centralização do Estado alemão com a França e a Inglaterra. Segundo os sociólogos Eric Dunning e Stephen Mennell, quando Elias escreveu *Os Alemães* queria “reconciliar o povo alemão com a probabilidade de que a divisão entre Leste e Oeste se revelasse permanente” (ELIAS, 1997, p. 10). Ou seja, em um contexto europeu, sob o signo da Guerra Fria (1947 – 1991). Diferentemente do contexto de produção de Arendt, iniciado durante o fim da Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos.

Como é bem típico do discurso filosófico, Hannah Arendt não exemplificava historicamente seus conceitos, tratando-os de forma genérica e sem um compromisso

com o leitor não-filósofo. Na maioria das vezes, tanto o cotidiano quanto a tradição aparecem subentendidos em seus textos, mas entre os vários sentidos que a autora empregava é possível interpretar que seus argumentos direcionavam os seus leitores a perceberem a novidade e a ruptura que o totalitarismo causou no cotidiano e, conseqüentemente, na tradição. Com o desmoronamento da tradição e das instituições públicas, surgiu o vácuo na autoridade política ocupado imediatamente pela ideologia nazista, “suas imensas mentiras se encaixavam nesse vazio”. O “vácuo” e o nazismo, na acepção da autora, foram os elementos que proporcionaram a destruição da esfera pública e a substituição da tradição pelas ideologias de história e de raça (ARENDR, 2008b, p. 137).

Os argumentos de Hannah Arendt indicam que tanto o niilismo quanto o ceticismo poderiam ser usados nos vocabulários filosóficos e políticos, entretanto, ambos os léxicos ganharam outra dimensão quando ela interpretou como os nazistas se valeram desses termos para justificarem a violência por eles pretendida. Arendt, ao apresentar a ideia de que o domínio nazista seria antirracional, não podendo ser um reflexo da civilização e da cultura europeia, distinguiu suas ideias da compreensão de outros intelectuais. Para a autora, a crise da esfera política só poderia ser entendida como uma ruptura com a tradição, sendo o totalitarismo uma novidade, embora radical.

1.3. A crise totalitária e a história fragmentária.

Nos anos 40, Hannah Arendt partilhou das concepções de Walter Benjamin sobre o conceito de narrativa e sua ideia de contar histórias. Para ambos, ocorreu um fenômeno de deformação da arte narrativa no início do século XX (DEMIRYOL, 2016, p. 1). Na compreensão de Arendt, a incapacidade da imprensa norte-americana em transpor experiência sem narrativas ilustraria essa degradação da arte de contar histórias. A ambigüidade entre o que era noticiado e o que era percebido pela autora a levaram a reconsiderar o papel da cobertura desses fatos. Como ela afirmou na seção do *The Chicago Jewish Forum*, em “As relações exteriores na imprensa de língua estrangeira” (1945):

Mesmo quando é possível haver certa concordância política, os recém-chegados da Europa, se não vêm como delegados mais ou menos oficiais dos governos dos antigos países de origem, são vistos como elementos incômodos. No que se refere à opinião pública, essa desconfiança geral diante dos recém-chegados e dos refugiados acarreta algumas sérias consequências para os governos no exílio (ARENDR, 2008b, p. 119).

Nos jornais que circulavam nos Estados Unidos nesse período, como analisou Jeffrey C. Alexander, foi comum descrever a situação europeia como “atrocidades”, associando a “imunidade do homem contra o homem” e “referiram-se a eventos gerados pela guerra que transgrediram as regras que circunscreviam a forma como o assassinato nacional normalmente poderia ser realizado” (ALEXANDER, 2002, p. 7). Hannah Arendt, como refugiada e judia, fazia questão de ressaltar que nos campos de extermínio, mesmo que os nazistas não fizessem questão de manter em sigilo, o que ocorreu foi bem diferente da propaganda alemã e do que era noticiado pela imprensa norte-americana nos anos da Guerra.

Para a autora, existia uma tendência natural da opinião pública em acreditar mais nas declarações oficiais de um Estado reconhecido do que em qualquer denúncia dos refugiados. Embora Arendt considerasse que a relação entre a verdade e a política fosse dilemática, ela distinguia entre a ilusão e a opinião, assim como a possibilidade de narrar aspectos da verdade e as consequências de se revelar essa verdade: “Apenas uma parcela relativamente pequena conhecia toda a verdade e só uma parcela ainda menor estava preparada para enfrentar as consequências da impopularidade por revelar a verdade” (ARENDR, 2008b, p. 113).

Apesar da larga cobertura de notícias diretas do *front* ocidental, na acepção de Hannah Arendt, as reportagens americanas não conseguiam transformar relatos em experiências. Arendt, dialogando com Walter Benjamin, definia que a perda das experiências humanas no conteúdo narrativo dos jornais que circulavam nas décadas de 40 estaria situadas entre o vazio da tradição e as técnicas modernas de narrativas. A forma como os fatos eram noticiados na América condiziam com a perda da experiência do homem contemporâneo:

Desde os tempos de Homero, as guerras sucedem grandes narrativas e grandes narradores saem se arrastando das ruínas de cidades destruídas e paisagens devastadas. Hoje os jornais empregam

narradores, chamado de repórteres ou correspondentes, e o próprio ofício narrativo foi organizado segundo técnicas modernas (ARENDDT, 2008b, p. 113).

No manuscrito entregue a Hannah Arendt por Walter Benjamin, nomeado “Teses sobre a filosofia da história”, Benjamin descreveria o progresso como uma “ilusão”. Tal qual, ele compreendia que a arte narrativa estava em vias de extinção e questionava a seus possíveis leitores: “Não se notou, ao final da Guerra [1914 – 1918], que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha: Não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável? (BENJAMIN, 2012, pp. 213-14).

Mesmo que o público-leitor de Hannah Arendt estivesse relativamente seguro do conflito mundial, eles não perceberam, ou não queriam perceber, que estavam diante de uma nova crise sem precedentes. Nesse período, pairava na imprensa norte-americana que o único “alemão bom” é o “alemão morto” por sua identificação direta com o nazismo, sendo comum responsabilizar a Alemanha como a principal culpada pela guerra ou que as atrocidades nazistas foram decorrentes de uma continuidade histórica: “Quando se identifica o fascismo como o caráter e a história nacional da Alemanha, as pessoas são iludidas e levadas a crer que esmagar a Alemanha é sinônimo de erradicar o fascismo” (ARENDDT, 2008b, p. 136).

Entretanto, para Hannah Arendt, o totalitarismo se diferenciaria de outros governos ditatoriais e tirânicos do passado por transformar um homem comum em um colaborador ou executor do genocídio em massa. Como exposto pela autora em sua matéria “Culpa organizada e responsabilidade universal” (1945), para o *Jewish Frontier*:

Assim, aquela mesma pessoa, o alemão médio, que os nazistas, a despeito dos anos da mais furiosa propaganda, não conseguiam induzir a matar um judeu por conta própria (nem mesmo quando deixam muito claro que esse assassinato ficaria impune), agora ser à máquina de destruição sem levantar oposição (ARENDDT, 2008b, pp. 157-158).

Arendt não reduzia o totalitarismo somente a questões técnicas, à massificação ou ao *continuum* histórico. Interpretava esse fenômeno a partir de um referencial, a responsabilidade individual, com o intuito de demonstrar que o princípio da verdade

residia na interrogação sobre as ações dos homens ao invés das causas externas, como a ideia de progresso. Embora o nazismo empregasse o progresso da História e da Raça como forças ocultas em suas propagandas, elas não traduziam o ordenamento da realidade, apenas a decretavam. O nazismo criou um mundo fictício e concernente apenas com as leis da história, com o social darwinismo, com o poder do partido e de Hitler:

A tese central dessa estratégia política nazista é pregar que não existe diferença entre nazistas e alemães, que o povo se mantém unido respaldando o governo, que todas as esperanças dos Aliados de encontrar uma parte do povo sem contaminação ideológica e todos os apelos a uma Alemanha democrática no futuro são puras ilusões (ARENDR, 2008b, p. 150).

Por isso, o argumento inicial em *Origens do totalitarismo* consistia em definir o Estado total como uma “novidade radical”, um fenômeno que não possuía precedentes históricos, para a autora, o totalitarismo não seria decadência ou a continuidade da civilização europeia, mas a ruptura permanente com a própria ideia de humanidade, com o espaço público e com a tradição. Segundo Hannah Arendt, a perversão radical impedia a percepção da ruptura da tradição e a permanência do totalitarismo no tempo presente, mesmo com o fim do nazismo. Quando a autora escrevia esse livro ela criou uma distância intencional dos princípios epistemológicos da historiografia, em especial, do positivismo e do marxismo, mas próximo da literatura e da história fragmentária de Walter Benjamin e isto causou vários problemas para publicar este livro.

O crítico literário Alfred Kazin, amigo de Hannah Arendt, era um importante nome no círculo intelectual de Nova Iorque, e também foi colaborador da *Partisan Review*. Eles se aproximaram por conta do mútuo interesse em Kafka, e foi Kazin que encaminhou o manuscrito para Robert Giroux, da editora *Harcourt, Brace and Company*, que providenciou a publicação de *Origens do totalitarismo* após sua rejeição pela editora original (MAHRDT, 2005, p. 109). No circuito intelectual nova-iorquino, o livro teve uma ótima recepção: “Ao revisar o livro, Mary McCarthy descreveu a acuidade política de Arendt como ‘surpreendente’, disse Kazin que seu pensamento tinha uma ‘grandeza moral’ e Macdonald a apelidou de ‘a mais original e profunda - portanto, a mais valiosa - teórica política de nossa época’” (WALD, 1987, p. 268)

Em *Origens*, a ideologia nazista foi compreendida pela autora como funcional ao invés de estrutural. As ideologias do progresso ou da raça seriam apenas pseudociências, e, seriam necessariamente falsas, sustentadas apenas por suas proposições, nas palavras de Hannah Arendt: “Toda ideologia que se preza é criada, mantida e aperfeiçoada como arma política e não como doutrina teórica” (ARENDR, 2009b, p. 189).

Como percebeu a autora, o rompimento com a verdade converteu a base teórica do darwinismo e da filosofia da história em uma prática política que se acreditava ser total. Na ideologia nazista haveria todos os segredos da realidade, do passado ao futuro, e, nessas condições, a verdade não poderia desmentir suas designações. O verdadeiro passaria a ser tudo aquilo que a ideologia totalitária afirmava, independentemente dos fatos e da consistência teórica ou política. Para Arendt, a verdade política, isto é, a pluralidade humana, foi pervertida, transformando os homens em “um-só-homem” e em “um-só-povo” (ARENDR, 2009b, p. 518).

Hannah Arendt afirmava que o racismo, o antissemitismo, o imperialismo, a aliança do capital com a ralé não foram precedentes do sistema totalitário. Somente quando a ideologia nazista começou a utilizar essas “causas” como motivo para sua ascensão foi que esses elementos se cristalizaram em ideologia. Por isso, em *Origens*, Arendt compreendeu que ocorreu uma falsificação das causas que levaram à ascensão do nazismo, como por ela exemplificado na passagem a seguir:

O extermínio vira um processo histórico no qual o homem apenas faz ou sobre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo. Assim que as vítimas são executadas, a “profecia” transforma-se em alibi retrospectivo: O que sucedeu foi apenas o que havia predito (ARENDR, 2009b, p. 399).

Nesse exemplo, o “efeito propagandístico da infabilidade” do extermínio judeu só se tornou um processo histórico como uma lei imutável quando o programa de eliminação étnica já estava em pleno funcionamento. Embora Hannah Arendt considerasse que as falácias da ideologia nazista tinham um duplo efeito – um interno, com a instituição do terror na Alemanha, e outro externo, com a propaganda nas relações diplomáticas – ela insistia que essa manipulação da verdade não seria causada por fatores históricos.

Para Arendt, qualquer reflexão por meio de categorias anteriores ao fenômeno totalitário não conseguiria compreender essa nova forma de governo. Jerome Kohn, seu ex-aluno, interpretou que as análises de sua antiga professora insistiam que “o totalitarismo tornou claro de uma vez por todas a inutilidade da causalidade como uma categoria histórica” (KOHN, 2002, p. 622). Arendt estaria convencida de que o rompimento dos parâmetros do conhecimento a partir da manipulação da verdade e da mentira, bem como a sistematização das “fábricas de cadáveres”, gerou “poços de esquecimento”, por isso a “quebra” na história (ARENDDT, 2009b, p. 510).

A rejeição entre causa e efeito foi uma aplicação do método fragmentário de Walter Benjamin. Em suas considerações, Hannah Arendt condicionou os princípios metodológicos de Benjamin ao fenômeno totalitário para contrapor “o terror”, “a legalidade” e a lei do movimento totalitário como “força sobre-humana, seja a Natureza ou a História” (ARENDDT, 2009b, p. 517). Em uma compreensão dos eventos a partir de uma ponte entre o pensamento e a abertura do passado, como “um encontro secreto” entre um “presente incontestável” e “um passado indeterminado”, conforme argumentou Benjamin (2012, p. 217).

A experiência, tanto para Hannah Arendt quanto para Walter Benjamin, seria a forma autêntica da memória, pois possibilitaria uma relação entre o presente e o passado pelos fragmentos da tradição. As teses sobre a história de Walter Benjamin visavam compreender as particularidades, a transcendência messiânica e a transmissão de experiências que estavam se perdendo com o capitalismo, enquanto os objetivos de Hannah Arendt estariam na preocupação com o pensamento político ocidental, na medida em que este possibilitaria um sentido existencial para se viver no mundo (DEMIRYOL, 2016, p. 22).

No prefácio da segunda edição de *Origens* nos Estados Unidos, em 1958, Hannah Arendt indicou que o seu livro “não era uma análise histórica, mas política”, pois, “tudo o que havia de história do passado foi visto a partir do ponto de vista do presente” (ARENDDT apud KOHN, 2002, p. 626). A fragmentação da tradição e do *continuum* histórico impossibilitaria uma transposição dos saberes temporais (tradicional e histórico) e espaciais (dos refugiados e dos sobreviventes) na elaboração de reportagens ou de livros de história sobre o que de fato aconteceu. Isso porque as

técnicas modernas do jornalismo e da historiografia não retiravam das experiências vividas ou dos relatos das testemunhas elementos para uma conciliação com a história.

Neste caso, a perda da experiência tradicional em narrar os fatos criava um obstáculo aos jornalistas contemporâneos e, por conseguinte, à opinião pública norte-americana de incorporar nessas reportagens as narrativas dos refugiados e dos sobreviventes. Conforme interpretou o historiador Gérard Vincent, o medo de Hannah Arendt seria a instituição da amnésia coletiva ou de uma sociedade sem memória:

O universo concentracionário – ontem, hoje – não se resume à institucionalização da morte “antecipada”: é também a organização do esquecimento. “O mundo ocidental”, escreveu Hannah Arendt, “mesmo nos tempos mais sombrios, até agora concedeu ao inimigo morto o direito à lembrança [...]. Foi apenas porque Aquiles compareceu aos funerais de Heitor, porque a Igreja guardou seus hereges vivos na memória dos homens que nem tudo se perdeu e jamais poderia se perder. Os campos de concentração, tornando a própria morte anônima [...], despojam a morte de seu significado: o termo de uma vida consumada (PROST; VINCENT, 2009, p. 205)

Entretanto, Hannah Arendt questionava algumas reflexões de Walter Benjamin, particularmente, sobre que o distanciamento da tradição na época moderna seria a falência da experiência, na compreensão da autora haveria possibilidades de superar a perda das experiências e da fragmentação da tradição. Arendt escrevia no prefácio de *Origens* em 1950: “O antissemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia” (ARENDR, 2009b, p. 13).

De certo, a “nova garantia” proposta por Hannah Arendt deveria passar inicialmente pela compreensão do totalitarismo. O diálogo com as ideias de Benjamin, o cenário intelectual norte-americano, as dificuldades com a língua e os relatos silenciados de judeus motivaram a perspectiva de Arendt contra o totalitarismo e o esquecimento. Sem sombra de dúvidas, a “crise” do século XX que possibilitou o debate sobre a memória e a narrativa tinha como conclusão a desconfiança nos projetos da modernidade, especificamente os da filosofia da história.

A discussão de Hannah Arendt, enquanto jornalista e em *Origens*, tinha por objetivo expor ao público norte-americano uma preocupação com a análise da verdade

histórica para explicar como esse novo fenômeno surgiu. Mesmo contrapondo a cobertura dos fatos ou perspectivas historiográficas de sua época sobre o totalitarismo, interpreta-se de seus argumentos que a autora concluiu que ambas se aproximavam da ideologia do progresso que fundamentou o nazismo, o que comprometeria a imparcialidade na cobertura e na interpretação desse fenômeno.

Principalmente, alertava para o fato de que a imprensa e alguns historiadores não compreenderam que a verdade, assim como a história, seria oriunda da esfera pública e, por isso, estaria sujeita à manipulação ideológica. Evidenciam-se, assim, as estratégias de Hannah Arendt em demonstrar como novos fenômenos surgem à revelia de uma ideia de continuidade histórica e sim situados em uma ruptura que, no caso, com a tradição.

1.4. A filosofia da história e a quebra da tradição.

Entre 1951 e 1958, Hannah Arendt já havia publicado vários artigos e resenhas para periódicos norte-americanos. Com a obtenção da cidadania norte-americana, em 1951, e o relativo sucesso de *Origens do totalitarismo*, ela começou a elaborar um novo projeto, intitulado “Elementos totalitários no marxismo” (1953), para dar continuidade a temas não discutidos em *Origens*. Entretanto, este livro foi abandonado pela autora e tanto os motivos que a levaram para tal quanto o desdobramento de suas reflexões permitem compreender como foi escrito *A condição humana* (1958).

O projeto “Elementos totalitários no marxismo” tinha como objetivo discutir, além da relação entre o totalitarismo e o marxismo, como a tradição foi consumada e sua autoridade corroída pela filosofia da história². Para tal, buscou financiamento privado na fundação Guggenheim, tendo como meta a reflexão do “rompimento decisivo com toda tradição ocidental”. Conforme a carta enviada em 19 de janeiro de 1953 a esta fundação:

² De acordo com Jerome Kohn “as fontes da primeira metade do presente volume estão “Karl Marx e a Tradição do Pensamento Político Ocidental”; seis conferências em duas séries ministradas a professores da Universidade Princeton e do Institute for Advanced Studies em 1953; um discurso radiofônico em alemão, “Von Hegel zu Marx”, que foi ao ar em 1953; “Filosofia e Política: O problema da Ação e do Pensamento após a Revolução Francesa”, três conferências ministradas na Universidade Notre Dame em 1954; e alguns verbetes contemporâneos de *Denktagebuch 1950 bis 1973*” (ARENDR, 2008a, p. 8).

Concentrei-me na teoria do trabalho, considerada como distinta do labor. Com isso refiro-me à distinção entre o *homo faber* e o homem como *animal laborans*; Entre o homem como artesão e artista (no sentido grego) e o homem submetido à maldição de ganhar seu pão de cada dia com o suor do rosto. Uma distinção conceitual clara, aliada a um conhecimento histórico preciso nesse campo, pareciam-me importantes porque a dignificação do trabalho, por Marx, como uma atividade essencialmente criativa constitui um rompimento decisivo com toda a tradição ocidental – para a qual o labor representou a parte animal, não humana do homem (WAGNER, 2002, p. 22).

Como descrito na missiva, o projeto “Elementos totalitários” tinha um tom claramente antimarxista. A cientista política Margaret Canovan, interpreta que na década de 1950, Hannah Arendt tornou-se mais avessa à filosofia de Marx (CANOVAN, 2002, p. 66). Na seção “Os ex-comunistas” (1953) escrita para o jornal *The Commonweal* dois meses depois que Arendt enviou a carta ao membro da fundação Guggenheim, Henry Allen Moe, ela atribuía “uma falta de coerência e caráter” aos comunistas (ARENDR, 2008, p. 410).

Para Hannah Arendt, a filosofia de Marx seria apenas uma redução da dimensão da ação à fabricação, “o fazer a história” do marxismo seria o “elemento totalitário no marxismo”. Marx havia invertido a relação entre a ação para uma teleologia, a capacidade humana de agir teria o sentido de “desencadear processos”, e isto seria o principal ponto de inflexão sobre a noção processual advinda das filosofias da história (ARENDR, 2008a, p. 412).

No início do século XX, a Revolução Russa deu início a uma nova era de revoluções, mas com a Revolução chinesa, em 1949, e a Guerra da Coreia, em curso desde 1950, boa parte do mundo passou a ser comunista. Como analisa Emília Viotti da Costa, “o ciclo de revoluções liberais parecia definitivamente encerrado. O processo revolucionário, agora sob inspiração de socialistas e comunistas, transcendia as fronteiras da Europa e na América para assumir um caráter mais universal” (POMER, 2003, p. 9). Em paralelo com a expansão do socialismo, o macartismo (1950 – 1957) foi uma resposta conservadora a esse avanço e criou uma atmosfera de perseguição aos intelectuais favoráveis ao marxismo nos Estados Unidos, dentre eles alguns intelectuais de Nova Iorque.

Ao mesmo tempo, secretamente a Agência de Inteligência Americana (CIA) financiava projetos de escritores e estudiosos através de fundos públicos da Comissão para a liberdade cultural, como a Fundação Ford e a Guggenheim. Nessa época, a *Partisan Review*, assim como outros periódicos, também recebia este “apoio” governamental (WALD, 1987, p. 284). Mesmo que a tendência de certos escritores estivesse mudando, muitos deles ainda estavam envolvidos com o stalinismo e outros com o macarthismo. Hannah Arendt estava no centro desse debate.

Alfred Kazin, que admirava Hannah Arendt por ter tido um contato direto com os fascismos europeus, protegeu-a das obsessões stalinistas e macarthistas que passaram a dominar a cena no grupo (WALD, 1987, p. 360). Mesmo que a autora não precisasse de tanta proteção assim, em várias ocasiões rejeitou o rótulo de filósofa, preferindo o de teórica política, bem como marcou uma forte oposição tanto ao socialismo real e ao científico quanto ao liberalismo, e se defendia como judia quando a atacavam por ela ser judia (ARENDR, 2008b, p. 38).

Embora tenha sido muito admirada por esses intelectuais, principalmente pela sua educação alemã, Hannah Arendt era considerada conservadora demais, ou, como o historiador das ideias Eric Voegelin a definia, muito filosófica. Ao que parece, foi ele o único dos intelectuais de Nova Iorque que publicou uma crítica sobre o pensamento de Arendt. Voegelin não se autodeclarava marxista ou liberal, ele defendia um rigor teórico fundamentado na filosofia da história de Hegel. Nas críticas que fez à Arendt, ele qualificou suas reflexões sobre o totalitarismo como um “credo imanentista” e argumentou que as análises dela foram demasiadamente filosóficas ao ponto de conceber uma “mudança ou transformação” da natureza humana, algo que Voegelin refutava (VOEGELIN, 1953, p. 74-75).

Zygmunt Bauman relata que “[o]juviu-se um coro de sentimentos ofendidos contra Hannah Arendt quando ela sugeriu que as vítimas de um regime desumano deviam ter perdido algo de sua humanidade no caminho para a perdição” (BAUMAN, 1998, p. 12). Eric Voegelin interpretou que os parâmetros utilizados por Hannah Arendt sobre a “perda” de algo humano durante o regime totalitário funcionariam apenas a partir de seus próprios postulados. Não haveria um fundamento epistemológico que validasse suas análises históricas, reduzindo assim o livro *Origens* apenas a uma perspectiva liberal, “passionalmente motivada” (VOEGELIN, 1953, p. 70).

Eric Voegelin considerou que a ideia de que cada vez mais homens supérfluos apareceriam devido às consequências desastrosas do totalitarismo estaria relacionado com a tese de Hannah Arendt sobre a desintegração da natureza humana pela “transformação da personalidade sobre a pressão e a adequação às atrocidades” totalitárias, mas essas reflexões seriam, para o historiador, uma perspectiva teórica motivada pela “emoção” (VOEGELIN, 1957, p. 68).

Segundo Eric Voegelin, Hannah Arendt partia de uma perspectiva filosófica imanente, ou seja, uma dimensão em que a determinação histórica, a técnica e a política materializam-se apenas como ações dos homens e não por forças supra-históricas. Nesta compreensão, o totalitarismo teria transformado a natureza humana e o livro *Origens do totalitarismo* apenas refletiria uma contraposição à transcendência histórica. Para Voegelin, “a natureza não pode ser transformada”, situando a abordagem de Arendt como um sectarismo imanente (VOEGELIN, 1957, p. 74).

A abordagem de Eric Voegelin estaria fundada em uma perspectiva transcendental, pela qual as mudanças ou rupturas decorreriam de *continuum* histórico. Em certo sentido, a interpretação de Voegelin derivava de concepções racionalistas, à esteira de Hegel e Marx, pois “a ideia de mudança da natureza do homem (ou de qualquer coisa) é um sintoma de uma ruptura intelectual da civilização ocidental” (VOEGELIN, 1953, p. 74-75). Em resposta a essas críticas, Hannah Arendt se defendeu publicando, na *Partisan Review*, “Uma réplica a Eric Voegelin” (1954), cujo argumento seria que, “historicamente, o que conhecemos da natureza do homem é apenas o que tem existência, e nenhum campo de essências eternas jamais nos servirá de consolo se o homem vier a perder suas competências essenciais” (ARENDR, 2008b, p. 424). E de forma mais enfática:

[o] problema da relação entre a essência e a existência no pensamento ocidental me parece um pouco mais complicado e controvertido do que supõe as palavras de Voegelin sobre a “natureza” (identificando “uma coisa como uma coisa” e, portanto, por definição, incapaz de se modificar), mas aqui não é o caso de discutir essa questão. Talvez baste dizer que, à parte as diferenças terminológicas, não propus maiores mudanças da natureza do que o próprio professor Voegelin, em seu livro sobre *The New Science of Politics*; ao discutir a teoria platônico-aristotélica da alma, ele afirma: “quase poderíamos dizer que, antes da descoberta da psique, o homem não possuía alma”. Usando os termos de Voegelin, eu poderia dizer que, após as descobertas da dominação totalitária e suas experiências, temos razões

para tremer que o homem possa perder sua alma (ARENDDT, 2008, p. 424).

A imanência no pensamento Hannah Arendt seria uma refundação da autoridade humana em bases políticas, restritas somente ao surgimento e à permanência do espaço político. Arendt evitou subordinar a ação individual ou coletiva a princípios metafísicos ou tradicionais, visando restituir a dignidade das categorias políticas contra a filosofia da história:

Na tradição do Ocidente, a ação é definida em termos de dar e executar ordens. Mas esta ideia sempre pressupôs alguém que comanda, que pensa e deseja e, em seguida, impõe o seu pensamento, o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade — seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência. Hitler, porém, era da opinião de que até mesmo “o pensamento [...] [só existe] em virtude da formulação ou execução de uma ordem”, eliminando assim, mesmo teoricamente, de um lado a diferença entre pensar e agir e, do outro, a diferença entre governantes e governados (ARENDDT, 2009b, p. 375).

Mesmo que a sua condição de apátrida tivesse influenciado a escrita de *Origens*, esta não foi fruto de um apelo emocional. Hannah Arendt priorizava a ação como uma dimensão imanente como um processo de subjetivação para desvelar a ação humana como um novo paradigma, não dependendo da tradição, de ideologias ou de sistemas filosóficos: “Nenhuma ideologia que vise à explicação de todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDDT, 2009b, p. 509-510).

Além dessa réplica, Arendt escreveu o artigo “Compreensão e política” (1954), também para a *Partisan Review*, a fim de esclarecer a metodologia empregada em *Origens*. A autora explicava a importância da desconstrução da epistemologia da filosofia da história, em particular sobre a ideia de progresso, entendida pela autora como o princípio que substituiu a autoridade da tradição, sustentando uma crítica às noções de “causa” e “efeito”:

A causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas. Não só o significado efetivo de todo evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” passadas que podemos lhe atribuir (basta pensar na grotesca disparidade entre

“causa” e “efeito” num acontecimento como a Primeira Guerra Mundial) como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele (ARENDDT, 2008b, p. 342).

Por meio deste fragmento, é clara a ênfase negativa sobre a lógica causal e dedutiva. Alguns historiadores, como Eric Voegelin, promoveriam a unidade teórica entre o evento histórico e as leis universais para demonstrar a validade da causalidade. Entretanto, para Arendt, “quase todas as explicações modernas da chamada historicidade do homem foram distorcidas por categorias que, no melhor dos casos, são hipóteses de trabalho para ordenar o material do passado” (ARENDDT, 2008b, p. 343).

Para a autora, a historicização do fenômeno totalitário a partir do modelo de causalidade projetaria uma distorção. A “dedução” *a priori* das “causas” ou a investigação empírica dos “efeitos” resultariam na destituição da contingência e, principalmente, na impossibilidade de uma compreensão e conciliação “à luz do próprio evento”:

Nas ciências históricas, quem acredita honestamente na causalidade está, de fato, negando o objeto de sua própria disciplina. Essa crença pode se ocultar na aplicação de categorias gerais a todo o curso dos acontecimentos, como estímulo e resposta, ou na busca de tendências gerais que supostamente seriam as camadas “mais profundas”, de onde brotam os eventos como sintomas acessórios. Essas generalizações extinguem a luz “natural” oferecida pela história e, com isso, destroem a história concreta, com sua singularidade e significado eterno, que cada período histórico tem a nos contar (ARENDDT, 2008b, p. 342).

A contraposição à causalidade seria o elemento que asseguraria a condição contingente na história e, com isso, afirmaria a instância da liberdade humana sobre o *continuum* histórico. Esta passagem do artigo de Hannah Arendt ainda assinala que as irregularidades e as contradições, intrínsecas aos contextos sociais, deveriam estar no foco da apreensão historiográfica, ao invés da procura do sentido cronológico. A “abertura” do passado, mediante uma análise dos fragmentos da tradição, poderia proporcionar uma nova alternativa à noção processual, “sempre que ocorre um evento de magnitude suficiente para esclarecer seu próprio passado, nasce à história” (ARENDDT, 2008b, p. 342).

O totalitarismo, na abordagem de Hannah Arendt, foi uma nova forma de dominação política que produziu a “quebra” na ideia de *continuum* histórico. Esta ideia representava uma perspectiva centrada na possibilidade da transformação da natureza humana pela ideologia, embora ressaltasse que esse fenômeno não fosse estrutural, apenas funcional. A ideologia não era considerada pela autora como uma verdade, na medida em que não tem origem na racionalidade ou nos assuntos humanos, mas, mesmo assim, seria válida, pois decorreu da vontade radical de uma minoria que a legitimou acima de qualquer razão. Para contrapor a ideologia do terror e as compreensões historiográficas, Arendt propôs outro horizonte teórico, a novidade:

A novidade pertence ao campo do historiador, o qual – ao contrário do cientista natural, interessado em fatos sempre recorrentes – lida com os eventos que ocorrem apenas uma vez. Essa novidade pode ser manipulada, caso o historiador insista na causalidade e pretenda ser capaz de explicar os eventos segundo uma cadeia causal que acaba por ocasioná-los (ARENDR, 2008b, p. 341).

Entretanto, essa compreensão não seria inédita, a principal obra de Walter Benjamin, *Origem do drama trágico alemão* (1928), ele apresenta o período barroco como uma “aguda crise histórica” em um “momento em que os europeus se conscientizaram da ruptura do mundo medieval”, conforme compreendeu o historiador Mark Lilla (LILLA, 2017, pp. 86-87). Conforme a interpretação de Antonio Basílio Novaes Thomas de Menezes, a tensão entre o passado e o futuro nos argumentos de Benjamin, descreve a experiência (*Erfahrung*) do tempo enquanto “lapso”, para revelar um conceito de história e relativizar o passado como potência de verdade, o “agora” (*Jetztzeit*): “Assim, a experiência do tempo é a experiência do fragmento naquilo que lhe dá sentido ou se revela de modo latente enquanto algo emudecido, no qual reside o próprio fragmento como uma força histórica que se reatualiza no quadro presente na forma de evocação do que ficou esquecido no tempo mas permanece aberto ao futuro” (THOMAZ DE MENEZES, 2000, p. 8). Ou pelas palavras de Benjamin no livro *Magia e técnica, arte e política*:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o preenchido de “tempo de agora” (*Jetztzeit*). Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de “tempo de agora”, que ele fez explodir para fora do *continuum* da história. A Revolução Francesa via-se como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário do passado. A

moda tem um faro para o atual, onde quer que ele se oculte na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Ela se dá, porém, numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como concebeu Marx (BENJAMIN, 2012, p. 249).

Entretanto, apesar de algumas concordâncias com Walter Benjamin, o significado da “abertura” do passado encontrado em *Origens* não era transcendental, mas político. Hannah Arendt procurou reavaliar os princípios do progresso, rejeitando a noção de causalidade e insistindo na existência de fatores contingentes no curso da história. Para a autora, a violência totalitária foi imprevisível, imperdoável e incompreensível para a mente humana (KONH, 2002, p. 629).

Hannah Arendt, ao lado dos cientistas políticos Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski, que teorizaram sobre esse fenômeno no livro *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956), defendiam que a experiência totalitária rompeu com a coerência política e construiu um mundo fictício em conformidade apenas com a lógica da evolução (Raça) e do progresso histórico (BOBBIO, 2004, p. 1248).

O cientista político Mario Stoppino, que analisou aspectos da teoria de Hannah Arendt, Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski, observou que alguns comentaristas definiram que a ideia de novidade ou de ruptura advinda do fenômeno totalitário seria um “epíteto emocional da luta ideológica”, tal qual Eric Voegelin. Na argumentação de Stoppino, foram comuns interpretações sobre a definição de novidade totalitária ser ambientada em um contexto específico e que “teve essencialmente a função de justificar a política americana durante a guerra fria e que convém por isso eliminá-lo do léxico da análise política” (STOPPINO. *In*. BOBBIO, 2004, p. 1257).

Decerto, entre 1944 até 1954, as reflexões de Hannah Arendt objetivaram situar o público norte-americano sobre o vácuo gerado pelo niilismo político contra a tradição na Alemanha do entreguerras. Contudo, as análises de Arendt não eram fundamentadas apenas por “epíteto emocional”, eram, antes de tudo, decorrentes da impossibilidade de explicar o novo fenômeno político por meio de categorias analíticas tradicionais ou modernas. Assim também, o apelo emocional seria uma estratégia de Arendt para convencer o público norte-americano dos motivos para se combater o totalitarismo.

Em termos gerais, a postura anti-funcionalista de Hannah Arendt evidencia que as categorias da filosofia da história não serviriam mais para explicar o mundo após a fragmentação da tradição. Embora a autora definisse que a história moderna seria constringente, a ambiguidade dessa compreensão foi resultado de um medo que as “informações” e o “conhecimento científico” fossem falsificados. A confiabilidade nos fatos e nos números estatísticos sem uma “conciliação com a realidade” poderiam, facilmente, ser utilizadas como propaganda no mundo liberal, mas, no caso totalitário, como doutrinação ideológica (ARENDR, 2008b, p. 336).

Apesar do debate, Eric Voegelin estaria parcialmente correto em afirmar uma tendência à imanência no pensamento de Hannah Arendt. Em *Origens*, há um forte diálogo com a história fragmentária de Walter Benjamin, bem como abarca uma influência, implícita, da ideia de desconstrução da metafísica de Martin Heidegger. Entretanto, em 1953, Arendt temia que a sua pesquisa sobre os elementos totalitários no marxismo pudesse contribuir para fortalecer o movimento do senador Joseph McCarthy e, conseqüentemente, uma nova experiência totalitária na América. Mesmo com seu posicionamento radical contra o comunismo, a autora desistiu do seu projeto. Margareth Canovan descreve que “quando ela estava a caminho de Princeton para entregar as palestras sobre Marx e a tradição ocidental, ela mudou de ideia” (CANOVAN, 2002, p. 66).

O medo da expansão do socialismo e do macartismo, bem como suas ideias sobre a ação humana e a liberdade, foram os principais motivos que fizeram Hannah Arendt mudar de perspectiva. Celso Lafer, seu ex-aluno, ao interrogá-la sobre o “desdobramento não-linear do projeto inicial” teve como resposta que “A *condição humana* era uma tentativa de lidar com perplexidades não adequadamente elaboradas em *Origens do totalitarismo*” (ARENDR, 2007, p. 346). Elizabeth Young-Bruehl relata que:

Hannah Arendt deu-se conta de que, nesta tradição, havia modalidades de conceber as atividades abrangidas pela *vita activa* que refletiam uma obtusidade em relação ao domínio público e aquilo que era especificamente político – a palavra e a ação. Iluminar a importância do domínio político, resgatando-a da opacidade em que se encontrava na tradição do pensamento político, e procurando, na sua elaboração, refletir sobre o significado da ação política expressa na literatura não-filosófica do mundo clássico, pareceu a Hannah Arendt um caminho mais construtivo do que seu projeto inicial (ARENDR, 2007, p. 346).

Ao invés de finalizar o livro “Elementos totalitários”, Hannah Arendt começou a elaborar outro projeto para “resgatar” o domínio público: o livro *A condição humana* trata essencialmente de reelaborar uma orientação política, num mundo que perdeu a tradição como guia. Embora a autora utilizasse os recursos da Fundação Ford, ela não elaborou uma apologia antimarxista, mas uma compreensão filosófica da despolitização da vida pública na era contemporânea.

De certo, a preocupação com o crescimento da “ausência-de-mundo”, em 1953, como descrevia Hannah Arendt, devia-se tanto às suas experiências como apátrida, quanto ao medo da expansão do socialismo em escala global e do avanço do macarthismo na América. O principal temor de Arendt seria a redução da pluralidade humana pela divisão do mundo entre o capitalismo e o socialismo. Como salientou a autora, o risco dessas duas ideologias serem potencialmente propícias aos levantes totalitários seriam decorrentes da crença na ideia do progresso. A alternativa dela seria restabelecer o domínio público como um espaço para a ação humana, como elaborou em *A condição humana*.

Capítulo II: A ruptura da tradição e a filosofia da existência: O debate filosófico entre Hannah Arendt e Martin Heidegger e a elaboração da *Vita activa*.

Nós que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajam nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores.

Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*.

O presente capítulo analisa aspectos do debate filosófico entre Hannah Arendt e Martin Heidegger por meio das respectivas posições sobre o cotidiano, o pensar, a tradição e a filosofia política. Com o intuito de evidenciar que o eixo dessa discussão pairava sobre os limites da *vita activa* na *vita contemplativa* e, particularmente, nos usos que cada um fez da noção de tradição, pretende-se analisar a interpretação da ontologia do Ser e o seu enquadramento em uma dimensão política feita por Arendt. O objetivo é compreender a elaboração do conceito da autora, a pluralidade humana, que foi tema central nas reflexões do livro *A condição humana* (1958).

Hannah Arendt elaborou sua teoria política em contraste com a ideia de que o nazismo continha elementos filosóficos e tradicionais em sua forma de governo. Essa ideia acompanhou suas análises e argumentos ao longo de sua vida e poderia ser interpretada como uma estratégia para salvaguardar a filosofia e a tradição ocidental de uma acusação totalitária e, por consequência, conferir uma dignidade a Martin Heidegger.

Apesar das concepções de Hannah Arendt sobre a política e a tradição serem distintas de Martin Heidegger, foi bem usual entre historiadores e filósofos vincularem a teoria política da autora a uma continuidade das reflexões de seu antigo professor. Um exemplo, foi à publicação da biografia de Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (1995), que interpreta a relação amorosa entre eles como a prova de uma dependência intelectual de Arendt. Nas palavras da biógrafa: “Arendt, adolescente, precisava de amor, proteção e orientação. Quando tinha sete anos, o pai morrera de

sífilis, e pouco antes perdera também o avô paterno, a quem estava muito ligada” (ETTINGER, 1995, p. 14).

Elzbieta Ettinger descreve Hannah Arendt como uma judia perdida, desamparada, desprotegida, mas que “mostrava-se sempre corajosa”. Contudo, Ettinger descreve Martin Heidegger como oposto: “Um homem severo, rígido e trabalhador, filho de um casal de camponeses católicos e devotos — parece ter sabido pouco acerca da paixão genuína, de uma união física e espiritual”. E chegava a conclusão que:

Arendt adulta, a acadêmica eminente, pareceria sem dúvida segura de si, até mesmo imperiosa, aos olhos do mundo. Mas nunca se daria a ver assim a Heidegger. A estudante caloura encontrou em Heidegger um amante, um amigo, um professor e protetor. Ele prometeu amá-la para sempre, ajudá-la e guiá-la. Deixando-se levar pelas sedutoras declarações de Heidegger, Arendt baixou a guarda como nunca antes fizera (ETTINGER, 1995, pp. 14-15).

A descrição Elzbieta Ettinger destinou-se a criar dois estereótipos, a inocente Hannah Arendt e o sedutor Martin Heidegger, como uma condição necessária para interpretar a vida dos dois filósofos como um “romance contemporâneo”. Ambientado na Alemanha, entre as décadas de 1920 e 1930, tendo como protagonista a jovem estudante de filosofia que se apaixonou por seu misterioso professor, passando a receber lições de seu amante. Mas, devido a situação política do entreguerras teve um fim desastroso, a filiação de Heidegger ao Nacional-Socialismo e a militância antinazista de Arendt, impactaram de tal forma a vida deles que ficaram sem se falar por dezessete anos. Em 1950 eles voltaram a se encontrar, mas desta vez por interesse de Heidegger em voltar do obscuro exílio e utilizando a fama intelectual de Arendt conquistada na América, como relata Ettinger:

Quando Arendt se voltou a cruzar com Heidegger em 1950 (nesta altura, ainda não se sabia publicamente até que ponto ele colaborara com o regime nazista), o filósofo precisava dela por motivos inteiramente diferentes. O saneamento da universidade, a batalha ao longo de cinco anos para limpar o seu nome e o malogro das suas esperanças de “rejuvenescer” a Alemanha e de se salvar do ataque da tecnologia, da decadência e do comunismo tinham feito de Heidegger um homem amargo e desiludido, mas não arrependido. Acolheu novamente Arendt na sua vida com genuína alegria. Mas o horror dela perante o seu alegado anti-semitismo e atividades pró-nazista não era um bom ponto de partida para o reencontro. Ela, não obstante, compareceu e escutou-o, e ele facilmente a convenceu de que as acusações não passavam de difamação. Arendt foi tomada por uma

grande felicidade. A decisão de voltar para o seu amigo e mentor, o homem que ainda amava, embora de maneira diferente de antigamente, era a decisão certa. Perder a oportunidade de dar novo alento à continuidade dos laços que os uniam seria um erro imperdoável, escreveu-lhe ela mais tarde (ETTINGER, 1995, p. 17).

Entretanto, o relacionamento afetivo entre Hannah Arendt e Martin Heidegger era apenas boato quando eles estavam vivos, Arendt confessou o seu segredo para poucas pessoas, entre elas Karl Jaspers e Elisabeth Yong-Bruehl. Após a morte de Arendt, Yong-Bruehl confirmou ao grande público com a biografia *Hannah Arendt: For Love of the Word* (1982) o caso amoroso. Mas, a recepção desse livro não teve um impacto tão grande, mesmo com a revelação desse segredo. Contudo, Elzietta Ettinger se apressou em publicar o “romance” da forma como ela quis interpretar e não demorou mais que um ano para os críticos de Arendt usassem a biografia de Ettinger como a prova de que ela não era digna de confiança intelectual (LILLA, 2016, p. 17).

Em resposta as críticas dirigidas à dependência intelectual de Hannah Arendt, os executores testamentários, tanto de Martin Heidegger quanto de Arendt, concordaram em publicar toda a correspondência entre eles. Hoje, a correspondência está disponível na biblioteca do Congresso de Washington, D.C., sendo intitulada *Arendt papers*, mas como analisa o historiador Marc Lilla, “o escândalo estava criado” (LILLA, 2016, p. 17).

Infelizmente, o “romance biográfico” de Elzbieta Ettinger criou uma imagem e fez escola, não foram incomuns narrativas que interpretavam a teoria política de Hannah Arendt como sendo devedora da ontologia do Ser de Martin Heidegger. Julia Kristeva e Liise Keedus, por exemplo, apesar de não citarem Ettinger fizeram largo uso da biografia de Elisabeth Yong-Bruehl, e partiram do relacionamento afetivo entre eles para demonstrar uma vinculação entre o pensamento de Arendt com o de seu professor. Kristeva descreve que: “Ela já conhecera e amara Heidegger, uma presença fascinante ao longo de toda a sua vida, e defendeu sua tese de doutorado, *O Conceito do Amor em Santo Agostinho*, sob a direção de Karl Jaspers” (KRISTEVA, 2001, p. 3). E mesmo, após a publicação de *A condição Humana*, Arendt ainda seria devedora das ideias de Heidegger:

Enquanto implicitamente evoca Nietzsche, que vê “a vontade de poder” como um desejo normal na vida, e também invoca

implicitamente Heidegger, que dirige o biologismo de Nietzsche para a “serenidade” da expressão poética, Arendt reabilita a práxis da narrativa. Desafiando o distanciamento do trabalho poético, apenas a ação como narração, e a narração, como ação, pode cumprir a vida em termos do que é “especificamente humano” sobre isso (KRISTEVA, 2001, p. 8).

Outro destaque para a interpretação da dependência intelectual de Hannah Arendt foi elaborada pela historiadora Liise Keedus no livro *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss* (2015). Keedus faz uma importante biografia intelectual de Arendt e explica o principal debate filosófico em voga durante a República de Weimar, mas infelizmente narra uma personagem devedora de homens para formular qualquer pensamento, como o namorado Kurt Blumenfeld que a ensinou sobre o movimento sionista, recorre ao relacionamento dela com Benno Von Wiese durante os anos que esteve em Heidelberg para marcar a influência das teorias de Friedrich Gundolf e Karl Jaspers em sua perspectiva intelectual e por fim o envolvimento com Heidegger:

De fato, muito da investigação de Arendt ecoa a análise fenomenológica de Heidegger de ser como temporalidade. Isso é verdade especialmente em relação à primeira parte da dissertação [O conceito de amor em Santo Agostinho], intitulada “futuro antecipado”. O desejo é sempre uma combinação de “objetivar” e “referir-se a” - escreveu o ex-aluno de Heidegger - assim como a vida é uma preocupação constante com a transitoriedade ou uma constante “não ter” ou “medo de perder”. A vida mundana é constituída pela tensão intransponível entre o anseio do homem pela permanência e o fato da transitoriedade das coisas neste mundo (KEEDUS, 2015, p. 47; 55; 52).

Elzbieta Ettinger, Julia Kristeva e Liise Keedus vinculam as reflexões iniciais de Hannah Arendt à “luz do caso de amor com Heidegger” (KEEDUS, 2015, p. 9). Mas, apesar de analisarem a influência acadêmica de Heidegger nos primeiros escritos de Arendt, prosseguem com o vínculo até a elaboração de *A condição humana*. Mesmo após dezessete anos depois de ter cursado filosofia na Alemanha, conforme interpretou Keedus, citando o livro de Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996):

Os conceitos políticos centrais de Arendt estavam em dívida com as categorias fenomenológico-filosóficas de Martin Heidegger. Villa não

afirma que Arendt simplesmente adotou as ideias de Heidegger, mas argumenta corretamente que seus principais argumentos só podem ser compreendidos com vistas a suas raízes heideggerianas (KEEDUS, 2015, p. 8).

O principal problema nessas interpretações reside no “vínculo” entre a relação pessoal e a produção intelectual, sendo narrativas, embora distintas, ensejam demonstrar facetas de um “romance” contemporâneo e de uma dependência intelectual. Mas, outro caminho pode ser pensado sobre a formação intelectual de Hannah Arendt? Em resposta, o lugar-comum dessas análises privilegia uma condição de gênero ao negar a autonomia da capacidade intelectual de Arendt, por isso repensar o distanciamento entre a teoria política e a ontologia pode oferecer outra linha de interpretação.

O relacionamento intelectual entre Hannah Arendt e Martin Heidegger começou na Universidade de Marburgo quando ela era estudante de filosofia, somente em 1925, eles se tornaram íntimos. Quando Heidegger estava escrevendo *Ser e Tempo* em 1926 e que seria publicado em 1927, ele envia uma carta à Arendt: “Eu sei que isso não vai continuar assim. E o verdadeiro trabalho, por outro lado, sempre ocorrerá na solidão do questionamento” (ARENDR: HEIDEGGER, 2000, p. 18).

De acordo com o historiador Marc Lilla, Hannah Arendt se rebelou contra as limitações do amor proibido e queixou-se a Martin Heidegger de estar sendo ignorada, ele assume a culpa, mas tentou convencê-la da necessidade de seu isolamento. Em 1926, Arendt anuncia que iria mudar de Marburg para Heidelberg e termina o relacionamento a fim de doutora-se sob a orientação de Karl Jaspers. Mas, pouco depois cede de sua decisão e volta atrás, entre 1926 até 1927, eles, secretamente, se encontravam em hotéis e em pequenas cidades, mas sempre quando Heidegger estava viajando, longe dos olhos de sua esposa Elfride Heidegger (LILLA, 2016, pp. 26-27).

Quando Martin Heidegger publica *Ser e Tempo*, o caso deles já havia sido interrompido novamente. Em 1928, Hannah Arendt casa-se com Günter Stern e muda-se com ele para Frankfurt e em 1929 defende sua tese de doutorado (LILLA, 2016, pp. 26-27). Em uma das poucas cartas preservadas de Hannah Arendt a Martin Heidegger, ela relata um encontro casual em setembro de 1930:

Tantas coisas juntas me confundiram em um grande grau. Não só, como sempre, que desperta em mim novamente a consciência da

continuidade mais clara e urgente da minha vida, da continuidade - deixe-me dizer, por favor - do nosso amor. [...] Como sempre acontece comigo, eu não tinha escolha senão consentir, esperar, esperar, esperar. (ARENDR: HEIDEGGER, 2000, p. 63)

Após esse encontro, um silêncio entre eles se fez, quebrado somente no inverno de 1932-33, quando Hannah Arendt envia uma carta à Martin Heidegger que infelizmente não chegou a público, mas a resposta de Heidegger sim. Na missiva, ele se justificou sobre os “rumores” de seu anti-semitismo e se defendia que tinha amigos judeus, entre eles, colegas de profissão, orientandos e alunos. Por isso, não perseguia qualquer pessoa em decorrência do seu nascimento (HEIDEGGER: ARENDR, 2000, p. 64).

Mesmo assim, no ano de 1933, Heidegger se filiou ao partido nazista e, tempos depois, quando reitor da Universidade de Marburgo impediu seu antigo mentor Edmund Husserl de assumir a cátedra de filosofia por ser judeu e colaborou com a política antissemita do nazismo. Como a própria Arendt relatou em 1946 sobre os posicionamentos dele: “houve boatos de que se pôs à disposição das autoridades de ocupação francesa para a reeducação do povo alemão” (ARENDR, 2008b, p. 465).

Em *Ser e tempo*, Heidegger definia que a tradição seria uma realidade precedente na qual o *Dasein* do presente sente-se como sucessor de gerações passadas. Essa continuidade projetaria uma unidade e uma missão nacional e, embora ontológica, seria politicamente germânica, próximo à ideologia nazista. Em contraposição a essa noção, Hannah Arendt apresenta a ideia de recuperação do espaço público, após a ruptura da tradição e perda de sua autoridade na política, como uma necessidade de existirem princípios metafísicos na esfera política.

Como muitos comentadores de Hannah Arendt interpretaram, há uma continuidade das reflexões de Martin Heidegger em seus conceitos políticos. Contudo, as categorias da fenomenologia aplicadas à compreensão da política no pensamento de Arendt não seriam necessariamente espelhadas. Nesse sentido, objetiva-se analisar como a autora interpretou a filosofia da existência e o julgamento de Adolf Eichmann a partir de seus próprios quadros de referência. Isso levou a um conjunto de discussões que versaram sobre: o isolamento do filósofo do cotidiano e, por consequência, do estranhamento da atividade do pensar sobre os negócios públicos; a suspeita

“originária” do filósofo contra a política, bem como a redução da pluralidade humana a singularidade; por fim, a incapacidade de pensar e julgar do *animal laborans*.

2.1. A lacuna entre o cotidiano e o pensamento na fenomenologia.

Na década de 1940, quando Hannah Arendt analisou o cotidiano em artigos para periódicos norte-americanos, rejeitou a orientação de seu antigo professor, como interpretou o historiador Gérard Vincent, particularmente da norma de Martin Heidegger de “que o pensador deve viver seus dias fora da ordem habitual do cotidiano”. Em sentido oposto a essa perspectiva, Arendt tinha como convicção que a luta contra o totalitarismo resumia-se a “[que] o próprio pensamento nasce dos fatos da experiência vivida e deve permanecer ligado a eles como os únicos guias apropriados para orientá-lo” (PROST; VICENT, 2009, p. 197).

Na resenha “Pesadelo e Fuga” (1945), publicada pela *Partisan Review*, a autora definia que o ato de gerar o nada, como um caminho natural da finitude, não revelava soluções políticas dentro das capacidades humanas. Heidegger e a sua filosofia seriam o exemplo e a projeção do “sujeito ativo do nada” (ARENDR, 2008b, p. 163). Embora as reflexões de Hannah Arendt partissem da esfera cotidiana, a interpretação da autora sobre o “pensar” e a busca pelo sentido “originário” situavam a ambivalência entre negar as ideias de Heidegger e, ao mesmo tempo, dialogar a partir delas.

Segundo Martin Heidegger, o cotidiano tendia a homogeneizar o “instante da visão”, sendo “impessoal” e “inautêntico”, pois contrastava com a atividade filosófica de pensar (*Denken*): “O conceito filosófico é um ataque ao homem, ao homem em geral – expulso da cotidianidade e levado de volta ao fundamento das coisas” (HEIDEGGER. In. INWOOD, 2002, p. 26). Todavia, Hannah Arendt não descartou que durante a crise moral e política no entreguerras houvesse uma suspeita na incapacidade de pensar de certos homens supérfluos.

Como exposto pela autora na seção “Culpa organizada e responsabilidade universal” (1945), para o *Jewish Frontier*: “A política totalitária, que destruiu por completo a zona neutra que normalmente os seres humanos, vivem seu cotidiano, a

existência de cada um na Alemanha passou a depender da perpetração ou cumplicidade criminosa”. Hannah Arendt compreendeu que durante o fenômeno totalitário ocorreu um pensar alienado do mundo, que tanto afetou os carrascos quanto as vítimas. O pensamento individual foi condicionado pela ideologia e pelo terror, assim, os alemães perderam a “consciência de culpa”, pois: “onde todos são culpados, em última análise ninguém pode ser julgado” (ARENDR, 2008b, pp. 153 - 155).

Para Hannah Arendt, as experiências individuais, mesmo sob o manto nazista, não poderiam ser interpretadas pela incapacidade de pensar, afinal, Heidegger não poderia ser acusado disso, mas sim de uma incapacidade de julgar. Nas considerações da autora, tanto a fuga do indivíduo do mundo quanto à generalização da consciência de culpa afastariam o principal debate sobre as consequências do Holocausto, a perda da esfera pública:

Hannah Arendt compreendia que durante os anos totalitários haveria para os homens a capacidade de julgar e que não existiria a possibilidade de fuga do mundo comum, os homens estariam presos ao mundo, mesmo que apartados de suas comunidades políticas. O que contrastava com as definições de Ser-homem de Heidegger, o “Eu” heideggeriano, ou o *Dasein* em sua terminologia, estaria em um isolamento absoluto quando exercia a atividade do pensamento, não dependendo da participação *com* o mundo e *com* os outros. Esse individualismo radical projetaria uma desvinculação com os intramundos cotidianos, mas, como Arendt observou, nesta questão haveria uma contradição entre o ser-no-mundo e o isolamento absoluto.

No artigo “O que é a filosofia da existência?” (1946), também publicado na *Partisan Review*, Hannah Arendt descrevia que o conceito de *Dasein* deixaria os homens em uma existência sem vínculos com o mundo, representando a si mesmo e a mais ninguém. Essa transformação do homem em “único, singular e sem igual” seria apenas a transformação do Ser em Deus, e a tensão que existia entre o “autêntico” e o “inautêntico” (o pensar e o cotidiano) demonstraria somente que a hierarquia do pensamento converteria o homem em uma espécie de *Summun Ens* (Senhor do ser). Como observou a autora: “Após a descoberta de que o homem é o ser que ele por tanto tempo julgava ser Deus, viu-se então que esse ser, de fato, também é impotente e, portanto, não existe um “senhor do Ser”. O que resta são apenas modos anárquicos do ser” (ARENDR, 2008, pp. 207-208).

Hannah Arendt contra-argumentava Heidegger sobre a existência que, em si, nunca é isolada, “existe apenas na comunicação e na consciência dos outros”. O cotidiano seria um elemento da existência que serviria para impedir o homem de ser um “Senhor do Ser”, porque o *Dasein* seria constantemente confrontado pela “vida compartilhada” em “um mundo dado, comum a todos eles”. Por isso, a questão do sentido do “Eu” em Heidegger não foi respondida completamente, mesmo que o filósofo tivesse partido da ideia que “o elemento crucial do Ser do homem é o “ser-no-mundo”, ele não fez uma relação mais detida com o “Ser-com” (ARENDR, 2008b, p. 215).

A tensão entre a atividade do pensamento e a alienação do mundo seria para Hannah Arendt o estranhamento e a ansiedade dos homens por estarem no mundo. O estranhamento seria o reflexo do medo fundamental da morte, definido como não poder mais “estar-em-casa”, enquanto a ansiedade seria a impossibilidade de Estar-em (*In- Sein*) na companhia dos outros, ou seja, “não-estar-em-casa”. Arendt contrapunha, assim, a definição de “queda” de Heidegger, pois a saída do isolamento para a coexistência com os outros não seria apenas um dos modos de existência dos “Senhores do Ser”, mas uma atividade cotidiana do “ser-com”: “Um Eu, tomado em seu absoluto isolamento, é desprovido de sentidos; e se não está isolado, e sim envolvido na vida cotidiana do Eles, já não é mais Eu” (ARENDR, 2008b, pp. 208-209). Ou, como apresentou de forma mais enfática:

Apenas a morte o retira da ligação com seus semelhantes, os quais, enquanto “Eles”, constantemente o impedem de ser um Eu. Embora a morte seja o fim do *Dasein*, ao mesmo tempo é a garantia de que tudo o que importa, ao fim e ao caso, sou eu mesmo. Ao vivenciar a morte como o próprio nada, tenho a oportunidade de me dedicar exclusivamente a ser-um-Eu e, no modo da culpa axiomática, de me libertar de uma vez por todas do mundo que me envolve (ARENDR, 2008b, pp. 209-210).

A questão, para Hannah Arendt, seria que o *Dasein* já se encontraria decaído, por isso ela estabeleceu uma relação entre o “ser-com” no mundo (DUARTE, 2000, p. 323). Arendt, ao abordar as consequências da perda do “Eu” nos campos de concentração, afastava-a duplamente da filosofia de Heidegger. Em um primeiro momento, pela recusa de separar o pensar das práticas cotidianas e por perceber, mesmo

deixando de forma implícita, uma aproximação do *Dasein* com o *animal laborans*, ambos isolados do mundo público, conforme iria expô-lo em *Origens do totalitarismo*:

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo. A única capacidade do espírito humano que não precisa do eu nem dos outros nem do mundo para funcionar sem medo de errar, e que independe tanto da experiência como do pensamento, é a capacidade do raciocínio lógico, cuja premissa é aquilo que é evidente por si mesmo. As regras elementares da evidência irrefutável, o truísmo de que dois e dois são quatro, não podem se perverter mesmo na solidão absoluta. É a única “verdade” segura em que os seres humanos podem apoiar-se quando perdem a garantia mútua, que é o senso comum, de que necessitam para sentir, viver e encontrar o seu caminho num mundo comum. Mas essa “verdade” é vazia ou, antes, não chega a ser verdade, uma vez que nada revela (ARENDDT, 2009b, pp. 529-530).

Nessa compreensão, Hannah Arendt argumentava que a fuga do indivíduo do mundo para o pensar negaria a própria condição humana, a sua participação na *vita activa*. Em contraponto às noções de Heidegger, para a autora era vital recuperar nas experiências mais básicas um fundamento para as reflexões políticas, algo que não havia na filosofia de seu antigo professor. De acordo com a interpretação de Benedito Nunes, “falta ao ser temporal do homem, no pensamento de Heidegger, um horizonte ético para a humanidade, como sujeito da História” (NOVAES, 1992, p. 140).

Em agosto de 1950, Hannah Arendt escreveu em seu “diário do pensamento”: “a política se baseia na pluralidade dos homens” (ARENDDT, 2009a, p. 21), seis meses depois de ter reencontrado Martin Heidegger em Freiburg, na Alemanha, após dezessete anos sem vê-lo. A pluralidade humana, o mais importante conceito político da autora, seria uma clara oposição à noção de seu antigo professor, o *Dasein* (*Ser-aí*). Porém, ainda em 1949, quando já tinha feito a redação preliminar de *Origens do totalitarismo*, que seria publicada somente em 1951, ela já havia esboçado que a “estrutura de todos os problemas políticos e filosóficos” teria sido iniciado, milênios antes, por Platão, com a afirmação: “Não o homem, mas um deus, deve ser a medida de todas as coisas” (ARENDDT, 2009b, p. 332).

Este dilema levaria Hannah Arendt a refletir sobre a “política”, “a vida privada” e o “mundo comum” por meio de uma pergunta: “Como deduzir leis e direitos de um universo que aparentemente os desconhece?”. Em resposta, Arendt compreendia que haveria uma necessidade categórica de existir “o direito de ter direitos”, “mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana” (ARENDR, 2009b, p. 331-332). Anos mais tarde, mesmo após a reconciliação entre eles, Hannah Arendt apresentou uma palestra na Associação Americana de Ciência Política, “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (1954), argumentando que Heidegger estaria preso à revolta dos filósofos contra a política e o pensar na esfera pública:

Assim reencontramos a velha hostilidade do filósofo em relação á *a* nas análises heideggerianas da vida cotidiana normal em termos de *das Man* (o “eles” ou o domínio da opinião pública, em oposição ao “eu”), em que o âmbito público tem função de ocultar a realidade e até de impedir o surgimento da verdade (ARENDR, 2008b, p. 448).

Embora a autora não voltasse mais a refletir sobre o direito a ter direito, em *A condição humana* ela definiu que, para a existência da pluralidade humana, haveria a necessidade de se “conviver no mundo”, o que significaria “ter um mundo de coisas interpostos entre os que nele habitam em comum, pois como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece relações entre os homens” (ARENDR, 2007, p. 62).

Tentando restituir uma dignidade à Martin Heidegger contra as acusações de sua “traição” ao se filiar ao nazismo, Hannah Arendt interpretou que a adesão dele ao Nacional-Socialismo residia justamente no antigo preconceito da filosofia contra a *pólis*. Segundo a autora, nenhum filósofo, à exceção de Kant, pensou a liberdade, o sentido plural dos homens e a ação humana porque a continuidade das ideias de Platão projetou, ao longo da história da filosofia, a definição de homem no singular. Esta significação “do” homem e não “dos” homens seria o principal tema debatido por Arendt (ARENDR, 2008a, p. 290).

Esta separação entre o teórico e o prático define a ambiguidade entre a ação e o pensamento. O pensar seria uma ação de “retirada do mundo”, não no sentido do isolamento de Heidegger, mas no sentido de que o pensamento e a teoria não seriam a mesma coisa, conforme Hannah Arendt iria expor em uma palestra na década de 70:

O pensamento tem alguma influência sobre a ação. Sobre aquele que age, no entanto, porque é o mesmo ego que pensa e que age. Mas não a teoria. A teoria poderia [influenciar a ação] apenas no aprimoramento da consciência. Já pensaram alguma vez sobre quantas pessoas cuja consciência terá de ser aprimorada? (ARENDDT, 2010, p. 126).

Em 1969, em uma transmissão radiofônica para a celebração dos 80 anos de Heidegger³ para o programa *Nachtstudio*, da Radio da Baviera, Hannah Arendt concebeu dois Heideggers, um rebelde e outro nazista. O primeiro seria o “rei secreto” da filosofia e o último estaria relacionado a Platão, o mesmo que largou a vida contemplativa para “educar” o futuro tirano de Siracusa, Dionísio II. Como se sabe, Platão fracassou elevou uma vida de reclusão, mesmo reescrevendo seus diálogos na solidão (Cf. CANFORA 2003).

O primeiro Heidegger, o rebelde, que Hannah Arendt ansiou encontrar, distinguia “entre um objeto de erudição e uma coisa pensada”, que teve o mérito de ter “derrubado o edifício da metafísica”. Entretanto, esse Heidegger recorreu a “ditadores” sem, contudo, “jamais ter lido *Mein Kampf*”. Após a derrocada nazista retornou ao “imemorial”, aceitando o espanto como sua morada, conforme Arendt o descreveu (ARENDDT, 2008d, p. 290).

2.2. A continuidade ontológica e a ruptura na tradição.

O segundo ponto de discórdia entre Hannah Arendt e Martin Heidegger seria a forma como a tradição foi utilizada em sua relação com o conceito de mundo. Heidegger, em *Ser e tempo*, fazia uma distinção entre a história e a historicidade. A primeira refletia as operações teóricas e metodológicas da historiografia; enquanto a segunda designaria uma continuidade entre o *Dasein* do passado com o do presente, a tradição seria uma “realidade precedente” que transmitia a historicidade do *Dasein* no mundo (INWOOD, 2002, p. 189).

³ Este discurso serviu de base para um artigo que integraria a coletânea de ensaios *Homens em tempos sombrios*. Bem como, Arendt enviou o manuscrito desse discurso para Heidegger por correio. (HEIDEGGER: ARENDT, 2000, pp. 169-180).

Entretanto, de acordo com a Hannah Arendt, a tradição não seria uma continuidade histórica, mas experiências que iluminaram o presente como orientações para a vida prática. No entanto, “só uma parte relativamente pequena dessa história está conceitualizada em nossa tradição, e sua relevância reside no fato de que qualquer experiência, pensamento ou feito que não coubesse em algumas de suas categorias e parâmetros prescritos estavam em constante perigo de esquecimento” (ARENDR, 2008a, pp. 90-91).

Na filosofia de Heidegger, a transmissão da historicidade tinha o objetivo de “conciliar” o *Dasein* com sua história, mesmo que a tradição “encobrisse” a verdade e o “acesso” às fontes originárias. Por isso, a “desconstrução” seria uma análise hermenêutica que propiciava a “abertura da existência histórica” e a verificação dos sentidos e significados da “estrutura da verdade histórica” (HEIDEGGER, 2007, p. 490 [397]).

Para Heidegger, a ontologia tinha o claro intuito de corroborar a união da essência e da existência no *Dasein*, definindo que o *Ser-aí* existe onticamente e ontologicamente. A ontologia seria a “análise da historicidade do *Dasein*”, em sua “busca [para] mostrar que esse ente não é “temporal” porque “se encontra na história”, mas, ao contrário, que ele e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal” (HEIDEGGER, 2007, p. 468 [376]). Mas o envolvimento do *Ser-aí* com o mundo produziria o esquecimento, que impediria a sua percepção de finitude e, conseqüentemente, de sua auto compreensão de Ser existente e de Ser ôntico. Conforme interpretou o historiador Mark Lilla:

Na sua visão, o homem tende a se perder em seu mundo e a “esquecer” sua moralidade e, por extensão, a do seu mundo. Segue a multidão (o “eles”), mete-se em conversas fúteis, deixa-se absorver pelas banalidades do cotidiano – tudo para evitar a questão fundamental da sua existência e da sua responsabilidade. Somos criaturas inautênticas: “Todo mundo é outro, ninguém é si mesmo” (LILLA, 2017, p. 33).

O *Dasein* seria “arremessado” nos “horizontes de possibilidades” do tempo histórico pelo conhecimento de sua morte, o levando a uma “temporalidade autêntica”, mas esta historicidade só estaria completa com a busca do sentido ontológico no passado. Para Heidegger, a “tradição é história como o passado próprio de alguém, que

se carrega, constantemente consigo, se preserva e renova” (HEIDEGGER. *In*. INWOOD, 2002, p. 83). No entanto, esse retorno ao passado, que deveria revelar ao *Dasein* a própria história do Ser, também seria uma orientação para o *Ser-aí* encontrar a “nova liberdade”. Como o filósofo argumentou em seu livro *Nietzsche* (1961):

Como em toda parte essa liberdade faz parte do próprio homem de se tornar senhor das próprias determinações essenciais de humanidade, e desde que esse tornar-se Senhor requer poder, em um sentido essencial e expressivo. É por isso que o essencial para dar poder ao poder só é possível como uma realidade fundamental na história do tempo moderno e como essa história (HEIDEGGER, 2000 p. 121).

Em contraponto, Hannah Arendt propôs uma antítese a essa perspectiva de Heidegger no artigo “O que é a filosofia da existência?”. Ela explicou que há um “funcionalismo” na abordagem filosófica dele, encoberta por um niilismo, mas que seria apenas a tentativa de fazer os homens “senhores do Ser”. “O homem não tem essência, ele consiste no fato de existir”, contra-argumentava Arendt, e por isso qualificava as reflexões sobre o *Dasein* como uma continuidade da metafísica, pois Deus “era o ser em quem se unificavam essência e existência”. Assim, na ótica da autora, a definição de *Dasein* ocuparia o “exato lugar” que Deus ocupou no pensamento ocidental (ARENDR, 2008b, p. 206).

Segundo Hannah Arendt, as várias modalidades empregadas por Heidegger para que fosse possível uma compreensão hermenêutica do Ser não explicariam a liberdade e a dignidade como condições próprias do mundo humano, apenas como “funções” do ser, porque nelas

[o] homem funcionaria ainda melhor num mundo preordenado, por que então estaria “liberto” de qualquer espontaneidade. Esse funcionalismo realista que enxerga o homem como um aglomerado de modos de ser é essencialmente arbitrário, visto que não há nenhuma ideia de homem a guiar a seleção dos modos de ser (ARENDR, 2008b, p. 207).

A determinação do Ser por uma condição “preordenada” ou de um “guia” para o homem não seria uma contradição para Heidegger, mas para Hannah Arendt seria um paradoxo a ser superado. Isso porque,

[é] óbvio que esses tipos de conceitos só podem nos afastar da filosofia e nos conduzir para alguma forma de superstição de fundo naturalista. Se não pertence ao conceito de homem seu convívio é uma conciliação mecânica, por meio da qual os Eus atomizados encontram um terreno comum essencialmente estranho a sua natureza (ARENDETT, 2008b, p. 210).

A tradição no pensamento de Heidegger remeteria a uma concepção de continuidade entre o pensamento e o acontecimento até o advento da “nova liberdade”. Projetando uma identidade somente a partir da tradição herdada por outros *Seres-aí*, segundo a análise de Rüdiger Safranski, este momento para Heidegger seria o “instante em que a política poderia e deveria tornar-se filosófica e a filosofia tornar-se-ia política” (SAFRANSKI apud DUARTE, 2000, p. 334).

Heidegger, ao versar sobre a tradição, propôs uma continuidade ao que lhe era familiar, “o próprio passado do *Dasein* sempre significa o passado de sua geração”. De acordo com a interpretação de M. J. Inwood, “o *Dasein* não é, portanto, simplesmente o seu ‘próprio’ passado, mas o passado da sua comunidade. Ele [*Dasein*] ‘cresceu dentro de’ e em uma interpretação de *Dasein* herdada” (INWOOD, 2002, p. 84-85). Embora o passado fosse uma tensão entre a constituição de mundo “autêntico” e “inautêntico”, as escolhas dos *Seres-aí* poderiam destruir o mundo inautêntico e fabricar a “nova liberdade”, como um novo capítulo na história ocidental, conforme argumentou Rüdiger Safranski sobre a compreensão de Heidegger (SAFRANSKI apud DUARTE, 2000, p. 334).

Essa continuidade entre o *Dasein* do passado com o do presente projetaria uma unidade em um povo em um corpo nacional, atribuindo ao “horizonte de possibilidades” uma missão nacional. Mesmo que ontológica, seria tradicionalmente e politicamente germânica. O individualismo radical e a tradição herdada do *Dasein*, presente em *Ser e Tempo*, constituiria um projeto político próximo à ideologia nazista. Conforme argumenta Safranski:

Heidegger interpretou a revolução de 1933 como uma vontade coletiva de sair da caverna, de reatar com os espaços abertos aos quais só se tem acesso por meio da solidão do questionamento filosófico e do pensamento. [...] Heidegger reagiu aos acontecimentos políticos e se engajou no terreno político, mas sua ação e suas reações obedeciam a uma nova visão filosófica que transformava a cena política em um teatro da filosofia da história, no qual deveria ser encerrada uma peça

do repertório da história do ser. Não se podia mais reconhecer aí a história real. Mas não era essa última que importava. [...] Heidegger foi carregado em seu sonho de uma história do ser e seus gestos sobre a cena política são os de um sonhador filosófico. [...] Teria sido diferente se ele tivesse se lançado em uma aventura política, sem possuir uma ideia filosófica, se ele tivesse agido sem se deixar instruir e guiar por sua própria filosofia. [...] Mas não foi esse o caso. Hitler inspirou-lhe ideias filosóficas (SAFRANSKI apud DUARTE, 2000, p. 340).

Emmanuel Lévinas, indo na mesma direção que Safranski, interpretou que além da fenomenologia e da hermenêutica, “há, em Heidegger, textos sobre o lugar do homem na Europa Central. Para ele é central a Europa e o Ocidente alemão. Há toda uma geopolítica em Heidegger” (LEVINAS, 1997, p. 163). O niilismo contra o pensamento filosófico e a política de Heidegger projetava uma superação apenas em seus próprios termos. Conforme argumentaram Alain Badiou e Barbara Cassin:

No nazismo, porém, não existe explicitamente traço de universalidade. É por isso que o destino fundamental de Heidegger foi sua apropriação, não exatamente pelas doutrinas políticas da particularidade, do sangue e da raça, mas por aquelas da universalidade e desigualdade (BADIOU: CASSIN, 2011, pp. 37-38).

Para Heidegger a “pátria que foi fundada e à qual tudo se relaciona, tanto no bom quanto no mau sentido” (HEIDEGGER apud BADIOU: CASSIN, 2011, p. 58) Contudo, como argumentou Hannah Arendt na palestra “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, Heidegger se “extraviou do ‘caminho correto’ e se afastou da rota da tradição antiga e cristã”. Muito embora na compreensão de Arendt, Heidegger fosse “um dos primeiros a ler os textos antigos com novos olhos”, sua originalidade desconcertante distorceu e violentou a tradição por seguir aquilo que a autora, citando Nietzsche, definiu como “critérios alexandrinos”. Ou seja, a incapacidade de julgar por ser guiado por um otimismo exagerado que infelizmente o conduziu à escravidão sem perceber a angustiada existência que se abatia sobre ele (ARENDR, 2008b, p. 449-450).

Em *A condição humana*, Hannah Arendt definiria que o artifício humano, a mundaneidade, seria o espaço em que o “ser-com” habitaria o mundo privado e o público. Nestes dois domínios, os homens estabeleceriam relações e “apareceriam” uns

para os outros (*Aletheia*). Entretanto, não como uma “queda” no sentido heideggeriano ou como encenação política, mas como a capacidade dos homens “iniciarem” algo novo:

Historicamente, conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse num mundo comum e que já não se sentiam relacionados e separados por ele. Encontrar um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo, foi à principal tarefa política da antiga filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade e não apenas a “irmandade”, mas todas as relações humanas (ARENDDT, 2007, pp. 62-63).

Ao enfatizar o ser-com, Hannah Arendt deslocou a ontologia para a política, abrindo uma ponte entre a filosofia da existência e a política. O mundo em comum permitiria a pluralidade humana e, apesar da igualdade no nascimento, os homens seriam diferentes pelas ações e discursos no espaço público.

2.3. A tradição em sua pluralidade e os limites políticos da ontologia do Ser.

A tradição e a historicidade não seriam análogas para Hannah Arendt. A tradição foi uma autoridade fundada na pluralidade humana que teve o seu fim no século XIX, tendo seu fio com a política destrocada como ruptura totalitária (ARENDDT, 2005, pp. 41-42). Entretanto, antes de chegar a essa conclusão, Arendt iria exemplificar, em uma palestra na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos, “A tradição do pensamento político” (1953), que o caráter imperfeito da tradição deixou uma gama de experiências políticas “sem um lugar” e que nem sempre a ação humana foi reconhecida por sua “permanência”. Para a autora, somente os traços rudimentares da tradição pré-política como *archein* (Iniciar) e *prattein* (Executar) foram preservados no tempo-presente (ARENDDT, 2008a, p. 91).

Em outra palestra, “O fim da tradição” (1953), Hannah Arendt expôs que os significados tradicionais foram apartados da esfera da ação em decorrência do preconceito filosófico contra a política. Este surgiu quando Platão, após a condenação de Sócrates à morte pela democracia ateniense, definiu uma hierarquia de valores entre

a contemplação e a ação. A *vita contemplativa* seria a única possibilidade de alcançar a verdade (*aletheia*), enquanto a *vita activa*, o espaço da opinião (*doxa*) e da tradição, “não são merecedores de grande seriedade” (ARENDDT, 2008a, p. 131).

Essas palestras como já destacado tinha um claro sentido de desvincular a acusação do vínculo entre a tradição e a filosofia do totalitarismo. Karl Popper que ilustra essa perspectiva argumentou que Platão, Hegel e, especialmente, Marx eram pensadores totalitários⁴: “Vemos que Platão pretendia estabelecer um sistema de períodos históricos governados pela lei do desenvolvimento, ou seja, em uma teoria historicista da sociedade, essa tentativa foi ressuscitada por Rousseau, e foi modelo para Comte e Mill, e por Hegel e Marx” (POPPER, 1947, p. 33).

Contudo, o único caminho encontrado por Karl Popper foi romper com a filosofia por meio de um modelo de cientificidade para o pensamento ocidental, o positivismo lógico. Este procedimento metodológico tinha o objetivo de compreender os fenômenos dentro do paradigma científico, contrapondo o pensamento filosófico por acreditar que tanto o platonismo quanto o marxismo estariam contidos no paradigma filosófico, logo ambos, teriam uma tradição totalitária:

Essa varredura, esse radicalismo da abordagem platônica (e também da marxista) está, creio eu, ligado ao seu esteticismo, ou seja, ao desejo de construir um mundo que não é apenas um pouco melhor e mais racional que o nosso, mas que está livre de toda a sua feiúra: não uma colcha de retalhos, uma roupa velha mal remendada, mas um casaco inteiramente novo, um mundo novo muito bonito. Esse esteticismo é uma atitude muito compreensível; na verdade, acredito que a maioria de nós sofre um pouco disso. Mas esse entusiasmo estético torna-se valioso apenas se for dominado pela razão, por um sentimento de responsabilidade, e por um impulso humanitário para ajudar. Caso contrário, é um entusiasmo perigoso, passível de se transformar em uma forma de neurose ou histeria (POPPER, 1947, p. 145).

Entretanto, Hannah Arendt tinha outra perspectiva, para a autora a filosofia platônica teria sua origem na *thaumadzein* (o maravilhar-se ou ser tomado por espanto) e teria como pressuposto fundamental a negação da política e da tradição. A autora destacava que Platão, na *República*, queria proibir os cidadãos das castas mais baixas e os guardiões de expressarem suas opiniões sobre a verdade. De forma que o exercício

⁴ Hannah Arendt concordaria com Popper em relação a Marx, mesmo diferindo do modo como ele apreendeu da relação entre o totalitarismo e o marxismo.

de poder encontrado se orientava por duas lógicas: a dominação do escravo na relação entre mando e obediência, e a ideia de impor à cidade o Bem e o governo do rei filósofo (ARENDR, 2008a, p. 99-101).

A relação dilemática entre o “assombro como morada” dos filósofos e os “negócios humanos”, na antiguidade, criou o antagonismo entre a imposição do “bem em si” na esfera contingente da ação humana. Em oposição à filosofia, Hannah Arendt buscou nos princípios da ação política a possibilidade de recuperar o espaço público. Em agosto de 1950, ela anotava em seu diário do pensamento, “os homens se organizam politicamente a partir do caos absoluto das diferenças” (ARENDR, 2009a, pp. 21-22).

Em seu diário do pensamento, Arendt apresentou a dualidade entre a filosofia e a política, nos moldes que queria encontrar. Para ela, a filosofia lidou apenas com questões eternas e sempre se ocupou “do homem”, como se os homens fossem idênticos. Entretanto, a singularidade do homem não seria válida para Arendt, dado que o homem seria apolítico, não tendo uma essência. A política surgiria *entre* os homens e, portanto, fora dos homens, “não existe nenhuma substância política original. A política surge no intraespaço e se estabelece como relação” como uma “convivência entre os homens diferentes” (ARENDR, 2009a, p. 21-23).

No texto “Introdução na política” (1955), não publicado em vida, a autora apropriou-se de duas definições aristotélicas, o *zôon politikón* (animal político) e o *zôon lógon ékhon* (animal que fala), para localizar o surgimento da política como uma capacidade humana, mas não uma essência política do homem na política. O “bem comum” aristotélico seria o fim a ser atingido nos meios políticos (ARENDR, 2008a, p. 170).

O deslocamento da essência para a ação humana interessava a Hannah Arendt para justificar a existência de condições plurais nas experiências pré-políticas e mesmo em sua continuidade no pensamento aristotélico. Na interpretação da autora, a palavra *politikon* seria um adjetivo aplicável à organização da *polis* e não uma designação das formas de vida humana, pois: “O que ele [Aristóteles] quis dizer foi simplesmente que é exclusividade do homem *poder* viver na polis e que a polis organizada é a forma mais elevada de vida em comum humana, algo especificamente humano” (ARENDR, 2008a, p. 170).

A interpretação de Aristóteles por Hannah Arendt adquiriu as dimensões que ela queria encontrar, apesar até mesmo da interpretação canônica sobre a essência política dos homens no pensamento aristotélico. Para Arendt, ocorreu um “mal-entendido muito antigo” ao supor um essencialismo entre o homem e a política na filosofia de Aristóteles, uma vez que “[e]le certamente não pensava que todos os homens são políticos ou que sempre existe política”, e continuava em seu argumento, “sua definição excluía não apenas os escravos, mas também bárbaros dos impérios asiáticos, de cuja humanidade ele nunca duvidou” (ARENDR, 2008a, p. 170).

Hannah Arendt interpretou a tradição e o pensamento filosófico tradicional a partir de seus próprios referenciais filosóficos, ou seja, por meio de seus conceitos de “ação” e “início”, utilizados pela autora para a recuperação da dimensão pública no mundo pós-totalitário. A definição de Arendt sobre a tradição seria um vínculo entre a autoridade política e a educação, conforme ela expôs no artigo “Que é autoridade?” (1968):

No âmbito político tratamos unicamente com adultos que ultrapassaram a idade da educação propriamente dita, e a política, ou o direito de participar da condução dos negócios públicos, começa precisamente onde termina a educação. [...] O exemplo de Aristóteles é todavia de grande importância, dado que é fato ser a necessidade de “autoridade” mais plausível e evidente na criação e educação de crianças do que qualquer outra parte. [...] Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os maiores, por definição (ARENDR, 2005, pp. 160-161).

Na reflexão de Arendt, a ruptura totalitária esvaziou os conceitos políticos e tradicionais, “eis por que é tão característico de nossa era querer erradicar até mesmo essa extremamente limitada e politicamente irrelevante forma de autoridade” (ARENDR, 2005, p. 160). Por isso, a autora pretendia restaurar o espaço político a partir da pluralidade humana, projetando a ação como um “novo começo”:

Pois viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem proteção de padrões de conduta tradicionais e, portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana (ARENDR, 2005, p. 187).

Apesar das semelhanças com a “nova liberdade” de Heidegger, o sentido que Arendt atribuía a essa constante renovação seria uma condição fisiológica e existencial, ao invés de uma continuidade naturalista. Para Heidegger, o *Dasein*, em sua essência autêntica, seria um evento para o qual convergem todos os acontecimentos, refazendo-se neles como tradição. Contudo, como indicou Michael Inwood, “como infinitivo substantivado, *Dasein* não tem plural” (INWOOD, 2002, p. 29), ao contrário do entendimento de Arendt, pelo qual “a política baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDDT, 2009a, p. 21), pois:

Sempre que o modelo de educação através da autoridade, sem essa convicção fundamental, foi sobreposto ao reino da política (e isso sucedeu não poucas vezes, sendo ainda um esteio de argumentação conservadora), serviu basicamente para obscurecer pretensões reais ou ambiciosas ao poder, e fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar (ARENDDT, 2005, p. 161).

Como já abordado, para Hannah Arendt a recuperação da esfera pública necessitaria de elementos metafísicos para o seu surgimento e permanência. Além da pluralidade, a natalidade humana seria definida como um princípio para a política. Na acepção da autora, a única possibilidade de continuidade da espécie seria por meio da condição biológica, mas a natalidade também seria a capacidade de começar (*archein*) e que vincularia os homens e a ação política: “Todo o ser humano já é por natureza um novo começo nunca antes revelado nem visto no mundo” (ARENDDT, 2008a, p. 107):

A autoridade [A tradição], assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento. Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo protético, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer coisa. Mas a perda da permanência e segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após (ARENDDT, 2005, pp. 131-132).

As ideias encontradas no “diário do pensamento”, nas palestras na Universidade de Princeton, no livro *A condição humana* e no artigo “Que é autoridade” serviram como base para suas reflexões sobre a natalidade. Esta, seria definida por um ciclo em que, a cada nova geração, haveria uma constante imprevisibilidade e que nenhuma forma de governo poderia reificar, ou mesmo, que nenhuma continuidade funcionalista poderia conter:

O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança (ARENDDT, 2007, p. 259).

A natividade e os novos começos seriam os princípios políticos desencadeados pelos homens em sua pluralidade. Esta transposição definiria os elementos centrais para sua categoria de ação em sentido inverso à ontologia de Heidegger, do ser-para-a-morte:

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse à faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar (ARENDDT, 2007, p. 258).

Essas ideias tinham como objetivo a constituição de um novo espaço político, Para Hannah Arendt, o conceito de mundo deveria ser político, a própria *vita activa*, onde os homens aparecem, agem e falam. Por meio dessa reavaliação, a autora descia ao chão a ontologia do Ser. Segundo interpreta Mark Lilla, Arendt “declarava independência dos aspectos centrais da filosofia” de Heidegger, interpondo uma “cunha entre a filosofia pura e o pensamento sobre a política” (LILLA, 2017, p. 43). O espaço público não seria uma questão ontológica, mas uma dimensão da esfera política, conforme Arendt argumenta:

O mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo

constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na terra (ARENDDT, 2007, p. 147).

Dessa forma, Hannah Arendt não somente alargou os conceitos heideggerianos, mas atribuiu novos sentidos aos mesmos. Do *Dasein* à pluralidade humana, e do ser-para-a-morte para a natividade, para assim abarcar princípios metafísicos na *vita activa*, salvaguardando assim a tradição e o pensamento filosófico de uma vinculação com o totalitarismo. Em 1968, Hannah Arendt enviou uma cópia da *Condição Humana* por correio para Martin Heidegger, que ele nunca respondeu.

2.4. A impossibilidade do julgar e as consequências da ruptura totalitária.

O conceito de mundo era o centro da filosofia de Martin Heidegger e, apesar dos limites políticos enxergados por Hannah Arendt, ela concordava com seu antigo professor: o *Dasein* não transcendia acima das experiências humanas, só em relação aos seus mundos. “Cada civilização ou cultura é um ‘mundo’ para Heidegger”, explica Mark Lilla, “desse modo, existe o ‘mundo’ ocidental, mas também o ‘mundo’ do carpinteiro, ou do camponês” (LILLA, 2017, p. 33).

No mundo do filósofo, Hannah Arendt atribuiu a Heidegger uma repetição da atitude platônica em negar a cidade por não a compreender, ou mesmo por não a aceitar um mundo que não estivesse determinado pela missão germânica. A filosofia se fechava novamente em seu próprio mundo. Para a autora, Heidegger, ao “aceitar esse espanto como morada”, “retornou ao imemorial”. A única exceção, na história da filosofia, sobre a alienação política foi Kant, de resto, sempre existiu uma “tendência ao tirânico” e “pode-se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores” (ARENDDT, 2008d, p. 290).

Segundo Hannah Arendt, a perda da capacidade de julgar foi extremamente ajustada às condições impostas pelos movimentos totalitários, e Heidegger, ao renunciar o “papel de sábio” – isto é, de emitir juízos fundamentados em experiências variadas – descartou a sua própria compreensão do “ser-no-mundo”. Conforme Arendt argumentou na palestra “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (1954):

Heidegger define que a existência humana como ser-no-mundo, ele insiste em conferir uma importância filosófica a estruturas da vida cotidiana que seriam totalmente incompreensíveis se não se compreendesse o homem, em primeiro lugar, como um ser com os outros. E o próprio Heidegger tem clara consciência do fato de que a filosofia tradicional “sempre deixou de lado e descurou” aquilo que se manifestava de maneira mais imediata (ARENDR, 2008b, p. 459).

A incapacidade de julgamento político atribuído a Martin Heidegger por Hannah Arendt salvaguardaria uma dignidade à pessoa e à filosofia de seu antigo professor. Por conseguinte, manteria a defesa da tradição e do pensamento filosófico de uma associação com o totalitarismo, embora o mundo da filosofia continuasse apartado da política. Entretanto, no *intramundo* entre a filosofia e a política ocorreu o nazismo, o que leva a uma questão importante na categoria de mundaneidade da autora, mesmo em seus vários domínios: haveria um mundo nazista?

Em resposta à ruptura com a tradição, Hannah Arendt objetiva demonstrar a importância do exercício do pensamento e do julgamento sem os amparos de qualquer ideologia ou doutrina política. As referências tradicionais ou transcendentais não ofereceriam mais autoridade para o ato de pensar ou de julgar, seriam apenas pontos de partida. O que interessava a Arendt era impedir que o universal se reduzisse ao particular. Em seus termos, “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir do certo do errado” (ARENDR, 1993, p. 138).

Desde *Origens do totalitarismo* até *A condição humana*, Hannah Arendt sustentava que o nazismo não era um mundo real: “Baseia-se na ilusão de uma filosofia mecanística que supõe que a força de trabalho, como qualquer outra energia, nunca se perde, de modo que, se não for dissipada e exaurida nas tarefas pesadas da vida, nutrirá automaticamente outras atividades ‘superiores’” (ARENDR, 2007, p. 146), ao ponto de perverter a realidade e destituindo a capacidade de pensar e de viver o “mundo em comum”, pois, “toda atividade não relacionada como o labor torna-se ‘hobby’” (ARENDR, 2007, p. 140).

Contudo, em 1961, quando Hannah Arendt soube que o Estado de Israel iria julgar Adolf Eichmann após sequestrá-lo da Argentina, ela pediu a Willian Shawn, o editor da revista *New Yorker Times*, para reportar esse julgamento: seria a sua chance de

atestar *in loco* sua teoria política. Porém, chegando a Jerusalém, a autora espantou-se ao descobrir que Eichmann não era um “homem demoníaco” e “pior ainda, seu caso evidentemente não era de um ódio insano aos judeus, de um fanático antissemitismo ou de doutrinação de um ou outro tipo” (ARENDR, 2008c, p. 37).

Eichmann conforme Hannah Arendt reportou, seria “uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, [era] inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado”, “ele não estava, aparentemente, interessado em questões de consciência” (ARENDR, 2008c, p. 38). “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa”. Arendt, concluía que “não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros e, portanto, contra a realidade enquanto tal” (ARENDR, 2008c, p. 62).

Como se evidenciou, o “vazio de pensamento” e a “perda da realidade”, atribuídos a Adolf Eichmann por Hannah Arendt, já haviam sido expostos em suas considerações sobre a “ausência do mundo” e ao *animal laborans*: “A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que “laborasse” em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans*” (ARENDR, 2007, p. 31). O que dá a entender é que Arendt já havia esboçado uma compreensão sobre o julgamento, muito antes de reportar qualquer notícia para a revista *New Yorker Times*.

Elisabeth Young-Bruehl relata que Hannah Arendt admitiu que “foi de uma certa maneira para mim uma *cura posteriori* escrever [Eichmann em Jerusalém]; mas o fazendo eu efetivamente ‘lancei as bases de uma nova moral política’. Embora, isso seja inteiramente exato, não me é jamais permitido dizê-lo, por modéstia” (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 491). Contudo, como discorreu Seyla Benhabib:

Pesquisas históricas recentes mostram que, em algumas ocasiões, os julgamentos de Arendt eram insuficientemente documentados e infundados. Em sua introdução à edição alemã de 1986 de Eichmann em Jerusalém, o historiador Hans Mommsen observa que o livro “pode ter falhado em vários aspectos [...] ela também traía uma abordagem jornalística em sua avaliação de informações cuja autenticidade só podia ser estabelecida por uma análise histórica cuidadosa e, em grande medida, por um exame mais aprofundado das fontes originais” (VILLA, 2006, p. 67-68).

Em termos claros, Hannah Arendt “fabricou” um Eichmann que se ajustava a elementos de sua teoria política: a incapacidade de pensar e a caracterização do *animal laborans* demonstrariam a sua tese de apartar a filosofia do totalitarismo. Conforme Arendt reportou, Eichmann insistia em citar passagens da ética kantiana sobre o dever, em especial, sobre a obediência as leis como um procedimento universal:

Depois de mais perguntas, acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”. O que não referiu à corte foi que “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável (ARENDR, 2008c, p. 153).

A questão do mal banal não seria uma questão filosófica, dado que não se pode apreender a essência do mal, apenas a dimensão política desse mal: “Foi como se naqueles últimos minutos [durante a aplicação da sentença de Eichmann] estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDR, 2008d, p. 274).

Entretanto, Hannah Arendt não definiu que Eichmann tivesse cometido um “mal radical”, muito embora ele mesmo houvesse utilizado uma definição kantiana do dever. Arendt havia se impressionado por Eichmann ter lido a *Crítica da razão pura*, mas “na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’”, que Eichmann deve ter conhecido: “Aja de tal modo que o Führer se souber de sua atitude, a aprove” (ARENDR, 2008d, p. 153).

Para Hannah Arendt, a radicalidade do mal destruiria a política. Quando utilizou este conceito em *Origens*, foi para explicar “as incertezas essenciais do nosso tempo” com o claro intuito de evidenciar uma nova forma de maldade humana. Em suas palavras, que “o surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores” (ARENDR, 2009b, p. 494). Contudo, como interpreta Nádia Souki, o conceito de mal radical de Kant abarca o de

banalidade do mal, este “não seria uma novidade enquanto essência, mas seria uma novidade enquanto fenômeno (aparência) (SOUKI, 1998, p. 100).

Elisabeth Young-Bruehl descreve que “ainda que fosse confusamente consciente de que ia contra nossa tradição de pensamento literário, teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal”, Hannah Arendt não desejava criar uma “fórmula” filosófica para se compreender o mal (ARENDR, 2008, p. 18), mas entender que o efeito de superficialidade do mal se encontra na política, uma vez que o mal não é absoluto, escondido ou tem essências, essa é a sua banalidade, “somente o bem tem profundidade e pode ser radical” (ARENDR apud SOUKI, 1998, p. 99).

O conceito de “banalidade do mal” era essencialmente político e não teria uma referência direta ao “mal radical” da filosofia de Kant. Em 1972, no congresso sobre “A obra de Hannah Arendt” organizada pela Sociedade de Toronto para o Estudo do pensamento social e político, Arendt foi indagada pelo teórico político Christian Bay sobre “sua indicação, com tal força, de como Eichmann está em cada um de nós”. Em resposta, a autora disse:

Antes de tudo, você gosta de meu livro Eichmann em Jerusalém e falou que eu disse haver um Eichmann em cada um de nós. Ah não! Não há um Eichmann em você nem em mim! Isto não quer dizer que não haja um grande número de Eichmanns, mas eles de fato parecem completamente diferentes. Sempre detestei esta noção de “Um Eichmann em cada um de nós”. Isto simplesmente não é verdade e seria tão falso quanto o oposto, que Eichmann não está em pessoa alguma. Do modo como vejo as coisas, isto é muito mais abstrato do que as coisas mais abstratas que eu muitas vezes me permito – se entendermos por abstrato o seguinte: realmente não pensar por meio da experiência (ARENDR, 2010, p. 130).

Como ressaltou Nadia Souki, “o conceito de banalidade do mal, apesar de todo o seu valor polêmico, parece não ter sido devidamente delimitado, não deixando, por isso, de ter valor filosófico” (SOUKI, 1998, p. 100). Antes de tudo, o objetivo de Hannah Arendt era extrair da esfera política condições para se pensar, não estando interessada em produzir um sistema moral ou filosófico, o que a levaria a não “pensar por meio da experiência”, isto é, por meio de uma “mentalidade alargada”, um pensamento “sem corrimões”.

Mesmo após o julgamento, Hannah Arendt passou vários anos refletindo sobre o caso Eichmann, talvez para justificar sua reportagem a partir de sua teoria sobre o juízo, em sua obra não finalizada, *A vida do espírito (Life of Mind)*. Mesmo se distanciando da perspectiva de Heidegger sobre o isolamento filosófico do cotidiano e tecendo a ele severas críticas sobre a sua imprudência em definir uma ontologia alienada do mundo, Arendt teve a oportunidade de narrar às experiências humanas, mas “fabricou” um Eichmann e novamente se aproximou do mundo contemplativo, ou seja, deduzindo uma verdade à revelia dos eventos e, por conseguinte, do “caos” absoluto da ação humana.

Capítulo III: A recuperação do espaço público e o pensamento “sem corrimões”: A categoria da ação na *Condição humana* e a atividade do pensamento sem ideologias e tradições.

Não teríamos de nos preocupar com todo esse assunto se a metafísica e toda essa questão de valores não tivessem ruído. Começamos a nos questionar por causa desses eventos.

Hannah Arendt, *Sobre Hannah Arendt*.

Neste capítulo, interpreta-se as definições de ação humana, os exercícios de imaginação e o pensamento político “sem corrimões” como percurso para compreender a teoria política de Hannah Arendt. Ainda é intuito deste trabalho analisar a passagem da jornalista e intelectual apátrida para a cidadã norte-americana e professora acadêmica como um contexto pelo qual a autora formulou sua perspectiva singular sobre a política.

A teoria dos dois mundos, a *vita activa* e a *vita contemplativa*, elaboradas por Hannah Arendt representam a sua compreensão dos principais dilemas do século XX. Há, em suas definições sobre a ação humana, um percurso que pode ser datado em dois momentos: no primeiro momento, Arendt elaborou a ação como conceito político, e, posteriormente, foi utilizada como uma categoria existencial. Essa dualidade refletiria duas fases na vida da autora, a primeira seria um conjunto de reflexões sobre a condição de desterramento de milhões de pessoas, inclusive a sua própria, durante as décadas de 1940 e 1950, passando pelos artigos que ela publicou em periódicos norte-americanos, até o livro *Origens do Totalitarismo* e a obtenção da cidadania norte-americana, ambos em 1951.

A segunda fase na trajetória intelectual de Hannah Arendt corresponderia à ampliação do conceito político de ação para uma categoria existencial. Em 1955, Hannah Arendt inicia a sua carreira de professora universitária, nestes anos, ela passou a ser reconhecida como teórica política por meio do sucesso dos livros *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Da revolução* (1963). O sentido existencial presente nestas obras define a dualidade da *vita activa* na era

contemporânea, entre a alienação do mundo público e a necessidade de recuperação do espaço público.

Jerome Kohn relata que quando Hannah Arendt ministrava os seminários sobre o pensamento político em Universidades, ela tentava produzir um conjunto de reflexões sem qualquer interpretação teórica ou ideológica sobre os acontecimentos do século XX. O corpo do seminário seriam histórias narradas pela própria Arendt, referenciando um evento histórico qualquer e mudando, sempre que possível, os pontos de vista sobre o mesmo. O objetivo dela seria a busca por um consenso como forma de conciliar a realidade do evento com o seu próprio ato de pensar. Conforme a fala de Arendt capturada nas anotações de Kohn:

A nossa predileção por enxergar a esfera política sob o prisma de ideologias – direita, esquerda ou centro – como substitutas dos princípios inspiradores da ação é uma forma de abolir a nossa própria espontaneidade, fora da qual todo tipo de ação é incompreensível, assim como o engenho humano, ao aplicar o conhecimento científico “puro” à tecnologia, já possui os meios de destruir o mundo inteiro (KOHN. *In.* ARENDT, 2008a, pp. 25-26).

Jerome Kohn relata que os exercícios de pensamento político, a forma que Hannah Arendt designava a atividade do pensamento crítico, não deveria ser fundamentada em qualquer valor. Em suas anotações, Kohn explicava as premissas desses seminários, “nada de teorias; esqueçam todas as teorias” e, concluía Arendt, “pensamento e teoria não são a mesma coisa” (ARENDT, 2008, pp. 24-25).

Para Hannah Arendt os exercícios da imaginação deveriam começar pelo exame que herdamos do vocabulário, mas não para descobrir como uma palavra é normalmente utilizada, mas como ela denota ou o modo como se emprega. A “qualidade desveladora” seria sempre um contexto e o único necessário para o início da atividade do pensamento, conforme a autora sintetizou no prefácio de *Entre o passado e o futuro*:

Só pode ser adquirida, como qualquer experiência de fazer algo, através da prática e de exercícios. (Nesse particular. Como em outros aspectos, esse tipo de pensamento difere de processos mentais como a dedução a indução e a extração de conclusões, cujas regras lógicas de não-contradição e coerência interna podem ser apreendidas de uma vez por todas, bastando depois aplicá-las) (ARENDT, 2005, pp. 40-41)

Hannah Arendt recorria à filosofia kantiana para definir que as opiniões e juízos dos homens seriam fundamentados em hábitos, um conjunto de valores que permitiam a expressão de suas visões e julgamentos, “corrimões”. Porém, a atividade do pensar e do julgar não seria uma ação necessariamente pública. No foro íntimo, os homens deveriam parar para pensar e dialogar consigo mesmos, nos termos que Kant definiu como “mentalidade alargada”, isto é, se colocar no lugar do outro. Em um congresso no Canadá, realizado em 1972, Arendt respondeu a sua amiga, a escritora e crítica literária, Mary McCarthy que também foi uma das editoras da *Partisan Review*, em um tom bem-humorado, ela explicou o significado de pensar sem corrimões:

Você disse “pensamento sem fundamento”. Tenho uma metáfora que não é tão cruel e que nunca publiquei, mas conservei para mim mesma. Eu o denomino pensamento sem corrimão. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, enquanto você sobe e desce as escadas, sempre se apóia no corrimão para que não caia no chão. Acontece que perdemos este corrimão. Este é o modo como digo isto a mim mesma, e isto é o que de fato tento fazer (ARENDDT, 2010, p. 160)

Hannah Arendt negava-se a consentir com os estados das coisas de sua época e, em oposição à política ideológica, elaborou vários conceitos para a recuperação da *vita activa*. Para fugir do ceticismo e do niilismo sem cair em um utopismo ou em uma nostalgia, a autora buscou elaborar uma categoria existencial para a política: a pluralidade humana. Por meio dos fragmentos da tradição, encontrou nos sentidos etimológicos da ação um princípio para a ambiência pública. A experiência de apátrida de Arendt e a sua perspectiva teórica explicariam que para criar alternativa à “ausência-de-mundo” seria preciso construir uma ação humana que privilegiasse o “amor-mundi”.

3.1. A quebra do espaço público e a categoria existencial da ação.

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt propôs uma distinção conceitual entre as “origens” e as “causas”, a suspeita da autora sobre a manipulação da verdade e do sentido da história pelo ideário totalitário a levou a escrever esse livro como uma contraposição à filosofia da história. Segundo ela, a causalidade impediria a percepção

da permanência do totalitarismo no tempo presente, argumentando que o Estado Total seria uma “novidade radical”, um fenômeno que não foi causado por uma continuidade, mas uma ruptura.

De acordo com Hannah Arendt, o Estado Total tinha elementos cristalizados como o racismo, o imperialismo e a aliança da rale ao capital financeiro, mas estes sistemas de valores, embora anteriores ao totalitarismo, não seriam as causas que levaram à ditadura de Hitler. A dominação totalitária seria inédita por ter iluminado a ruína das categorias de pensamento e os critérios de julgamento. Na resenha “A imagem do inferno” (1946), ela argumentou de forma enfática que a novidade do totalitarismo foi o “método empregado”, o descuido proposital, a privação, a fome, o trabalho forçado e as fábricas de morte levaram seis milhões de seres humanos à morte:

Todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feios, mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas sem corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo (ARENDDT, 2008b, p. 227)

As consequências desse método foram à destruição do espaço político plural e a ruptura com a tradição. Em sua compreensão, esses dois fatores impediriam qualquer entendimento do fenômeno totalitário por categorias teóricas ou filosóficas anteriores a ele. No entanto, em *Origens*, Hannah Arendt ensejava recuperar o espaço político por meio de um princípio político, “o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade” (ARENDDT, 2009b, p. 332). Muito embora a autora não ansiasse “uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições”, pois “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição” (ARENDDT, 2009b, pp. 11-13).

O “direito de ter direitos” representaria uma condição humana básica, anterior à própria a ação política. Para a autora, os seres humanos seriam únicos, mas somente quando são membros de comunidades políticas, o que tornaria a ação política em algo posterior à construção do espaço político, pois sem a existência do “artifício humano”

os homens “passam a pertencer à raça humana da mesma forma como os animais pertencem a uma dada espécie de animais” (ARENDR, 2009b, p. 335).

Por isso, Hannah Arendt considerou que o produto imediato do Estado Total foi o *animal laborans*, que perdeu algo de humano, o seu amor à liberdade e, por consequência, a capacidade de agir em conjunto. As reflexões que a autora elaborou em *Origens* destinava a obrigar os homens a se tornarem cidadãos políticos e, assim, anti-totalitários. Homens que, em sua pluralidade, enfrentassem a perda do passado junto com as tradições, mas que lutassem para recuperar o amor pela liberdade e pela política para “encarar a realidade sem preconceitos e com atenção e resistir a ela – qualquer que seja” (ARENDR, 2009b, p. 12).

O caráter traumático de Auschwitz representou um novo marco histórico para Hannah Arendt, caracterizado pelo vácuo da tradição, mas também de um novo início. Embora a construção desse novo “mundo em comum” pudesse ser interpretada como messiânica utópica ou transcendental, estes não foram os objetivos da autora, mas a tomada de consciência política na era contemporânea por meio da ação, conforme ela iria explicar em 1972:

Se realmente acreditamos – e penso que partilhamos esta crença – que a pluralidade rege a Terra, então penso que temos de modificar esta noção da unidade entre teoria e prática em uma medida tal que ela se tornará irreconhecível para aqueles que tentaram fazer uso dela antes. Realmente acredito que se pode agir em concerto e também que se pode pensar apenas por si próprio (ARENDR, 2010, p. 126).

De acordo com o relato de Salvador Giner, seu ex-aluno, ela afirmou que “a maior força política de nosso tempo era mudar um mundo por outro” (ARENDR apud BIRULÉS, 2000, p. 21). Em síntese, o conceito de ação de Arendt designava uma correspondência com outros conceitos como poder (instância que legitima o espaço público) e comunicação (a relação entre o agir e o falar), objetivando construir uma dimensão política como alternativa às transformações totalitárias.

A destruição de sua pátria e a própria experiência de desterrada, que durou 18 anos, levaram-na a uma reflexão política a partir de sua própria alienação de mundo (VILLA, 2006, p. 117). Mesmo que Hannah Arendt já residisse nos Estados Unidos, a passagem da intelectual emigrada para a docente universitária e cidadã norte-americana

teve uma importância crucial para ela. Como concluíam os historiadores Richard H. King e Dan Stone, “Arendt a pensadora da história, agora voltava para a Arendt da teoria política” (KING; STONE, 2007, p. 6). Esta “alienação de mundo” passou a ter outro sentido após 1958, quando o conceito de ação passaria a ser uma categoria existencial.

Em *A condição humana*, a ação, ao lado da fabricação e do trabalho humano, designaria a espontaneidade da *vita activa*⁵. Neste âmbito, Hannah Arendt elaborou que a categoria de ação seria uma oposição ao isolamento total ou à perda de um mundo e que os homens não são “animais políticos”, mas que os homens nascem com a capacidade de iniciar algo novo e de agir individualmente ou coletivamente sem que nenhum determinismo o force a ser algo: A “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana de pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDRT, 2007, p. 15).

A pluralidade e a espontaneidade, por meio da revelação dos atores no espaço político, seriam o pressuposto central dos argumentos de Hannah Arendt sobre a *vita activa*. Em seus termos: “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso tem o duplo aspecto da igualdade e diferença” (ARENDRT, 2007, p. 188). Mas as perspectivas da autora não se reduziam apenas a uma abordagem ontológica, pois o espaço público estaria condicionado à criação anterior a ação, logo, metafísica.

Esta dualidade no pensamento de Hannah Arendt era proposital. Apesar dos objetivos de *Origens* e *A condição humana* serem distintos, a prioridade de Hannah Arendt, desde o seu conhecimento sobre os campos de concentração em 1943, foi refletir sobre o espaço público, mas como um mundo onde a liberdade tivesse seu lugar.

3.2. Os fragmentos da ação política e o tesouro perdido da tradição.

⁵ Seguindo a compreensão de André Duarte, Theresa Calvet de Magalhães e de Eugênia Sales Wagner, os sentidos de “labor” serão traduzidos por “trabalho”, e “obra” por “fabricação.”, dada a má tradução brasileira do livro *A Condição Humana* que confunde esses termos (DUARTE, 2000. p. 77).

Há seis sentidos para o conceito e a categoria de ação na obra de Hannah Arendt. O primeiro sentido da ação seria pré-político, anterior à fundação da *polis* grega, os termos *archai* (iniciar) e *prattein* (executar). Contudo, o léxico *archai* pode ser ambíguo, tanto podendo ser o princípio de todas as coisas (como formulou Tales de Mileto, no V século antes de Cristo), quanto o princípio originário do cosmo, e, conseqüentemente, da ação humana.

Mesmo que *prattein* designasse a condição dos reis (*Basileús*) de iniciarem uma guerra ou exercerem seu poder de mando, o sentido que Hannah Arendt procurou encontrar, na *Ilíada* e na *Odisséia* de Homero, foi o agir em conjunto (*syzen*). No caso das experiências políticas durante o período homérico, Arendt argumentava que: “O senhor [*Basileú*], conforme a opinião grega corrente [...], não era livre quando se movia entre seus escravos; sua liberdade consistia na possibilidade de abandonar por completo a esfera do lar e se mover entre seus iguais, homens livres” (ARENDDT, 2005, p. 144).

Hannah Arendt interpretava que na *Íliada* e na *Odisséia* já havia uma discussão sobre a ação humana no sentido da pluralidade e espontaneidade. Os usos que a autora fez do léxico *prattein* não foram um retorno ao sentido encontrado na *polis* clássica, na medida em que tratou das experiências da antiguidade não considerou que os gregos e os romanos tivessem considerado a atividade política a partir da dignidade humana:

Daí todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conteúdo da autoridade [tradição] terem sido extraídos de experiências de natureza especificamente não-política, brotando, seja da esfera do “fazer” e das artes, onde devem existir peritos e onde a aptidão é o critério supremos, seja da comunidade familiar privada (ARENDDT, 2005, p. 161).

Uma crítica pertinente ao trabalho de Hannah Arendt, no final de 1970, seria que suas reflexões eram uma nostalgia helênica. Não foram incomuns, entre os comentadores de Arendt, críticas sobre essa ideia de construção de um mundo político. Noel O’Sullivan considerava que o pensamento de Arendt seria “uma manifestação abstrata e irrealizável de nostalgia helênica diante da sociedade industrial que permitiu o fenômeno totalitário” (CRESPIGNY; MINOGUE, 1989, pp. 271).

Mesmo versando sobre o pensamento tradicional, o sentido desejado por Hannah Arendt era localizar uma possibilidade de compreensão das experiências humanas nos

fragmentos dos léxicos originais da política. No entanto, não para compor um sistema político-filosófico, mas para constituir um modelo “exemplar” contra o totalitarismo. Conforme analisou Margaret Canovan, a teoria de ação de Arendt seria mais próxima aos campos da história, da antropologia e da sociologia do que em outras décadas e não seria um “salto arranjado de sua própria mente”. Isso porque “sua teoria da ação, como o resto de seu pensamento político, está enraizada em sua resposta ao totalitarismo e não seria um exercício de nostalgia da *polis* grega” (KING; STONE, 2007, p. 6).

Hannah Arendt não idealizava a *polis* grega ou a república romana. Ela tinha o objetivo de tomar essas experiências políticas como exemplos para a situação política do século XX. No contexto de elaboração de sua teoria política, a autora argumentava que havia outros princípios políticos, além do liberalismo e do socialismo, conforme ela relatou em 1972:

Vejam que retornei à Antiguidade grega e romana apenas em parte porque gosto bastante dela [...]. Retornei também, de qualquer modo, porque sabia que simplesmente queria ler todos esses livros que essas pessoas tinham lido. E elas leram todos esses livros – como diriam – para encontrar um modelo para este novo domínio político que eles queriam criar e chamaram de república [...] Não creio que resulte algo muito tangível de tudo que pessoas como eu estamos fazendo, mas pretendo antes pensar sobre estas coisas, não apenas no âmbito da Antiguidade (ARENDR, 2010, pp. 153-154).

Após a ruptura totalitária seria necessário outro domínio político, tendo como parâmetros a liberdade, a dignidade e a pluralidade humana, que permitiriam o “espaço da aparência”, no qual “eu apareço aos outros e os outros a mim” (ARENDR, 2007, p. 211). A constituição desse espaço tinha o intuito de “expatriar do presente” a potencialidade do risco totalitário, seja de direita ou de esquerda. Como analisou Maria de Fátima Simões Francisco: “buscar no passado remoto o paradigma para a vida política e descobrir outras categorias de pensamento que as vigentes para ‘iluminar nossos ‘tempos sombrios’” (FRANCISCO, 2008, p. 149).

O segundo sentido para o conceito de ação no pensamento de Hannah Arendt pode ser encontrado na discussão que fez entre Platão e Aristóteles, especificamente na distinção entre o *logos* e o *nous* (pensamento) e na *práxis* e *technique* (ação e técnica). Na *República* de Platão, o rei filósofo, por conhecer a verdade, deveria governar os homens para construir um espaço público que trouxesse a plenitude entre os cidadãos,

mas por meio de uma hierarquização entre a contemplação da vida filosófica e a práxis do artesão (*demiurgo*) e a política (*politikos*). A vida em comum platônica, na qual as “coisas em comum” eram “partilhadas entre os amigos” (*koina ta tón filón*), seria a amizade (*filoi*) que possibilitava a união da alma ao indivíduo e ao corpo público (Cf. ROBINSON, 2010, em especial, pp. 177-216).

Para Hannah Arendt, o platonismo criou uma dicotomia entre a verdade (*logos*) e a opinião (*doxa*) e, por consequência, entre a ação (*práxis*) e a *vita contemplativa*, cuja finalidade do espaço público não seria a política, mas o bem. Em sentido contrário a Platão, na leitura de Arendt, Aristóteles invertia os fins platônicos e transformava o bem em um meio político. A vida pública em Aristóteles teria uma finalidade, o “bem comum”, devido à capacidade dos homens de agirem e falarem.

Embora as afirmações de Aristóteles sobre os escravos, os estrangeiros e as mulheres fossem uma limitação na *práxis* política, Hannah Arendt argumentava que existiu um mal entendido histórico nessas passagens: o pensamento aristotélico não condicionaria a vida pública como capacidades inatas dos cidadãos, mas a ação política só poderia acontecer se houvesse uma ação *entre* os homens na esfera pública, local em que os cidadãos poderiam se manifestar livremente (ARENDR, 2008a, p. 169).

Aristóteles definia que o espaço comum estaria destinado ao bom e ao ruim e as ações humanas estariam nesta dicotomia. As funções dos homens em sociedade seriam análogas às da arte para, assim, promover o bem. Dessa forma, o exemplo do teatro e a sua função artística, a catarse, partiriam de uma experiência traumática rumo à pedagógica. Segundo Aristóteles, a instrução dos homens “não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva” (ARISTÓTELES, 2001, p. 36 [1103B]).

Mesmo que a *práxis* política fosse negada à maioria da população ateniense por Aristóteles, o interesse de Hannah Arendt residia em encontrar apenas experiências políticas, não um sistema político. Ademais, a ação política aristotélica continha elementos como a criação (*poiesis*), sendo a principal atividade da ambiência *entre-os-homens*. O conhecido exemplo de Aristóteles da flauta e dos bons e maus tocadores ilustra que a arte poética seria análoga à vida em comunidade:

Toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, pois é tocando cítara [flauta] que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas [flautistas], e uma afirmação análoga se aplica aos construtores e a todos os profissionais; os homens são bons ou maus construtores por construírem bem ou mal (ARISTÓTELES, 2001, p. 36 [1103B]).

Neste sentido, a leitura de Hannah Arendt sobre o bem público e o teatro em Aristóteles demonstram o núcleo de sua teoria política, a ação comunicativa. Os homens que pensam e falam podem construir um espaço, tanto para a contemplação quanto para definir novos caminhos. O espaço político ansiado pela autora, como elaborado por ela em *A condição humana*, seria a construção da política como uma “arte” (*techné*).

O caráter de revelação, específico da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do autor das palavras, está indissolúvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e “reificado” mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só é realmente adequado ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, “agir”) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação (ARENDDT, 2007, p. 199-200).

Dessa forma, o espaço público concebido por Hannah Arendt seria uma analogia com o teatro clássico. Em sua perspectiva, a experiência humana só poderia ser apreendida pela imitação (*mimesis*), sendo reencenada, dada a condição de espontaneidade das relações humanas. Ou seja, não haveria um contexto ideológico determinado por causas pré-existentes. O sujeito histórico seria definido como um autor (*persona*), e este iniciaria uma ação produzindo uma ruptura na continuidade, tanto na esfera privada quanto no espaço público. A ruptura da ação só seria possível com a presença de outros atores (*dramatis personae*) que produziriam um “cenário” e transformariam esse evento em ato memorável e estruturado linguisticamente, conforme Arendt descreveu em seu livro *Da revolução* (ARENDDT, 1988, pp. 84-85).

Ainda neste âmbito, Hannah Arendt concebia que as representações políticas (*dran*) permitiriam uma forma de compreensão da espontaneidade da ação e o seu significado histórico. A imitação (*mimesis*) do agir condicionaria uma representação artística do “fluxo vivo da ação” que indicaria uma relação entre a *techné* e *epistemé* (conhecimento da verdade) em suas considerações. O deslocamento da essência política

para a ação serviria, para Arendt, para esboçar que o teatro político seria uma condição humana, mas não sua essência política:

Esta é também a razão pela qual o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em suas relações com outros homens (ARENDDT, 2007, p. 200).

O filósofo Jürgen Habermas observou que o conceito de poder de Hannah Arendt “só pode transforma-se num instrumento válido se o desvincularmos de uma teoria da ação inspirada em Aristóteles”. Ainda de acordo com ele, “H. Arendt permanece vinculada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico” (HABERMAS, 1993, p. 103-104; 110). Contudo, o filósofo analisou apenas um aspecto da teoria política de Hannah Arendt, a constituição de uma *práxis* como uma condição linguística da ação.

Embora, no pensamento de Hannah Arendt, a ação fosse estruturada linguisticamente, a linguagem seria um desdobramento da ação. Mesmo assim, Arendt não procurou renovar o sistema aristotélico: sua crítica ao dogmatismo e aos sistemas filosóficos demonstraria que as análises que fez da tradição não seriam para propor um sistema filosófico, mas para acentuar que, na política, “o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade” (ARENDDT, 1993, p. 86).

O espaço público poderia surgir, mas não seria uma condição intrínseca à humanidade, dependeria da ação *entre* os homens em sua pluralidade. A definição conceitual de lacuna em Hannah Arendt representaria que os artifícios humanos, assim como o próprio ser humano, viviam em uma constante tensão entre a continuidade e a ruptura causada pelo novo, não sendo definidos por suas funções ou mesmo em uma dicotomia tão elementar entre o bom e o ruim ou de um fim político orgânico, como foi elaborado por Aristóteles. A esfera pública, por exemplo, seria uma instituição agônica que poderia aparecer, mas também desaparecer:

A ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado, e jamais podemos, com segurança, limitá-la a dois parceiros. Essa ilimitação é típica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitação do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, à qual poderíamos fugir resignando-nos à ação dentro de

um conjunto limitado e manejável de circunstâncias; o menos dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto (ARENDDT, 2007, p. 203).

Segundo a interpretação de Hannah Arendt, na gênese do pensamento político ocidental é possível perceber a negação da condição humana de pluralidade e espontaneidade. A atitude platônica de substituir a opinião (*doxa*) pela verdade filosófica e a concepção aristotélica de ação (*práxis*) que levaria à fabricação (*poiésis*) retirariam a pluralidade e a espontaneidade das ações humanas no âmbito da filosofia política. Essas definições, tanto de Platão quanto de Aristóteles⁶, iriam se prolongar até a modernidade definindo a essência humana no singular, ao invés da pluralidade e espontaneidade da ação humana.

A ação, na perspectiva teórica de Hannah Arendt, ainda fazia referência ao verbo latino *agere*, que expressaria a ação política na Roma clássica. *Agere* era utilizado somente para a vida pública, como ressaltou a autora: a autoridade do senado (*actoritas senil*) e a tradição estariam localizadas em pólos opostos, enquanto a atividade política estaria situada entre o senado e a fundação de Roma. A ação política romana consistia na preservação de uma *civitas*, “a fundação de um novo lar, por meio do qual a fundação e a casa emergem como um novo e enfático poder” (ARENDDT, 2008a, p. 95).

Vale notar que a tradição romana foi herdada dos gregos, porque os romanos a fizeram sua dimensão do passado, tal qual os modernos fizeram no renascimento com o mundo clássico. Dessa forma, a autoridade da tradição transmitia (*tradere*), de geração em geração, a obrigação de preservar a fundação romana e preservar tudo o que foi transmitido pelos ancestrais, constituindo, assim, a trindade religião, autoridade e tradição (ARENDDT, 2008a, pp. 94-98).

Sendo assim, a etimologia da palavra ação continha diversos sentidos, *archai*, *prattein*, *práxis*, *dran*, *poieses* e *agere*. Todos esses significados foram elaborados por Hannah Arendt como uma condição necessária para expressar que os preconceitos

⁶ Embora Hannah Arendt argumentasse que “Aristóteles foi, até onde eu posso ver, quem primeiro recorreu, com o fito de estabelecer o governo no trato com os assuntos humanos, à ‘natureza’, que “estabeleceu a diferença [...] entre os mais jovens e os mais velhos, destinando uns a serem governados e outros a governarem” e “A *polis* é uma comunidade de iguais visando a uma vida que é potencialmente a melhor” (ARENDDT, 2005, p. 157).

contra a política na era clássica e o esquecimento da política na era moderna impediram uma iluminação do passado na ambiência pública contemporânea.

Por meio de sua análise conceitual do vocabulário político-filosófico, Hannah Arendt queria demonstrar a importância que davam a ação, reconstruindo variados usos como a palavra foi empregada em diferentes momentos. A autora produziu uma genealogia da ação, muito embora a sua preocupação não fosse um exame factual, mas a compreensão do surgimento original da palavra captada em usos da linguagem. Como considerou André Duarte, essas reflexões foram “uma condição necessária para pensar o esquecimento do caráter traumático de sua própria constituição e o esquecimento dos traços característicos daquelas experiências políticas pré-tradicionais que se viram então recusadas” (DUARTE, 2000, p. 158).

Em *A condição humana*, Hannah Arendt procurou encontrar evidências de que a ação foi um fenômeno que surgiu em diferentes momentos e que, apesar de suas diferenças, possuía um radical em comum: “Agir, no sentido mais central do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado do termo latino *agere*)” (ARENDR, 2007, p. 190).

Hannah Arendt considerava a fragilidade na existência desses termos na ação política, porque a ação dependia da coexistência entre os homens (*syzen*), como definiu Aristóteles. Contudo, com avanço da modernidade e com a experiência totalitária, ficou mais evidente que essa experiência política poderia a qualquer momento ser perdida: “dentro de um conjunto limitado e manejável de circunstâncias, o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto” (ARENDR, 2007, p. 203).

3.3. A compreensão dos fragmentos da tradição e os “exercícios da imaginação”.

Os historiadores Richard H. King e Dan Stone analisaram a recepção das ideias de Hannah Arendt no cenário intelectual norte-americano nas décadas de 1960 e 1970, citando como exemplo as interpretações de outro historiador, Stephen J. Whitfield.

Segundo Whitfield, a “perda de interesse na tirania moderna” produziu “verdadeiras disjunções, contradições que não poderiam ser facilmente reconciliadas”. A “tirania moderna”, como uma produção de um significado por meio de um conhecimento contemplativo, estaria circunscrita no espaço da filosofia. Por suas “contradições”, como exposto por Whitfield, Arendt demonstrou o incompreensível por saltos arranjados de sua própria mente (WHITFIELD apud KING: STONE, 2007, p. 6).

Em contrapartida, Gilles Deleuze e Félix Guattari explicaram como opera essa “articulação, corte e suspensão” do discurso filosófico e que pode auxiliar na compreensão de como os conceitos e noções de Hannah Arendt foram elaboradas. Segundo eles, “não há um conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles” porque o conceito “totaliza seus componentes’ em um ‘todo fragmentário’” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 27). Por um lado, isso explica a elaboração de conceitos dos filósofos, mas por outro interpõe uma condição caótica no exame de seus conceitos. Para sair do “caos mental”, de que falam Deleuze e Guattari, o historiador Reinhart Koselleck explicou que os conceitos remetem a um espaço de experiência e que as mudanças que provocaram a sua ressignificação indicam mudanças nesse espaço de experiência, pois “[u]m conceito não é somente o indicador dos conteúdos compreendidos por ele, é também seu fator. Um conceito abre determinados horizontes, ao mesmo tempo em que atua como limitador das experiências possíveis e das teorias” (KOSELLECK, 2006, pp. 109-110).

O meio como Hannah Arendt construiu essa genealogia do léxico da ação consistiu em relacionar os procedimentos de Walter Benjamin e de Martin Heidegger. De acordo com Benjamin, os fenômenos originários ressoavam no tempo presente, mas esse passado tendia a desaparecer caso houvesse uma impossibilidade de ser visitado (BENJAMIN, 2012, p. 243). Desse modo, Arendt, ao visitar os fragmentos tradicionais da ação e os significados que possuía na antiguidade, procurou formas de evitar o seu desaparecimento na linguagem política.

Por outro ângulo, a forte presença da filosofia de Heidegger nas considerações de Hannah Arendt pressupunha a apresentação concreta da origem da existência e da historicidade do conceito. A ação, enquanto conceito ou categoria, exigia uma análise de sua tematização (HEIDEGGER, 2007, p. 490 [397]). O sentido que Arendt atribuía à tematização seria uma temporalização filosófica do léxico. Isto é, como um conceito foi

elaborado no passado e como o mesmo ainda possibilita uma “abertura” para se decifrar a existência histórica como uma verdade no tempo presente.

Hannah Arendt partilhava da angústia filosófica de Walter Benjamin sobre o desaparecimento da experiência e da incapacidade de pensar de Martin Heidegger. O exemplo da substituição da capacidade de inter-relacionamento pela mecanização da política e a massificação da sociedade durante o totalitarismo estariam presentes em ambas as reflexões. Por isso, Arendt buscou nos fragmentos da tradição uma possibilidade de iluminar o tempo presente, conforme suas palavras: “A questão é somente se você é capaz de indicar algo verdadeiramente real com essas palavras. Ou elas têm a propriedade de revelar – ou desvelar – ou elas não têm” (ARENDDT, 2010, p. 142).

Hannah Arendt, ao conjugar as intuições de Benjamin e a filosofia de Heidegger, apresentou uma genealogia não-linear da ação. Ela procurou ressaltar em sua análise os sentidos que “desencadearam” ou “iniciaram” processos. Dessa forma, ao investigar no vocabulário clássico os termos *arché* e *pratein*, na Grécia pré-política, a *práxis*, o *dran* e a *poieses* na filosofia de Aristóteles, e o *agere*, na ambiência política da república romana, ela não procurou conectá-los em um processo, mas aos sentidos da capacidade humana de produzirem experiências políticas quando estão juntos (*szyen*). Ou seja, produzir sentidos que iluminam a existência humana (ARENDDT, 2007, p. 337).

A essa altura, é importante ressaltar a interpretação de Seyla Benhabib sobre uma possível contradição no argumento de Hannah Arendt. Segundo Benhabib, haveria uma inconsistência entre o uso do princípio benjaminiano de história fragmentária e o conceito de temporalidade em Heidegger. Na análise de Benhabib, a perspectiva de Walter Benjamin seria que “após a ruptura com a tradição, não se pode mais abordar o passado com a intenção de transpor *insights* passados para a sabedoria contemporânea” e que “essa abordagem “fragmentária” de história envolveria uma lembrança, no sentido de um ato criativo de repensar e re-apropriar o passado, assim como um colecionador ou como um artista pode fazer” (BENHABIB, 2002, p. X).

A influência de Benjamin em Arendt pode ser constatada em dois momentos específicos, como nos conceitos de cristalização ideológicas e de ruptura com a tradição. Porém, ainda de acordo com Benhabib, a influência de Heidegger nas perspectivas de Arendt visaria encontrar um estado originário do fenômeno,

privilegiando “a continuidade entre a origem e o presente, busca descobrir na origem privilegiada a essência perdida e oculta dos fenômenos” por meio do princípio heideggeriano da primeira filosofia (*ursprungphilosophie*) (BENHABIB, 2002, p. 95).

Entre a história fragmentária de Benjamin e a continuidade do fenômeno originário, haveria, para Benhabib, uma contradição nos modos que Hannah Arendt concebeu as suas reflexões sobre a tradição. André Duarte, ao analisar esta específica questão, argumentou contra Benhabib, pois a autora “concebeu a possibilidade de se apropriar de aspectos oriundos do pensamento de Heidegger e de Benjamin sem enxergar nisso nenhuma contradição ou ambiguidade” (DUARTE, 2000, p. 129).

A “apropriação” que ressaltou André Duarte demonstra que o pensamento de Hannah Arendt não poderia ser interpretado a partir de uma filiação às filosofias de Benjamin e de Heidegger. Nas considerações de Gaye İlhan Demiryol sobre a influência de Benjamin na escrita de *Origens*, situa-se o pensamento de Arendt e o de Benjamin em uma crise político-filosófica, mas não numa filiação intrínseca (DEMIRYOL, 2016, p. 1). Como observou Dana Villa, a “reivindicação de continuidade” de Heidegger foi revertida por Hannah Arendt, mesmo que a autora se apropriasse da genealogia de Heidegger, os significados que ela conferiu à ação e ao pensamento político não objetivavam uma continuidade ou absorção dos sentidos ontológicos aos dias atuais. A delimitação do espaço político demonstra o principal problema entre Heidegger e Arendt (VILLA, 1996, p. 245).

Pode-se interpretar que ao fazer usos das filosofias de Benjamin e de Heidegger, Hannah Arendt procurou algumas intuições e noções desses pensadores, assim como fez de conceitos tradicionais e modernos, para analisar vários ângulos e perspectivas sobre os temas sobre os quais ela procurou refletir. Dessa maneira, o conceito de ação de Arendt serviria para apresentar historicamente um fenômeno, mas não para determiná-lo em sua condição histórica. A duração e a extensão de um conceito, do passado até a era contemporânea, dependeriam do que foi preservado pela memória social ou mesmo apreendido no cotidiano político. Em síntese, não haveria uma contradição entre a descontinuidade ou a continuidade, como argumentou Benhabib, e também não seria porque Arendt não enxergou uma contradição, como interpretou André Duarte, mas porque Arendt utilizou as duas perspectivas para refletir situações específicas.

Interpreta-se que Hannah Arendt buscou elementos filosóficos específicos na obra de Benjamin e de Heidegger tão somente para construir uma reflexão própria, às vezes experimental. Nesse aspecto, o conceito de ruptura com a tradição estaria intimamente ligado às intuições de Benjamin, enquanto o fim da tradição foi em larga medida elaborado por procedimentos heideggerianos, mas conforme Arendt sintetizou: “Penso que todo pensamento, no modo como tenho me permitido envolver com ele, talvez um pouco além da conta, de modo extravagante, tem a característica de ser experimental” (ARENDR, 2010, p. 163).

A sua noção de ruptura foi elaborada na década de 50 para analisar as consequências do fenômeno totalitário, enquanto o fim da tradição foi empregado na década de 60 para analisar a “rebelião consciente” de Kierkegaard, Marx, Nietzsche e, implicitamente, de Martin Heidegger. De fato, essas influências podem ser observadas no emprego que Hannah Arendt fez do caráter lacunar da história, especificamente na forma que ela apresentou a perda das certezas do futuro em relação ao passado (Benjamin) e a continuidade do fenômeno originário no tempo presente (Heidegger) dos homens supérfluos. Contudo, mesmo assim, Arendt não interpretou esse momento de crise por meio de um ceticismo típico de Benjamin ou de um niilismo característico do pensamento de Heidegger. A autora propôs que a lacuna gerada pelo totalitarismo possibilitaria uma abertura para se pensar independentemente da tradição e da filosofia, por meio de exercícios de pensamento político que em sua definição:

[Os] Exercícios de pensamento político, na forma como este emerge da concretude de acontecimentos políticos (embora tais acontecimentos sejam mencionados apenas de passagem), e meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação (ARENDR, 2005, p. 41).

Conforme a análise de Gaye Ilhan Demiryol, os exercícios da imaginação serviam para a aquisição de experiências no próprio pensamento que permitiam julgar ações, eventos e fenômenos sem referências pré-determinadas. Os exercícios não conteriam a verdade, “são apenas exemplos do que Arendt pensou de como os atores deveriam fazer em tempos como o nosso, quando a tradição se perdeu e nos deixou entre o passado e o futuro” (DEMIRYOL, 2016, p. 14).

Sendo assim, os exercícios do pensamento político tentavam construir uma compreensão do evento em si, sem a necessidade de amparos ideológicos, isto é, “sem corrimões”. Esses exercícios estabeleciam sempre uma nova relação sobre os fenômenos políticos e tradicionais por meio de constantes reinterpretações de seus significados. Como definido por Arendt no livro *Entre o passado e o futuro*: “o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDDT, 2005, p. 41).

3.4. O pensamento “sem corrimões” e a promessa da política.

Na teoria política de Hannah Arendt, a filosofia de Agostinho seria central em suas discussões. O filósofo africano viveu em um tempo em que as tradições greco-romanas começaram a ruir com o surgimento do cristianismo, refletindo sobre o surgimento do novo (*initium*), à revelia da autoridade romana. A imprevisibilidade neste âmbito seria inerente a todo início (ação) e a toda origem (natividade), pois “o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia (*ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullusfuit*)” (ARENDDT, 2007, p. 190).

Santo Agostinho, embora utilizasse categorias advindas de um passado que rompia com o presente, compreendia que o milagre que os homens poderiam desejar seria apenas o “inesperado” (ARENDDT, 2007, p. 191). Seguindo este exemplo, Hannah Arendt compreendeu que a ruptura com a tradição poderia possibilitar uma abertura para o novo, ou seja, uma alternativa aos tempos sombrios: “Mas se você aparece com uma coisa como esta e retira das pessoas seus corrimões – suas seguras linhas de orientação (então falam sobre a ruptura da tradição, mas não percebem o que isso significa! O que isso significa é realmente que estamos numa fria!)” (ARENDDT, 2010, p. 159).

Eduardo Jardim, comentando as ideias de Hannah Arendt, interrogou-se por que ela designou o conceito *initium* como o início da vida política ao invés do *principium*, que designaria o começo do mundo, concluindo que “trata-se de um início que difere do início do mundo” (JARDIM, 2011, p. 100). A criação de um mundo humano ao invés do mundo natural colocaria a ação e o artifício humano como princípio para a

constituição de um espaço público, onde os homens, em sua pluralidade, pudessem agir e falar para obter a liberdade por meio da preservação de sua dignidade. Permanecendo iguais em direitos, mas diferentes em suas opiniões e pensamentos por conta da sua singularidade. Como Arendt apreendeu da filosofia de Kant, “a sociabilidade como a própria origem” e “não como meta da humanidade”, pois, “descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos homens na medida em que pertencem a este mundo” (ARENDDT, 1993, p. 95).

Seyla Benhabbib, em conformidade com a biografia de Hannah Arendt de Elisabeth Young-Bruehl, afirmou que a autora se tornou neo-kantiana a partir da década de 1960 (BENHABIB. *In*. VILLA, 2006, p. 74). Entretanto, Arendt não elaborou sua teoria política somente por meio da filosofia de Kant, antes de tudo, refletiu sobre a sua própria experiência política e distinguiu o dever de ser cidadão da moral. Ou seja, ela expôs que o dever público não seria uma obrigação ao Estado ou às leis, mas que os homens para se tornarem cidadãos deveriam ter uma obrigação com a política em si: “No momento que ajo politicamente, não estou preocupando comigo mas com o mundo, e esta é a principal distinção” (ARENDDT, 2010, p. 133). Ou conforme Karl Jaspers definiu: “Há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre no âmbito de suas categorias e aqueles que, após refletirem, seguem o caminho com Kant” (JASPERS apud DUARTE, 1993, p. 110).

O ponto central nas considerações de Hannah Arendt foi escrever uma filosofia política não escrita por Kant que, em síntese, seria o que ela professava em seus seminários na década de 1970: “Em política, distintamente da moral, tudo depende da ‘conduta pública’” (ARENDDT, 1993, p. 26). A autora sabia que Kant não vinculou o seu sistema filosófico a questões do *zoon politikon*, ou seja, não refletiu os seus imperativos categóricos na ambiência política. Porém, em sua interpretação, Kant refletiu sobre a necessidade da comunicação dos homens por meio da publicidade das ideias e dos imperativos morais que levariam à liberdade:

De acordo com Kant, esse pacto seria uma mera ideia que regularia não apenas nossas reflexões sobre essas questões, mas que efetivamente inspiraria nossas ações. É em virtude dessa ideia da humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa ideia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações (ARENDDT, 1993, p. 96).

A natividade, mesmo sendo uma condição fisiológica, foi interpretada por Hannah Arendt como um princípio metafísico para o domínio público. A inversão dos fins (a mortalidade) para os inícios (natividade) foi a maior ambição da autora. Segundo suas interpretações, de Platão a Heidegger, a transcendência humana sempre foi compreendida como um fim para a ação, seja na construção de um artifício ou da própria vida biológica. Arendt, entretanto, ao propor um sentido inverso ao pensamento filosófico, definiu que a existência humana estaria condicionada aos inícios (ARENDR, 2007, p. 17).

Nesse diálogo com Kant, é possível perceber que Arendt não abandonou todo o referencial metafísico: a esfera pública projetaria o espaço da aparência que compreenderia a pluralidade humana como sua constituição. Contudo, a proximidade com Kant estaria limitada ao surgimento do espaço público, não à sua permanência. Para Arendt, diferente de Kant, a política poderia surgir e desaparecer. Como ela argumentou em *A condição humana*:

Os limites e fronteiras que existem na esfera dos negócios humanos jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir com segurança ao impacto com que cada nova geração vem ao mundo. A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana de natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana (ARENDR, 2007, pp. 203-204).

Na compreensão de Hannah Arendt, a ação e o discurso teriam um duplo aspecto de igualdade e de diferença, a singularidade da existência humana somente seria reconhecida na presença dos outros e só haveria possibilidade de existir na co-presença. Isso porque a essência da vida humana estaria na condição de natividade: “É da nossa própria natureza sermos iniciadores e, por conseguinte, de constituirmos começos durante toda a nossa vida” (ARENDR, 1993, p. 20).

Na leitura que Hannah Arendt fez sobre a terceira crítica, a estética dos juízos, ela indicou a pergunta fundamental da questão colocada por Kant: o que é a natureza? Em resposta, a natureza existira independentemente de uma determinação humana, mas que sem os indivíduos ela não seria bela. O belo neste caso, não seria um pensamento

teórico, mas um juízo prático, ou político. Para Arendt, o juízo e a ação política não poderiam depender da tradição e do pensamento filosófico, apenas de uma compreensão posterior (*ex post facto*) e, conforme apreendeu de Kant, a política deveria ser um “pacto original”, “ditado pela própria humanidade” (ARENDR, 1993, p. 96).

A particular leitura da filosofia kantiana sobre os juízos e opiniões sobre o belo e a natureza foi transportada para a ambiência política, mas Hannah Arendt não ansiava refletir igual a Kant. Antes de tudo, procurou desvencilhar-se dele, conforme sua fala: “Sempre pensei que se tem de começar a pensar como se ninguém o tivesse feito antes e a partir de então começar a aprender com os demais” (ARENDR, 2010, p. 160).

A crise das instituições públicas causadas pelo totalitarismo e a crescente polarização ideológica da Guerra Fria, influenciaram decisivamente o pensamento de Hannah Arendt. Porém, em seu entendimento, o espaço público estrutura-se na fragilidade humana, embora suas considerações não tivessem um caráter ideológico ou utópico, apenas que a violência, seja ela totalitária ou democrática, “possa destruir o poder com mais facilidade do que destrói a força” (ARENDR, 2007, p. 215). Dessa forma, o preconceito contra a política levaria os homens a substituir sua condição política básica pela violência, mas “a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo” (ARENDR, 2007, p. 214).

Por isso, a ação humana seria o central em suas reflexões e consistia em que os homens teriam que fazer e desfazer continuamente os processos que desencadearam: “Sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2007, p. 231). Mesmo que a ação estivesse condicionada a esses processos de imprevisibilidade e irreversibilidade, o perdão e a promessa assegurariam a durabilidade da esfera política:

Se não fossem perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos, seríamos para sempre vítimas de suas consequências (ARENDR, 2007, p. 249).

A função da faculdade de prometer é aclarar essa dupla obscuridade dos negócios humanos e, como tal, constituiu a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo dos outros; corresponde exatamente a existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania (ARENDR, 2007, p. 256).

O perdão e a promessa seriam ações humanas contrárias à irreversibilidade dos atos e à imprevisibilidade da própria ação para, assim, garantir o princípio do mundo humano (*initium*). Em consonância com as análises de Jerome Kohn, o milagre da ação está ontologicamente enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares (KOHN. *In*. ARENDT, 2008a, p. 37), demonstrando que a trajetória humana na terra não seria determinada pelo nascimento e a morte, mas pelo milagre. A noção de milagre, advinda da tradição cristã, expressaria a capacidade humana de conferir fé e esperança ao mundo. Arendt interpretava dos evangelhos cristãos que a “boa nova” anunciava o nascimento de uma criança entre nós, que significaria os próprios homens (ARENDT, 2007, p. 259).

Hannah Arendt não conserva uma estrutura fixa da esfera pública por conta da instituição da violência como instrumento político e, filosoficamente, pela imprevisibilidade da ação humana. Esta, como um fluxo contínuo de novos acontecimentos e nascimentos, contraporía, aos olhos da autora, o problema nomológico do pensamento filosófico tradicional e da tradição que fixavam uma essência ou natureza humana, “a vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá”, (ARENDT, 2010, p. 138). No entanto, sob este último aspecto, apenas duas categorias são permanentes no pensamento de Arendt, “direito de ter direitos” e a “pluralidade humana”, ambos representariam a promessa da política e mesmo que a violência pudesse destruir o poder, os direitos e a pluralidade, “ela é absolutamente incapaz de criá-lo” (ARENDT, 2010a, p. 74).

A dignidade da política seria para Hannah Arendt uma contraposição a sociedade de massas, mas, não seria apenas um discurso filosófico, tinha um sentido prático. Conforme apreendido de sua teoria, a política construída nas diferenças gerava ontologias que, nos termos da autora, representariam a espontaneidade da ação humana. E para superar a fragilidade do espaço político, Arendt buscou nas experiências revolucionárias espontâneas um modelo político, “o sistema de conselhos”:

Desde as revoluções do século dezoito, todo grande levante desenvolveu realmente os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente fora do curso da revolução em si, isto é, fora das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em particular do ulterior desenvolvimento dos assuntos

públicos. Esta nova forma de governo é o *sistema de conselhos*, que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos Estados-nações ou pelas máquinas dos partidos (ARENDR, 2004, p. 199)

Mesmo que Hannah Arendt descrevesse o sistema de conselhos como uma tensão entre a ação política e a espontaneidade este espaço não seria a “renúncia a toda a vida pública, à política em geral está em suas raízes; são refúgios para pessoas que tenham sofrido naufrágio político – e como tal são plenamente justificáveis no terreno pessoal” (ARENDR, 2004, p. 200). O sistema de conselhos era a forma prática que Hannah Arendt encontrou para demonstrar uma possibilidade de recuperação do espaço público fundamentada no “direito de ter direitos”, na “pluralidade humana” e no pensamento sem corrimões:

Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. [...] Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados (ARENDR, 2004, p. 200).

Mesmo tendo o sistema de conselhos como uma alternativa as formas política predominantes no século XX, Hannah Arendt sabia que a fisionomia ideológica deste século foi marcada por guerras e revoluções que minaram a espontaneidade da ação e a liberdade como um fim político. Arendt percebia que o apelo à violência serviu como instrumento político, mas serviu apenas para a obtenção do poder e não a sua manutenção, pois a violência em si seria antipolítica (ARENDR, 1988, p. 16). E embora, creditasse um tom utópico para os conselhos, ela definia que, “se este sistema é uma pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos” (ARENDR, 2004, p. 198).

Para Hannah Arendt, as “revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo” (ARENDR, 1988, p.

17). Foi a partir delas que os homens experimentaram a espontaneidade e o gosto pela liberdade para construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar: “Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo – no encalço da próxima revolução (ARENDDT, 2004, p. 201).

Muito embora possa se considerar que essa defesa da metafísica na política, foi utilizada por Hannah Arendt para salvaguardar a tradição e a filosofia, a força de suas análises reside justamente em estabelecer parâmetros claros para recuperar o espaço público. Arendt não sucumbiu ao ceticismo de outros intelectuais de sua época e, ao invés de negar o espaço político, apresentou uma alternativa teórica e pragmática a ele, em um diálogo sem corrimões com o intuito de promover o *amor-mundi*.

Conclusão: A dimensão política da teoria de Hannah Arendt.

Hannah Arendt não gostava de ser chamada de filósofa, na entrevista concedida a Günter Gaus, em 28 de outubro de 1964, ela afirmou: “Despedi-me da filosofia de uma vez por todas” (ARENDR, 2008b, p. 32). Por um lado, a sua formação acadêmica na Alemanha e o diálogo constante com outros filósofos, como Martin Heidegger, Karl Jaspers e Walter Benjamin poderiam indicar que o abandono da filosofia seria apenas uma aporia ou mesmo uma ironia. Vários comentadores de Arendt a interpretaram como filósofa e analisaram sua teoria política como uma resposta filosófica aos acontecimentos marcantes do século XX. Mas, a sua experiência com o jornalismo norte-americano nas décadas de 1940 e 1950, e de professora entre os anos de 1955 a 1970, demonstram outro eixo de interpretação.

Hannah Arendt refletiu formas de oposição política e teórica contra o totalitarismo, ao longo de sua trajetória intelectual a autora procurou refutar a ideia de progresso que segundo suas considerações foi o princípio ideológico do Estado total. Por meio do debate sobre o esfacelamento da tradição e a destruição da esfera pública, Arendt elaborou um conjunto de discussões sobre a necessidade da recuperação da ação política, mas para tal reavaliou o antigo preconceito contra a política no pensamento ocidental e destacou a importância da política como alternativa aos “tempos sombrios”.

Para Hannah Arendt, o nazismo e o stalinismo foram à negação radical de qualquer tradição, constituindo-se apenas como uma ideologia, um contraponto entre a realidade e a simulação. Os métodos de extermínio em massa e a substituição dos princípios políticos e tradicionais por ideologias de História e de Raça expuseram a estrutura medonha e oculta que “brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação” (ARENDR, 2005, pp. 53-54).

O objetivo da autora, em parte, seria criar argumentos necessários que afastassem a tradição e a filosofia ocidental do totalitarismo, pois de acordo com Hannah Arendt, “nem as consequências do século XX, nem a rebelião do século XIX contra a tradição provocaram efetivamente a quebra da nossa história”. Porém, “quando

se mostrou que as velhas questões metafísicas eram desprovidas de sentido” e quando os homens passaram “a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e menos ainda, dar respostas as suas perplexidades” (ARENDR, 2005, pp. 53-54; pp. 34-35).

Por anos, a tentativa de Hannah Arendt foi tentar recuperar o domínio público e, para tal, reavaliou as bases do pensamento filosófico invertendo alguns sentidos, como a mortalidade para a natividade e reconsiderando a noção de homem do singular para o plural. Sua meta seria encontrar possibilidades para a constituição de um espaço político que aceitasse as diferenças entre os homens para que eles alcançassem a liberdade. Por isso, suas reflexões sobre a ação humana, tanto no sentido político quanto no existencial, destinavam-se a compreender a pluralidade, a dignidade e a liberdade humanas para reconstruir o que o totalitarismo havia devastado.

Contrária a tradicional definição filosófica do homem no singular, Hannah Arendt retomava as discussões de Martin Heidegger sobre o *Ser-aí* (*Dasein*) e o *ser-no-mundo*. Embora Arendt buscasse elementos específicos na ontologia de Heidegger, principalmente, na impossibilidade de determinar a existência humana na metafísica, ela não limitou a ontologia do *Ser*, mas, ao contrário, foi a partir dos limites políticos que elaborou sua relação entre a ação humana e o espaço público.

Na interpretação da autora, o *ser-no-mundo* sempre seria um *ser-com*: os homens por sua condição não estariam sujeitos a forças metafísicas, apenas a condições imanentes ao agir em conjunto. Contudo, para Arendt haveria dois princípios metafísicos para a promoção da liberdade humana na *vita activa*: “o direito de ter direito” e a “pluralidade humana” que poderia ser exercida através do sistema de conselhos:

Estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política (ARENDR, 2004, p. 199).

Hannah Arendt procurou compreender e explicar que o paradigma da ideia de progresso, a causalidade, e a massificação na política poderiam levar a novas perversões, como já havia acontecido na Alemanha. Por isso, o esforço de Arendt de separar o mundo contemplativo da esfera ativa visava dar visibilidade para a responsabilidade coletiva e individual, por meio do pensar e do julgar, acima da tendência de generalizar a ação humana em um progresso, ou seja, pensar sem um corrimão.

O pensamento sem corrimões, nas considerações de Hannah Arendt destaca-se como uma tentativa de restituir uma base filosófica nas ações humanas, mas sem condicionar uma ideia prévia a atividade política. Esta forma de pensar e, por conseguinte, de julgar estava em consonância com a filosofia da existência de Karl Jaspers, sendo que, para ele, a existência em si da filosofia nunca seria isolada, sempre partiria de um lugar ou reflexão para produzir novos diálogos. A filosofia de Jaspers, assim como na da autora, existiria “apenas na comunicação e na consciência com os outros” (ARENDR, 2008b, p. 215).

O diálogo com Kant ou com os *outros* definiria o principal referencial para Karl Jaspers e também para Hannah Arendt, sendo definidos por ela como a “teia de relações humanas”, ou seja, a consciência de si e a responsabilidade com os outros e para consigo mesmo. Nessa específica relação, Arendt partia tanto de Kant quanto de Jaspers para formular que “a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles”, (ARENDR, 2008b, p. 215).

Um dos grandes objetivos de Arendt foi compreender a mundaneidade, de forma a abarcar a pluralidade das ações humanas, mesmo não concordando com parte essencial delas. Por isso, destacou a importância do pensamento sem corrimões, independente de ideologias e da própria tradição. Como comentou Karin A. Fry, “Hannah Arendt começou uma conversa, e agora cabe a nós continuá-la” (FRY, 2010, p. 20).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Organização e introdução de Jerome Kohn; Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: O pensar, o querer, o julgar**. Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ARENDT, Hannah. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução Denise Bottman; Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Crises da república**. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Tradução Fernando Dídimo Vieira. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Editora Ática, 1988.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. Franz Kafka: A Reevaluation. **Partisan Review**. Vol. 11, No. 4, (Fall 1944). In. archives.bu.edu/collections/partisan-review/search/detail?id=283952. Acessado em 07/07/2017.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottann. São Paulo: Companhia das letras, 2008d.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução e ensaio André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Tradução Ricardo Santos. Covilhã: Lusosofia press, 2013.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo do Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 2009a.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.

ARENDDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. **Inquietude**, Goiânia, vol. 1, nº2, ago/dez-2010.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. 2º Ed. Tradução André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010a.

ARENDDT, Hannah. **Verdade e política**. Tradução Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995.

ARENDDT, Hannah: HEIDEGGER, Martin. **Correspondencia 1925-1975**. Y otros documentos de los legados. Edición de Ursula Ludz. Traducción de Adan Kovacisic. Barcelona: Herder, 2000.

ARENDDT, Hannah: JASPERS, Karl. **Correspondence 1926-1969**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Referências:

AGAMBEM, Giorgio. **Infância e história**: Destrução da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: O arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALEXANDER, Jeffrey C. On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama. **European Journal of Social Theory**. (2002) 5 (1): 5-85

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Heidegger: O nazismo, as mulheres, a filosofia**. Rio de Janeiro: Tinta negra bazar editorial, 2011.

BARRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**. Conversações com Quine, Davidson, Putnan, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BENHABIB, Seyla. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. New York: Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

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

BIRULÉS, Fina (orgs). **Hannah Arendt: El orgullo de pensar**. Barcelona: Gedisa, 2000.

BOBBIO, Norberto (org). **Dicionário de política**. Coordenação da tradução João Ferreira. Brasília: Ed. UnB, 2000.

CANFORA, Luciano. **Um ofício perigoso: A vida cotidiana dos filósofos gregos**. Tradução de Nanci Fernandes e Mariza Bertili. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CORREIA, Adriano & NASCIMENTO, Mariângela (org.). **Hannah Arendt: Entre o passado e o presente**. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R (ed). **Filosofia política contemporânea**. Brasília: Ed. UnB, 1979.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2007.

DEMIRYOL, Gaye İlhan. Arendt and Benjamin: Tradition, Progress and Break with the Past. **Journal of the Philosophy of History** (2016) 1-22.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. *In.* ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Tradução e ensaio André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

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

ELIAS, Nobert. **Os alemães:** A luta pelo poder e evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Editado por Michael Schroter; Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt/Martin Heidegger.** New Haven: Yale University Press, 1995.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt.** Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010 (Série Compreender)

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. *In.* HABERMAS, Jürgen. **SOCIOLOGIA.** Tradução Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rounet. São Paulo: Editora Ática, 1993.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade:** Presentismo e experiências de tempo. Belo horizonte: Autêntica, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche.** (Segundo tomo). Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **O Ser e o tempo.** Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

INWOOD, M. J. **Dicionário Heidegger.** Tradução Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

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

JUMONVILLE, Neil (edited). **The New York Intellectuals Reader**. New York: London, Routledge Taylor & Francis Group, 2007.

KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

KAZIN, Alfred. **Hannah Arendt**: O amor e a solidão. Estado de São Paulo, São Paulo, 11. Set. 1983. Ano IV. Suplemento Cultura.

KEEDUS, Liisi. **The Crisis of German Historicism**: The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss. Cambridge: Cambridge University press, 2015.

KING, Richard H; STONE, Dan. **Hannah Arendt and the Uses of History**: Imperialism, Nation, Race and Genocide. New York: Oxford: Berghahn Books, 2007.

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

KRISTEVA, Julia. **Hannah Arendt**: Life is a Narrative. Translated Frank Collins. Toronto: Toronto press, 2001.

LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: Reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**. 21 (60), 2007. p. 289-304.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: Pensamento, persuasão e poder. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 2003.

LERNER, Kátia. **Memórias da dor**: Coleções e narrativas sobre o Holocausto. Brasília: MinC/IBRAM, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: Ensaios sobre a alteridade. São Paulo: Vozes, 1997.

LILLA, Mark. **A mente imprudente**: Os intelectuais na atividade política. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt. São Paulo, 14. **Revista Ensaio**, 1985.

MAHRDT, Helgard. Introduction to the Arendt-Kazin Correspondence. Edited and with an introduction by Helgard Mahrtd. **Samtiden**. No. 1/February, 2005. Aschehoug Publishing House, Oslo 2005, pp. 107 – 154

MEDINA, Cremilda. **Ciência e jornalismo**: Da herança positivista ao diálogo dos afetos. São Paulo: Summus, 2008.

NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das letras: Secretária municipal da cultura, 1992.

NOVICK, Peter. **The Holocaust in America life**. New York: Houghton Mifflin, 1999.

PAGE, Carl. **Philosophical Historicism and the Betrayal of First Philosophy**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1995.

POMAR, Wladimir. **A revolução chinesa**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

POPPER, Karl. **The Open Society and its Enemies**: The spell of Plato. London: Broadway House, 1947.

PROST, Antoine; VINCENT, Gérard (orgs). **História da vida privada**, 5: Da primeira guerra a nossos dias. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma**: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Tradução de Alaya Dullius, Jonatas R. Tavares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Mariana Belchior. São Paulo: Annablume, 2010.

SAFATLE, Vladimir. **O preconceito é um exercício da liberdade?** Estado de São Paulo, São Paulo. 13. Out. 2017.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

THOMAZ DE MENEZES, Antonio Basílio Novaes. Fragmentos de Arte e História: Benjamin leitor de Baudelaire. **Princípios**, Natal, v. 7, n. 8, jan./dez. 2000.

VILLA, Dana R. **The Cambridge Companions to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

VOEGELIN, Eric. The Origins of Totalitarianism. **The Review of Politics**. Vol. 15, No. 1 (Jan., 1953), p. 68-76.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: O mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê editorial, 2002.

WAGNER, Eugenia Sales. **Hannah Arendt: Ética e política**. Cotia-SP: Ateliê editorial, 2006

WALD, Alan M. **The New York intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1987.

YONG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: For Love of the Word**. New Haven: London: Yale University Press, 1982.