UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MICHELLE SILVESTRE CABRAL

DOS ESCRITOS JUDAICOS ATÉ *A CONDIÇÃO HUMANA*: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ELABORAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

TOLEDO
2024

MICHELLE SILVESTRE CABRAL

DOS ESCRITOS JUDAICOS ATÉ *A CONDIÇÃO HUMANA*: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ELABORAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Política.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Marta Nunes da Costa.

TOLEDO
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Cabral, Michelle Silvestre
Dos escritos judaicos até A Condição Humana: uma investigação sobre a elaboração do pensamento político de Hannah Arendt / Michelle Silvestre Cabral; orientadora Marta Nunes da Costa. -- Toledo, 2024.
247 p.

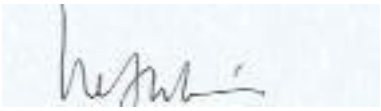
Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Hannah Arendt. 2. Ação política. 3. Condição humana. 4. Pluralidade. I. Costa, Marta Nunes da, orient. II. Título.

MICHELLE SILVESTRE CABRAL

DOS ESCRITOS JUDAICOS ATÉ A CONDIÇÃO HUMANA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ELABORAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



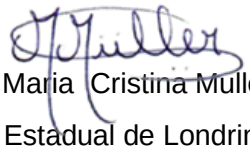
Orientador(a) - Marta Rios Alves Nunes da Costa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Adriano Correia

Universidade Federal de Goiás (UFG)



Maria Cristina Muller

Universidade Estadual de Londrina - UEL (UEL)



Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Rosalvo Schütz

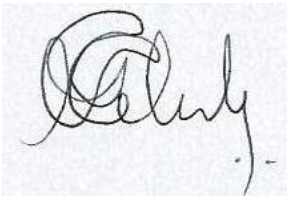
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 16 de agosto de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Michelle Silvestre Cabral, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 16 de julho de 2024.



_____

Assinatura

Às mulheres que me precederam e me acompanham.
Exemplos. Comunhão. Inspiração.
*Minha avó Arlinda (*in memorian*),*
Minha mãe Francisca,
Minhas irmãs Kamilla e Giselle,
Minha sobrinha Mell,
Minhas filhas Rita, Sandra e Hellena.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Marta Nunes da Costa, pela orientação durante a elaboração deste trabalho, pela paciência e compreensão nos momentos de dificuldade e, sobretudo, pela persistência diante das incertezas e hesitações que surgiram no decorrer da pesquisa.

Às professoras Maria Cristina Müller e Ester Maria Dreher Heuser, assim como aos professores Adriano Correia e Rosalvo Schutz, pelas valiosas contribuições ao desenvolvimento desta tese já no exame de qualificação e pela aceitação imediata do convite para a composição da banca final. Agradeço também ao professor Amir Abdala pela leitura atenta e pela disponibilidade em contribuir para a pesquisa. É um privilégio e uma honra tê-los como examinadores.

Ao PPG-Filosofia da Unioeste e à Anna Puebla pela acolhida e assistência solícita em todas as etapas deste trabalho. Em especial, aos professores, pela motivação e exemplo representados em seu compromisso com a qualidade da pesquisa filosófica. Agradeço também a todo o corpo docente do curso de Filosofia da Unioeste pelo estímulo, desde a graduação, a seguir pesquisando e pela inspiração e apoio durante toda a minha formação enquanto docente e pesquisadora.

À minha família, pela compreensão das ausências, pela ajuda e cuidados com as “Marias” e por representar o alicerce e norte sem os quais essa pesquisa não teria sido possível. Agradeço, especialmente, à minha mãe Francisca pelo amor incondicional, o exemplo de perseverança e determinação, o constante encorajamento e o amparo em todos os sentidos. Às minhas irmãs Kamilla, que, mesmo à distância, esteve sempre aberta a ouvir e compartilhar as angústias e aflições inerentes à condição de mulher, mãe e profissional neste contexto social ainda tão hostil em que nos coube nascer; e Giselle, pelo carinho e apoio alegre para comigo e minhas filhas. Aos meus irmãos Douglas, pelo carinho e suporte, cedendo gentilmente sua casa todas as vezes que precisamos de “pouso”; e João Pedro, por disponibilizar um espaço físico tranquilo fundamental para a concretização da longa fase de escrita desta tese. Aos meus sobrinhos, Victor, Caio, Eva e Théo, pelas alegrias e momentos de descontração, em particular à Mell, sempre motivo de inspiração por sua força e alegria de viver e que, nesse período, foi suporte e amparo para mim e minhas meninas ao nos acolher tão afetuosamente em sua casa e em seu coração.

Ao Neuton, por me acompanhar desde há muito e, especialmente, durante esses cinco árduos anos oferecendo a afeição, a admiração e a parceria que tornaram contornáveis os desafios de escrever esta tese. Às minhas filhas Rita, por inaugurar de modo tão afável e profundo a dimensão materna em minha existência e se tornar motivo de orgulho e admiração, me inspirando a ser alguém melhor, obrigada, também, por me ajudar com a revisão do texto; Sandra, por desafiar as certezas fáceis da maternidade e representar o impacto da novidade absolutamente imprevisível, personificando, com a mesma intensidade, afeto e autenticidade, e me motivando a superar minhas limitações; e Hellena, por acontecer em meio a este processo e ampliar o sentido de afetividade para além daquilo que me parecia ser seu limite. Muito obrigada por me acompanharem nesta etapa importante de minha formação e

desenvolvimento como pessoa e profissional, oferecendo o amor e carinho indispensáveis para amenizar as ausências e por terem sido a medida necessária da alegria e do sentido, tornando possível que eu resistisse e suportasse às imersões solitárias da escrita.

Aos demais familiares, agradeço a torcida, o afeto e a compreensão do distanciamento que se fez necessário nestes últimos anos para a confecção desta pesquisa.

A todos os amigos e colegas da Unioeste, pela amizade, afeto, incentivo, respeito e partilhas. Em especial, à Célia, Ester, Nelsi, amigas e parceiras na filosofia; à Medeia, Ana Barbosa, Ana Nofke, Kelly, que acompanharam um pouco desse percurso e ofereceram diálogo, acolhimento e torcida em momentos oportunos.

À CAPES, pela bolsa de estudos que forneceu o suporte financeiro necessário para o desenvolvimento desta pesquisa. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O senso humano de realidade requer que os homens atualizem o puro dado passivo do seu ser, não para modificá-lo, mas para exprimir e dar plena existência àquilo que, se não o fizessem, teriam de suportar passivamente de qualquer maneira.
Hannah Arendt, *A condição humana*

RESUMO

CABRAL, Michelle Silvestre. *Dos escritos judaicos até A Condição Humana:* uma investigação sobre a elaboração do pensamento político de Hannah Arendt. 2024. 247 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

Nesta tese nos dedicamos a investigar o processo de elaboração do pensamento político de Hannah Arendt. Nossa hipótese central é que a análise de algumas experiências biográfico-existenciais dessa autora, entre as quais sua origem judaica, sua formação acadêmica em meio à filosofia alemã de início do século XX, bem como a perseguição que sofreu durante a Segunda Guerra Mundial na Alemanha, além de sua experiência como apátrida na França e nos Estados Unidos, pode auxiliar a iluminar a gênese de seu pensamento político e filosófico. Entendendo que essas foram vivências que produziram grande impacto em sua formação como pensadora e que reverberam em sua obra madura, nosso objetivo consiste em avaliar a pertinência dessa chave interpretativa como entrada para compreender sua concepção política, em particular na forma como a apresenta na obra *A condição humana*. O percurso investigativo que empreendemos se constituiu da análise de sua biografia, *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, escrita por Young-Bruehl; da interpretação dos textos de sua juventude, reunidos em *Escritos judaicos* e elaborados desde a década de 1930; além do exame de *Origens do totalitarismo*, de 1951; culminando com o estudo da obra de 1958, *A condição humana*. Esse estudo possibilitou compreender que a análise da especificidade da dimensão ativa da vida humana, composta pelo trabalho, pela obra e pela ação, em face do modo de vida contemplativo, que Arendt realiza nessa obra, permite constatar a imprescindibilidade de cada uma dessas atividades para a manutenção e preservação da existência humana e do mundo comum e, particularmente, tornou possível circunscrever a pluralidade como condição para o surgimento da experiência política no mundo. De forma correlata, oportunizou verificar que a inibição ou eliminação dessa condição, por meio da anulação da espontaneidade e da liberdade de ação, tal como exemplificado na perseguição aos judeus e no Totalitarismo, coloca em risco o caráter propriamente humano da vida, posto que esta somente se manifesta na instauração de um mundo comum por meio da interação pluralista. Ao deslocar as experiências e os eventos que Arendt vivencia, bem como suas influências intelectuais, para o circuito de elementos que impactam na composição de suas teses centrais, entre as quais sua defesa inconteste da dignidade da política e da imprescindibilidade de atualização da pluralidade por meio da ação política genuína, ampliamos o escopo tradicional de estudos dessa autora. Com isso, esta pesquisa permitiu desvelar o horizonte em que surgem as motivações primárias que sugerem e precedem as reflexões posteriores de Arendt e corroborou a existência de conexões importantes entre seus escritos de juventude e sua obra madura, expandindo as possibilidades de compreensão dessa. Foi possível constatar, então, que, sem considerar o contexto existencial-biográfico de Arendt, o qual inclui sua formação acadêmica, seu envolvimento com o sionismo, a condição de judia-alemã refugiada e o confronto com o totalitarismo, dificilmente se alcançarão os elementos profundos que permeiam a elaboração de seu pensamento e a centralidade que a reflexão política adquire em sua obra.

Palavras-Chave: Ação política; Condição humana; Pluralidade.

ABSTRACT

CABRAL, Michelle Silvestre. *From Jewish writings to The Human Condition:* an investigation into the elaboration of Hannah Arendt's political thought. 2024. 247 p. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

In this thesis, we investigate the process of elaboration of Hannah Arendt's political thought. Our central hypothesis is that the analysis of some of this author's biographical and existential experiences, including her Jewish origins, her academic training in early 20th-century German philosophy, as well as the persecution she suffered during World War II in Germany, in addition to her experience as a stateless person in France and the United States, can help to illuminate the genesis of her political and philosophical thought. Understanding that these were experiences that had a great impact on her formation as a thinker and that reverberate in her mature work, our goal is to evaluate the relevance of this interpretative key as an entry point to understand her political conception, particularly in the way she presents it in the work *The Human Condition*. Our path of research consisted of the analysis of her biography, *Hannah Arendt: For Love of the World*, written by Young-Bruehl; from the interpretation of the texts from her youth, collected in *Jewish Writings* and written since the 1930s; in addition to the examination of *The Origins of Totalitarianism*, from 1951; culminating in the study of the 1958 work, *The Human Condition*. This study allowed us to understand that the analysis of the specificity of the active dimension of human life, composed of labor, work and action, in the face of the contemplative way of life, which Arendt carries out in this work, leads her to note the necessary dimension of each of these activities for the preservation of human existence and the common world and, in particular, made it possible to circumscribe plurality as the condition for the emergence of political experience in the world. In a similar way, it provided an opportunity to verify that the inhibition or elimination of this condition, through the nullification of spontaneity and freedom of action, as exemplified in the persecution of the Jews and in Totalitarianism, puts at risk the properly human character of life, since this only manifests itself through the establishment of a common world through pluralistic interaction. By displacing the experiences and events that Arendt goes through, as well as her intellectual influences, to the circuit of elements that impact the composition of her central theses, among which are her unquestionable defense of the dignity of politics and the indispensability of updating plurality through genuine political action, we broaden the traditional scope of studies of this author. Under this light, this research allowed us to unveil the horizon in which the primary motivations that suggest and precede Arendt's later reflections emerge and corroborated the existence of important connections between her youthful writings and her mature work, expanding the possibilities of our understanding. We verified that without considering Arendt's existential-biographical context, which includes her academic training, her involvement with Zionism, her condition as a German-Jewish refugee and her confrontation with totalitarianism, it will be difficult to reach the profound elements that permeate the elaboration of her thought as well as the centrality of political reflection in it.

Key-words: Human condition; Political action; Plurality.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências a obras de Hannah Arendt serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas de paginação:

Ce – *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CH – *A condição humana*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

CR – *Crises da República*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DF – *Diario filosófico 1950-1973*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Editado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

DP – *A dignidade da política*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Organização de Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins *et al*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

EcJ – *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EJ – *Escritos judaicos*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Tradução de Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

EPF – *Entre o passado e o futuro*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

HTS – *Homens em tempos sombrios*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

JW – *The Jewish Writings*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *The Jewish Writings.* Edited by Jerome Kohn and Ron Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

OT – *Origens do totalitarismo*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PP – *A promessa da política*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

PSC – *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975. Tradução de Beatriz Andreiuolo *et al*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QP – *O que é política?* Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

RJ – *Responsabilidade e julgamento*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RV – *Rahel Varnhagen*: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen*: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

VE – *A vida do espírito*. Edição utilizada: ARENDT, Hannah. (VE) *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

CKJ – *Hannah Arendt Karl Jaspers*: correspondence, 1926-1969. Edição utilizada: ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt Karl Jaspers*: correspondence, 1926-1969. Edited by Lotte Kohler e Hans Saner. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

SUMÁRIO

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE.....19

INTRODUÇÃO.....23

1 HANNAH ARENDT: INFÂNCIA, FORMAÇÃO ACADÊMICA E O DESPERTAR PARA A POLÍTICA.....31

1.1 INFÂNCIA E FORMAÇÃO ACADÊMICA: DA INDIFERENÇA À PERCEPÇÃO DE SUA CONDIÇÃO DE JUDIA.....33

1.1.1 Os anos universitários.....38

1.1.2 O encontro com o sionismo.....45

1.2 A BUSCA POR CONSCIÊNCIA HISTÓRICA.....54

1.2.1 *Rahel Varnhagen*: a história do movimento assimilacionista judeu na Europa.....55

1.2.2 Entre assimilação, emancipação e igualdade: o status paradoxal dos judeus no contexto europeu do século XIX.....66

1.3 O DESPERTAR PARA A POLÍTICA: A CONDIÇÃO JUDAICA COMO FATO POLÍTICO.....81

1.3.1 Decepção com os intelectuais e a recusa de uma identificação com os filósofos profissionais.....82

1.3.2 A *judaicidade* como um condicionante, não uma determinação.....89

2 O PERÍODO COMO APÁTRIDA: A ATUAÇÃO POLÍTICA COMO BASE CONCRETA PARA A ELABORAÇÃO DAS CATEGORIAS CENTRAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT.....101

2.1 PUBLICAÇÃO E RECEPÇÃO DOS ESCRITOS JUDAICOS DE ARENDT.....102

2.2 O FRACASSO DO MOVIMENTO ASSIMILACIONISTA E DO NACIONALISMO EM RESPONDER À QUESTÃO JUDAICA.....110

2.3 A *ALIENAÇÃO DO MUNDO* JUDAICA COMO RESULTADO DE UMA INCOMPREENSÃO HISTÓRICA.....115

2.4 FUGA EM DIREÇÃO À *HISTÓRIA DA HUMANIDADE*: ENTRE A NEGAÇÃO DA HISTÓRIA OU A TENTATIVA DE INSTAURAR UMA HISTÓRIA AUTÔNOMA.....124

2.5 CRÍTICA ÀS LIDERANÇAS SIONISTAS E A DEFESA (DA IMPRESCINDIBILIDADE) DO RECONHECIMENTO DA PLURALIDADE DOS POVOS 129

2.5.1 A defesa da formação de um exército judaico 133

2.5.2 A discussão sobre as possibilidades da fundação de um Estado judeu na Palestina 137

2.6 *ORIGENS DO TOTALITARISMO*: A REVELAÇÃO DAS CATEGORIAS MAIS ELEMENTARES DA DIMENSÃO POLÍTICA POR MEIO DA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DA DOMINAÇÃO TOTAL 149

3 A AÇÃO E A CENTRALIDADE DA POLÍTICA EM *A CONDIÇÃO HUMANA* ... 163

3.1 O TEOR E ESCOPO DE *A CONDIÇÃO HUMANA* 166

3.2 PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO 174

3.3 O ESTUDO DA *VITA ACTIVA* 179

3.3.1 Trabalho e obra como dois modos elementares da *vita activa* 184

3.3.2 O fenômeno da "alienação do mundo" 193

3.3.3 A experiência fundamental da ação 199

3.4 A PLURALIDADE COMO CATEGORIA CENTRAL PARA PENSAR A DIMENSÃO POLÍTICA 208

3.4.1 Pluralidade como condição para a revelação do "quem": a ação e o discurso 211

3.4.1.1 Experiência política e trabalho: igualdade *versus* uniformidade 212

3.4.1.2 Experiência política e obra: a ação e o discurso *versus* o produto do artifício humano 215

3.4.1.3 O domínio público como espaço-de-aparição 217

3.4.2 Pluralidade: liberdade e indeterminação 220

CONSIDERAÇÕES FINAIS 235

REFERÊNCIAS 241

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (1906-1975) é atualmente reconhecida como uma das mais notáveis teóricas políticas de sua geração: alguém que se voltou à tentativa de compreender os *tempos sombrios* em que lhe coube viver e que desenvolveu uma crítica política e cultural excepcional, buscando encontrar iluminação suficiente para resgatar o sentido e a dignidade da ação e da dimensão política da vida humana – atividades essas que, por sua vez, encontravam-se cada vez mais desvalorizadas e desacreditadas em uma era de caos moral e alienação do mundo, como a do século XX. Sua obra dificilmente pode ser reduzida a uma disciplina acadêmica tradicional – Filosofia, Teoria Política, Sociologia, História – ou a uma categoria política convencional – liberal, conservadora, revolucionária –, pois não estabeleceu um método sistemático. Em vida, ela rejeitou o título de *filósofa* política e descreveu sua atividade, de forma geral, como *teoria* ou *pensamento* político (Ce, p. 31). Valorizando a independência e autonomia, Arendt desenvolveu um pensamento experimental que, embora não abdique de um debate com a tradição, esteve sempre voltado a tentar compreender o presente (Duarte, 2013; Dias, 2019). Nesse sentido, sua obra é tão original quanto controversa, sendo que algumas de suas decisões teóricas tiveram grande repercussão crítica, perdurando, em muitos casos, até os dias atuais (Bernstein, 2021).

A temática central que nos dedicamos a investigar nesta tese refere-se ao percurso de elaboração do pensamento político de Hannah Arendt. Para isso, nossa proposta começa com a recuperação de suas experiências biográficas e sua formação acadêmica, incluindo a análise e interpretação dos textos de sua juventude, escritos desde a década de 1930, além de *Origens do totalitarismo*, de 1951, no intuito de compreender como o pensamento político dessa autora foi gestado. Ao examinar esses primeiros textos de Arendt, torna-se surpreendente a centralidade dos temas judaicos e das questões envolvendo a política judaica em suas preocupações. Tais temas deixam de ser explicitamente abordados em suas obras consideradas mais filosóficas, o que tem início com a publicação de *A condição humana*, em 1958. Apesar desse quadro, nossa pesquisa se estrutura como uma tentativa de delinear uma relação entre esses primeiros escritos, os quais refletem as experiências que constituem a história e trajetória de vida de Arendt, e suas obras de maturidade,

especialmente *A condição humana*. Nesse sentido, podemos indicar algumas questões como orientadoras para o desenvolvimento desse trabalho, quais sejam: será possível estabelecer conexões coerentes entre os primeiros escritos de Arendt e suas obras mais conhecidas, em particular, *A condição humana*? Se sim, que tipo de relação seria essa? Uma tal pesquisa contribuiria para ampliar a compreensão de sua concepção de política?

A hipótese central de nosso trabalho é que a análise de alguns elementos da história de vida de Hannah Arendt pode auxiliar a iluminar a gênese de seu pensamento político e filosófico. Acreditamos que sua origem judaica, sua formação acadêmica em meio à filosofia alemã de início do século XX, bem como a perseguição que sofreu durante a Segunda Guerra Mundial na Alemanha, além de sua experiência como apátrida na França e nos Estados Unidos, foram vivências que tiveram grande impacto em sua formação como pensadora e que reverberam em sua obra madura. Nosso objetivo será avaliar se essa hipótese, de que tais eventos constituem, em diferentes aspectos, as motivações primárias que sugerem e precedem a concepção política mais adiantada de Arendt, consiste em uma chave interpretativa pertinente e profícua que contribua para clarificar as categorias por meio das quais essa autora pensa o mundo e compreende a importância e a imprescindibilidade da ação política, em especial a categoria da pluralidade. Para apoiar nossa hipótese, consideraremos as perspectivas de alguns dos intérpretes que defendem a permanência, mesmo que implícita, de noções gerais, elaboradas por Arendt em seus primeiros textos – produzidos até os anos 1950 –, em sua obra posterior, nas quais tais noções seriam abordadas de forma mais desenvolvida (Canovan, 1992; Bernstein, 1996; 2021; Young-Bruehl, 1997; Feldman, 2016; Kohn, 2016; 2010; Leibovici, 1998).

Frente ao interesse cada vez mais crescente pela obra de Hannah Arendt no Brasil e no mundo e, por outro lado, diante do pequeno número de traduções de textos de intérpretes que seguem uma linha argumentativa próxima a que nos propomos a desenvolver nesta pesquisa[1], supomos que essa tese, ao explicitar os vínculos entre a vida e a obra dessa autora, poderá oferecer uma significativa contribuição para os estudos que vêm sendo produzidos. Além disso, considerando que Arendt vivenciou,

[1] Dentre os autores e obras já citados anteriormente, poucas foram traduzidos para o português até os dias atuais. Entre esses, apenas um dos livros de Bernstein, *Por que ler Hannah Arendt hoje?* (2021), o texto de Introdução dos *Escritos judaicos*, escrito por Feldman (2016) e o Prefácio dos *Escritos judaicos*, elaborado por Kohn (2016).

na condição de judia-alemã, a perseguição nazista e o Holocausto, sem renunciar à sua capacidade crítica de avaliar os acontecimentos e as ações daqueles que estavam à frente das decisões de poder, como os líderes da comunidade judaica – o que lhe legou o status de pária entre seu próprio povo; e que, mesmo sem direitos garantidos por nenhum estado, vivendo 18 anos como apátrida, encontrou a coragem necessária para se engajar na atuação política em favor do povo judeu; além do que desde os primeiros anos da década de 1940 insistiu enfaticamente na necessidade de um debate aberto e explícito sobre a complexidade das relações entre judeus e árabes na Palestina e nas limitações contidas no ideal de um Estado-nação único, sobretudo em determinados contextos, como o da Palestina, não podemos negar que suas reflexões permanecem tão significativas quanto atuais. Desse modo, entendemos que recuperar e explorar as análises e os posicionamentos dessa personagem tão singular na história do pensamento político, em tempos não menos sombrios que aqueles que caracterizaram o início do século XX, nos quais guerras e extermínios continuam a acontecer de forma cada vez mais naturalizadas, certamente trará um pouco de iluminação e inspiração para analisarmos e buscarmos compreender as falhas e riscos que ainda permanecem nas formas como estruturamos nossa experiência política.

A atualidade do pensamento arendtiano, portanto, pode ser verificada na perspicácia com que analisou os problemas políticos e as perplexidades de seu tempo e em sua capacidade para identificar algumas das tendências mais perigosas da modernidade sem desistir de seu esforço por resgatar a dignidade da política. Além do mais, compreender a concepção de política de Arendt e os elementos que a articulam, entre os quais a imprescindibilidade do diálogo e do debate público entre diferentes perspectivas e a importância da ação política como forma de atualizar a condição humana da pluralidade e garantir uma efetiva integração a uma comunidade, pode nos servir como contraponto para pensar caminhos por onde superar as deficiências do modelo político atual, no qual, por exemplo, ainda se insiste na eliminação da pluralidade como *solução* para resolver conflitos. Quais seriam as consequências de assumir, de fato, a pluralidade como condição da atividade política? O que significaria hoje pautar as ações políticas a partir do elemento incontornável da pluralidade? Eis algumas reflexões, inspiradas pela vida e trabalho de Arendt, potencialmente fecundas e ainda tão atuais para pensarmos os limites das organizações políticas contemporâneas.

Para dar conta dos objetivos propostos, nosso plano de trabalho consiste em, inicialmente, analisar trechos de entrevistas e cartas em que a própria Arendt relata que o surgimento do totalitarismo na Alemanha desviou o rumo de sua carreira até então voltada a temas metafísicos e marcada pelo intelectualismo acadêmico[2], despertando-a para a urgência de se pensar a política e as experiências concretas relativas à vida em comunidade. Por outro lado, a experiência da perseguição nazista significou para ela a necessária autocompreensão de sua condição de judia, de fazer parte de um povo marcado pelo fato da opressão. Tal percepção, como avaliou Arendt posteriormente, não denotava algo como o desvelamento de uma essência, nem mesmo uma característica distintiva ou exemplar; antes, o sentido dessa identificação era o reconhecimento "de um fato político", pois, durante os anos da política nazista na Europa, ela afirma que sua judaicidade ultrapassava toda e qualquer pergunta sobre sua identidade pessoal (HTS, p. 26). Nesse sentido, passou a considerar não haver outro caminho para enfrentar a realidade da perseguição, senão o da resistência, ou seja, da ação voltada ao trabalho político.

Assim sendo, para recapitular o contexto de sua trajetória de vida, também faremos uma apreciação do texto de sua biografia escrita por Young-Bruehl (1997), além dos textos de sua juventude, reunidos em *Escritos Judaicos* (2016). Ademais, nosso estudo também envolverá a análise de trechos de *Origens do totalitarismo* (1989), além de um minucioso exame dos principais conceitos e categorias que compõem *A condição humana* (2018). O recurso a outras obras, como *Entre o passado e o futuro* (2016), alguns ensaios reunidos em *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54 (2008) e em *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975 (2021), além de outros textos, serão realizados sempre que se mostrar necessário ao desenvolvimento da pesquisa. A metodologia empregada também envolve a revisão da literatura sobre a temática, abarcando um diálogo com alguns dos intérpretes que possam contribuir para o esclarecimento de pontos importantes. Por meio desse procedimento, nossa investigação busca traçar um caminho de compreensão para a concepção arendtiana de espaço público e de ação política

[2] Em 1963, em correspondência com Gerson Scholem afirma enfaticamente que, embora não se orgulhe disso, não se interessava por história nem política quando era jovem. Acrescenta ainda que ao buscar por sua procedência, poder-se-ia dizer que "vem" da tradição da filosofia alemã (EJ, p. 756). Em 1964, em entrevista a Günter Gaus, relembra que a indiferença pela política e pela história não era mais possível em 1933, quando, então, passou a se sentir responsável e decidiu se engajar em alguma causa prática como judia, iniciando, assim, sua colaboração com a organização sionista (Ce, p. 33-41).

desde suas primeiras experiências como judia-alemã, passando por seu contato com a filosofia fenomenológico-existencialista no início dos anos 1920, bem como seus anos de engajamento prático junto à política sionista.

De tal modo, dividimos esta tese em três capítulos. No primeiro, exploramos o início da conscientização de Arendt sobre a questão judaica a partir de uma breve recuperação de elementos de sua infância, além de aspectos de sua formação acadêmica, considerando as influências teóricas que recebeu durante seus anos universitários. Paralelamente, também analisamos o encontro de Arendt com o sionismo e o modo como isso impacta em seu interesse pela história moderna dos judeus, o que se desdobra em um estudo que realiza sobre a vida de Rahel Varnhagen e sobre o romantismo alemão. Nosso intuito é destacar a emergência, já nessas primeiras experiências, das preocupações que marcarão o interesse teórico e o engajamento prático de Arendt nos anos que se seguem à sua formação, além de ressaltar a forma como o contato com a filosofia alemã reverbera na elaboração de seu pensamento maduro e na perspectiva por meio da qual ela passa a observar e analisar os eventos que vivencia.

Entremeio aos desdobramentos políticos que assolam o povo judeu na Europa no início do século XX, a problemática judaica assume centralidade na vida de Arendt, transformando os caminhos em que supostamente se desenhava sua carreira e atraindo o foco de seus interesses que, se a princípio tendiam a um destino especulativo, se convertem a partir de então em engajamento prático e intervenção política em apoio à causa judaica. Nesse momento, vemos surgir os primeiros embates de Arendt com os traços apolíticos e individualistas da intelectualidade acadêmica e o início de seus questionamentos quanto à submissão da *vita activa* frente à *vita contemplativa*, temas esses que se desdobrarão na crítica, desenvolvida em *A condição humana*, quanto à deturpação da ação e do sentido da experiência política na Modernidade.

No segundo capítulo analisamos mais diretamente o engajamento prático de Arendt com a política sionista durante seu período de apatridia. A partir da atuação direta com organizações sionistas em ajuda a imigrantes e a refugiados, primeiro na França e, posteriormente, nos Estados Unidos, vemos que Arendt formula os alicerces da crítica que irá engendrar em relação à atuação dos líderes judeus na condução política de seu povo. Os elementos dessa crítica, somados à sua experiência nos Estados Unidos que lhe permitiu vislumbrar a constituição de um corpo político

totalmente diferente dos Estados-nação europeus, servirão para dar forma a uma compreensão de ação política que se constrói na valorização e no respeito à pluralidade humana, ao diálogo, ao debate entre opiniões divergentes e à cooperação entre os povos. Somam-se a isso, ainda, o abrangente estudo que ela desenvolve sobre a dinâmica e a estrutura do advento totalitário e que subsidiam o diagnóstico de que esse regime consiste, em sua essência, na tentativa de eliminar todas as condições necessárias ao surgimento de uma experiência política no mundo, o que representa, desse modo, a destruição daquilo que assinala no ser humano sua própria humanidade.

Dessa forma, o objetivo do capítulo será evidenciar que a concepção positiva de ação política de Arendt se estabelece, por um lado, em contraposição àquilo que ela percebe como falho na política sionista – o que, de acordo com sua avaliação, promoveu o fracasso do reconhecimento do povo judeu como legítimos integrantes da comunidade política europeia e contribuiu para a catástrofe que se abateu sobre eles no início do século XX. Por outro lado, surge em oposição ao terror totalitário, implementado por meio dos campos de concentração em seu mote antipolítico, e vai em direção a um modelo de espaço público aberto à heterogeneidade dos povos, ao diálogo e à ação livre. A recuperação dessas reflexões permite reforçar nossa hipótese de que tal contexto pode ser identificado como horizonte fenomênico no qual surgem os elementos que compõem as categorias centrais da concepção arendtiana de ação política e da imprescindibilidade de pertencer e integrar um espaço público como garantia de real integração a uma comunidade; elementos esses que aparecem em *A condição humana* em uma elaboração mais acabada e já sem nenhuma referência direta à questão judaica.

No terceiro capítulo desse trabalho analisaremos, inicialmente, os meandros envolvidos na passagem de *Origens do totalitarismo* para *A condição humana*, ressaltando a busca arendtiana por compreender o âmbito da experiência política como fio condutor que permite visualizar um elemento de continuidade entre ambas. À diferença da obra de 1951, em que ao denunciar o Totalitarismo como movimento cuja finalidade é destruir a política, Arendt, por contraposição, consegue extrair os elementos envolvidos nessa experiência, no livro de 1958 ela elabora uma concepção positiva dessa. Para tanto, realiza um exame fenomenológico das experiências que estão na origem dos nossos conceitos políticos e que, desse modo, tornam possível perceber os elementos básicos que a constituem, assim como permitem explicitar

suas especificidades frente as outras formas de atividade humana. Entendendo que a tradição do pensamento filosófico e político nos legou uma interpretação distorcida da dimensão ativa da vida humana, na medida em que a submeteu aos princípios e categorias retirados da *vita contemplativa* e, ainda, que a modernidade produziu inversões na hierarquia das atividades humanas que comprometem a atual compreensão de seu sentido, Arendt propõe um retorno ao seu significado original em busca de iluminação para compreender os problemas que resultam dessas confusões.

Nosso propósito, assim, será examinar a concepção positiva de política que tem origem nas análises desenvolvidas por Arendt em *A condição humana* e que permitem circunscrever sua especificidade frente as atividades do trabalho e da obra. O foco será compreender como as noções de ação política, natalidade e pluralidade se constituem como categorias que condicionam a própria possibilidade do surgimento do âmbito político. Nesse sentido, condicionada pelo fato da pluralidade humana, a ação será pensada por essa autora como o modo especificamente humano de aparecer, de manifestar-se entre os homens, o que a permite formular uma concepção singular de política que se apresentará distanciada em muitos aspectos daquela legada pela filosofia política tradicional. A centralidade da categoria da pluralidade na concepção política arendtiana revela que seu ponto de partida não é o indivíduo isoladamente, a partir do qual a política passa a ser concebida como esfera responsável pela manutenção das necessidades e da “liberdade” para lidar com seus interesses particulares e pela proteção de suas propriedades. Ao contrário, Arendt parte da pluralidade como dimensão relacional que condiciona a própria possibilidade de surgimento de um âmbito político comum.

Assim, considerando as análises realizadas nos dois primeiros capítulos desta pesquisa e o estudo desenvolvido no terceiro, que buscam delinear algumas conexões possíveis entre as experiências histórico-existenciais de Arendt, sua formação intelectual, seus textos de juventude e sua obra madura, propomos uma chave de leitura que admita essa perspectiva como uma entrada para compreender sua concepção política, em particular, na forma como essa é apresentada em *A condição humana*. Ou seja, pretendemos indicar que a interpretação da obra de Arendt a partir da consideração dos eventos que constituem sua formação acadêmica e história de vida constitui-se como uma forma legítima e profícua de acesso ao seu pensamento político tardio, hipótese que adotamos nessa tese.

Nesse sentido, a despeito de haver escassas referências aos temas judaicos em seus textos da maturidade, avaliamos que a desconsideração de tais elementos resulta em um vácuo que pode nos levar a equívocos e limitações na tarefa de interpretar seu pensamento. Nosso desafio consiste, então, em estabelecer conexões entre suas vivências, os eventos concretos que presenciou e as categorias filosófico-políticas elaboradas por ela para pensar os temas e questões aos quais se dedica posteriormente, em busca de estabelecer uma oportunidade de ampliar e enriquecer nossa compreensão em relação à obra política dessa autora.

1 HANNAH ARENDT: INFÂNCIA, FORMAÇÃO ACADÊMICA E O DESPERTAR PARA A POLÍTICA

> *Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra...*
>
> Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*

O primeiro capítulo desta tese tem início com a recuperação de alguns momentos da vida de Hannah Arendt e de aspectos de sua trajetória intelectual, mais especificamente de sua infância até o ano de 1933, quando deixa a Alemanha em fuga para a França. Partimos da hipótese de que as experiências vivenciadas por Arendt impactam profundamente sua reflexão, de modo que o exame dessas poderia nos auxiliar em nosso intuito de melhor compreender e iluminar sua obra política. Nossa suspeita se ancora no próprio pensamento dessa autora ao defender que vida e obra se entrelaçam na constituição de *quem* é alguém neste mundo e que nossos pensamentos devem ser compreendidos como posteriores às experiências que vivenciamos, na medida em que se formam a partir dessas. Segundo ela afirma em trecho de uma entrevista concedida a Gunter Gaus, em 1964, “Não acredito que possa existir nenhum processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é um pensamento posterior, isto é, uma reflexão sobre algum fato ou assunto” (Ce, p. 50).

Assim, concordando também com a interpretação de Müller, entendemos que a iniciativa de buscar os laços possíveis entre a biografia e a obra de alguém, no caso aqui em questão, entre a vida e a obra de Hannah Arendt, não consiste em estabelecer algum tipo de intimidade, o que ficaria restrito ao campo do privado. Antes, representa um esforço em busca de identificar as experiências e os elementos que contribuíram para impulsionar o pensamento desse alguém (Müller, 2021, p. 111). Além do mais, cabe ressaltar, que, para Arendt, esse retorno aos “incidentes da experiência viva” pode indicar um caminho para a compreensão do sentido daquilo que as teorias e os argumentos tentam expressar. Sobre isso, em um ensaio curto, publicado em 1960, ao examinar a relação entre a atividade da ação política e a busca da felicidade, ela volta a afirmar,

> sempre acreditei que, independentemente do quão abstratas possam soar nossas teorias ou quão consistentes pareçam nossos argumentos, há incidentes e histórias por trás deles que, ao menos para nós, contêm, em poucas palavras, o significado completo do que quer que tenhamos a dizer. O próprio pensamento – no sentido de que é mais do que uma operação técnica e lógica que máquinas eletrônicas possam estar mais bem equipadas para realizar do que o cérebro humano – forma-se a partir da realidade dos incidentes, e os incidentes da experiência viva devem se manter como referências do pensamento, pelas quais ele se orienta para não se perder nas alturas às quais se eleva, ou nas profundezas em que precisa descer (PSC, p. 243-244).

Nesse sentido, Arendt aponta para uma relação de retro referência do pensamento aos eventos ou fenômenos que os precedem, a qual se configura não como um tipo de vínculo causal entre um e outro, mas, ao contrário, como uma espécie de processo catalisador no qual as experiências funcionam como impulso, ocasião para os pensamentos[3]. Desse modo, ao retornarmos em busca das possíveis conexões entre essas duas esferas de atividades, torna-se possível compreender uma relação de vinculação – não causal – que configura seu sentido e funciona como instância iluminadora para a atividade de compreensão.

Seguindo essa perspectiva, no decorrer do capítulo apresentaremos tópicos que retomam aspectos da infância de Arendt, a qual foi vivenciada submersa na ingenuidade de uma assimilação aparente, e, logo após, recuperaremos o contexto de sua formação universitária em contato com a filosofia alemã de início do século XX, bem como sua aproximação ao sionismo. Na sequência, resgataremos as circunstâncias em que Arendt desenvolve sua pesquisa sobre a vida de Rahel Varnhagen e do romantismo alemão e os eventos que despertam seu interesse em busca de uma consciência histórica, por meio da análise da trajetória dos judeus na Europa. Por último, salientaremos alguns eventos e questões que a envolvem durante os anos seguintes a seu doutoramento, os quais, nos parece, confluem no sentido de sua aproximação ao âmbito político de ação e questionamento. Com intuito de

---

[3] Feldman ressalta a afinidade do pensamento arendtiano com o de seu amigo Walter Benjamin nesse quesito importante, destacando um trecho da obra *Teses sobre o conceito de história*, que Benjamin deixou sob a guarda de Arendt antes de sua morte em 1940, qual seja, “Pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se *cristaliza* enquanto mônada” (Benjamin *apud* Feldman, 2016, p. 96). A noção de cristalização, na química, indica o processo de formação de cristais, estruturas altamente organizadas, a partir de uma mistura líquida ou gasosa. Tal conceito constitui uma noção muito cara a Arendt e servir-lhe-á para ilustrar sua concepção de acontecimento como resultado da confluência de elementos contingentes que tornam possível a emergência de um evento totalmente novo.

demonstrar a pertinência de nossa hipótese de pesquisa, a estrutura desse primeiro capítulo propõe colocar em destaque a relevância de uma perspectiva que busca rastrear nessas experiências, que marcam os primeiros anos da vida de Arendt, um horizonte em que se torna possível estabelecer vínculos com sua obra política madura, de forma a nos auxiliar a explicitar o sentido que permeia sua elaboração.

1.1 INFÂNCIA E FORMAÇÃO ACADÊMICA: DA INDIFERENÇA À PERCEPÇÃO DE SUA CONDIÇÃO DE JUDIA

Hannah Arendt nasceu no dia 14 de outubro de 1906, em Hannover, na Alemanha, no seio de uma família judaico-alemã secular de classe média. Aos três anos de idade, por conta de tratamentos de saúde do pai[4], mudou-se para Königsberg. Seu pai, Paul Arendt era engenheiro, erudito e autodidata (Young-Bruehl, 1997, p. 32). Sua mãe, Martha Cohn, recebeu sua educação em casa e, após um período estudando francês e música em Paris, tornou-se uma talentosa musicista amadora (Young-Bruehl, 1997, p. 32). Não eram religiosos e vinham do movimento social-democrata, no qual haviam se engajado ainda jovens.

Na famosa entrevista que concedeu a Günter Gaus em 1964, ao ser questionada sobre seus primeiros contatos com o antissemitismo e o impacto disso em sua vida, Arendt relata que a questão judaica apareceu para ela, ainda em sua infância, ao entrar em contato com insultos antissemitas de outras crianças. Em seus relatos, relembra que, “venho de uma antiga família de Königsberg. Mesmo assim, a palavra ‘judeu’ nunca apareceu quando eu era pequena. A primeira vez que topei com ela em observações antissemitas [...] foi com crianças na rua. Depois daquilo, fiquei, por assim dizer, ‘informada’” (Ce, p. 36).

Segundo recorda, sua mãe “não era uma pessoa muito teórica” e, decididamente, era não religiosa, de forma que “a questão [da sua judaicidade] não tinha importância pra ela” (Ce, p. 36). O que não significava, ressalta, que sua mãe tivesse se desvinculado de sua judaicidade a ponto de se sentir plenamente

[4] De acordo com Young-Bruehl, Paul Arendt, pai de Hannah, havia contraído sífilis ainda na juventude e, após tratamentos, acreditava estar curado ao se casar com Martha Cohn, sua mãe. Contudo, os sintomas reapareceram dois anos e meio após o nascimento de Hannah, obrigando-os a procurar novamente por tratamento na clínica da universidade de Königsberg. Apesar dos cuidados, a doença evoluiu e Paul foi internado em 1911, falecendo em outubro de 1913, quando Hannah completava sete anos (Young-Bruehl, 1997, p. 37-40).

assimilada, pois, continuando seu relato, enfatiza, “Era claro que era uma judia. Nunca me batizaria! Acho que teria me dado uns tapas no ouvido se algum dia soubesse que eu havia negado ser judia. Era impensável, por assim dizer. Fora de questão!” (Ce, p. 37). Na visão de Arendt, o fato de sua mãe não ter considerado necessário explicar sua ligação com o judaísmo até sua experiência com o antissemitismo não implicava uma negação desse. Denotava apenas o quanto essa questão não era relevante para ela e a família, ao menos não tanto quanto se tornou para todos os judeus a partir dos anos 1920, com a consolidação do movimento nacional-socialista na Alemanha.

O cenário descrito por Young-Bruehl em sua biografia, revela que “[d]urante a infância de Hannah Arendt, o antissemitismo não era explícito para os judeus assimilados de Königsberg” (Young-Bruehl, 1997, p. 33), apesar disso, destaca que a “assimilação dos judeus de classe média secular, como os Arendt, não evitava que um ocasional e perturbador comentário, ouvido na escola ou nas brincadeiras, lembrasse a seus filhos o seu judaísmo” (Young-Bruehl, 1997, p. 33). De fato, Arendt destaca que, durante sua infância, “todas as crianças judias topavam com o antissemitismo” (Ce, p. 38), e que a orientação que recebeu de sua mãe era de que ela “não devia se deixar afetar” e que “tinha de se defender” (Ce, p. 38). Se os comentários ofensivos surgissem dos professores na escola, sua mãe intervinha: Arendt deveria se “levantar na mesma hora, sair da sala de aula, ir para casa e contar tudo tintim por tintim. Então minha [de Arendt] mãe escrevia uma de suas muitas cartas registradas, e […] a coisa estava totalmente resolvida” (Ce, p. 38). Em contrapartida, lembra que “quando os comentários eram de crianças, não devia falar disso em casa. Aquilo não contava. A gente mesmo se defendia contra o que vinha de outras crianças” (Ce, p. 38). A descrição de Arendt evidencia uma educação ativa conduzida por sua mãe, orientada por uma postura de não passividade diante das situações de preconceitos recebidos, mas de enfrentamento, de coragem. Sobre isso, afirma Kohn (2016, p. 15),

> Em tenra idade, e entre suas primeiras experiências judaicas, Arendt tornou-se versada nas maneiras de ‘revidar’ os ‘grandes golpes’ de seus pares, respondendo como uma judia, afirmando sua judaicidade. Esse ato foi inicialmente realizado na infância, e seria repetido mais tarde em sua vida, quando não tinha mais qualquer relação com a usual irreflexão das crianças.

Ressalta-se ainda desses relatos que, apesar de sua origem judaica não ter surgido como tema primariamente em seu seio familiar, não foi, em contrapartida, em

nenhum momento negado ou colocado em questão por seus familiares. Pelo contrário, o que se destaca nas lembranças de Arendt é que, embora o processo de reconhecimento de sua judaicidade tenha sido provocado pelos ataques antissemitas em sua infância, o estímulo e a coragem para se defender e afirmar sua origem como judia tiveram como referência a postura de sua mãe. Assim, enquanto foi, desde cedo, incentivada a atuar autonomamente para se defender diante de seus iguais, isso a deixava segura, pois tinha sua integridade amparada quando confrontada em um ambiente hierárquico. Sobre isso, destaca Young-Bruehl (1997, p. 34),

> Hannah Arendt não via o antissemitismo de sua infância em Königsberg como um problema; sentia que havia sido protegida e mesmo que havia crescido sem preconceitos [...] sob a tutela da mãe. O que se destacava em suas recordações era a atitude que procurou manter através da vida e que desejava que outros judeus adotassem: "Temos de nos defender!"

Nesse sentido, afora os confrontos pontuais com o antissemitismo ocorridos em sua infância, Arendt descreve que o modo como sua mãe conduziu sua educação e mesmo o ambiente de sua casa, garantiram que mantivesse sua dignidade e faziam-na se sentir "protegida, absolutamente protegida" (Ce, p. 38). De tal modo, observa que em nenhum momento entendeu sua judaicidade como algo inferior em relação às outras crianças, "Por exemplo, quando criança – mas aí um pouco mais velha –, eu sabia que parecia judia. Parecia diferente de outras crianças. Eu era muito consciente disso. Mas não de maneira que me fizesse sentir inferior, era só como as coisas eram" (Ce, p. 37). Em outra passagem, ressalta, "Ser uma judia pertence, para mim, aos fatos incontestáveis da minha vida e jamais tive o desejo de alterar ou renunciar aos fatos deste tipo"[5] (EJ, p. 756).

Seguindo unicamente esses relatos da infância de Arendt não é possível perceber, ainda e de modo claro, o sentido que a condição de judia assumirá em seu pensamento e sua compreensão do mundo. Para tanto, segundo nossa compreensão, tornar-se-á necessário considerar sua experiência com o antissemitismo, bem como suas análises sobre o assimilacionismo e o sionismo, as quais trataremos mais pontualmente na sequência do texto. Por ora cabe mencionar que, a despeito de ter nascido na Alemanha, Arendt se posicionará, em diferentes momentos, como na

[5] Na continuação desse trecho, Arendt complementa "Existe algo como uma gratidão fundamental por tudo que é como é; por tudo o que foi dado e não feito; por tudo o que é *physei* [ocorrido naturalmente] e não *nomo* [provocado convencionalmente ou legalmente" (EJ, p. 756).

entrevista a Gaus, por exemplo, não se reconhecer como uma *alemã*. Nesse sentido, declara, “não creio que algum dia tenha me considerado alemã – no sentido de pertencer ao povo, e não na condição de cidadã, se for possível fazer essa distinção” (Ce, p. 37).

Considerando o contexto mais amplo que envolve o período em que Arendt nasceu, torna-se importante destacar as transformações no sentido tradicional de judaísmo, o qual deixa de ser entendido como filiação a um sistema de práticas ortodoxas. Sobre isso, Young-Bruehl ressalta a mudança de posicionamento que tem início no século XX e do qual fazem parte os pais de Arendt e seu entorno: o sentido da identidade judaica não estava mais vinculado necessariamente à crença religiosa (Young-Bruehl, 1997, p. 32)[6]. Como observa Bernstein, é como “se a questão religiosa do judaísmo nunca tivesse sido sequer uma séria questão intelectual ou pessoal para Arendt. Ela se identificou com os judeus seculares” (Bernstein, 1996, p. 186, tradução nossa)[7]. Tal conjuntura reflete um aspecto da questão judaica no que tange à dissociação entre *judaísmo* e *judaicidade*: o primeiro passando a ser entendido como uma crença religiosa que foi capaz, de certa forma, de unir o povo judeu até o período de sua emancipação política; enquanto o segundo, *judaicidade*, passa a apontar para um dado do nascimento que marca o indivíduo como pertencente a um grupo de forma que, mesmo convivendo em meio a outras culturas, permanece identificável com aquele. A noção de judaicidade irá possibilitar ao judeu secularizado manter sua identidade cultural e sentido de pertencimento ao grupo, mesmo desvencilhado da religião judaica. Em relação a esse cenário, afirma Bernstein (1996, p. 14, tradução nossa),

> Arendt cresceu no ambiente social e cultural que havia sido moldado por um século de assimilação e ‘emancipação’ entre judeus e alemães, no qual muitos judeus seculares esclarecidos, como seus pais, não mais sentiam necessidade de negar sua origem judaica ou considerar o batismo a fim de participar plenamente da vida cultural alemã. Era muito fácil acreditar que não havia conflito sério entre ser judeu e ser

[6] Tal mudança de concepção, que possibilita a desvinculação da identidade judaica da crença religiosa, é resultado do processo de secularização, o qual é descrito, por Arendt, em um trecho de *Origens do totalitarismo*, “O judaísmo, e o fato de fazer parte do povo judeu, tornou-se entre os judeus assimilados mera questão de nascimento. Antes, a religião específica, a nacionalidade específica e a manutenção de tradições compartilhadas agrupavam os judeus ao redor de certas vantagens econômicas peculiares. A intelectualização e a assimilação dos judeus haviam secularizado de tal forma a consciência e a interpretação de si mesmos que nada restava das velhas lembranças e esperanças, senão um vago sentimento de pertencerem a um povo escolhido” (OT, p. 95).

[7] No original, “It is almost as if the religious question of Judaism was never even a serious intellectual or personal issue for Arendt. She identified with those secular Jews” (Bernstein, 1996, p. 186).

> alemão. Havia até uma forte convicção entre alguns judeus alemães proeminentes de que havia uma afinidade especial entre o judaísmo e a cultura alemã[8].

Com a morte do pai aos seus sete anos, Arendt cresce sob a tutela de sua mãe, a qual, possuindo ideias avançadas para a educação das mulheres na época, buscou proporcionar para a filha um desenvolvimento amplo e estimulante (Young-Bruehl, 1997, p. 34-45). Hannah Arendt demonstrou desde a infância um talento intelectual avançado, o qual foi cuidadosamente registrado e observado por sua mãe em suas anotações[9]. Sua formação educacional básica ocorreu em tempo um pouco mais curto que o padrão[10], oportunizando uma aproximação com o círculo universitário antes mesmo de conseguir o diploma que lhe conferiria direito ao ingresso regular como estudante de nível superior. Posteriormente, Arendt relata que "sempre soube que iria estudar filosofia. Desde os quatorze anos de idade" (Ce, p. 38), e acrescenta que suas primeiras experiências marcantes de leitura foram em contato com Kant, Jaspers e Kierkegaard, afinal, ilustra, "os livros estavam todos na biblioteca em casa; a gente simplesmente pegava na prateleira" (Ce, p. 38).

Após esses primeiros anos permeados por uma rica cultura composta por filosofia, poesia – particularmente Goethe –, literatura, e imersa em estudos da língua

---

[8] No original, "Arendt grew up in the social and cultural environment that had been shaped by a century of Jewish-German assimilation and 'emancipation', in which many enlightened secular Jews, like her parents, no longer felt it necessary to deny their Jewish background or consider baptism in order to participate fully in German cultural life. It was all too easy to believe that there was no serious conflict between being a Jew and being a German. There was even a strong conviction among some prominent German Jews that there was a special affinity between Judaism and German culture" (Bernstein, 1996, p. 14).

[9] Como relata Young-Bruehl, por exemplo, "Durante o primeiro ano do jardim-de-infância, Martha Arendt fez uma longa anotação sobre o progresso da filha de quatro anos, traçando um balanço de suas habilidades em que previa com muita precisão o posterior desenvolvimento intelectual de Hannah Arendt: 'Não parece haver nela habilidade artística de qualquer espécie, nem qualquer destreza manual; parece haver alguma precocidade intelectual, entretanto, e talvez mesmo algum talento real. Há, por exemplo, uma percepção de lugar, memória, uma aguda capacidade de observação. Acima de tudo, um ardente interesse por livros e letras. Ela já lê agora... todas as letras e números, sem qualquer instrução, simplesmente fazendo perguntas nas ruas e em qualquer lugar'" (Young-Bruehl, 1997, p. 37).

[10] Young-Bruehl relata que por conta de desentendimentos com um professor da turma que frequentava na Luiseschule – o *Gymnasium* para meninas em Königsberg –, Arendt liderou os colegas de turma num boicote à essas aulas, o que resultou em sua expulsão da escola. Após tal episódio, por intermédio de sua mãe, Arendt conseguiu frequentar alguns semestres na Universidade de Berlim, acompanhando aulas de latim e grego, além de palestras de teologia com o existencialista cristão Romano Guardini. Posteriormente, teve sua solicitação de inscrição como estudante externa aceita para o *Abitur*, o exame final do *Gymnasium* que lhe possibilitaria acesso regular na universidade, para o qual se preparou intensamente durante seis meses, sob auxílio do professor Adolf Postelmann, amigo de sua mãe. Com essa dedicação, além dos períodos passados em Berlim e apoio de familiares, Arendt foi aprovada no exame em 1924, um ano antes dos antigos colegas de classe na Luiseschule (Young-Bruehl, 1997, p. 50-51).

grega e latim[11], Young-Bruehl relata que Arendt se tornou “o centro de um grupo de talentosos filhos e filhas – principalmente filhos – de famílias tradicionais judias” (Young-Bruehl, 1997, p. 49). Nesse período, por volta dos anos 1920, Arendt vivencia duas fortes experiências que se constituirão em elementos muito significativos para seu desenvolvimento posterior: o primeiro consiste em sua formação acadêmica que ocorreu em contato com grandes nomes da filosofia do século XX, entre os quais Edmund Husserl[12], Martin Heidegger[13] e Karl Jaspers[14], o segundo, representado pela ascensão do nazismo na Alemanha.

1.1.1 Os anos universitários

Arendt ingressa na universidade de Marburg em 1924. Frequenta também, nos anos seguintes, Heidelberg e Freiburg. Com especialização em filosofia e optativa em teologia e grego, estava disposta, como relata sua biógrafa e era costume entre os estudantes universitários alemães naquele período, a estabelecer sua carreira acadêmica em diferentes universidades em busca de selecionar os cursos e

---

[11] Em sua biografia Young-Bruehl revela detalhes da formação de Arendt, como, por exemplo, que aos onze anos inicia o aprendizado de latim e aos doze seus estudos de grego; aos quinze anos se reunia com colegas em casa para ler e traduzir textos gregos (Young-Bruehl, 1997, p. 42-50).

[12] Edmund Husserl (1859-1938) foi filósofo e matemático alemão. Considerado o fundador da fenomenologia, teve grande influência no cenário intelectual do século XX e XXI ao romper com a orientação positivista da ciência e da filosofia.

[13] Martin Heidegger (1889-1976) é reconhecido como um dos maiores nomes da filosofia do século XX. Foi discípulo de Edmund Husserl, representante da corrente fenomenológica e da Filosofia da Existência. A relação entre Arendt e Heidegger é complexa e gerou muitos estudos entre os comentadores de ambos os autores. São vários os textos em que Arendt faz referências diretas e analisa a obra heideggeriana, entre os quais, podemos citar, *O que é a filosofia da existência?* [1946] (Ce, p. 192-216), *Heidegger a raposa* [1953] (Ce, p. 381-382); *O interesse pela filosofia no recente pensamento alemão* [1954] (Ce, p. 444-462); *Heidegger aos oitenta* [1968] (PSC, p. 471-483); ainda, na segunda parte de *A vida do espírito*, *O querer*, há um tópico dedicado a Heidegger (VE, p. 514-540). Outro importante conjunto de documentos que contribuiu para elucidar essa relação foi a publicação da correspondência entre os dois, a qual durou de 1925 a 1975 – na tradução brasileira *Hannah Arendt/Martin Heidegger – Correspondência 1925-1975* (2001). Essa relação é marcada por períodos de proximidade e afastamentos, sendo que o maior intervalo entre a correspondência dos dois ocorreu no período em que Arendt deixa a Alemanha como apátrida, por conta da perseguição nazista, até o momento em que se estabelece nos Estados Unidos – entre 1933 e 1950. Mais detalhes sobre isso podem ser verificados, entre outros trabalhos, na obra biográfica de Young-Bruehl (1997).

[14] Karl Jaspers (1883-1969) foi filósofo, professor e psiquiatra alemão. Estudou direito, depois medicina, especializando-se em psiquiatria. Após a publicação de *Psicologia das visões de mundo* passou a lecionar filosofia na Universidade de Heidelberg e, posteriormente, na Universidade da Basileia. Professor de Arendt durante seus anos de estudo em Freiburg, tornou-se um símbolo moral da resistência ao nazismo, estimado amigo e interlocutor durante toda sua vida. Arendt analisou aspectos da obra e pensamento de Jaspers em alguns textos, como, *O que é a filosofia da existência?* [1946] (Ce, p. 192-216); *O interesse pela filosofia no recente pensamento alemão* [1954] (Ce, p. 442-462); *Karl Jaspers: uma laudatio* (HTS, p. 80-89; *Karl Jaspers: cidadão do mundo* (HTS, p. 90-104). Arendt e Jaspers trocaram correspondências durante grande parte da vida, as quais foram publicadas, em 1992, sob o título *Hannah Arendt Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*.

professores mais interessantes antes de delimitar a escrita de sua tese (Young-Bruehl, 1997, p. 60). Seu período de formação acadêmica durou de 1924 a 1929, anos que, de acordo com Young-Bruehl, consistiram em um período de certa estabilidade para a conturbada República de Weimar (Young-Bruehl, 1997, p. 57). Apesar das circunstâncias políticas e econômicas do pós-primeira guerra que pairavam na época, essas não despertaram o interesse de Arendt, que reconheceu, "para seu posterior embaraço", que durante sua juventude foi "extremamente ingênua e bastante alheia ao mundo" (Young-Bruehl, 1997, p. 59).

Paralelamente a esse contexto externo, o cenário universitário que Arendt encontrou e que foi muito significativo para seu desenvolvimento pessoal e intelectual é caracterizado por Young-Bruehl como constituído por "uma revolução apolítica extremamente interessante" (Young-Bruehl, 1997, p. 59). Essa espécie de *revolução*, que Arendt recorda posteriormente em um texto de 1971[15], teria sido motivada por um descontentamento generalizado com as propostas acadêmicas de ensino e aprendizado do entreguerras. Segundo relata ela, nesse período,

> [a] universidade geralmente […] oferecia [aos estudantes] ou as escolas – os neokantianos, os neo-hegelianos, os neoplatônicos etc. –, ou a antiga disciplina acadêmica, na qual a filosofia, nitidamente dividida por seus campos de especialização (epistemologia, estética, ética, lógica e afins), em vez de transmitida, mais se afogava em um oceano de tédio (PSC, p. 472)[16].

Em contrapartida a essa tendência, que, na avaliação de Arendt, convertia o exercício filosófico em *escolas de profissionais*, surgiu, então, um pequeno grupo de rebeldes que colocaram em dúvida a identidade tradicional da filosofia (PSC, p. 472). Constituindo-se como uma forma de recusa a tal modelo de ensino – "sólido" e "confortável", segundo Arendt, –, o movimento teve início com Husserl e seu apelo por

---

[15] Esse relato foi registrado em um texto escrito em homenagem ao aniversário de 80 anos de Martin Heidegger, intitulado *Heidegger aos oitenta*, publicado no Brasil na coletânea *Pensar sem Corrimão: compreender 1953-1975*, organizada por Jerome Kohn (2021, p. 471-483).

[16] Em uma análise sobre a Filosofia da Existência, elaborado por Arendt em 1946, ela descreve essas diversas tendências e escolas que surgiram na modernidade como tendo em comum o caráter de epigonismo, pois representavam ou derivações da tradição ou tentativas de sintetizar em um todo abrangente a parcialidade das principais tendências filosóficas (Ce, p. 193). Sobre isso, Arendt indica explicitamente a filosofia de Hegel argumentando que seu sistema filosófico "representava a palavra final de toda a filosofia ocidental, pelo menos na medida em que, desde Parmênides e apesar de suas várias mudanças e aparentes contradições internas, ela nunca tinha ousado questionar a unidade entre pensamento e Ser […]. Os que vieram depois de Hegel ou seguiram suas pegadas ou se rebelaram contra ele, e aquilo contra o que se rebelaram e com que se desapontaram foi a própria filosofia, a identidade postulada entre pensamento e Ser" (Ce, p. 193).

um retorno “às coisas mesmas” (PSC, p. 472)[17]. Tal apelo, segundo relata, exerceu uma influência libertadora para a filosofia pois, revelando implicações anti-históricas e antimetafísicas (VE, p. 30), representava um recuo diante dos livros e das teorias, “em direção ao estabelecimento da filosofia como uma ciência rigorosa que ocuparia seu lugar ao lado de outras disciplinas acadêmicas” (PSC, p. 472). Assim, para Arendt, “o foco de Husserl sobre ‘as coisas mesmas’ eliminava esse tipo de especulação ociosa e insistia na separação entre o conteúdo fenomenicamente verificável e a gênese de um evento” (Ce, p. 195) de modo que “o próprio homem, não o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico em que estava envolvido, voltou a ser a principal preocupação da filosofia” (Ce, p. 195).

Por conta desse programa, a fenomenologia nascente é descrita, por Arendt, como a tentativa mais original e moderna de instituir uma nova base intelectual para o humanismo, na medida em que desenvolve não apenas um método libertador, mas tenta resolver o problema do estranhamento do homem face ao mundo (Ce, p. 193-194). Contudo, tal realização, que Husserl faz por meio de um desvio que postula a estrutura intencional da consciência, se manteve, de acordo com essa autora, presa

---

[17] O apelo husserliano por um retorno *às coisas mesmas* (*Zu den Sachen selbst*), que significou a tentativa de constituir um saber partindo direta e irrestritamente da experiência daquilo que é dado imediatamente à intuição, o fenômeno, se tornou uma espécie de lema do movimento fenomenológico e sua primeira formulação aparece no segundo volume da obra *Investigações Lógicas*, §2, em que Husserl afirma, “Queremos retornar às ‘próprias coisas’” (Husserl, 2012, p. 5). A expressão *às coisas mesmas* assinala não apenas um chamado que busca destacar a necessidade de voltarmos a atenção para a experiência como fonte primordial de acesso ao mundo, mas corresponde a uma concepção específica de fenômeno como *manifestação* da própria coisa (Loidolt, 2018, p. 57). Nesse sentido, como destaca Loidolt, a fenomenologia é um movimento voltado à tentativa de compreender a realidade e a objetividade e se caracteriza pela recusa em “conceber a objetividade ou a realidade para além de sua aparência: a objetividade não pode ser significativamente separada de sua manifestação [...]. Portanto, [a fenomenologia propõe] rejeitar uma investigação das coisas para além de sua aparência” (Loidolt, 2018, p. 56, tradução nossa). O que nos interessa destacar aqui é que a noção de *coisa mesma*, à qual Husserl apela e em torno da qual o movimento fenomenológico irá se estabelecer, não se reduz ao objeto empírico, no sentido das ciências naturais, ao qual poder-se-ia opor a estrutura física real de uma coisa, que comportaria as propriedades passíveis de serem apreendidas pelos sentidos, por exemplo; nem, tampouco, se traduz como objeto mental, no sentido das ciências psicológicas, podendo ser subsumido na forma como algo *aparenta* ser em contraposição àquilo que *realmente* é. Ressignificando o conceito de objeto por meio da noção de fenômeno, essa abordagem propõe pensar a experiência como aquilo que se constitui pela apreensão intuitiva de algo que *aparece*, que *se mostra direta e imediatamente* ao sujeito. Tal tese, de um primado da experiência como meio de acesso privilegiado ao mundo, tem influência significativa no modo como Arendt vai se voltar à tentativa de compreensão dos eventos e na forma como constitui sua abordagem filosófica sobre os problemas aos quais se dedica. Para Duarte, essa problemática, em Arendt, não diz respeito a “um resgate ingênuo das aparências, em contraposição à tradicional ênfase filosófica no seu fundamento supra-sensível, e sim da própria redefinição e reavaliação do estatuto ontológico das aparências, a partir da superação da ‘falácia metafísica’ contida na própria oposição entre esses ‘dois mundos’” (Duarte, 2000, p. 41). Tal temática receberá tratamento explícito e maior desenvolvimento, por Arendt, na obra *A vida do Espírito* (2022).

à tentativa clássica de restabelecer o antigo elo entre pensamento e Ser (Ce, p. 193)[18]. Esse apelo inicial, portanto, é classificado como ainda *ingênuo* e *não rebelde*, mas teria repercutido no pensamento de Max Scheler, Martin Heidegger e Karl Jaspers, de modo a instigá-los a desenvolver, com a inserção do elemento de rebeldia, um novo tipo de filosofar (PSC, p. 472-473).

Arendt, que, de acordo com Young-Bruehl, seguiu o caminho dos rebeldes, relembra com assombro e reverência a impressão que obteve ao iniciar seus estudos acadêmicos em Marburg com Heidegger em 1924 (Young-Bruehl, 1997, p. 60). Nesse momento, já havia uma reputação que precedia as aulas desse jovem professor de filosofia em início de carreira. De acordo com seus relatos, o rumor sobre as aulas de Heidegger atraia a todos os estudantes descontentes com o conservadorismo da tradição; um rumor que dizia sobre um professor que,

> realmente atingia 'as coisas mesmas' que Husserl proclamara; alguém que sabia que essas coisas não eram problemas acadêmicos, mas preocupação dos homens pensantes – preocupações não apenas de ontem e hoje, mas de tempos imemoriais; alguém que, justamente por saber que o fio da tradição se rompera, estava descobrindo o passado de um modo novo (PSC, p. 473)[19].

Segundo Young-Bruehl, ao chegar em Marburg, Arendt "pensou ter encontrado o que desejava em um só lugar: a tendência filosófica 'mais moderna e interessante', a fenomenologia de Edmund Husserl, e o professor perfeito, o protegido de Husserl, Martin Heidegger" (Young-Bruehl, 1997, p. 60). A impressão causada pelo contato com a filosofia nos moldes como desenvolvida por Heidegger desperta extrema admiração e respeito em Arendt, relembrada tempos depois num texto escrito em homenagem aos oitenta anos de seu antigo professor (PSC). Após um ano em

---

[18] Arendt considera a fenomenologia husserliana como ainda elaborada dentro do quadro clássico da filosofia, pois sua tentativa de "constituir uma nova base para o humanismo" sucumbiria à adequação entre Ser e Pensar, derivativa da tradição metafísica desde Parmênides até Hegel (Ce, p. 193-194). Nesse sentido, segundo sua interpretação, a fenomenologia assume uma posição epigônica frente a história da filosofia e, mesmo detendo o mérito de liberar o pensamento filosófico das pretensões totalizadoras e absolutizantes dos grandes sistemas metafísicos, o faz por meio da transformação do homem em algo que ele "não pode ser: o criador do mundo e de si mesmo" (Ce, p. 194-195).

[19] Segundo destaca ainda Arendt, a forma como Heidegger dirigia seus cursos possibilitava-o colocar em exercício uma experiência de pensar por meio de problemas clássicos que se revelavam novamente atuais. Nesse sentido, contra todas as tendências acadêmicas de tratar os "tesouros culturais do passado" como questões triviais e sem vida, comenta Arendt (PSC, p. 473), "Era tecnicamente decisivo o fato de que [nas aulas de Heidegger] não se falava, por exemplo, sobre Platão e que sua teoria das ideias não era exposta, em vez disso, por um semestre inteiro perseguia-se um único diálogo, submetendo-o passo a passo a questionamentos, até que a doutrina consagrada pelo tempo desaparecesse para dar lugar a um conjunto de problemas de relevância imediata e urgente".

Marburg, Arendt viaja para Freiburg onde, de acordo com Young-Bruehl, frequentaria um semestre de estudos com Husserl (Young-Bruehl, 1997, p. 66-72)[20]. Depois desse período, ela se dirige a Heidelberg, onde finaliza sua formação com Jaspers, sob a tutela de quem ela elabora sua tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*[21].

Como nos recorda Young-Bruehl, Arendt foi afortunada pelo privilégio de vivenciar seus anos de estudo justamente em meio a uma ilustre geração de filósofos alemães do início do século XX. Também lhe coube presenciar o desenvolvimento de duas correntes extremamente influentes para a posteridade, quais sejam, a Fenomenologia e a Filosofia da Existência. Nesse sentido, além da oportunidade de conhecer e frequentar as aulas de autores que se tornariam grandes nomes da filosofia contemporânea, o fez justamente na fase em que eles elaboravam suas obras mais notáveis[22]. A própria Arendt reconhece a importância e centralidade de sua formação acadêmica para seu desenvolvimento intelectual. Numa carta escrita em 1963 a Gerson Scholem[23], ela faz uma declaração sobre sua procedência colocando esse aspecto em relevo: “Se é possível dizer que ‘venho de algum lugar’, venho da filosofia alemã” (EJ, p. 756).

---

[20] Existe uma polémica entre os intérpretes de Arendt sobre o modo como teria ocorrido seu contato com Husserl: se esse teria sido direto, por ocasião da participação nas aulas com o próprio fenomenólogo, ou indireto, por meio apenas do contato com suas obras (Haro, 2007; Rizo-Patrón, 2006). Segundo Young-Bruehl, há indícios de que Arendt deixou Marburg para um semestre de estudos com Husserl, no verão de 1925, contudo não existiriam documentos ou relatos que comprovem seu contato direto com ele (Young-Bruehl, 1997). Apesar disso, consta em sua biografia que o círculo de amigos próximos a Arendt incluía Hans Jonas, que fora aluno de Husserl, além de Günter Stern, primeiro marido de Arendt, que teve seu trabalho de doutorado orientado pelo fundador da fenomenologia. Como diversos estudos demonstram, outros autores dessa mesma tradição tiveram influência direta na elaboração do pensamento arendtiano, como, por exemplo, Martin Heidegger e Karl Jasper (Young-Bruehl, 1997). Mesmo considerando que o contato de Arendt com a fenomenologia de Husserl possa ter sido apenas indireto, acreditamos ser possível identificar pistas que o vinculam, sem o subsumir, ao quadro teórico-metodológico desenvolvido pelo fenomenólogo. Para uma análise pormenorizada sobre essa relação, sugiro consultar, entre outras obras, Young-Bruehl (1997); Le Ny (2013); Loidolt (2018), Dias (2019).

[21] No original *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. A tese, defendida em 1929 sob a orientação de Karl Jaspers, teve sua primeira tradução para o português publicada em 1997 pela editora Piaget.

[22] Segundo Young-Bruehl, “Hannah Arendt havia iniciado seus estudos universitários com Martin Heidegger no momento em que ele iniciava sua obra-prima, *Ser e Tempo*. Chegou a Heidelberg exatamente quando Jaspers começava a reunir notas e palestras para esboçar sua obra-prima filosófica, a *Filosofia*, em três volumes” (Young-Bruehl, 1997, p. 73). Além disso, teria sido aluna de Husserl no período em que a *Revista de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica*, fundada por ele em 1913, estava no auge.

[23] Gerson Scholem (1897-1982) foi um sionista alemão, historiador e estudioso do misticismo judaico; conhecia bem Arendt tendo em comum a amizade com Walter Benjamin (Ce, p. 34; EJ, p. 755).

Segundo nossa interpretação, é possível perceber a influência dessas escolas e abordagens filosóficas no modo como Arendt passa a desenvolver seu próprio pensamento, no sentido de que esse é elaborado a partir e desde o quadro conceitual da filosofia alemã no entreguerras, contexto com o qual ela teve contato durante seus anos universitários. Essa influência pode ser demonstrada por intermédio tanto da herança de uma nomenclatura conceitual – com a apropriação, por Arendt, de termos como experiência, fenômeno, condição, existência, contingência, liberdade, por exemplo –, quanto por meio do privilégio que a experiência assume em seu pensamento, bem como, ainda, mediante alguns aspectos metodológicos que utiliza, como as análises etimológicas de termos em busca das experiências originárias que as fundaram[24]. Aspectos esses que podem ser reconduzidos até sua origem em escolas como a Fenomenologia e a Filosofia da Existência, desenvolvidas especificamente nas figuras de Husserl, Heidegger e Jaspers.

Tal leitura não significa negar a originalidade da obra arendtiana e de sua forma de se voltar aos problemas aos quais se dedica, pois, como defende Dias, embora seja possível perceber essa influência, isso "não implica em uma adequação ou filiação efetiva da autora" a nenhuma dessas escolas (Dias, 2019, p. 19). Entendemos, isso sim, que, na medida em que sua formação acadêmica está perpassada pela Fenomenologia e pela Filosofia da Existência, ambas as correntes deixarão marcas que serão ponderadas por ela e, em alguns casos, transformadas num movimento de apropriação que irá compor uma moldura própria e peculiar a suas reflexões[25]; inclusive na elaboração de críticas a posturas que ela considera

---

[24] Para Loidolt, a estrutura fenomenológica do pensamento arendtiano pode ser percebido a partir da consideração dos seguintes aspectos que o constitui: i) o uso da perspectiva em primeira pessoa; ii) a rejeição da perspectiva em terceira pessoa, caracterizada como "ponto arquimediano"; iii) a prioridade dada ao domínio da aparência; e iv) a preocupação com a descrição da forma pela qual algo aparece (Loidolt, 2018, p. 64).

[25] Em uma anotação em seu diário de trabalho de agosto de 1969, numa das raras e breves menções a Husserl, Arendt mencionará que o lema fenomenológico "às coisas mesmas" exprime para ela o "sentido da fenomenologia" na medida em que indica o "caráter de retorno" a uma dimensão da experiência situada aquém de qualquer teoria, o que constitui, desse modo, a "coisa do pensamento" (Arendt *apud* Suaréz, 2011, p. 421-422). De acordo com Dias, e como já ressaltamos em nota anterior, "o fato de Arendt se ocupar dos fenômenos através de um conceito próprio de experiência que engendra a atividade do pensamento desponta como uma relação com Husserl que subjaz no interior do seu pensamento" (Dias, 2019, p. 28). Outra problemática que Arendt irá resgatar, nesse caso, da abordagem heideggeriana, diz respeito as limitações decorrentes das tentativas de circunscrever o ser humano a partir da categoria de identidade. Tal como Heidegger, Arendt vai entender que a pergunta pela identidade, na medida em que remete à busca de uma série de atributos permanentes, conduzirá a respostas necessariamente substancialistas (Di Pego, 2012). Dessa maneira, concebe ser necessário categorias específicas para abordar a tentativa de circunscrição do ser humano em sua singularidade,

incoerentes, como, por exemplo, quando argumenta enfaticamente em contraposição à hostilidade tradicional da filosofia frente a política, traço que entende ainda estar presente nessas escolas[26].

Nesse sentido, não é nossa pretensão sugerir que o trabalho que Arendt nos legou seja um mero desdobramento de correntes preexistentes na filosofia de sua época, mesmo porque, segundo nossa interpretação, sua obra não consiste em uma teoria sistemática possível de ser enquadrada sob *um* mesmo método de análise[27]. Antes, concebemos que alguns traços daquilo com o que ela teve contato podem ser identificados como compondo o horizonte teórico que ela utiliza em sua atividade de compreensão, o que ocorre não de forma uniforme e metódica, mas, de acordo com Dias, seguindo os eventos visados a partir de perspectivas plurais que experimenta no pensar (Dias, 2019, p. 23).

De tal modo, apontamos aqui, muito brevemente, para a existência de um contexto conceitual e metodológico que está presente na formação acadêmica de Arendt e que, em nosso entender, repercute na elaboração do pensamento dessa autora. Nesse sentido, entendemos que esse é um elemento fundamental a ser

---

as quais refletem seu esforço para fugir do quadro teórico da filosofia tradicional e de nosso uso convencional da linguagem, que diante da tentativa de dizer o *quem é* alguém – sua unicidade –, nos conduzem a elencar suas qualidades e delimitar suas propriedades. Abordaremos mais detidamente a abordagem arendtiana desse tema no decorrer da presente tese.

[26] Para Arendt, Heidegger, por exemplo, ao indicar a principal característica do *Dasein* por meio de sua auto reflexividade – na medida em que "em seu Ser ele se refere a si mesmo" –, delimita, simultaneamente, o poder e a liberdade do homem (Ce, p. 207). Dessa forma, a apreensão da existência pessoal representaria o próprio ato filosófico, de modo que a filosofia se torna o modo existencial do *Dasein* por excelência. Nesse sentido, de acordo com a interpretação arendtiana, essa tese representa uma "reformulação do *bios theoretikos* aristotélico, da vida contemplativa como a mais elevada possibilidade do homem" (Ce. p. 207), resultando, portanto, não em uma desconstrução, mas em uma continuidade com o pensamento metafísico que tradicionalmente privilegiou esse modo de vida frente a *vita activa*.

[27] O pensamento arendtiano dificilmente poderia ser enquadrado sob a nomenclatura de *um mesmo método*. Conhecida por sua independência e sua recusa em ser identificada ou se identificar em uma ou outra categoria ideológica do pensamento político tradicional ou contemporâneo, sua obra é comumente classificada como assistemática. Em 1972, ao ser questionada sobre sua posição no espectro político contemporâneo, declara "não pertenço a nenhum grupo", e, "eu não me encaixo" (*I somehow don't fit!*) (PSC, p. 527-529), ao que complementa esclarecendo que sua atividade pode ser mais bem compreendida por intermédio da metáfora de um *pensamento sem corrimão* (PSC, p. 529). De acordo com Silva, a recusa arendtiana da ortodoxia historiográfica e da compreensão consolidada nos modelos disciplinares da filosofia poderia ser pensada como "um comprometimento intrínseco entre o estilo da abordagem e o objeto [o que permite] entender essa pretensa ausência de elementos propedêuticos como atitude necessária de alguém que se debruça sobre o inédito e o inaudito, o que nunca foi verdadeiramente pensado e por isso não pode ser recortado segundo modelos prévios" (Silva, 2000, p. 16). Ou seja, para Arendt, tratar-se-ia de que "[p]ensar a política tendo como único guia padrões da racionalidade tradicional não permitiria incorporar a descontinuidade e, assim, compreender a ruptura. Para isso é preciso um pensamento que vá em busca das origens, consciente da 'incompletude' de todas as possibilidades de compreensão, despojado da ilusão de que poderia encontrar um princípio lógico explicativo e constituinte" (Silva, 2000, p. 16).

considerado na tarefa de esclarecer e avançar na compreensão de sua obra. Na sequência, voltaremos nossa atenção para os primeiros contatos dela com o sionismo, tentando destacar o modo como esse encontro desperta Arendt para uma busca por consciência histórica, a qual ela realiza por meio de um estudo sobre o romantismo alemão.

1.1.2 O encontro com o sionismo

O objetivo deste tópico será apresentar o contexto em que o sionismo surge como tema e problema para Arendt e alguns nomes de importantes figuras que contribuíram na formação e elaboração de suas primeiras impressões sobre tal movimento. A aproximação de Arendt ao sionismo aconteceu ainda durante seus anos universitários, por ocasião do reencontro com Kurt Blumenfeld[28], antigo amigo de seu avô (Young-Bruehl, 1997, p. 31; 79-80). Arendt e Blumenfeld tornam-se próximos, após ela assistir uma palestra na qual, em 1926, ele foi convidado a falar para um grupo de estudantes sionistas em Heidelberg. Ela fica muito impressionada com a posição de Blumenfeld, na época um dos defensores mais influentes do sionismo da Alemanha. Os primeiros contatos de Arendt com o sionismo e seus representantes ocorreram por intermédio de Blumenfeld, que lhe indicou leituras e lhe apresentou os principais elementos da crítica desenvolvida por esse movimento desde seu surgimento.

A *questão judaica* explorada por Blumenfeld, e estabelecida como tema de debate a partir da virada do século XX e suas primeiras décadas, girava em torno da complexa situação dos judeus que, nas palavras de Kohn, constituíam um povo identificável, vivendo disperso em terras que não eram suas (Kohn, 2016, p. 24). Nesse contexto, havia diversos dilemas enfrentados pelos judeus germânicos, entre os quais, o lugar que ocupavam em uma sociedade não-judaica que não reconhecia seus direitos e capacidades de participação política, cultural ou social, simultaneamente ao que não possuíam espaço nem reconhecimento de sua própria

[28] Kurt Blumenfeld (1884-1963) foi um dos principais porta-vozes da Organização Sionista da Alemanha, ocupando a função de secretário-geral da Organização Sionista Mundial, de 1911 a 1914 e, posteriormente, a presidência da União Sionista para a Alemanha, de 1924 a 1933. Interessou-se pelo sionismo, ainda muito jovem, durante sua formação acadêmica; período em que conheceu e estabeleceu amizade com o avô de Hannah Arendt, Max Arendt, apesar das diferenças de opinião em relação à causa judaica. Blumenfeld chegou a se hospedar na casa de Max Arendt e ter contato com sua neta, na época ainda uma criança, Hannah.

cultura, de sua língua ou história na comunidade em que viviam. Somavam-se a isso a hostilidade e a discriminação contra esse grupo que sempre os acompanharam, mesmo que por diferentes formas e intensidades. Para muitos, a saída para essa situação se delineava por meio da busca por assimilação social, ou seja, pela tentativa de livrar-se do judaísmo – o que, como será abordado abaixo, se mostrou impraticável –, enquanto para outros se desenhou por meio do isolamento social de seu grupo[29].

Diante dessa conjuntura, Blumenfeld representava a postura sionista radicalmente crítica ao processo histórico de assimilação, pois, compreendendo-o como inviável, entendia que esse só poderia resultar em mais preconceito e marginalização. Para ele, a judaicidade é um fato irredutível e, desse modo, entende que todo judeu deveria encarar esse fato diretamente, olhando para os alemães cristãos sem quaisquer resquícios de inferioridade, isto é, reconhecendo e afirmando sua origem (Young-Bruehl, 1997, p. 81). No sentido em que Blumenfeld o apresentava, o sionismo alemão apontava para algo como a restauração de uma nacionalidade e do orgulho judaico. Tal postura, como destacado por Young-Bruehl, coadunando-se à mesma orientação exemplificada, anos antes, na conduta da mãe de Arendt, foi a razão para que ela passasse a reconhecê-lo, a partir daí, como seu *mentor* em política (Young-Bruehl, 1997, p. 80).

Para entender um pouco o contexto em que se desenvolve e se estabelece o movimento sionista, retomaremos brevemente sua história e alguns nomes que foram

---

[29] Como ressaltará Arendt em sua reconstrução histórica das relações entre judeus e gentios na Europa moderna – esforço realizado primeiramente em *Antissemitismo* e, posteriormente ampliado em *Origens do totalitarismo* –, a história da integração da comunidade judaica na sociedade europeia se deu de forma fictícia, pois, embora existisse uma certa *tolerância* em relação à sua presença, ela ocorria na forma de um isolamento social. Por muito tempo os judeus viveram em *guetos*, um tipo de comunidade estabelecida pelas autoridades locais, em que os judeus eram obrigados a viver apartados do restante da sociedade. De acordo com Arendt, esses locais eram comunidades "chefiadas por poucos indivíduos muito abastados, que atuavam como intermediários em contato com o mundo exterior e ganhavam a vida essencialmente do empréstimo de dinheiro para esse mundo" (EJ, p. 212). Tais indivíduos assumiam a responsabilidade financeira e política dos guetos, oferecendo apoio filantrópico às densas populações e estabelecendo negociações para garantia da proteção desses locais. Durante o século XVIII, com a transformação social do judaísmo moderno dentro das fronteiras dos países da Europa ocidental, a ascensão de alguns indivíduos judeus, que conseguem acumular e manter grandes fortunas, provoca a promoção de todo um segmento da população do gueto. Surge, então, uma comunidade urbana judaica protegida e encorajada pelo Estado, resultado do interesse estatal em manter suas relações financeiras e apoio no financiamento de suas campanhas de guerra. Contudo, medidas foram tomadas para garantir que os pobres e outros indivíduos judaicos considerados incultos fossem excluídos e mantidos à distância (EJ, p. 236). De acordo com Arendt (EJ, p. 237), "Na Prússia, na Áustria e, em certa medida, na França, a política em relação aos judeus acaba com o gueto, transforma em dicotomia geográfica a disparidade social que o gueto conhecia, a disparidade entre ricos e pobres". Esse contexto será mais bem analisado em tópico abaixo.

marcantes para o entendimento e envolvimento de Arendt com esse[30]. O surgimento do sionismo, segundo essa autora, pode ser localizado no final do século XIX como movimento político, organizado pela comunidade judaica europeia, num cenário de ampliação do antissemitismo neste continente (EJ, p. 640). De acordo com Arendt, existiriam dois fatores que, embora totalmente independentes, coincidiram para a origem do movimento sionista: o primeiro consiste no imenso fenômeno migratório do Oriente para o Ocidente, que simboliza a história judaica moderna, desde a emergência do antissemitismo político na Europa Central e Ocidental, marcada, por exemplo, pela eclosão dos *pogroms*[31] de 1881 na Rússia, até 1933 (EJ, p. 640). Esse fenômeno, na avaliação arendtiana, foi responsável pela reunião dos dois principais setores da comunidade judaica, os judeus orientais e os judeus ocidentais, ocasionando a oportunidade para que eles percebessem a similaridade de suas situações: ambos continuavam vítimas de perseguições e ódio e, apesar de suas diferenças, faziam parte de um mesmo grupo. Tal percepção teria, ainda, lançado as bases para um novo sentimento de solidariedade entre esses, ao menos no âmbito da elite moral (EJ, p. 641).

O segundo fator decisivo para a aparição do sionismo, ressalta Arendt, foi a emergência de uma nova classe de judeus intelectualizados composta por judeus "inteiramente desjudaizados no que diz respeito à cultura e à religião" (EJ, p. 608-610; 641). Esse grupo, ressalta ela, "não mais vivia em um vácuo cultural; eles haviam realmente se tornado 'assimilados': eles não eram apenas desjudaizados, eles também eram ocidentalizados" (EJ, p. 641). Tal conjuntura, contudo, continua Arendt, não tornou possível sua adaptação social, pois, "[e]mbora a sociedade gentia não os recebesse em igualdade de condições, eles também não tinham lugar na sociedade judaica, porque não se encaixavam em sua atmosfera de conexões familiares e comerciais" (EJ, p. 641). O resultado psicológico dessa situação, de acordo com a análise arendtiana, foi que esses intelectuais foram "os primeiros judeus da história

---

[30] Importante ressaltar que a versão aqui narrada sobre a história, desenvolvimento e evolução do sionismo, refere-se à interpretação realizada por Arendt sobre essa história, ou seja, não tem a pretensão de apresentar todas as perspectivas envolvidas, nem tampouco exibir uma suposta verdade objetiva sobre ela. Nosso relato foi elaborado a partir dos textos e artigos de Arendt publicados sobre o tema.

[31] De acordo com a Enciclopédia do holocausto, "*Pogrom* é uma palavra russa que significa 'causar estragos, destruir violentamente'. Historicamente, o termo refere-se aos violentos ataques físicos da população em geral contra os judeus, tanto no império russo como em outros países. Acredita-se que o primeiro incidente deste tipo a ser rotulado pogrom foi um tumulto antissemita ocorrido na cidade de Odessa em 1821" (Pogrom, 2022).

capazes de compreender o antissemitismo em seus termos políticos próprios" (EJ, p. 641). Entre eles encontrava-se Theodor Herzl[32], seu principal porta-voz e responsável pela tradução dessa experiência de não pertencimento e discriminação social no movimento sionista.

Herzl foi, segundo descreve Kohn, um judeu assimilado típico que, após ser enviado, pelo jornal para o qual trabalhava em Viena, para cobrir o caso Dreyfus na França[33], tornou-se, pelo impacto desse evento, "um nacionalista judaico ardente" (Kohn, 2016, p. 74). Na avaliação de Arendt, a virulência e impetuosidade com que o antissemitismo se revelou no caso Dreyfus, pode não ter impactado tanto a comunidade judaica isolada nos guetos, "nunca realmente assimilada", contudo, significou um "golpe no coração" para o "judeu moderno e cultivado", que iludido quanto à certeza de sua igualdade com os gentios, foi forçado a se reconhecer novamente como membro do povo judeu (EJ, p. 581-582). Sendo uma das primeiras figuras a fazer uma leitura política do antissemitismo, Herzl foi, por isso, capaz de reconhecê-lo como "a ameaça política que de fato era" (Kohn, 2016, p. 74). Em agosto de 1897, reuniu o primeiro Congresso Sionista e instituiu a Organização Sionista Mundial, apresentando uma solução radical para o problema judaico do antissemitismo: a criação do Estado Judaico (Kohn, 2016, p. 74).

Nesse sentido, para Arendt, o sionismo surge como um movimento político nacionalista e revolucionário, motivado por situações de opressão social e nacional, aos moldes dos que surgiram após a Revolução Francesa (EJ, p. 598-599)[34]. Contudo, em meio ao processo, destaca ela, o sionismo "foi cindido por princípio entre

---

[32] Theodor Herzl (1860-1904) foi um jornalista e ativista judeu austro-húngaro.

[33] Alfred Dreyfus foi um oficial francês judeu que no fim de 1894 foi preso sob acusação de espionagem a favor do exército alemão. Após ser julgado e condenado a prisão perpétua, teve o caso reaberto devido às suspeitas de fraude, interesses políticos e influência do antissemitismo, causando grande controvérsia na sociedade. Em 1906 o Tribunal de apelação anulou a primeira sentença, absolvendo Dreyfus de todas as acusações. Contudo, segundo as leis da França, esse tribunal não tinha autoridade para fazê-lo, de modo que, como afirma Arendt, "Dreyfus nunca foi absolvido de acordo com a lei, e o processo Dreyfus nunca foi realmente encerrado" (OT, p. 112). A polêmica gerada pelo caso, de acordo com essa autora, tinha um aspecto eminentemente político e a reintegração do acusado jamais foi reconhecida pelo povo francês, tanto que, "por volta de 1908, nove anos após o perdão e dois anos depois de ter sido inocentado [...], Alfred Dreyfus foi atacado na rua. Um tribunal de Paris absolveu o agressor, afirmando discordar da decisão que havia inocentado Dreyfus" (OT, p. 112). Arendt aborda detalhadamente esse caso no capítulo 4, Parte I – Antissemitismo, de *Origens do totalitarismo*.

[34] De acordo com a interpretação arendtiana, "[d]e uma forma um tanto sumária pode-se afirmar que o movimento sionista foi originado por duas típicas ideologias políticas europeias do século XIX – o socialismo e o nacionalismo. A amálgama dessas duas doutrinas aparentemente contraditórias [...] foi realizada em todos aqueles movimentos nacionais revolucionários de pequenos povos europeus cuja situação era igualmente de opressão tanto social quanto nacional. Mas dentro do movimento sionista, tal amálgama nunca foi percebida" (EJ, p. 598).

as forças revolucionárias sociais, que haviam surgido a partir das massas do Leste Europeu, e a aspiração por uma emancipação nacional, como formulada por Herzl e seus seguidores nos países da Europa Central" (EJ, p. 598). Como resultado dessa cisão paradoxal, avalia Arendt, o sionismo político produzido por Herzl, que havia nascido como um movimento revolucionário do povo, movido pela experiência da opressão nacional, tornou-se uma doutrina de intelectuais, resultante da discriminação social (EJ, p. 598-599).

Com isso, segundo Arendt, tornou-se possível identificar no interior do sionismo tendências distintas que concordavam apenas em relação à necessidade de estabelecimento de uma pátria judaica[35]. Para Herzl, de acordo com Arendt, "à luz do caso Dreyfus, todo o mundo gentio pareceu-lhe hostil; havia apenas judeus e antissemitas" (EJ, p. 585). A tradição herzliana interpretou o antissemitismo como um fato 'eterno', como a "reação natural de todos os povos, sempre e em todos os lugares, à existência dos judeus" (EJ, p. 642), de modo que a questão judaica acabou convertida em uma questão de homogeneidade étnica e soberania nacional (EJ, p. 725)[36]. Para essa vertente, que acabou prevalecendo na história do sionismo, a única solução possível para a hostilidade invariável de "Estados-nações eternamente estabelecidos, dispostos compactamente contra os judeus" (EJ, p. 644), consistia em "encontrar um lugar dentro da estrutura imutável da realidade [...] no qual os judeus estariam a salvo do ódio e da eventual perseguição" (EJ, p. 644-645). Em outras palavras, Herzl entendia que "o antissemitismo era uma força onipotente e os judeus teriam que ou fazer uso dela ou serem engolidos por ela" (EJ, p. 638), desse modo "negava a possibilidade da sobrevivência dos judeus em qualquer lugar que não fosse a Palestina e sob qualquer condição que não fosse a de um Estado judeu soberano e completamente desenvolvido" (EJ, p. 725).

Em oposição à tendência herzliana, houve ainda, dentro do sionismo, a perspectiva de consolidação de uma pátria judaica na Palestina como um centro

---

[35] O debate sobre a estrutura institucional da nova comunidade judaica a ser instituída em solo palestino foi um tema presente nas reflexões e nos textos escritos por Arendt ao longo dos anos 1940. Essa discussão será brevemente reconstituída, nessa tese, em tópico específico abaixo.

[36] De acordo com Arendt (EJ, p. 645), "Herzl pensava em termos do nacionalismo inspirado pelas fontes alemãs – em oposição à variedade francesa, que nunca poderia repudiar completamente sua relação original com as ideias políticas da Revolução Francesa. Ele não percebia que o país com o qual sonhava não existia, que não havia nenhum lugar na Terra onde um povo pudesse viver como o corpo nacional orgânico que ele tinha em mente, e que o real desenvolvimento histórico de uma nação não se dá dentro das paredes fechadas de uma entidade biológica". Sobre isso, ver também EJ, p. 623-624.

cultural judaico, que remonta a Ahad Haam, a qual será interpretada, por Arendt, como mais promissora. Tal perspectiva, não nacionalista e antichauvinista, embora minoritária, foi apoiada e inspirada pela Universidade Hebraica e pelos assentamentos coletivos, denominados de *Kibutzim* e defendia, por intermédio de Haam, a presença de uma população nativa árabe na Palestina, bem como a necessidade da paz (EJ, p. 724-725). De acordo com Arendt, a partir dessa proposta, "[a] universidade deveria representar o universalismo judaico no particular da terra judaica. Ela não foi concebida apenas como a universidade da Palestina, mas como a universidade do povo judeu" (EJ, p. 724). Desse modo, a concretização de um centro cultural, entendido como mais importante para o movimento de ressurgimento judaico que o estabelecimento de um Estado, se constituiria como base para o desenvolvimento espiritual de todos os judeus onde quer que eles estivessem (EJ, p. 725).

Como assinala Kohn, Arendt é extremamente crítica em relação às deficiências e aos perigos da corrente herzliana do sionismo que, afinal, é aquela que molda as perspectivas e as políticas do movimento, embora não deixe de apontar seus pontos fortes (Kohn, 2016, p. 74). Entre suas muitas críticas, podemos destacar a que ela dirige à concepção do antissemitismo como algo natural e inevitável, na medida em que acarreta numa noção muito limitada de realidade política: uma estrutura estável e imutável, composta por judeus de um lado e os Estados-nações de outro. Para Arendt, tal concepção reduz drasticamente a possibilidade de ação política, a qual passa a ser entendida pelos sionistas meramente como relações internacionais, diplomacia de alto nível e assuntos de Estado, todas as quais, inevitavelmente, fracassaram[37]. Em contrapartida, Arendt elogia, entre outras coisas, a constatação herzliana de que o antissemitismo representou o "inimigo comum" que tornou possível a muitos judeus reconhecer-se novamente como um povo (EJ, p. 581-582; 613)[38]. Ressalta ainda sua força de vontade e disposição para iniciativas, afirmando que a "grandeza duradoura de Herzl repousa em seu desejo de fazer algo a respeito da

[37] Retomaremos os pontos da crítica arendtiana aos sionistas em tópico abaixo desse trabalho.

[38] Arendt aponta como referência de tal constatação a declaração de Herzl perante a Comissão Britânica para Refugiados: "Uma nação é um grupo histórico de homens unidos por laços claramente discerníveis, e mantidos juntos por um inimigo comum" (EJ, p. 582, n. 2). Em uma carta datada de 1895, Herzl teria afirmado, "Meu judaísmo me era indiferente [...]. No entanto, assim como o antissemitismo enviou os judeus fracos, covardes e ambiciosos para as fileiras da cristandade, também enviou-me de volta revigorado ao meu judaísmo" (Herzl, 1895 *apud* EJ, p. 583, n. 6).

questão judaica, seu desejo de agir para resolver o problema em termos políticos" (EJ, p. 638).

Outro nome de destaque entre os sionistas, que influenciou sobremaneira o pensamento de Arendt, foi Bernard Lazare[39]. Pensador e advogado judeu francês, Lazare foi o primeiro dos defensores de Dreyfus e, assim como Herzl, ao testemunhar as manifestações antissemitas que acompanharam o desenrolar do caso, percebeu imediatamente sua condição de pária social[40] e decidiu pela resistência política (EJ, p. 582-583)[41]. Arendt refere-se a ambos, Herzl e Lazare, como judeus intelectuais que, por terem sido educados fora dos guetos, na estrutura da sociedade dos gentios, tinham em comum a experiência da assimilação bem como a secularização (EJ, p. 583-584). Posicionando-se fora da tradição religiosa do judaísmo, interpretaram sua origem judaica como um fato político que possuía um significado nacional. Nesse sentido, destaca Arendt, "[a]mbos perceberam, precisamente porque eram bastante 'assimilados', que uma vida normal era possível para eles somente se a emancipação não permanecesse letra morta, ao passo que viam que na realidade o judeu havia se tornado o pária do mundo moderno" (EJ, p. 583)[42].

Contudo, apesar das afinidades surgidas diante da experiência do antissemitismo, as quais levaram Lazare, em 1898, a se filiar ao movimento sionista e que oportunizaram que ele trabalhasse junto com Herzl no comitê executivo da Organização, havia diferenças profundas entre o modo como cada um concebia uma solução para a questão judaica. Lazare, ao contrário de Herzl, não via a questão territorial, de busca e estabelecimento de um lugar ideal e isento de perseguição, como a questão mais fundamental para o movimento. Para Lazare, destaca Arendt, a

---

[39] Bernard Lazare (1865-1903). Kohn destaca a profunda influência do trabalho de Lazare para o pensamento de Arendt, ressaltando que esse constitui "a fonte a partir da qual Arendt deriva muitas de suas ideias a respeito da história moderna judaica e do sionismo (é de Lazare que Arendt empresta os termos 'pária' e '*parvenu*')" (Kohn, 2016, p. 80).

[40] Arendt entende o status de pária do povo judeu – o qual demarca seu caráter de excluído da sociedade – como resultado da história do povo judeu na Europa que, como abordaremos na sequência do trabalho, nunca foram realmente aceitos pela sociedade europeia. Ela aponta que, para além do status de povo oprimido, a denominação dos judeus na Europa como um "povo pária" foi uma contribuição retirada de Max Weber (EJ, p. 494).

[41] Arendt cita, sobre essa constatação de Lazare, duas afirmações feitas por ele: "Eu sou um judeu, e ignoro tudo o que é judaico [...]. É preciso que eu saiba quem eu sou, por que eu sou odiado e o que é possível que eu seja" (Lazare, 1928 *apud* EJ, p. 583, n. 6); e, "Doravante eu sou um pária" (Lazare, 1928 *apud* EJ, p. 582, n. 4).

[42] Sobre isso, Arendt faz referência a declarações de Herzl, em que afirma no "conselho de família" dos Rothschilds: "Vocês nunca serão reconhecidos como cidadãos plenos, nem mesmo como cidadãos de segunda classe (*Staatsangehörige*)", e "Vocês são párias. Vocês têm de viver sobre brasas com receio de que alguém os prive de seus direitos ou propriedade" (*apud* EJ, p. 583, n. 7).

demanda essencial consistia em reconhecer que “os judeus deviam ser emancipados como um povo e na forma de uma nação” (EJ, p. 585), da qual a questão territorial representava uma mera consequência. Ele acreditava que o movimento sionista deveria direcionar seus esforços em direção à organização do “povo judaico para negociar sobre as bases de um grande movimento revolucionário” (EJ, p. 619), pois via na mobilização do povo para lutar contra seus inimigos e pela conquista da liberdade a saída mais eficaz para a perseguição que sofriam (EJ, p. 585).

Tal concepção, considerada radical, em contraste com a perspectiva herzliana de repúdio a todo movimento revolucionário e a sua atitude paternalista em relação às massas judaicas da Europa Oriental, não foi bem recebida pelo movimento e provocou seu afastamento da Organização sionista ainda em 1899 (EJ, p. 619). Declarando sua recusa em coadunar com a postura assumida pelo movimento sionista, a qual, nas palavras de Lazare (1899 *apud* EJ, p. 588, n. 19), “tenta direcionar as massas judaicas como se fossem uma criança ignorante [...]”, escreve a Herzl que considera essa “uma concepção radicalmente contrária a todas as minhas opiniões políticas e sociais e eu não posso, portanto, assumir responsabilidade por ela” (Lazare, 1899 *apud* EJ, p. 588, n. 19). Na avaliação de Arendt (EJ, p. 644), “Lazare queria ser um revolucionário em meio a seu próprio povo, não em meio a outros, e não pode encontrar um lugar no movimento essencialmente reacionário de Herzl”.

Lazare teria sido, de acordo com Arendt, a primeira pessoa a traduzir em termos de significado político o status de pária do povo judeu – os “excluídos da sociedade e nunca totalmente em casa neste mundo” (EJ, p. 504) –, convertendo-o, como nos lembra Kohn, em um instrumento de análise política e em base para a ação (Kohn, 2016, p. 78). Nesse esforço de interpretação e constatando que os judeus emancipados não partilhavam de uma real liberdade política ou sequer tinham sido admitidos plenamente à vida das nações anfitriãs, Lazare percebeu que acabaram, em vez disso, se separando de seu próprio povo (EJ, p. 494). De acordo com a avaliação arendtiana, a percepção dessa conotação política presente na imagem dos judeus como párias seria um aspecto mais bem compreendido por aqueles que “tiveram experiência prática de quão ambígua é a liberdade que a emancipação assegurou, e quão traiçoeira é a promessa de igualdade que a assimilação realizou” (EJ, p. 494-495). Desse modo, ela descreve Lazare como alguém que,

> Vivendo na França do caso Dreyfus, [...] pode apreciar em primeira mão a qualidade de pária da existência judaica. Mas ele sabia onde

> estava a solução: em contraste com seus irmãos não emancipados que aceitam seu status de *pária* automática e inconscientemente, o judeu emancipado deve acordar para uma apreensão de sua posição e, consciente dela, rebelar-se contra ela – o defensor de um povo oprimido.

De acordo com Arendt, Lazare percebeu que o maior obstáculo no caminho para a emancipação de seu povo era a opressão vinda "de dentro", ao serem desmoralizados e desacreditados por seus próprios irmãos abastados (os *parvenus*)[43], que viam o paternalismo como única forma possível de lidar com as massas pobres e oprimidas (EJ, p. 587). Discordando dessa postura, o radicalismo de Lazare consistiu em propor uma revolução no âmbito da própria comunidade judaica, criticando não apenas a hostilidade recebida externamente, mas reavaliando os assuntos internos e os efeitos disso nas relações entre judeus e gentios (EJ, p. 597). Desse modo, chegou à conclusão de que caberia ao judeu assumir-se como um pária e resistir à opressão tanto interna quanto externa pois "[a]ssim que o pária entra na arena da política e traduz seu status em termos políticos, ele torna-se forçosamente um rebelde" (EJ, p. 506), condição que deve ser assumida mesmo entre seu próprio povo.

A partir de 1931, Arendt passa a se envolver cada vez mais com a causa sionista. Participa de encontros, grupos de discussões e, inclusive, realiza algumas viagens para proferir palestras, sob o apoio de Blumenfeld, em que trata do sionismo e da história do antissemitismo alemão (Young-Bruehl, 1997, p. 102). Posteriormente, contudo, relembra que nunca se filiou plenamente ao sionismo, apesar de reconhecer que "era influenciada por eles: em especial pela crítica, pela autocrítica que os sionistas difundiam entre o povo judeu" (Ce, p. 35). Com a ascensão do nazismo em 1933, a organização sionista representou para Arendt, como reconheceria mais tarde, a forma que ela encontrou para exercer a resistência política que o momento exigia, pois, asseverou ela, "[e]ram os únicos que estavam preparados" (Ce, p. 41).

Antes de adentrarmos no contexto e circunstâncias do engajamento de Arendt ao movimento sionista, abordaremos, no próximo tópico, alguns aspectos que envolveram sua decisão de elaborar uma pesquisa sobre o romantismo alemão. Tal

---

[43] Hannah Arendt adota a distinção entre o *pária*, politicamente consciente, e os *parvenus*, arrivistas, socialmente ambiciosos, conforme elaborada por Lazare, a qual, segundo Young-Bruehl, lhe foi transmitida por Blumenfeld (Young-Bruehl, 1997, p. 132). Tal distinção seria retomada, posteriormente, em uma preocupação mais ampla, desdobrada na diferenciação estabelecida em *A condição humana* entre o reino social – lar do *parvenus* – e o reino político – lar dos *párias.*

pesquisa, como veremos, acabou convertendo-se em uma investigação sobre a vida da judia alemã Rahel Varnhagen, tendo como pano de fundo o interesse de Arendt por conhecer a história[44] das relações entre os judeus e os gentios no cenário europeu moderno.

1.2 A BUSCA POR CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Com o desdobramento dos eventos que marcam a expansão do antissemitismo no final da década de 1920 e início dos anos 1930, Arendt vê sua condição judaica alçada ao centro de suas preocupações e vivencia seu despertar para a política. Tal despertar ocorre em meio a seus primeiros contatos com a crítica sionista e com a consequente necessidade de uma conscientização de sua história e a de seu povo, os quais constituem o pano de fundo do estudo que Arendt começa a elaborar em 1929 e resulta, posteriormente, na obra denominada *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*[45].

Neste tópico serão abordadas algumas nuances que envolveram sua pesquisa sobre a vida de Rahel Varnhagen e a interpretação arendtiana sobre as tentativas de assimilação vivenciadas pelos judeus no início do século XIX. Em seguida, discutiremos aspectos da complexa relação entre assimilação, emancipação e igualdade política, de acordo com a percepção e avaliação de Arendt. Para finalizar, no último tópico deste capítulo, traremos para análise a questão da identidade judaica em uma tentativa de compreender o sentido que essa pode ter para o pensamento

---

[44] Importa destacar que Arendt desenvolve uma concepção singular de história que, inspirada no pensamento de Walter Benjamin, recusa sua interpretação como um desdobramento causal linear, em que os antecedentes podem ser explicados como causa dos eventos futuros (Benjamin *apud* Feldman, 2016, p. 96, n. 84). Para iluminar o caráter descontínuo e fragmentário da história, a concepção arendtiana coloca em relevo o aspecto inaudito dos eventos fundamentais de nosso século, os quais foram responsáveis, como no caso do totalitarismo, por "demolir indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral" (Ce, p. 332). Nesse sentido, sua abordagem crítica da história se pauta na impossibilidade de deduzir de antecedentes o que não tem precedentes, tornando possível a ela recusar quase todas as interpretações da história contemporânea (Ce, p. 420) e a defender que o "evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele" (Ce, p. 342), ou, como destaca Amiel (1997, p. 9) que "é sempre o próprio acontecimento que ilumina retrospectivamente as suas condições de aparição".

[45] No original, *Rahel Varnhagen: The life of a Jewish woman*. O estudo sobre a vida de Rahel, iniciado em 1929, é finalizado apenas em 1938 e publicado somente em 1958, quando Arendt já estava em Nova York. A elaboração dessa obra é marcada por grandes intervalos de escrita e, embora tenha ocorrido em sua maior parte ainda na Alemanha, seus capítulos finais surgem durante o exílio de Arendt na França (RV, p. 9).

arendtiano. Ao que tudo indica, a judaicidade para Arendt não terá uma conotação religiosa, antes, deverá ser admitida como um fato político.

1.2.1 *Rahel Varnhagen*: a história do movimento assimilacionista judeu na Europa

Entremeio aos acontecimentos narrados no tópico anterior e após finalizar a revisão de sua tese sobre Santo Agostinho, em 1929 Arendt dá início a uma pesquisa sobre o romantismo alemão[46]. Em 1930, decide por direcionar o estudo a partir de uma reconstrução da biografia de Rahel Varnhagen. Rahel foi uma figura que viveu no final do século XVIII e manteve durante toda a sua vida uma relação conturbada com sua identidade judaica, além de estabelecer uma difícil interação com o mundo não judeu. Sua história serve a Arendt como ilustração do fenômeno de busca por assimilação social dos judeus na Europa Moderna, amplamente difundido antes da promulgação dos decretos emancipatórios da Prússia, em 1812. Tais decretos estabelecem o reconhecimento legal dos judeus ocidentais e orientais como cidadãos[47], marcando um segundo estágio da relação entre os judeus e os povos europeus.

Na perspectiva de Arendt, a assimilação social, pretendida pelo povo judeu na Alemanha, pode ser compreendida como o oposto da emancipação, pois, se por um lado a assimilação indicava uma tentativa de neutralização ou supressão das características judaicas por meio da incorporação dos elementos não judaicos do povo anfitrião, em vista de alcançar a completa dissolução dos judeus na cultura alemã (OT, p. 78); a emancipação, por outro, deveria implicar o reconhecimento dos direitos civis e políticos dos judeus enquanto *povo judeu* pelo Estado. Para Arendt, nenhuma dessas duas possibilidades se concretizaram, ambas possuindo uma origem comum para esse resultado: a busca por saídas individuais para uma questão coletiva e compartilhada. As iniciativas em direção ao reconhecimento de seus direitos – a emancipação –, foram convertidas em troca de favores e concessão de privilégios (EJ, p. 238; OT, p. 89), ao passo que a busca por aceitação social – a assimilação – foi

[46] Pesquisa elaborada com intuito de pleitear direito a exercer o ensino universitário na Alemanha.
[47] Em 1808 o governo da Prússia promulgou a lei municipal que outorgava aos judeus completos direitos cívicos, embora não políticos. Em 1812 é promulgado novo decreto outorgando também direitos políticos (RV, p. 102). Tais decretos, contudo, não preservaram a identidade dos judeus como um povo, o que, na verdade, Arendt entende que nunca foi pretendido.

determinada pela capacidade individual de se ajustar à sociedade e de se diferenciar do “judeu comum” (OT, p. 78). Nesse sentido, constituem tentativas fracassadas de integração do povo judeu na Europa (EJ, p. 137), o que pode ser ilustrado pelo retrato arendtiano do contexto social e político que formam o pano de fundo da biografia que começa a elaborar a partir de 1930.

O estudo que Arendt inicia com a investigação da história de Rahel revela as origens de sua crítica tanto ao processo de assimilação quanto de emancipação do povo judeu, permitindo visualizar os elementos que justificam sua avaliação negativa em relação a esses. Para ela, nem a assimilação nem a emancipação, nos moldes como ocorreu no decorrer do século XIX na Alemanha, garantem ou introduzem a presença dos judeus enquanto povo na vida política germânica, fracassando, portanto, naquilo que deveria ser seu objetivo maior: garantir o pleno pertencimento de um grupo à comunidade na qual está inserido. A prova mais cabal dessa situação seria a ascensão do totalitarismo no século XX.

O interesse pela trajetória de Rahel surge do envolvimento de Arendt com o contexto do romantismo alemão[48]. Rahel Varnhagen, uma judia-alemã que viveu entre 1771 e 1833, foi representante do período áureo dos salões literários de Berlim, entre 1780 e 1806, ocasião em que hospedou um dos salões locais mais proeminentes, instituindo o culto a Goethe (Ce, p. 87). O Salão berlinense surgiu a partir da Revolução Francesa, durante o reinado de Frederico II, e se encerrou, brevemente, com a guerra de invasão napoleônica à Prússia em 1806[49] (Ce, p. 85). Embora defensor do absolutismo, o rei Frederico II foi influenciado por certos ideais Iluministas e foi relativamente tolerante em relação à opção religiosa, permitindo que seu governo traduzisse um curto momento de transição social, que refletiu as reformas prussianas e o romantismo alemão. De acordo com Kohn, os salões representaram “um

[48] De acordo com Young-Bruehl, o interesse de Arendt pelo romantismo alemão, teve início no final da década de 1920, quando, “[e]m companhia de Benno von Wiese [jovem talentoso especializado em história literária com quem Arendt teve um breve relacionamento durante seus anos em Heidelberg] e seus amigos, e frequentando as palestras de Gundolf [então o mais famoso e prestigiado professor de literatura na Alemanha], os laços de Hannah Arendt com o romantismo alemão e seu interesse pelos salões judaicos onde os românticos alemães se haviam reunido na virada do século XVIII tornaram-se mais profundos e mais informados. Ela pensou em escrever um extenso estudo do romantismo alemão ao terminar sua tese de doutorado e tal plano, que a lançou numa enorme campanha de leitura, levou-a, finalmente, ao interesse específico pelo salão berlinense de Rahel Varnhagen. O interesse não era acadêmico” (Young-Bruehl, 1997, p. 77).

[49] Com a invasão napoleônica e a reestruturação da sociedade segundo a antiga divisão de classes, a presença de judeus deixa de ser admitida nos salões, os quais passam a se reorganizar em torno de indivíduos com nome e posições socialmente mais elevadas, principalmente de aristocratas (Ce, p. 90).

fenômeno social extraordinário [...], que brotou dos ideais iluministas alemães [e] atingiu sua plena floração romântica no salão de Rahel", o qual foi marcado pelo "símbolo da 'indiscrição romântica' [...] uma espécie de boêmia, longe do convencionalismo e dos valores burgueses" (Kohn, 2008, p. 21).

Os salões, conduzidos especialmente por mulheres judias, eram frequentados pela aristocracia e atores que, assim como os judeus berlinenses, deixados à margem da sociedade burguesa, proporcionavam uma base de apoio para intelectuais burgueses desabrigados, permitindo-lhes ambiente para se expressar e retratar (EJ, p. 245); o ingresso também era disputado por príncipes da realeza, embaixadores estrangeiros, homens de estudo, homens de negócios de todos os níveis, condessas e atrizes (Ce, p. 87); não eram, contudo, abertos aos trabalhadores ou miseráveis. Conforme Arendt (EJ, p. 244), o "salão judaico, o convívio idílico e misto que era o objeto de tantos sonhos, conquistado sob concessões muitas vezes altamente desagradáveis, era o produto de uma constelação casual de fatores em um período de transformação social", estabelecendo um espaço que proporcionava uma rica atmosfera cultural, no qual trabalhos literários eram lidos, discutidos e trocados. Nesse sentido, embora constituíssem centros de interação social cultivada, possibilitando interpretá-los como sinal de que os judeus haviam se estabelecido na sociedade, para Arendt, significava justamente o contrário. Ou seja, na medida em que os judeus formavam um grupo fora da sociedade, os salões puderam representar, por um curto período, um ponto de encontro *neutro* para o mundo intelectual (EJ, p. 246; Ce, p. 86).

Os salões surgiram, assim, em meio ao contexto de formação e estabelecimento de uma comunidade judaica urbana, a qual é resultado das relações entre uma geração de judeus que enriqueceram fornecendo suprimentos de guerra aos Estados absolutistas e a comunidade dos judeus em geral isolada nos guetos. Nesse sentido, conforme a narrativa de Arendt (EJ, p. 226-238), os judeus berlinenses se constituíram a partir de um grupo que se tornou próspero a partir da participação no "monopólio de exportação" de judeus notáveis – agentes de corte que emprestavam dinheiro ao Estado e financiavam suas campanhas de guerra. A ascensão desses judeus notáveis – que se tornaram os primeiros banqueiros com conexões internacionais, protegidos pelo Estado em decorrência de suas necessidade financeiras – trouxe consigo essa camada média com quem tinham estreitos laços

comerciais[50]. A comunidade urbana judaica na Prússia, foi estabelecida por meio dessas relações e pressupunha, desse modo, a concessão aos judeus de certas proteções e a abertura a um campo de ação em que pudessem desenvolver suas atividades econômicas. De acordo com Arendt, sob a bandeira de Frederico II, os judeus prussianos tinham seu direito de residência baseado na riqueza e somente poderiam aderir às profissões de utilidade direta para o Estado, como, por exemplo, a de fornecedores de materiais de guerra, de banqueiros e exportadores de mercadorias de fábricas estatais. A agricultura e a propriedade de terra permaneciam expressamente proibidas, evidenciando que, por parte do Estado, não havia quaisquer pretensões de assimilação (EJ, p. 235). Dessa forma, relata ela (EJ, p. 238), "os interesses do Estado tornaram-se os interesses da comunidade judaica em si – os judeus foram convertidos em um pilar do Estado".

A esses judeus prósperos e bem-sucedidos foi garantida "proteção" estatutária, paralelamente ao que, relata Arendt (EJ, p. 236), "a alguns judeus determinados, que podiam comprovar que haviam prestado algum serviço necessário para a existência do Estado, foi concedido um *status* de *excepcionais* – os direitos humanos na forma de 'privilégios gerais'"[51]. Contudo, apesar dessa situação de privilégios, os judeus continuaram não sendo aceitos pela sociedade: por seu histórico de financiamento e negociações com o Estado, foram desde o início hostilizados pelo restante da população como intermediadores do sistema de exploração estatal (EJ, p. 232). Estando separados de todas as outras camadas da sociedade, os judeus urbanos passam a desenvolver uma consciência de si mesmos como "exceção" (EJ, p. 243), concepção reforçada pela dicotomia geográfica que resulta do seu distanciamento com relação às grandes massas da comunidade judaica, relegadas à exclusão e às províncias marginais. Para essas massas de judeus pobres e considerados atrasados, herdados com a divisão da Polônia e a ocupação da Silésia, Arendt destaca que continuava válida a inexistência de quaisquer direitos (EJ, p. 236). Nesse sentido, relata ela,

---

[50] De acordo com Arendt (EJ, p. 226), "[a] *entrega de suprimentos de guerra* tinha portanto grande importância para os judeus em geral, visto que, por sua própria natureza, ela precisava envolver segmentos relativamente grandes da população. Apenas alguns judeus lidavam diretamente com o Estado, mas muitas pessoas espalhadas por províncias e países forneciam os materiais – roupa, ração animal, grãos – para aqueles explicitamente apontados como agentes de corte".

[51] Como relata Arendt, os direitos humanos como compreendidos pelo século XVIII se referiam à garantia de proteção de residência, da pessoa e de propriedade (EJ, p. 238).

> A política prussiana em relação aos judeus separou-os geograficamente – os pobres continuaram na Posnânia, os ricos vivam em Berlim e em capitais de províncias. Dentro das fronteiras dos países da Europa ocidental – visto que tudo isso se aplica, *mutatis mutandis*, também para Áustria e França – a dicotomia entre ricos e pobres, entre artesãos e mutuantes de dinheiro para o exterior, que havia definido a vida no gueto, torna-se a dicotomia entre *judeus ocidentais e orientais* (EJ, p. 237).

Atenta ao cenário político no contexto da assimilação, a pesquisa de Arendt tem início a partir do contato com o conjunto da correspondência de Rahel[52]. Esse contato lhe permite acompanhar o percurso conflituoso de uma mulher judia-alemã que passou toda sua trajetória buscando ser reconhecida na sociedade em que vivia. Por meio da leitura de sua correspondência, Arendt identifica sua personagem como alguém que se mostrou ávida por ser aceita pela comunidade alemã: filha de negociantes de pedras preciosas, teve sua educação garantida, mas não a fortuna[53]. Utilizando sua educação como forma de adentrar na sociedade europeia, Rahel viu nos salões sua única possibilidade de ser admitida, o que, para Arendt, refletia justamente o ambiente receptivo desses espaços onde, "dadas as estruturas de convenção mais frouxas daquele tempo, os judeus se tornaram socialmente aceitáveis do mesmo modo que os atores: a aristocracia atestava-lhes sua condicionada 'apresentabilidade na corte'" (EJ, p. 245).

Embora os salões não assegurassem a felicidade tão almejada por Rahel durante sua vida, ao menos proporcionavam o espaço no qual podia pensar que era socialmente reconhecida. Situação que muda completamente quando os salões deixam de existir, momento em que ela, então, "forçada a procurar outra existência possível", após novas tentativas fracassadas de assimilação, casa-se em 1811 com Varnhagen e converte-se ao cristianismo (EJ, p. 145). Somente no final de sua vida, Rahel alcança a compreensão do significado e irredutibilidade de seu judaísmo, o que

---

[52] Segundo Young-Bruehl, Rahel Varnhagen chegou até Arendt apresentada por sua amiga Anne Mendelssohn, que, após a leitura dos muitos volumes da correspondência de Rahel, adquiridos, por acaso, de um comerciante de livros falido, relatou com muito entusiasmo suas impressões. Ainda segundo a biógrafa, a princípio Arendt não se mostrou muito interessada pela descoberta de Anne, contudo, no período em que começava sua pesquisa sobre o romantismo alemão, encontrou certa identificação com traços da personalidade de Rahel, decidindo por focar sua pesquisa em sua história (Young-Bruehl, 1997, p. 68). Além da correspondência de Varnhagen já publicada, Young-Bruehl relata que Arendt teve acesso a materiais inéditos da Biblioteca Estatal da Prússia (Young-Bruehl, 1997, p. 68).

[53] Quando o pai de Rahel morre, os irmãos mais novos assumem os negócios da família. Oferecem uma pensão à sua mãe e se propõem a ajudar a casar as irmãs. Contudo, o casamento para Rahel não aconteceu, ficando dependente da ajuda de sua mãe.

pode ser constatado, de acordo com Arendt, nas suas últimas palavras, pronunciadas em seu leito de morte: “A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia –, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (RV, p. 15).

Segundo a descrição de Arendt, o contexto de Rahel, constituído por judeus prussianos, era limitado apenas à sua própria experiência, economicamente mais favorável que a dos judeus orientais, pois, afirma Arendt, ela “conhecia apenas membros da classe mercantil judaica, nem trabalhadores judeus, nem judeus desclassificados, nem judeus miseráveis” (RV, p. 149). Nesse sentido, embora constatando toda a angústia gerada pelas tentativas dela em se sentir reconhecida em seu meio social, Arendt avalia que mesmo a mera possibilidade de assimilação já era uma “espécie de privilégio” conferido apenas a uma parcela bem-sucedida dos judeus-alemães que ou eram abastados financeiramente ou compunham a elite educada, e da qual Rahel fazia parte. Como descreve Arendt em sua obra,

> A assimilação existia apenas e exclusivamente para judeus bem-sucedidos. Os outros entravam no campo de visão público europeu apenas quando também se erguiam para a classe afluente e uniam-se aos judeus já assimilados. De outro modo, eram conhecidos apenas como figuras cômicas, caricaturas, objetos do tipo mais vulgar de antissemitismo. Aos olhos de seus correligionários prósperos, a massa de judeus pobres já era não mais que objeto de filantropia, no máximo de esforços reformistas cuja finalidade última continuava sendo retirar do mundo, pela reforma, esses provocadores perigosos e lamentáveis do antissemitismo. Rahel não podia perceber que todo seu esforço para a assimilação já era uma espécie de privilégio (RV, p. 149).

Ademais, Rahel, não via sentido na busca por conhecer a trajetória de seu povo ou mesmo a história social da Europa, se tornando ignorante com relação à diversidade das comunidades judaicas europeias, o que, segundo Arendt, deixou-a desprovida de consciência histórica. Desse modo, o esforço de Rahel em busca da assimilação foi encarado por ela como uma iniciativa exclusivamente individual. Para Arendt, lhe faltou consciência histórica para compreender a questão judaica como uma questão política – ela interpretava seu judaísmo como mera falta de sorte. Tal posicionamento, entretanto, de acordo com Arendt, não foi um ponto de vista isolado de Rahel. Antes, refletia o modo como o problema da integração foi interpretado em sua geração, na qual “a questão judaica tornara-se então um problema para o judeu

individual, tornara-se o problema de entrar em acordo com o mundo de algum modo" (EJ, p. 138). Nesse contexto, destaca ela,

> O tratamento dilatório dado pelo estado à questão judaica tornou a assimilação social possível. Judeus excepcionais, que se destacaram na massa sombria da comunidade judaica, surgiram como indivíduos reais que podiam ser individualmente assimilados. Eles podiam não obstante continuar judeus, o que facilmente tornou-se uma questão muito pessoal, algo que então os tornou pessoalmente "interessantes" e ainda não era indesejável em um âmbito privado (EJ, p. 255).

De acordo com Feldman (2016, p. 99), os "judeus [...] constituíram o primeiro exemplo em larga escala do que acontece quando questões políticas são tratadas em um nível individual, privado, em vez de o serem em um nível coletivo, público". Nesse sentido, Arendt irá defender que o curso da vida de Rahel se tornou exemplar para uma situação que não era exclusivamente dela (EJ, p. 141), a aposta de que a cultura, a educação e/ou a riqueza eram suficientes para garantir sua aceitação e reconhecimento em meio à sociedade não judaica. Assim, a investigação e análise da história singular de Rahel, tornou-se ocasião para compreender os elementos ocultos por trás do fracasso do fenômeno da assimilação naquele período. Para Arendt, além do contexto favorável promovido pela tolerância do reinado de Frederico II em relação aos judeus educados e os abastados financeiramente, havia ainda o aspecto introspectivo pressuposto pelo romantismo alemão.

Arendt irá abordar esse tema nos primeiros capítulos da obra por intermédio de uma crítica à introspecção romântica tão difundida no período de Rahel. Para a autora, a "introspecção realiza dois feitos: aniquila a situação existente no momento, dissolvendo-a em disposição de ânimo, e ao mesmo tempo confere a tudo o que é subjetivo uma aura de objetividade, de publicidade, interesse extremo" (RV, p. 29). Nesse sentido, de acordo com Arendt, a ingenuidade do mecanismo romântico consistiria na negação da objetividade do mundo implícita na estratégia da introspecção e tornada possível por meio do isolamento. Nas palavras de Adverse, por meio desse mecanismo, "a realidade é negada em favor da interioridade" (Adverse, 2013, p. 84). Condenada ao fracasso, contudo, pois nenhum ser humano é capaz de viver totalmente isolado sem o inevitável confronto com o mundo (RV, p. 23), tal estratégia se torna um ideal ilusório, já que, embora seja possível negar um fato isolado, não se pode negar a realidade daquilo que denominamos de mundo, no qual o passado tem poder na forma de preconceitos (RV, p. 20;24). Como Rahel vai

percebendo, é impossível o apagamento completo de sua judaicidade; sua exclusão do mundo, já estava condicionada pelo seu nascimento (RV, p. 81); não sendo possível nascer novamente (RV, p. 181), finalmente compreende que “sua vida também estava sujeita a condições políticas gerais” (RV, p. 105).

A crítica arendtiana ressalta, portanto, os riscos que um total isolamento entre os indivíduos poderia gerar para a manutenção de um mundo comum; destaca os perigos implicados na perda da capacidade humana de compartilhar a realidade, que poderia implicar na dissolução do mundo. Benhabib destaca adequadamente esse aspecto constatando que ao documentar a interioridade romântica, Arendt identifica um abandono do mundo (Benhabib, 2003, p. 11). Conforme continua Arendt, na “introspecção as fronteiras entre o que é íntimo e o que é público tornam-se indistintas; as intimidades são tornadas públicas e os assuntos públicos podem ser experimentados e expressos apenas no reino do íntimo” (RV, 29). Em Rahel, conforme narra Arendt, tais elementos podem ser observados em sua passividade diante dos acontecimentos, na forma como ela reflete seus sentimentos como totalmente desvinculados do contexto político, o que resulta em sua inação diante das experiências. Nesse sentido, como destaca Young-Bruehl (1997, p. 93), a “crítica de Arendt à introspecção era uma crítica política; estava preocupada em preservar a distinção entre assuntos privados e públicos e mostrar como a introspecção pode impedir a compreensão política”.

Comentando as análises de Arendt, Adverse reconhece que, “o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação” (Adverse, 2013, p. 87), o que representa, para a perspectiva política arendtiana, “uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõem a realidade, juntamente com a perda de interesse pelo mundo” (Adverse, 2013, p. 87). Esses são aspectos que serão centrais para Arendt ao desenvolver sua crítica à modernidade em *A condição humana* e para justificar a imprescindibilidade da ação política. Assim, tal reflexão, que aparece pela primeira vez nessa obra biográfica, constitui o germe das categorias arendtianas de desarraigamento, apresentada em *Origens do totalitarismo*, e de alienação do mundo, aprofundada em *A condição humana*.

De acordo com Kohn, o que Arendt encontrou no contato com Rahel foi a possibilidade de apreender a questão judaica, tal como se encarnava na história e na cultura alemãs (Kohn, 2008, p. 21). Em outras palavras, encontrou a oportunidade de

entender o desdobramento daquilo que assinalou um período da história do judaísmo alemão: a assimilação. Como descreveria posteriormente, esse período tem início com a geração de Rahel e é marcado pela tentativa dos judeus de escapar ao judaísmo por meio da conversão ao cristianismo e/ou associações com não-judeus. Seu fim é determinado pela ascensão de Hitler ao poder, momento em que o antissemitismo deixa de ser apenas questão privada e social, tornando-se a política estatal alemã (EJ, p. 137-138; Young-Bruehl, 1997, p. 92).

A atração de Arendt pela vida de Rahel é caracterizada por Young-Bruehl como um tipo de identificação, pois, argumenta, Arendt reconheceria traços de sua própria personalidade na judia Rahel (Young-Bruehl, 1997, p. 68-70). Nesse sentido, chega a denominar a obra escrita por Arendt como uma espécie de autobiografia (Young-Bruehl, 1997, p. 91), além de apresentar, em diversos momentos de seu trabalho, asserções nesse sentido, como, por exemplo: “Nas cartas e diários de Rahel Varnhagen, Hannah Arendt descobriu uma sensibilidade e uma vulnerabilidade muito semelhantes às suas próprias” (Young-Bruehl, 1997, p. 68); “A descrição de Hannah Arendt sobre o modo introspectivo da juventude de Rahel é muito similar à que fez, em ‘*Die Schatten’*, de seu próprio auto interesse juvenil” (Young-Bruehl, 1997, p. 69); “Hannah Arendt abraçou a ambiguidade em termos políticos, que não faziam parte do mundo de Rahel Varnhagen. Mas escolheu também a ambiguidade em termos emocionais que eram, em sua intemporalidade, muito próximos aos de Rahel Varnhagen” (Young-Bruehl, 1997, p. 94).

Não obstante, Kohn assinala que, apesar da relação de similaridade quanto ao gênero e origem, ambas eram mulheres e judias, havia um intervalo de mais de cem anos separando o contexto político pessoal de Arendt nos anos 1930 e a experiência em ‘sociedade’ vivida por Rahel em finais do século XVIII (Kohn, 2008, p. 21). Nesse sentido, Kohn destaca que apesar de se sentir impressionada por Rahel, o que interessava a Arendt na história dessa personagem era compreender, desde sua perspectiva singular, “’a questão judaica’, tal como se encarnava na história e na cultura alemãs” (Kohn, 2008, p. 21). E, conquanto isso pudesse servir para alcançar a consciência histórica que almejava, não substituía a compreensão que sua própria experiência lhe trouxe. Assim, constata ele,

> [o] que Arendt descobriu, em sua experiência pessoal do antissemitismo político – distinto da discriminação social –, foi que ser judeu era, na verdade, um *fato* público e político. Não importava se ela

> tinha alguma crença religiosa ou alguma "característica" judaica, ou se, em outras circunstâncias, seu espírito brilhante e outros talentos a tornariam uma "exceção" aos olhos da sociedade. Politicamente, o fato de aparecer aos olhos do mundo como judia era muito mais importante do que as demais considerações, e alegar o contrário seria "uma fuga grotesca e perigosa da realidade" (Kohn, 2008, p. 22).

Nos últimos dois capítulos da obra, escritos em solo francês após sua fuga da Alemanha, Arendt reconhece que mudou a ênfase do texto inicialmente colocada na luta individual de Rahel com sua identidade para focar nas implicações políticas do seu retorno ao judaísmo, considerando, então, as críticas sionistas à assimilação que havia conhecido e aceitado[54]. Nessa altura, pôde trazer à tona, conforme destaca Young-Bruehl, a extrema ironia da posição assimilacionista, qual seja, em uma "sociedade, em seu todo, hostil aos judeus – e essa situação ocorria em todos os países em que eles viveram até o século XIX –, a assimilação só é possível aceitando-se também o antissemitismo" (RV, p. 185). Como relatado por Arendt, tal percepção foi exatamente o que levou Rahel a se reconciliar com seu judaísmo. Recusando-se a aceitar o crescente antissemitismo, Rahel se viu aproximando-se e reconhecendo de forma cada vez mais direta sua origem judaica. Para Young-Bruehl (1997, p. 96),

> Hannah Arendt mostra Rahel como uma mulher consciente de que o antissemitismo não era uma aberração na história da Alemanha ou da Europa [...]. Essa consciência tornou-se a peça central do capítulo de Arendt sobre o antissemitismo em *As origens do totalitarismo*: seu argumento é que o antissemitismo não é uma necessidade em todos os tempos e nem um acidente em tempos modernos: as nações-estado europeias e o judaísmo europeu cresceram e declinaram juntos.

Nesse contexto, ao acompanhar a história de vida de Rahel, identificando-a como um capítulo da história de segregação vivenciada pelo povo judeu durante a modernidade, Arendt amplia sua concepção sobre o desenvolvimento do antissemitismo, passando a compreendê-lo como um fenômeno histórico diretamente interligado ao processo de assimilação dos judeus na Europa. Em *Origens do totalitarismo,* com tal entendimento já ponderado, argumenta que, o "aparecimento e o crescimento do antissemitismo moderno foram concomitantes e interligados à

---

[54] Em resposta a Jasper sobre o porquê os dois últimos capítulos do livro se diferenciavam tanto dos anteriores, Arendt destaca: "Escrevi o final do livro muito irritada, no verão de 1938, porque [Heinrich] Blücher e [Walter] Benjamin não me deixariam em paz até que o fizesse. Está inteiramente escrito segundo a crítica sionista à assimilação que aceitei então e que até hoje não modifiquei muito... Fui realmente ingênua quando jovem; eu considerava a assim chamada 'questão judaica' realmente aborrecida. Kurt Blumenfeld abriu meus olhos para o assunto" (Arendt *apud* Young-Bruehl, 1997, p. 96).

assimilação judaica, e ao processo de secularização e fenecimento dos antigos valores religiosos e espirituais do judaísmo" (OT, p. 27)[55]. Reconhece, então, que o povo judeu estava completamente despreparado para lidar com os horrores do totalitarismo, pois tinham a visão obscurecida quanto ao contexto histórico mais amplo ao qual estavam inseridos (EJ, p. 169). Tal postura, influenciada pela falta de interesse em analisar, lidar ou confrontar o antissemitismo, equivaleu, para Arendt, a uma renúncia política em oferecer qualquer defesa que fosse (EJ, p. 168).

Young-Bruehl descreve o *Rahel Varnhagen* de Arendt como um esforço em busca de consciência histórica, o qual, intermediando-se com o crescimento do movimento antissemita, resultaria para além disso, em sua dessamilação e seu direcionamento ao sionismo (Young-Bruehl, 1997, p. 94). Em 1933, com o estabelecimento de medidas antijudaicas, Arendt intensifica sua colaboração à resistência sionista, demarcando, com isso, segundo suas memórias, o momento exato em que passa a direcionar seus esforços e preocupações para o trabalho político[56]. Como a própria Arendt destaca na entrevista a Günter Gaus (Ce, p. 42), "[e]screvi o livro [Rahel Varnhagen] pensando: 'quero compreender'. Não estava discutindo meus problemas pessoais na condição de judia. Mas agora pertencer ao judaísmo passava a ser também problema meu, e meu problema era político. Apenas político!". Nesse sentido, para Young-Bruehl, Arendt "havia chegado a seu despertar político e à sua resistência [...] como judia. Havia razões tanto políticas quanto pessoais para isso" (Young-Bruehl, 1997, p. 106).

Com o estudo sobre a vida de Rahel, Arendt se percebeu cada vez mais envolvida e interessada pela questão judaica e pela história dos judeus na Europa moderna. Assim, ao acompanhar a experiência de vida Rahel e o pano de fundo

---

[55] Considerando isso, Arendt trará para a discussão, em *Origens do totalitarismo* a polêmica questão sobre a "parcela de responsabilidade" do povo judeu na expansão e desenvolvimento do movimento antissemita. Para ela, a sobrevalorização da sobrevivência a qualquer custo, a aceitação acrítica de explicações falaciosas para o preconceito e ódio aos judeus, além do desconhecimento de sua própria história, formam um contexto que deve ser considerado "em parte, [como] responsável pela fatal subestimação [pelos judeus] dos perigos que estavam por vir" (OT, p. 26-28). Para um aprofundamento maior sobre essa temática, sugiro consultar a obra *Origens do totalitarismo*.

[56] Em um dos momentos da entrevista concedida a Gaus em 1964, ele questiona a Arendt se haveria "algum fato definido em sua memória marcando sua guinada para o político?", ao que ela lhe responde: "Eu diria 27 de fevereiro de 1933, o incêndio do Reichstag e as prisões ilegais que se seguiram na mesma noite. A chamada prisão preventiva. Como você sabe, as pessoas foram levadas para porões da Gestapo ou para campos de concentração. O que aconteceu então foi monstruoso, mas agora ficou obscurecido por coisas que vieram depois. Foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante eu me senti responsável. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador" (Ce, p. 34-35).

histórico de seu desenvolvimento, conclui que a assimilação civil dos judeus foi uma falácia nunca realmente concretizada. No próximo tópico, abordaremos as transformações que marcam a relação entre judeus e gentios, a partir da perspectiva de sua emancipação, a qual, conforme relata Arendt, esteve em discussão desde o século XVIII, mas tem seu caminho aberto apenas em 1808 com a outorga de direitos da cidade (EJ, p. 244). O intuito será acompanhar a evolução do debate entre assimilação, emancipação e igualdade na forma pela qual foi interpretado por Arendt.

1.2.2 Entre assimilação, emancipação e igualdade: o status paradoxal dos judeus no contexto europeu do século XIX

Arendt avalia que o próspero desenvolvimento dos salões judaicos e a *aparente* integração que proporcionaram nos breves vinte e cinco anos que antecederam a virada do século XVIII para o Século XIX significaram, “para um grupo muito pequeno de judeus ricos e educados a realização de um sonho que em face de todas as realidades adversas, iria continuar a ser sonhado por bons cem anos” (EJ, p. 244). Isto seria resultado, afirma ela, de um período em que o antigo ódio aos judeus havia sido deixado de lado e no qual o moderno antissemitismo ainda não tinha surgido (EJ, p. 244). Contudo, apesar de, sob Frederico II, ter havido uma tendência a conceder proteção individual a alguns judeus excepcionais, espaço para atividades econômicas especificamente *judaicas* e abertura para uma forma de integração social nos salões, os judeus eram mantidos “em seus lugares como judeus” (EJ, p. 235). Nesse sentido, os judeus privilegiados, considerados bem-sucedidos e excepcionais, constituíam, segundo Arendt (EJ, p. 264), “uma camada fechada, semelhante a uma casta, de párias sociais que se enganavam sobre sua situação e cujos círculos ou salões tornaram-se uma caricatura da ‘boa-sociedade’”.

Como vimos no tópico anterior, a tentativa de entrada dos judeus na sociedade europeia, a assimilação, ocorreu por meio da adesão individual. De acordo com a historiografia desenvolvida por Arendt, a primeira geração de judeus a tentar a assimilação usou o acúmulo de riquezas e a troca de favores com o estado como meio para conseguir aceitação. Eram os judeus da corte e seus sucessores, que se tornaram banqueiros e negociantes, grandes apoiadores financeiros dos Estados absolutistas, alcançando com isso, favorecimentos individuais em relação a direitos civis e cidadania (mesmo que sem direitos políticos), circunstâncias que se

mantiveram durante todo o século XVIII. Com o estabelecimento da comunidade judaica urbana, a geração seguinte foi composta sobretudo por intelectuais e acadêmicos que buscaram a assimilação por meio da educação e aquisição de cultura (geração da qual fez parte Rahel Varnhagen). Essa segunda geração surgiu na virada do século XVIII para o século XIX. Não houve, nesse sentido, iniciativa ou sequer interesse na busca por uma emancipação coletiva que alcançasse o reconhecimento dos judeus enquanto um povo, o que não representava nem mesmo uma alternativa, pois, como ressalta Arendt, era algo, "inteiramente desconhecido para essa geração, cujos representantes judeus até mesmo se ofereciam a receber batismo em massa" (RV, p. 18).

Como destacamos ainda, a aceitação dos judeus nos meios sociais germânicos era cedida somente a indivíduos claramente distintos das massas judaicas consideradas atrasadas, àqueles que conseguiam se destacar como exceções (OT, p. 78). Com o fim da era de Frederico II e a publicação dos decretos emancipatórios de 1812, contudo, tornou-se possível para os judeus perceberem que esse *sentimento* de assimilação não era real, revelando-se, assim, segundo Arendt (RV, p. 184), "a hipocrisia da sociedade, que fingia tratar os judeus assimilados como se não fossem judeus".

Desse modo, a análise arendtiana da história das relações entre judeus e europeus na passagem do século XVIII para o século XIX possibilita a conclusão de que a assimilação social intentada pelos judeus não conduziu à sua emancipação política nem foi capaz de garantir seu reconhecimento ou aceitação efetiva em meio aos povos anfitriões. Na verdade, ela constata que tanto a assimilação quanto a emancipação são fenômenos que ocorreram paralelamente, ao longo dos 150 anos de história que decorreram entre a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial. Em um contexto um tanto paradoxal, a assimilação social intentada pela comunidade judaica alemã escapa de suas mãos assim que a emancipação aparece como possibilidade real e vice-versa (OT, p. 82-83; EJ, p. 243). Como exemplo, podemos nos referir à situação dos judeus alemães da geração de Rahel, os quais, ao terem legalizados seus direitos civis municipais (não políticos) em 1808, ampliados em 1812 por meio do decreto de emancipação geral, vêm tais decretos serem praticamente rescindidos em 1816, após a derrota de Napoleão. Posteriormente, em 1823, é publicada a Lei para os Estados das Províncias, na qual o governo vincula oficialmente

o direito de eleger e ser eleito à “comunhão com uma igreja cristã”, o que, para Arendt, significou uma revogação explícita do Decreto de 1812. Nesse sentido, descreve ela,

> O ponto realmente crucial da história social dos judeus alemães não chegou no ano da derrota prussiana em 1806, mas dois anos mais tarde, quando, em 1808, o governo promulgou a lei municipal que outorgava aos judeus completos direitos cívicos, embora não políticos. No tratado de paz de 1807, a Prússia havia perdido, com as suas províncias orientais (ex-polonesas), a maioria de sua população judaica; os judeus que permaneceram nos territórios historicamente germânicos eram, de qualquer forma, “judeus protegidos”, isto é, já gozavam, embora sob a forma de antigos privilégios individuais, de direitos cívicos. A emancipação municipal apenas legalizou esses privilégios, e sobreviveu ao decreto de emancipação geral de 1812; a Prússia, tendo recuperado a Posnânia e suas massas judaicas após a derrota de Napoleão (em 1815), praticamente rescindiu o decreto de 1812, o qual agora poderia ter significado direitos políticos até para os judeus pobres, mas deixou a lei municipal intacta (OT, p. 82-83).

Esse estudo, desenvolvido primeiramente no texto *Antissemitismo* e ampliado em *Origens do totalitarismo*, permitirá a Arendt estabelecer as bases de uma compreensão que se opõe tanto à historiografia assimilacionista, quanto à nacionalista[57], tendo a pretensão de “desnudar o verdadeiro valor da emancipação e expor seu verdadeiro significado histórico” (EJ, p. 175). Na sequência, abordaremos alguns aspectos dessa história. Nosso intuito é demonstrar nossa hipótese de que haveria uma relação de origem não apenas entre as experiências vividas em sua juventude com a reflexão política produzida na maturidade, mas, além disso, de que é possível estabelecer uma relação conceitual entre os primeiros textos, produzidos por Arendt nos anos que antecedem a publicação de *Origens do Totalitarismo*, e sua obra posterior.

De acordo com Arendt, no final do século XVIII, na Prússia, a discussão sobre a emancipação dos judeus ganha contornos mais claros quando “a questão judaica foi colocada como parte das questões políticas mais prementes da história europeia de então” (EJ, p. 198). Influenciados pelos ideais Iluministas[58], ressalta Arendt, a “luta

---

[57] A elaboração arendtiana dessa compreensão histórica será amplamente desenvolvida, primeiramente, no texto *Antissemitismo*, que data dos anos finais de 1930 e, posteriormente, aprofundada em *Origens do totalitarismo*, publicada em 1951. Esse primeiro texto antecede e se diferencia da versão publicada posteriormente como primeira parte de *Origens do totalitarismo* (Kohn, 2016, p. 30), obra notadamente reconhecida e que consagra Arendt como teórica política de alcance internacional.

[58] Arendt explora detidamente a relação entre a questão judaica e o Iluminismo em um texto escrito ainda em 1932, sob o título *O Iluminismo e a Questão Judaica* (EJ, p. 111-132). Nesse texto, ela

para emancipar os judeus não dizia respeito aos judeus, um povo oprimido; o que era teoricamente exigido era um símbolo visível da libertação humana, do progresso, do abandono dos preconceitos" (EJ, p. 199). O principal inconveniente dessa posição foi que ela teve como consequência a transformação do judeu, de um indivíduo existente, em um princípio, ou seja, a iniciativa da libertação devia ser estendida não ao *judeu individual* com suas singularidades e características concretas – o qual pode ser conhecido e encontrado cotidianamente –, mas ao 'judeu em geral'[59] da forma como *pode* ser nobre e exemplar (EJ, p. 199), uma espécie de abstração[60].

Nesse sentido, ressalta Arendt, as discussões assumiram um teor de abordagem que se referia aos "direitos do homem, não da igualdade de direitos para um concidadão que professa uma fé diferente daquela do Estado e mundo cristãos ao seu redor" (EJ, p. 199). Em outras palavras, não estava em pauta o reconhecimento dos judeus *como* judeus, antes, a emancipação passou a significar emancipação *do* judaísmo. Para ela, isso indicava que a questão judaica, conforme postulada pelo Iluminismo alemão, equiparava, apenas em um nível teórico, a causa dos judeus à causa dos direitos humanos, pois, ironiza Arendt, mesmo "o judeu é um ser humano – por mais inverossímil que isso pareça" (EJ, p. 199). Desse modo, continua ela, o

---

apresenta sua compreensão de que a questão judaica moderna não teria sido colocada pelos judeus, mas pelo Iluminismo, ou seja, pelo mundo não judaico. De tal forma, seria o responsável por suas formulações e respostas definindo, inclusive, o comportamento e a assimilação dos judeus. Consistindo em um movimento que concebe a razão como o elemento comum a todos os seres humanos – portanto, como o fundamento da humanidade –, o Iluminismo apostou na crença de uma natureza humana comum e no apagamento de qualquer distinção histórica e cultural. Arendt cita como seus principais representantes Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786) e Christian Wilhelm Dohm (1751-1820). A influência da interpretação de Lessing, de uma absoluta autonomia da razão sobre a história, segundo Arendt, favoreceu a elaboração da concepção do processo assimilatório baseado na igualdade abstrata entre os homens (EJ, p. 111-132). Cabe destacar, também, que na biografia sobre Rahel Varnhagen, Arendt já vincula o preceito iluminista de que o homem deve *pensar por si mesmo*, ao mecanismo romântico que, exacerbando tal preceito, acredita que, ao superar os preconceitos o pensar é capaz de neutralizar a realidade em favor da interioridade (RV).

[59] Segundo Arendt (OT, p. 84), o "primeiro autor a fazer a distinção entre o indivíduo judeu e 'o judeu em geral, o judeu de toda parte e de parte nenhuma', foi um obscuro escritor – C. W. F. Grattenauer – que, em 1802, publicou uma sátira mordaz sobre a sociedade judia e a sua sede de instrução como caminho escolhido para ser acolhida pela sociedade. Os judeus eram retratados como o reflexo da sociedade filisteia e arrivista". De acordo com ela, a Grattenauer é atribuído o triunfo incontestável de introduzir um alemão vulgar e popular na literatura antissemita, a qual, desde então, passa a ser sua marca característica (EJ, p. 253).

[60] Sobre isso, argumenta Arendt (EJ, p. 199), "[d]esde o começo, o judeu tornou-se *o* judeu, indivíduos tornaram-se um princípio. Nathan, o sábio não é um homem nobre de ancestralidade judaica, mas antes um exemplo poético, uma prova poética de que o judeu *pode* ser nobre – muito como Moses Mendelssohn foi convertido em um exemplo vivo, em uma prova viva dessa possibilidade. A libertação devia ser estendida não aos judeus que possamos conhecer ou não, não ao pequeno mascate ou ao grande emprestador de dinheiro, mas ao 'judeu em geral' da forma como ele *pode* ser e como era encontrado em Mendelssohn, seu novo representante; e ele, por sua vez, não como um judeu mas como um ser humano".

“judeu tornou-se o princípio do que significa ser humano e sua libertação, o símbolo da libertação do homem” (EJ, p. 199). Ao colocar essa ligação em prática, o que ocorreu por intermédio da Revolução Francesa, não se tornou mais possível desvinculá-la, fato que acabou determinando o padrão que essa história seguiria (EJ, p. 200).

Contudo, com a assimilação econômica que, conforme descrita por Arendt (EJ, p. 200), “transformou os oprimidos e perseguidos em banqueiros, comerciantes e acadêmicos”, a abstração do judeu individual em “judeu em geral” se tornou uma desvantagem, pois deu margem para que eles fossem vistos pelos demais segmentos da sociedade como um grupo que não era universalmente oprimido. Tal conjuntura ocasionou a conversão de seus amigos em adversários: sob a acusação de demandarem apenas para si próprios algo que deveria abarcar todos os povos oprimidos, estariam subvertendo emancipação em privilégios (EJ, p. 201). Em outras palavras, ao longo do processo em que, como afirma Arendt (EJ, p. 201), “um povo oprimido com certos privilégios e funções limitados converteu-se em cidadãos [mesmo que] sem direitos políticos, os judeus perderam seus melhores amigos políticos: os herdeiros do Iluminismo”[61].

Em sua historiografia, portanto, Arendt destaca quatro momentos centrais a partir dos quais poder-se-ia compreender o contexto da emancipação, quais sejam: 1781, com a publicação de *Sobre o melhoramento cívico dos judeus*, do conselheiro de corte prussiano Christian Wilhelm Dohm[62], texto que prepara a proclamação dos

---

[61] De acordo com Arendt, nessa conjuntura de interpretação da questão judaica, em que os judeus são convertidos em “pouco mais que um exemplo, quase que um mero pretexto”, eles deixam de ser vistos como seres humanos vivos e tornam-se apenas um princípio em um processo (EJ. p. 201). Utilizando-se desse enquadramento teórico e fingindo ignorar sua inconsistência, o antissemitismo moderno converte essa abstração em seu fundamento e a vincula à ideia de nocividade dos judeus; em seguida, desconsiderando as exceções, universaliza-o, estabelecendo, assim, sua base teórica de acordo com a forma clássica pela qual a questão judaica foi postulada durante o Iluminismo. Nesse sentido, afirma Arendt (EJ, p. 202), “Transformar o judeu de um indivíduo existente em um princípio, em uma aglomeração de características que sejam universalmente ‘más’ e que, embora observáveis também em outros povos, sejam sempre chamadas de ‘judaicas’ – considerando que quaisquer outras tenham sido ‘judaicizadas’ – em suma, transformar o judeu *no* judeu e então evocar a seu respeito todas as coisas que são *judaicas* – todas essas são tendências encontradas em particular no antissemitismo moderno, que em sua essência se distingue do ódio medieval aos judeus precisamente por conta de sua abstração”.

[62] Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) foi um historiador alemão e escritor político. A pedido de Mendelssohn, escreveu uma obra em dois volumes defendendo sistematicamente a causa da emancipação dos judeus a partir dos ideais do Iluminismo. Segundo ele, que “os judeus são seres humanos como todos os outros; que portanto eles deveriam ser tratados como todos os outros homens; que é somente o barbarismo e o preconceito religioso que os rebaixou e arruinou; que apenas o tratamento oposto, compatível com o bom senso e com a humanidade, pode convertê-los em homens

direitos dos homens para os judeus[63]; 1792, quando a Convenção Nacional da Revolução Francesa e sua Declaração de Direitos Humanos influenciou os Estados-nacionais a conceder gradualmente a emancipação aos judeus; oitenta em oito anos mais tarde, em 1869, quando o conselho federal alemão rescindiu "todas as restrições de direitos civis e legais anteriores baseadas em diferenças de confissão religiosa", o que representou a plena emancipação civil dos judeus[64]; e 1930, quando "as únicas pessoas na Alemanha que gozam de direitos civis e legais são aquelas que podem provar que nenhum de seus avós era judeu" (EJ, p. 173).

Um primeiro aspecto da questão a ser destacado é que, com a promulgação dos decretos de emancipação, os judeus ocidentais – vistos como *educados* – e os orientais – considerados *atrasados* – passaram a ser reconhecidos igualmente como cidadãos. Nesse contexto, a busca por reconhecimento social foi convertida em esforço para destacar-se dentro desse grupo, tornando-se um judeu excepcional. Aqueles indivíduos que haviam alcançado o status de exceção entre os judeus, contentavam-se com essa posição e, até então, não almejavam mais nada além de sua liberdade individual. Contudo, de acordo com Arendt (OT, p. 81-82),

> depois da derrota prussiana de 1806, a introdução das leis napoleônicas em várias regiões da Alemanha colocou a questão da emancipação dos judeus na agenda pública, transformando a indiferença inicial em pavor: a emancipação libertaria os judeus educados, juntamente com as massas judias "atrasadas", e essa igualdade destruiria aquela preciosa distinção sobre a qual, como bem sabiam os judeus emancipados, se baseava seu status social. Assim, quando a emancipação de todos os judeus finalmente se realizou, a maioria dos judeus assimilados converteu-se ao cristianismo, achando que, se era suportável e seguro ser judeu antes da emancipação de todos os judeus, não seria sensato manter o seu judaísmo

---

e cidadãos melhores... estas são verdades tão naturais e simples que compreendê-las e concordar com elas é quase a mesma coisa" (Dohm, 1781 *apud* EJ, p. 119, n. 9).

[63] De acordo com Arendt, a influência do texto de Dohm pode ser verificada no impacto que seus argumentos tiveram na história da luta pela libertação dos judeus, após sua publicação. Sobre isso, escreve ela, "Quatro anos depois da publicação do trabalho de Dohm, a Academia Real de Ciências e Artes de Metz anunciou um concurso cujo tópico é em si característico: 'Existem meios pelos quais tornar os judeus da França mais úteis e felizes?'. A resposta do advogado Thierry, uma das três premiadas, é obviamente influenciada por Dohm. Muito mais efetivo foi o panfleto publicado por Mirabeau em 1787*, Sur Moses Mendelssohn e sur la réforme politique des juifs*, uma revisão e em parte uma tradução literal do trabalho de Dohm (EJ, p. 198, n. 6).

[64] Como ressalta Arendt (EJ, p. 197), "Os judeus alcançaram a emancipação política na Grã-Bretanha em 1866, na Áustria-Hungria em 1867, na Alemanha em 1869, na Itália em 1870, na Suíça em 1874, e na Rússia em 1917, mas só em 1919 na Polônia, na Romênia, e nos países bálticos, onde tomou a forma de leis que regem minorias".

> conspurcado pela adesão das massas judaicas, que, retrógradas, tirariam do judeu “excepcional” o halo que dele emanava.

Nesse sentido, a interpretação que os judeus assimilados da Prússia fizeram dessa nova situação, era de que haviam perdido o ambiente que possibilitava sua condição de exceção (OT, p. 83). Com a igualação entre os judeus, aqueles considerados exceção, seja por sua formação ou por sua riqueza, passaram a ser vistos como simples judeus, parte integrante do povo menosprezado. Conforme ressalta Arendt, os “judeus lisonjeados como exceções, os judeus ‘excepcionais’, sabiam muito bem que só a ambiguidade – isto é, o fato de serem judeus, mas presumivelmente não iguais aos judeus – abria-lhes as portas da sociedade” (OT, p. 78). Sobre isso, ela destaca (EJ, p 256),

> O Estado, ao querer eliminar seus judeus excepcionais, protegidos, por meio da emancipação e os imiscuir na população, criou para eles uma situação social paradoxal. Na mesma medida em que o Estado desejava sua dissolução enquanto nação, que ele procurou legalizar com a emancipação, ele também lhes criava, enquanto um coletivo a ser emancipado, uma posição especial. Eles existiam socialmente mais uma vez como judeus, precisamente porque deviam ser emancipados como judeus.

Nesse sentido, a emancipação dos judeus, conforme concedida pelos Estados nacionais da Europa, assumiu um significado ambíguo. De acordo com Arendt, por um lado, resultava da estrutura política e jurídica de um sistema renovado, pós-Revolução Francesa, condicionado a funcionar sob premissas de igualdade política e legal. Por outro, foi delineada por uma concepção de emancipação que era resultado direto “da gradual extensão de privilégios” (OT, p. 32) – que de alguns indivíduos passam a abarcar pequenas camadas de judeus ricos –, decorrente das necessidades de expansão econômica da máquina estatal, a qual tinha neles a garantia de fornecimento de crédito e financiamentos. Ou seja, ressalta Arendt, ambiguamente a emancipação passou a significar igualdade *e* privilégios, pois, ao pretender abolir restrições e direitos especiais, o fez por meio da extensão desses privilégios a um grupo cada vez maior de indivíduos, mantendo conscientemente os judeus como grupo separado da sociedade (OT, p. 32). Desse modo, na avaliação arendtiana, “A primeira contradição que marcou o destino dos judeus da Europa durante os últimos séculos é aquela entre a igualdade e o privilégio – isto é, entre a igualdade concedida sob a forma de privilégio e o privilégio como meio para alcançar a igualdade” (OT, p. 42).

Contudo, o processo que elevou a igualdade de condições à premissa do novo corpo político, coincidiu, de acordo com a narrativa arendtiana, “com o nascimento de uma sociedade de classes, as quais novamente separavam os cidadãos, econômica e socialmente” (OT, p. 32). Em tal sociedade, a posição do indivíduo era definida por sua associação com uma determinada classe e não de acordo com sua posição pessoal no Estado. Apesar disso, os judeus representavam uma exceção à regra, pois, contrariamente aos outros grupos, eram definidos pelo sistema político e por sua relação com esse. De tal modo, sua desigualdade social diferia da desigualdade do sistema de classes, resultando de sua ligação com o Estado, ao passo que, socialmente, situavam-se numa espécie de vácuo (OT, p. 34). De acordo com Arendt, os judeus,

> [n]ão formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes nos países em que viviam. Como grupo, não eram nem trabalhadores nem gente da classe média, nem latifundiários, nem camponeses. Sua riqueza parecia fazer deles membros da classe média, mas não participavam do seu desenvolvimento capitalista [...]. Em outras palavras, embora seu status fosse definido pelo fato de serem judeus, não o era por sua relação com as outras classes. A proteção especial que recebiam do Estado (quer sob antiga forma de privilégios, quer sob forma de leis especiais de emancipação, de que nenhum outro grupo necessitava e que, muitas vezes, precisava de reforço legal ulterior, por causa da hostilidade da sociedade) e os serviços especiais que prestavam a governos impediam, ao mesmo tempo, que submergissem no sistema de classes (OT, p. 33).

Com a emancipação civil, portanto, os indivíduos judeus foram transformados pelo Estado em uma comunidade, uma camada da sociedade particularmente marcada (EJ, p. 258-259). Como consequência, esses decretos foram vistos como uma medida política de favorecimento de um grupo, ocasionando um abalo no frágil equilíbrio entre o Estado e a sociedade, e tornando os judeus um alvo de perseguição por diferentes segmentos da sociedade[65]. Segundo afirma Arendt (OT, p. 78), “[a]

[65] Como ressalta Arendt (EJ, p. 249-250), “Essa mudança de ânimo social em detrimento dos judeus foi notada na época [1807] somente por algumas pessoas [...]. A monarquia absolutista ainda era ‘absolutamente’ separada do povo mesmo quando realizava reformas em seu benefício”. Nesse contexto, destaca, que o “interesse do Estado naqueles judeus protegidos que ainda permaneciam dentro da Prússia revelou muito claramente à sociedade que não se tratava de exceções individuais, mas de uma exceção coletiva que deveria estar estreitamente vinculada aos interesses da monarquia absolutista” (EJ, p. 250). Tal conjuntura, promoveu a desconfiança de setores da sociedade em relação aos judeus, como esclarece Arendt (EJ, p. 251), “eles já eram identificados com o Iluminismo, com atitudes burguesas (filisteias) e com simpatia pelos franceses, ao passo que na verdade eles haviam se tornado os mais leais dentre os cidadãos do Estado” e estavam comprometidos pela assimilação

sociedade, confrontada com a igualdade política, econômica e legal dos judeus, deixou claro que nenhuma das suas classes estava preparada para acolhê-los dentro de preceitos de igualdade social". O impacto na sociedade germânica diante da iniciativa do Estado em emancipar os judeus foi a de reacender o ressentimento social contra eles e de converter cada vez mais o mundo circundante em hostilidade e aversão (EJ, p. 260). De modo que, assevera Arendt, com os decretos emancipatórios, "o judeu como um indivíduo, que já havia quase sido assimilado, se tornaria o judeu em geral, 'em toda parte e em parte alguma', que nunca mais seria aceito de coração aberto pela sociedade" (EJ, p. 259). Dessa forma, continua ela, "[p]or entendimento tácito [...] a assimilação que acabara de começar foi revogada" (EJ, p. 249)[66].

O resultado dessa conjuntura foi que a emancipação judaica obteve como resultado o exato oposto de sua intenção. Segundo Arendt (EJ, p. 256), a "despeito de sua formalidade, esse paradoxo [resultado do caráter ambíguo da emancipação dos judeus] imediatamente se tornou uma realidade social porque a nova posição política especial dos judeus correspondia à sua posição econômica especial no âmbito da economia estatal"[67]. A concessão de direitos aos judeus provocou um aumento do preconceito social contra eles e eliminou sua aceitação pela sociedade. Para os burgueses, por exemplo, que na Alemanha nunca tiveram uma libertação explícita

---

aristocrática. Contudo, a "predileção da sociedade aristocrática pelos judeus rapidamente chegou a um fim devido a conflitos de interesse econômicos e políticos" (EJ, p. 252). Nesse mesmo período da história (1807), Arendt aponta o surgimento do ressentimento do cidadão burguês, diante das novas formas de interação social, que incluíam os judeus excepcionais, mas, da qual o cidadão burguês liberal estava excluído, resultado da primeira fase de assimilação em que os judeus viveram a glória de ser aceitos nos salões e de participar da comunidade não judia. Desse modo, o primeiro folheto popular antissemita publicado pelo escritor C. W. F. Grattenauer, em 1803, argumentou que "situações sociais judaicas não são nada além de um embuste, visto que não possuem nenhum fundamento legal" (EJ, p. 254), a partir do que, deduziu sua ilegalidade e sua "tendência revolucionária", a qual originaria um "espírito que coloca a sociedade burguesa em perigo" (EJ, p. 253-255).

[66] De acordo com Arendt (EJ, p. 257-258), "[s]omente Wilhelm von Humboldt – que, como bem se sabe, exerceu uma grande influência no decreto de 1812 – parece ter visto que a emancipação judaica carregava consigo o perigo de alcançar exatamente o oposto de sua intenção. Ele queria deixar a libertação ocorrer sem chamar qualquer atenção e criticava duramente uma 'supressão gradual' de restrições, visto que isso 'somente confirma[ria] em todos aqueles pontos não revogados a própria segregação que deseja abolir', e 'por meio dessa mesma nova liberdade, mais ampla, dobrar[ia] a atenção prestada a quaisquer restrições remanescentes e assim trabalhar[ia] contra si própria".

[67] O modo como a emancipação judaica ocorreu na França poderia ter significado uma alternativa a esse paradoxo. Contudo, como relata Arendt, apesar das diferenças com o contexto alemão, também não foi capaz de evitá-lo. Nesse sentido, destaca ela que a "emancipação da comunidade judaica francesa, proporcionada pela Revolução *juntamente com* a da burguesia, chegou a oferecer uma oportunidade política para escapar desse paradoxo. A política de Napoleão em relação aos judeus, cujo cume foi o *décret infame* de 1808, que especificava tratamento especial para os judeus alsacianos, fornece clara evidência de como a velha posição especial dos judeus em termos econômicos não permitiu que essa oportunidade alcançasse todo seu potencial" (EJ, p. 257).

enquanto classe, os judeus pareciam gozar de uma posição especial, o que, de acordo com Arendt, reforçava a desconfiança de que “a emancipação judaica era prova de uma conexão coletiva, seja ela nacional ou econômica” (EJ, p. 257). Em consonância, afirma a autora (EJ, p. 271),

> [t]odas as tentativas do Estado de unir a emancipação a algum tipo de assimilação naufragaram no conflito aberto que havia eclodido entre a monarquia e a aristocracia, bem como no conflito latente do Estado com a burguesia. Os esforços do Estado em favor dos judeus colocaram-nos no primeiro plano de todo conflito que surgia[68].

Segundo a interpretação arendtiana, esse contexto representou “uma das mais importantes origens do antissemitismo moderno, que foi uma reação social a uma ação do Estado" (EJ, p. 259). A ingenuidade presente na ilusão da assimilação impossibilitou aos judeus discernirem a ambiguidade de sua condição, dificultando sua capacidade de julgar, de distinguir amigos de inimigos. Somando-se a isso, sua condição de extrato apartado da sociedade, impediu-os de “encontrar algum tipo de morada social” que lhes fornecesse um critério legítimo de integração, obrigando-os a assistir de fora enquanto a atmosfera social era envenenada pelo antissemitismo nascente (EJ, p. 265). Nesse sentido, diante da concomitância entre antipatia social – gerada na sociedade diante da iniciativa estatal pela emancipação judaica – e argumento político – resposta do corpo político ao isolamento dos judeus enquanto um grupo –, tonaram-se cegos quanto aos perigos do antissemitismo nascente (OT, p. 76-77). Numa passagem de *Origens do totalitarismo*, Arendt exemplifica esse contexto,

> De todos os povos europeus, os judeus eram os únicos sem Estado próprio e, precisamente por isso, haviam aspirado tanto, e tanto se prestavam, a alianças entre governos e Estados, independentemente do que esses governos e Estados representassem. Por outro lado, os judeus não tinham qualquer tradição ou experiência política e não percebiam a tensão nascente entre a sociedade e o Estado, nem os riscos evidentes e a potencialidade decisória que assumiam, decorrentes de seu novo papel [de grupo especial visto pela sociedade como privilegiado] (OT, p. 43).

---

[68] Sobre isso, continua ela, “o Estado tentou exercer uma influência sobre a sociedade por algum tempo [...] e forçá-la a assimilar os judeus – proibindo panfletos antissemitas entre outras coisas; mas é claro que não podia impedir de forma alguma que quaisquer camadas da sociedade que estivessem em ascensão naquele momento [primeiras décadas do século XIX] declarassem quais resquícios da assimilação ainda eram aceitáveis” (EJ, p. 271).

De tal maneira, a escalada do movimento antissemita na Alemanha foi alimentada pela impressão de que os judeus, então tornados um coletivo dentro da sociedade, sendo o único seguimento a alcançar a emancipação, se constituía, assim, como um grupo privilegiado (EJ, p. 257). Por conseguinte, destaca Arendt (OT, p. 45), "cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava antissemita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus". Nesse sentido, "o antissemitismo político surgiu porque os judeus apesar [da emancipação] constituíam um corpo à parte, enquanto a discriminação social resultou da crescente igualdade dos judeus em relação aos demais grupos" (OT, p. 76).

Nesse ponto, sobressai um segundo aspecto do problema ressaltado por Arendt: a igualdade de condições implicada na ideia de emancipação. Para ela, a tentativa de consolidação dos ideais emancipacionistas resultou, paradoxalmente, na ampliação de movimentos intolerantes no seio da sociedade. Assim, constata que, embora a igualdade de condições constitua um requisito básico da justiça, esse foi um dos elementos centrais que impulsionaram o desenvolvimento do antissemitismo social na Alemanha. Com o intuito de ponderar essa desconcertante consequência, Arendt desenvolve uma argumentação que propõe pensar que,

> [q]uanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas; assim, fugindo da aceitação racional dessa tendência, os indivíduos que se julgam de fato iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados com relação a outros e, com isto, diferentes (OT, p. 76).

Ou seja, a igualdade de condições subentendida no ideal de emancipação iluminista teria, como efeito adverso, ampliar a necessidade dos indivíduos de se distinguirem entre si. Tal resultado seria provocado pela aceitação da igualdade como fato social, ou seja, "sem nenhum padrão de sua mensuração ou análise explicativa", o que a converteria em uniformização (OT, p. 76). Entendida dessa forma, ao invés de se tornar princípio regulador de organização política, como inaugurado na estruturação da *pólis*, seria mais provável que se traduzisse em termos de critério padronizador, algo como uma "qualidade inata de todo indivíduo, que é 'normal' se for como todos os outros, e 'anormal' se for diferente" (OT, p. 76). Arendt chama a atenção aqui para a distância entre igualdade política, a qual remete a uma construção coletiva, e igualdade entendida como um fato social o que, segundo entende, só pode

significar uniformização, na medida em que implica a recusa e apagamento das diferenças naturais existentes entre os seres humanos.

Essa questão, que será explorada, por Arendt, de forma mais abrangente e genérica no interior de *A condição humana*, é apresentada nesse momento em uma relação imediata com o problema da emancipação judaica. Assim, em *Origens do totalitarismo* a temática é introduzida, em uma referência à organização política da *pólis* grega, por meio da distinção entre as características constitutivas da esfera pública e as que remetem à esfera privada. Para tanto, Arendt destaca a especificidade de cada uma dessas dimensões de relações humanas referindo-se ao princípio básico que as regula: enquanto a esfera privada repousa sob a lei da distinção e da diferenciação universal, o âmbito político seria consistentemente baseado na lei da igualdade (OT, p. 335). Com tal caracterização, Arendt aponta para a experiência básica a partir da qual, em relação àquilo que nos constitui enquanto seres naturais, nos percebemos sempre como únicos, singulares e distintos. Essa condição intransponível, que traduz o cenário obscuro daquilo que é simplesmente *dado*, representa uma permanente ameaça à esfera pública, pois, segundo argumenta, "[n]ão nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais" (OT, p. 335). Nesse sentido, continua ela, enquanto na esfera das relações sociais, relegada à vida privada na sociedade civilizada, coexiste naturalmente as diferenças relativas à mera existência, no desenvolvimento de nossa vida política torna-se necessária a produção da igualdade, o que se realiza por meio da organização conjunta de seres iguais em capacidade e participação (OT, p. 335).

Para Arendt, portanto, a transposição do sentido da igualdade, de um conceito político – ancorado na igualdade como um *produto* do espaço público – ao de uma categoria social – espaço natural da diferença e da alteridade –, consiste num risco fatal à uma organização política. Risco que se torna ainda maior "quando uma sociedade deixa pouca margem de atuação para grupos e indivíduos especiais, pois então suas diferenças com relação à maioria se tornam ainda mais conspícuas" (OT, p. 76)[69]. Assim, Arendt identifica o novo conceito de igualdade de condições como

[69] De acordo com Zilio, a intenção de Arendt com essa argumentação seria advertir, para um fenômeno bem específico: "a radicalização perigosa de grupos que se baseiem em características compartilhadas socialmente, motivados pela vontade de se distinguir de outros grupos em uma sociedade cada vez

"uma das mais incertas especulações da humanidade moderna" (OT, p. 76) e defende que o grande desafio do período consiste no esforço de impedir a confusão entre a lógica política e a lógica social, no que tange à categoria da igualdade. Nesse sentido, ela argumenta em favor da necessidade de se distinguir entre igualdade política e igualdade social, sob o risco de se provocar a intensificação, e não a redução dos conflitos entre as camadas que compõem a sociedade. Sobre essa temática, Bernstein comenta,

> Esta afirmação, de que a igualdade só passa a existir quando seres humanos se organizam em uma comunidade política, é um dos principais temas na compreensão de política de Arendt. Isso já está antecipado em suas primeiras reflexões sobre o que tem faltado na história judaica. Pois, desde o exílio babilônico, o povo judeu nunca teve uma oportunidade de 'construir um mundo comum, juntamente com [seus] iguais e somente com [seus] iguais'. Este tema se torna central não apenas em *A condição humana*, mas também em *Sobre a Revolução*. É apenas na e através da criação de uma política que podemos confrontar nossos semelhantes como iguais e, assim, criar uma vida distintamente humana. Como seres naturais ou sociais, nós *não* somos iguais. Arendt era profundamente cética em relação a todas essas tendências da vida moderna que fomentam um falso senso de igualdade e homogeneidade social. Quando isso acontece, a sociedade triunfa sobre e oblitera, a própria possibilidade da política [...]. Negar ou nivelar as diferenças entre os seres humanos é também negar a sua distintiva individualidade. Para alcançarmos a nossa plena humanidade, temos que reconhecer, e até celebrar, as nossas diferenças. Isso não é apenas compatível com, mas é uma pré-condição para criar *igualdade política*, numa comunidade política" (Bernstein, 1996, p. 86, tradução nossa)[70].

---

mais 'igualitária'. Já que em uma sociedade igualitária, a comparação entre os indivíduos e grupos aumenta em relação às antigas sociedades de 'casta' ou aristocráticas, pois nestas a posição dos grupos e indivíduos é fixa e o estar em cima ou embaixo não decorre de esforço ou injustiça, mas do 'lugar natural das coisas', quando essa fixidez se desfaz, e surge a promessa da igualdade, as diferenças passariam a ser vistas como fruto de esforço ou injustiça, provocando ressentimento em alguns indivíduos e grupos. Nesse sentido, a igualdade potencialmente amplia o ressentimento, e, consequentemente, o risco de ódio a determinados grupos" (Zilio, 2019, p. 77-78).

[70] No original, "This claim, that equality comes into being only when human beings organize themselves into a polity, is one of the major themes in Arendt's understanding of politics. It is already anticipated in her earliest reflections on what has been lacking in Jewish history. For, since the Babylonian exile, the Jewish people never had an opportunity to 'build a common world, together with [their] equals and only with [their] equals'. This theme becomes central not only in *The Human Condition*, but also in *On Revolution*. It is only in and through the creation of a polity that we can confront our fellow human beings as equalsand thereby create a distinctively human life. As natural or social beings, we are *not* equal. Arendt was deeply skeptical of all those tendencies in modern life that foster a false sense of social equality and homogeneity. When this happens, society triumphs over, and obliterates, the very possibility of politics […]. To deny or level differences among human beings is also to deny their distinctive individuality. To achieve our full humanity, we have to acknowledge, and even celebrate, our differences. This is not only compatible with, but is a precondition for, creating *political equality*, in a political community" (Bernstein, 1996, p. 86).

Para Arendt, o principal agravante na situação dos judeus consistiu em que sua emancipação foi concedida num cenário em que os Estados, “no decorrer dos séculos, haviam feito da nacionalidade um pré-requisito da cidadania, e da homogeneidade de população a principal característica da estrutura política” (OT, p. 31). Esse contexto teria obscurecido as profundas e funestas contradições decorrentes de uma conjuntura social estabelecida a partir de uma intransponível desigualdade de classes em meio a qual os judeus mantiveram sua identidade grupal, sem submergir nesse sistema[71], e que passou a coexistir, paradoxalmente, com a igualdade política. Desse modo, destaca,

> A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O “estranho” é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir (OT, p. 335).

Arendt parece sugerir, assim, que a suspeita em relação à esfera do artifício humano – única capaz de produzir a igualdade de condições –, em relação à dimensão das particularidades naturais – que representam seu limite de atuação –, precisa ancorar-se no princípio da justiça como saída para não transcender a condição intransponível da diferença humana. Para ela, o meio em que surge e se desdobra a história da emancipação da comunidade judaica da Europa ocidental mostrou-se incapaz dessa tarefa, desvelando a falência do Estado-nação no que tange à organização e manutenção de uma comunidade heterogênea e tolerante. Nesse sentido, constituiu um cenário propício para o processo de envenenamento da

---

[71] De acordo com Arendt (OT, p. 33-34), “[n]ão há dúvida de que o interesse do Estado-nação no sentido de conservar os judeus como grupo especial, e evitar que fossem assimilados pela sociedade de classes, coincidia com o interesse dos judeus no sentido de sobreviverem como grupo. Também é mais do que provável que, sem essa coincidência, as tentativas dos governos teriam sido vãs: as fortes tendências de igualar todos os cidadãos, por parte do Estado, e de incorporar cada indivíduo numa classe, por parte da sociedade, implicavam claramente a completa assimilação dos judeus e só podiam ser frustradas por uma combinação de dois elementos: intervenção do governo e cooperação voluntária [...]. É realmente surpreendente ver com que uniformidade os judeus desprezaram as oportunidades de se engajar em empresas e negócios capitalistas normais. Mas, sem os interesses e as práticas dos governos, os judeus mal poderiam ter conservado sua identidade grupal”.

atmosfera social, o qual foi responsável por pavimentar o caminho para a ascensão do antissemitismo na Alemanha. Tal cenário compõe, portanto, o pano de fundo em que são possíveis localizar os elementos que se cristalizaram na catástrofe da Segunda Guerra Mundial.

O estudo de Arendt sobre o contexto histórico das relações entre judeus e não judeus revelou, por um lado, que a assimilação social pretendida pelos judeus bem-sucedidos na Europa moderna representou, no máximo, uma espécie de tolerância dos povos anfitriões para com eles. Por outro, tornou evidente que a emancipação legal e jurídica dos judeus, promulgada em 1812, foi uma falácia, confirmada pela sua revogação menos de doze anos depois, em 1823[72], o que, segundo ela, abriu caminho para a suspensão oficial dos direitos humanos e emancipacionistas desse grupo (EJ, p. 284). Para Kohn, ao estudar o antissemitismo, Arendt pode compreender que a assimilação e a emancipação de um povo, em terras estrangeiras, são marcadas por um caráter inverso de proporção, ou seja, enquanto a assimilação social traz em si o risco de reprimir a emancipação política, essa, por sua vez, compromete a assimilação social (Kohn, 2010, p. 185).

Arendt constata que, "[d]urante os 150 anos em que os judeus realmente viveram entre os povos da Europa ocidental e não apenas à margem deles, tiveram de pagar a glória social com o sofrimento político e o sucesso político com o insulto social" (OT, p. 78). Nesse sentido, o status de pária do povo judeu foi uma marca característica de sua existência mesmo após o Iluminismo e a emancipação, sendo que jamais foram realmente aceitos pelos povos europeus entre os quais viviam. Seguindo a interpretação arendtiana, a análise dessa conjuntura permite perceber que a tragédia que se abateu sobre o povo judeu no século XX teve sua gênese no modo como se estabeleceram as relações entre eles e os povos anfitriões e na consequente falência das tentativas de integração entre esses (Feldman, 2016, p. 64-65).

Assim, com o exame da relação entre o processo de assimilação e emancipação dos judeus na Europa moderna, Arendt amplia sua busca por conscientização histórica, iniciada com o estudo sobre a vida de Rahel. Nesse processo, ocorre um amadurecimento de sua compreensão sobre a questão judaica

---

[72] Como citado anteriormente, A Lei para os Estados das Províncias, decretada em 1823, na qual o governo alemão vincula oficialmente o direito de eleger e ser eleito com a comunhão com uma igreja cristã, foi interpretada por Arendt como uma revogação explícita do Decreto emancipatório geral de 1812 (EJ, p. 184, n. 24).

e os problemas relativos à sua própria condição de pária, o que lhe permitiu ponderar sobre o sentido de sua condição como judia. No próximo tópico buscaremos apresentar algumas pistas que possam auxiliar a esclarecer o significado político que Arendt, em diferentes entrevistas e declarações, atribuiu a sua judaicidade.

1.3 O DESPERTAR PARA A POLÍTICA: A CONDIÇÃO JUDAICA COMO FATO POLÍTICO

Como relembra retrospectivamente na entrevista a Günter Gaus, com o incêndio do parlamento alemão e as prisões ilegais que se seguiram, Arendt passou a se sentir responsável, decidindo que precisava agir, pois não era mais possível ser mera observadora diante do caos que se instalava (Ce, p. 34). Com isso em mente, afirma ter encontrado a oportunidade de fazer algo auxiliando a organização sionista que, por intermédio de seu amigo Blumenfeld, lhe propôs a tarefa de coletar, na Biblioteca do Estado Prussiano, documentos que contivessem registros de declarações antissemitas em clubes, associações, círculos privados, etc. Esse material serviria, como destaca Young-Bruehl, para documentar e comprovar a extensão da ação antissemita em organizações não governamentais e seria levado para o 18º Congresso Sionista marcado para o verão de 1933 (Young-Bruehl, 1997, p. 106)[73]. De acordo com Arendt, coletar esse tipo de informação, que geralmente não é divulgada pela imprensa estrangeira, era considerado pelos nazistas “propaganda do horror”, não sendo possível, portanto, que tal tarefa fosse realizada por um membro conhecido do movimento sionista, sob o risco de expor toda a organização (Ce, p. 35). Arendt relembra que ficou muito satisfeita em aceitar a proposta, pois, com isso, afirmou ela, “pelo menos eu tinha feito alguma coisa! Pelo menos não sou ‘inocente’”

[73] De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 106), a “mensagem que os sionistas desejavam passar aos judeus alemães e a todos aqueles que a ouvissem estava resumida nas resoluções do Congresso: ‘Nunca na história do sionismo a precisão completa da análise sionista sobre a questão judaica geral foi manifestada de uma maneira tão trágica e convincente. Os acontecimentos na Alemanha selaram o colapso final daquelas ilusões que apresentavam uma solução da questão judaica através apenas da emancipação civil ou mesmo da assimilação deliberada – o colapso de todas as tentativas de negar a solidariedade e o destino comum do povo judeu’”.

(Ce, p. 35). Ela foi presa durante esse trabalho e, depois de oito dias[74], conseguiu fugir clandestinamente da Alemanha rumo a seu exílio na França[75].

1.3.1 Decepção com os intelectuais e a recusa de uma identificação com os filósofos profissionais

Além da percepção da gravidade da situação política que se instalava na Alemanha no início dos anos 1930, outra razão que, segundo a própria Arendt, a motivou a se comprometer politicamente com a questão judaica foi a grande decepção que lhe adveio diante do modo como alguns de seus amigos e conhecidos do círculo acadêmico colaboraram com o nazismo. Como descreve ela, a ascensão de Hitler ao poder, em 1933, não significou o ápice do problema para os judeus alemães, pois eles já sabiam que os nazistas eram seus inimigos e tinham consciência da expansão do movimento antissemita (Ce, p. 40). O mais significativo, segundo ela, foi perceber que o padrão de comportamento dos intelectuais de seu meio era a coordenação (*Gleichschaltung*)[76] e a entrega de informações voluntária (Ce, p. 40). Como relata, o

> problema, o problema pessoal, não era o que nossos inimigos faziam, mas o que nossos amigos faziam. Na onda da *Gleichschaltung* [colaboração], que era relativamente voluntária – em todo caso, ainda sem a pressão do terror –, foi como se formasse um vazio em torno de mim. Eu vivia num meio intelectual, mas também conhecia outras pessoas. E entre os intelectuais a *Gleichschaltung* era a regra, por assim dizer. Mas não entre os outros. E nunca esqueci isso. Saí da Alemanha dominada pela ideia, claro que um pouco exagerada: Nunca

---

[74] Arendt relembra esse momento na entrevista a Gaus, descrevendo-o da seguinte maneira: “Fui descoberta. Tive muita sorte. Saí depois de oito dias porque fiz amizade com o funcionário que me prendeu. Era um sujeito encantador! Ele tinha sido promovido da polícia criminal para uma divisão política. Não tinha ideia do que fazer [...]. Infelizmente, tive de mentir para ele. Eu não podia expor a organização” (Ce, p. 35-36).

[75] Como relata Young-Bruehl, Arendt e a mãe deixaram a Alemanha juntas, “sem documentos de viagem, através da espessa floresta das montanhas Erzgebirge [...], conhecida como ‘fronteira verde’. Foram encaminhadas a Praga, que havia se tornado a capital dos exilados da Alemanha nazista [...]. Cruzaram a fronteira tcheca à noite, evitando a patrulha. Após uma breve estada em Praga, as refugiadas partiram para Genebra” (Young-Bruehl, 1997, p. 107-108). Em Genebra Arendt trabalhou temporariamente com Martha Mundt para a Liga das Nações, contudo, de acordo com Young-Bruehl (1997, p. 108), “Arendt não queria permanecer em Genebra, no meio dos social-democratas organizadores do trabalho ou da liderança da agência judaica. Ela queria seguir para Paris e juntar-se aos muitos sionistas no exílio que ali se reuniam”, para onde se dirigiu no outono de 1933.

[76] Em nota, Kohn esclarece, “*Gleichschaltung*, ou coordenação política, se refere ao processo generalizado, no começo da era nazista, de aceitar e ceder ao novo clima político a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir emprego. Além disso, designa a política nazista de converter organizações tradicionais – grupos de jovens e todas as espécies de clubes e associações – em organizações especificamente nazistas” (Ce, p. 40).

> mais! Nunca mais vou me envolver em qualquer tipo de atividade intelectual. Não quero ter nada a ver com aquilo (Ce, p. 40-41).

Para Arendt, a tendência de adesão ao novo clima político que envolveu o círculo de acadêmicos, no contexto da perseguição nazista, parecia estar ligada a "essa profissão, ao fato de ser um intelectual" (Ce, p. 41). Como esclarece Young-Bruehl (1997, p. 109), "Arendt concluiu que uma *déformation professionelle* dos intelectuais em sua sociedade os tornara suscetíveis a colaborar com os nazistas". Embora, posteriormente tenha reconsiderado o caráter extremo de sua posição, reafirmou, ao comentar esse episódio, continuar a reconhecer um vínculo entre intelectualismo e idealismo, pois, segundo declara, "ainda acho que faz parte da essência de ser intelectual a pessoa inventar ideias a respeito de tudo" (Ce, p. 41). Nesse sentido, anos depois, em *Crises da República*, desenvolveria essa tese afirmando que, em "política, o idealismo é frequentemente nada mais que uma desculpa para não reconhecer realidades desagradáveis. Idealismo pode ser uma forma de evasão completa da realidade" (CR, p. 197). Para Arendt, foi como se por uma espécie de distorção do olhar, os intelectuais tivessem caído na cilada de suas próprias ideias, o que, *grotescamente*, resultou inclusive na tentativa, por parte de vários intelectuais alemães, de racionalizar o nazismo (Ce, p. 41)[77].

A propósito dessa discussão, nos parece pertinente abordar um outro ponto polêmico na obra e biografia arendtianas: a recusa contundente que Arendt faz ao título de filósofa, preferindo, em seu lugar, o de teórica política. Essa recusa aparece, de forma explícita, em 1964, na entrevista a Günter Gaus, quando, ao ser questionada sobre a peculiaridade de exercer uma *ocupação muito masculina*[78], a filosofia, Arendt prontamente responde: "Infelizmente tenho de protestar. Não pertenço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me

---

[77] Em um texto de 1942, Arendt reafirma sua crítica aos intelectuais ressaltando que "[i]ntelectuais são pessoas extraordinárias, e tivemos experiências muito tristes com eles em anos recentes. Em algum momento, quando caíram vítimas do domínio do positivismo, eles se tornaram 'apolíticos'; por conta da pura correção eles se esqueceram do que é a verdade e frivolamente se separaram da causa da liberdade e da justiça" (EJ, p. 326). Sobre as tentativas de racionalizar o nazismo, ver o ensaio de Arendt, *A imagem do inferno* (Ce, p. 226-233).

[78] Quanto a afirmação de Gaus de que a ocupação com a filosofia seria caracteristicamente *masculina*, Arendt responde, "você diz que a filosofia costuma ser vista como uma ocupação masculina. Não tem de continuar a ser uma ocupação masculina! É plenamente possível que um dia uma mulher seja filósofa..." (Ce, p. 31-32).

sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos" (Ce, p. 31)[79]. Tal afirmação soa com estranheza a quem já entrou em contato com seus textos e pôde verificar a originalidade de sua reflexão política que, articulada a partir de elementos da tradição fenomenológica-existencial, desenvolve-se em clara contraposição à filosofia política clássica. Mesmo que sua obra não permita uma fácil classificação metodológica e mantenha um caráter de originalidade e independência com relação à tradição do pensamento, é difícil não reconhecer seu vínculo com a reflexão filosófica[80].

Na sequência da entrevista, Gaus insiste que considera Arendt uma filósofa, ao que ela contesta argumentando que "eu me despedi da filosofia de uma vez por todas. [...] estudei filosofia, mas isso não significa que continuei com ela" (Ce, p. 32). O entrevistador, então, questiona Arendt sobre qual seria, em sua perspectiva, "a diferença entre filosofia política e seu trabalho como professora de teoria política" (Ce, p. 32), e ela responde,

> A expressão "filosofia política", que costumo evitar, está sobrecarregada pela tradição. Quando falo sobre essas coisas, academicamente ou não, sempre digo que existe uma tensão vital entre filosofia e política. Isto é, entre o homem como ser pensante e o homem como ser atuante há uma tensão que não existe na filosofia natural, por exemplo. [...] Há uma espécie de aversão a toda a política na maioria dos filósofos, salvo raríssimas exceções. Kant *é* uma exceção[81].

Em sua argumentação, Arendt aponta para a carga de sentido que a tradição filosófica, desde o julgamento de Sócrates e o conflito entre a *pólis* e o filósofo, relegou à dimensão ativa da vida (CH, p. 15). Segundo sua análise, o produto de tal constelação histórica foi deturpar o significado original da *vita activa* – um modo de

---

[79] Essa postura de recusa à denominação de filósofa aparece também em outros momentos, como, por exemplo, na Introdução de *A vida do espírito*, quando Arendt ressalta que "não pretendo nem ambiciono ser um 'filósofo', ou estar incluída entre aqueles que Kant, não sem ironia, chamou de *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais)" (VE, p. 23). Outrossim, quando Arendt vai se referir à sua profissão utiliza, em geral, os termos teoria política e/ou cientista política (Ce, p. 31; 444).

[80] Sobre a peculiaridade do pensamento arendtiano, Duarte defende que, "frente à ruptura da tradição, Arendt exercita um pensamento 'sem amparos', nem dialético nem esquemático, mas que simultaneamente distingue e relaciona conceitos opostos, tornando-os inteligíveis por meio de sua confrontação e complementariedade" (Duarte, 2013, p. 39).

[81] Em um texto escrito em 1956, Arendt afirma, "a filosofia no passado – mesmo tendo se tornado [...] a mãe da ciência política e todas as demais – muitas vezes mostrou uma deplorável tendência a se comportar como madrasta para com esse filho de sua numerosa prole" (Ce, p. 446).

vida livre dedicado aos assuntos públicos-políticos[82] –, cindindo filosofia e política e rebaixando, essa última, a uma posição de inferioridade e dependência em relação à *vita contemplativa*[83]. Alçando o ideal contemplativo a um patamar de superioridade em relação a qualquer outro tipo de atividade, a tradição filosófica ocidental, de acordo com Arendt, descobre a contemplação como a faculdade humana por excelência (CH, p. 20). Diversa do pensamento e do raciocínio, tal faculdade passa a orientar de forma decisiva o pensamento metafísico e político desenvolvido a partir de então, submetendo todo o âmbito da atividade prática humana à finalidade única e absoluta da quietude da contemplação (CH, p. 18-19).

A partir desse novo enquadramento, a *bios theōrētikos* consistiria na única forma possível de alcançar a verdade, verdade essa que se pretende única, independente e soberana[84]. Em contrapartida, as atividades relacionadas à *vita activa*, definidas a partir da absoluta quietude da *vita contemplativa*, segundo Arendt, perdem seu sentido de ação política e passam a ser relacionadas a qualquer tipo de atividade ou movimento – à *askholia* grega ou inquietude (CH, p. 18). Num movimento de rebaixamento, a concepção de *vita activa* se torna "limitada porque ela [passa a servir] às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo" (CH, p. 20), relacionando-se, desse modo, a tudo que é inferior. Nas palavras de Arendt (PP, p. 131),

> No início, portanto, não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que "os assunto práticos e as ações dos homens (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) não são merecedores de grande seriedade" e de que a única razão de o filósofo ter de se ocupar deles é o fato de que, infelizmente, a filosofia – ou, como diria Aristóteles um

[82] O *bios politikos* aristotélico, modo de vida livremente escolhido por aqueles que se dedicavam aos assuntos da *pólis*, "denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo" (CH, p. 16).

[83] Como argumenta Arendt (CH, p. 17), "[c]om o desaparecimento da antiga cidade-Estado [...], a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política. De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theōrētikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre". Segundo essa interpretação, em que o significado da *vita activa* passa a ser medido pelo ideal de contemplação, continua ela, "a dignidade que lhe [à *vita activa*] é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo" (CH, p. 20).

[84] Nesse sentido, Arendt irá afirmar que, "[t]odo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana" (CH, p. 19).

> pouco mais tarde, a vida a ela dedicada, a *bios theōrētikos* – é materialmente impossível sem um razoável meio-termo de ajuste dos assuntos práticos que dizem respeito à convivência entre os homens.

Como resultado de tal contexto, Arendt ressalta a conotação negativa que a expressão *vita activa* adquiriu, a qual, ainda, "embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa*" (CH, p. 21). Segundo ela, tal desprezo pela política percorreu os séculos e, "a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche" (CH, p. 21). A razão disso foi que, "Nem a radical separação entre política e contemplação, entre conviver e viver só como dois modos de vida distintos, nem a sua estrutura hierárquica jamais foram postas em dúvida depois de estabelecidas por Platão" (PP, p. 136). Nesse ínterim, de acordo com Arendt (DP, p. 106), "a separação entre o homem de pensamento e o homem de ação", desdobra-se na monopolização da filosofia por uma elite de pensadores profissionais. De acordo com ela,

> De Parmênides até o fim da filosofia, todos os pensadores concordaram em que, para lidar com esses assuntos, o homem precisa separar seu espírito dos seus sentidos, isolando-o tanto do mundo tal como é dado por esses sentidos quanto das sensações – ou paixões – despertadas por objetos sensíveis. O filósofo, à medida que é um filósofo e não (o que naturalmente também é) "um homem como você e eu", retira-se do mundo das aparências; a região em que se move tem sido descrita, desde o início da filosofia, como o mundo dos poucos. Essa antiga distinção entre os muitos e os "pensadores profissionais" especializados na atividade supostamente mais elevada a que os seres humanos poderiam se dedicar [...] perdeu qualquer cabimento (VE, p. 32-33).

A tradição filosófica, nesse sentido, reserva aos *filósofos profissionais* a tarefa do pensamento, a qual, para se realizar, os conduz a um afastamento, a uma retirada do mundo tal como nos é dado pelos sentidos, levando-os a desenvolver uma hostilidade para com esse e a política, "os pequenos assuntos humanos" (VE, p. 116)[85]. Todo esse contexto se converte no progressivo afastamento e na degradação

[85] Sobre esse caráter de retirada do mundo, implicado na realização da tarefa do pensamento pelos filósofos profissionais, Arendt comenta, "o pensamento estabelece suas próprias condições, [...] ele cega a si mesmo para o sensorialmente dado, quando remove tudo que está à mão, isso acontece para que o distante se torne manifesto. Formulando de maneira simples: no alheamento proverbial do filósofo, todo o presente está ausente, porque algo realmente ausente está presente em seu espírito, e entre as coisas ausentes está o seu próprio corpo. Tanto a hostilidade do filósofo em relação à política, 'os pequenos assuntos humanos', quanto sua hostilidade diante do corpo têm pouco a ver com convicções e crenças pessoais" (VE, p. 115-116).

da política em relação à filosofia. Assim, ao identificar a submissão da atividade política a uma posição secundária e derivada em relação ao princípio que orienta a atividade contemplativa, Arendt aponta para as razões da aversão da maioria dos filósofos em relação à política.

Ao ser questionada sobre o impacto dessa aversão em seu trabalho, Arendt responde, "'[e]u não quero ter parte nessa aversão', é exatamente isso! Quero olhar a política, por assim dizer, com os olhos não toldados pela filosofia" (Ce, p. 32)[86]. Discordando, portanto, da interpretação convencional, Arendt propõe um sentido para a atividade política que se coloca em manifesta divergência com a tradição. Para ela, a política se refere à *esfera dos assuntos humanos*, sendo a pluralidade – o fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo – a condição de toda a vida política (CH, p. 9). Desse modo, os *assuntos humanos* se referem, para Arendt, àquilo que constitui "prerrogativa exclusiva do homem; [pois] nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros" (CH, p. 28)[87]. Delineada dessa forma, a perspectiva arendtiana parece permitir identificar alguns elementos que respaldam seu posicionamento crítico em relação a tradição filosófica e o círculo intelectual que frequentava. Sobre esse tema, afirma Canovan (2018, p. LIII),

> Ao repudiar o título de "filósofa política" ela afirmou que o erro cometido por todos os filósofos políticos desde Platão consistiu em ignorar a condição fundamental da política: a de que ela se passa entre seres humanos plurais, cada um dos quais capaz de agir e iniciar algo novo. As consequências resultantes de tal interação são contingentes e imprevisíveis.

Nesse sentido, sua recusa a ser incluída como uma representante entre o grupo dos filósofos não consistiria, segundo nossa interpretação, em uma negação da própria filosofia, mesmo porque ela jamais abandonou o diálogo crítico com essa tradição. Antes, pode ser entendida como uma insistência em demarcar a especificidade de sua tarefa, realizada não a partir de um distanciamento e consequente hostilidade para com o caráter plural do mundo, mas como uma

---

[86] Segundo análise de Silva sobre a abordagem arendtiana, trata-se de "[p]ensar a política num regime de radicalismo que esteja à altura dos impasses da modernidade, e situando-se num ponto em que a reflexão política nos conduz ao limiar do impensável: compreendendo essa tensão especulativa, talvez nos aproximemos da razão pela qual a recusa da filosofia política aparece como requisito indispensável para entender em Arendt a relação entre filosofia e política e, ao mesmo tempo, o risco da ruptura como motivo e horizonte do pensamento" (Silva, 2000, p. 15).

[87] Esse tema será abordado de forma mais detalhada no terceiro capítulo dessa tese.

experiência compartilhada que deve fazer frente às exigências da ação, atividade humana por excelência. Isso se evidencia, por exemplo, pelo fato de que ela não renegou o fazer filosófico que propõe recusar “a proverbial torre de marfim da mera contemplação” e converte-se em “uma espécie de prática entre homens, não um desempenho de um indivíduo em sua solidão auto-escolhida” (HTS, p. 95), como o desenvolvido por Jaspers. Assim, contrapondo-se à filosofia como uma *profissão de especialistas* ou um *status social*, Arendt caracteriza sua obra como uma *atividade*, uma *práxis* marcada pelo caráter provisório e contingente e concernente especificamente ao humano (CH, p. 16). Corroborando essa interpretação, Frateschi destaca que a briga de Arendt

> com a filosofia política ocidental é longa, vai da juventude até a idade madura, e é travada com a certeza de que os filósofos, em geral, são hostis com a política e com a pluralidade, o que os torna incapazes de lidar com as particularidades, fragilidades e incertezas dos assuntos humanos. Arendt não se reconhecia entre eles. Além do mais, ela tinha uma dúvida genuína a respeito da possibilidade de conciliar a filosofia com a política, ou seja, “a temporalidade, a instabilidade e a relatividade do mundo humano e a estabilidade, a permanência e a finalidade dos tópicos filosóficos” (Frateschi, 2019, p. 51).

A partir dessas considerações e em consonância com a interpretação de Castro (2006), acreditamos ser possível interpretar o *enigma de Hannah* – sua recusa a ser denominada de filósofa –, como uma atitude que não pretende negar seu envolvimento com a filosofia. Antes, tal colocação visaria destacar sua posição como a de alguém que *não se encaixa* em nenhuma tradição, que não renuncia à liberdade e independência de seu modo de pensar, o qual ela própria descreve por meio da metáfora do “pensar sem corrimão” (*Denken ohne Geländer*) (PSC, p. 529). A demarcação de sua exterioridade ao círculo de filósofos, permite perceber que sua censura diz respeito a uma discordância profunda em relação a uma certa concepção consagrada do que seja a filosofia, a qual, como citamos, se estabeleceu a partir da cisão entre contemplação e ação, entre o fazer filosófico e a atuação política. Colocando a *vita contemplativa* em um patamar superior em relação à dimensão da *vita ativa*, a tradição filosófica antipolítica produziu a convencional hostilidade dos

filósofos com relação aos assuntos políticos da qual ela afirma desejar se manter distante[88].

1.3.2 A *judaicidade* como um condicionante, não uma determinação

O aumento da perseguição aos judeus e o agravamento da situação política, como destacamos acima, motivou Arendt a se comprometer mais ativamente com a oposição aos nazistas. Como relata Young-Bruehl (1997, p. 101), a "tolerância de Hannah Arendt com intelectuais que não conseguiam compreender a situação política cada vez mais sombria diminuiu ao mesmo tempo em que sua aliança com a crítica sionista se tornou mais profunda". Nesse contexto de decepção com os intelectuais e *filósofos profissionais*, Arendt revela que seu impulso foi romper com a filosofia, sair dos círculos acadêmicos e se engajar em algum trabalho de natureza prática. Ao rememorar tais acontecimentos, na entrevista a Gaus, destaca o sentimento de repulsa causado pela cegueira política de seus colegas, ao compactuarem com o movimento em ascensão. Recorda, então, que se algo foi positivo em tudo isso, foi o fato de ter lhe possibilitado compreender e esclarecer uma sentença que trazia consigo desde a infância, qual seja, de que "se alguém é atacado como judeu, tem de se defender como judeu. Não como alemão, não como cidadão do mundo, não como defensor dos direitos humanos" (Ce, p. 41)[89].

Essa máxima, que já havia sido citada anteriormente por Arendt, por exemplo, na ocasião da entrega do *Prêmio Lessing*, em 1959[90], não parece indicar uma apreensão meramente subjetiva de sua condição. Antes, possibilita demonstrar que,

---

[88] Le Ny apresenta em sua obra uma listagem dos principais autores que abordam essa discussão. Entre aqueles que defendem que a obra de Arendt seria uma obra filosófica estariam: Paul Ricoeur, André Énegren e Etienne Tassin; em contrapartida, alguns dos nomes que interpretam sua obra como teoria política à parte da filosofia, estariam: Anne Amiel, Miguel Abenour, Jacques Ranciére (Le Ny, 2013, p. 49).

[89] O primeiro registro dessa máxima pode ser localizado num texto escrito para a revista *Aufbau* em 1941, em que é elaborado da seguinte forma: "Uma verdade que não é familiar ao povo judeu, embora eles estejam começando a aprendê-la, é que *você só pode se defender como a pessoa pela qual você é atacado*. Uma pessoa atacada como judeu não pode se defender como um inglês ou francês. O mundo só poderia concluir que essa pessoa simplesmente não está se defendendo" (JW, p. 137-138, tradução nossa). No original, "One truth that is unfamiliar to the Jewish people, though they are beginning to learn it, is *that you can only defend yourself as the person you are attacked as*. A person attacked as a Jew cannot defend himself as an English mano r Frenchman. The world would Only conclude that he is Simply not defending himself".

[90] Naquela ocasião, Arendt afirmou, que "o princípio simples e básico aqui em questão é particularmente difícil de ser compreendido em tempos de difamação e perseguição: o princípio de que só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada" (HTS, p. 27).

de acordo com sua perspectiva, o reconhecimento de sua judaicidade estava alinhado a um posicionamento político diante da realidade da perseguição nazista aos judeus. A atitude contrária, a negação dessa condição, representaria, para ela, a total impossibilidade de resistir à violência, manifestando o caráter eminentemente antipolítico de tal posição. Segundo Arendt (HTS, p. 26),

> por muitos anos, considerei que a única resposta adequada à pergunta, "quem é você?" era: "um judeu". A única resposta que levava em conta a realidade da perseguição. Quanto à afirmação com que Nathan, o Sábio [...] se contrapõe à ordem: "Aproxime-se, judeu" – a afirmação: "Sou um homem" –, eu a teria considerado como nada além de uma evasão grotesca da realidade.

Nesse sentido, tal sentença denota também a crítica arendtiana ao ideal universal humanista que, convertendo o indivíduo singular em uma abstração – por exemplo, ao negar características que compartilha com outros indivíduos que tornam possíveis os agrupamentos em favor de uma ideia universal de humanidade –, recai no equívoco idealista de fuga da realidade[91]. Para Arendt o problema nesse tipo de atitude, inspirada por ideais universalistas e princípios abstratos, seria sua *impotência* política, na medida em que entende que tal posicionamento estaria embasado por uma ilusão, qual seja, de que a estratégia de descaracterização do individual por meio do apelo à universalização, seria suficiente, no caso dos judeus, para escapar da perseguição, quando, inversamente, ao fazê-lo, restaria desarmado diante dessa. Em outras palavras, o que Arendt parece querer destacar é que, em um contexto de perseguição a um grupo, a tentativa de negar a condição que possibilita e sustenta esse agrupamento representaria não uma forma de resistência, mas, ao contrário, uma espécie de fuga da realidade. O que não significa, contudo, que ao declarar que "só se pode resistir em termos da identidade que está sendo atacada" (HTS, p. 27), Arendt esteja defendendo uma concepção essencialista da identidade judaica[92]. De acordo com Zilio, Arendt faz um uso estratégico da identidade na política, pois,

> Ela não era particularmente atraída por "nativismo", tribalismos, nacionalismos ou mesmo por uma concepção essencialista de

[91] Tratamos anteriormente dessa crítica ao pontuar as reflexões de Arendt sobre a influência dos ideais abstratos Iluministas no contexto da emancipação dos judeus. Segundo sua perspectiva, converter os indivíduos judeus singulares em uma abstração, por intermédio do ideal de *judeu em geral*, gerou inúmeras dificuldades para a efetivação da emancipação, além de ter servido como embasamento para o movimento antissemita.

[92] Arendt foi uma crítica enfática do sionismo justamente no que tange a essa perspectiva essencialista. Abordaremos esse tema na sequência desse trabalho.

> identidade que implicasse na identificação completa do indivíduo com algum grupo social. A afirmação da identidade se torna importante ou não dependendo do contexto (Zilio, 2019, p. 109).

A esse respeito, podemos observar, por exemplo, a postura de Arendt no discurso de entrega do *Prêmio Lessing*. Após destacar explicitamente seu pertencimento ao grupo de judeus expulsos da Alemanha (HTS, p. 26), ela esclarece que sua motivação não foi sugerir que o termo *judeu* qualificasse algum tipo especial de ser humano, de forma que o destino judaico fosse de alguma forma representativo ou exemplar para o destino da humanidade (HTS, p. 26). Ressalta, também, que, ao se referir a *um judeu*, tampouco pretendeu insinuar algum mérito de distinção indicado pela história à realidade desse povo ou mesmo salientar algo como uma essência judaica que colocaria em destaque qualquer um de seus membros (HTS, p. 26)[93]. Ou seja, de acordo com Arendt, seu objetivo ao fazer essa ênfase foi além de evitar os mal-entendidos passíveis de surgir quando nos posicionamos a partir da perspectiva abstrata da humanidade, também afirmar seu reconhecimento do caráter *político* desse pertencimento (HTS, p. 26). Pois, como relata ela, durante muitos anos o fato de ser um membro do grupo de judeus ultrapassou completamente todas as perguntas sobre sua identidade pessoal (HTS, p. 26). Para ela, mesmo que no contexto atual em que se encontrava tal atitude pudesse parecer *forçada* ("*would seem like a pose*"), na medida em que não havia mais perseguição, ainda assim, era importante de ser esclarecida, pois ajudaria a lembrar que, os "que rejeitam tais identificações por parte

[93] Sobre essa temática cabe destacar, também, a recusa manifestada por Arendt em diferentes ocasiões ao título de *exceção*, a qual pode ser remontada à sua crítica à figura do *judeu de exceção* – apresentada anteriormente nesse trabalho –, integrantes do povo judeu que conseguiram se destacar da grande maioria da população, alcançando prestígio e certo reconhecimento em razão de suas posses ou por meio da educação. Para Arendt, ao aceitar o status de exceção, os judeus ricos ou bem-educados contribuíam para que a questão política judaica – questões políticas decorrentes da existência de um grupo identificável em meio a uma comunidade, como no caso dos judeus na Alemanha – fosse deturpada em algo como uma qualidade psicológica, ou seja, em um tipo de experiência interna e privada, o que, de acordo com essa autora, configura o grande equívoco na complexa história dos judeus na Alemanha. O *judeu de exceção* corresponde, para Arendt, a figura do *parvenu* político, pessoas oportunistas e arrivistas, determinadas a triunfar a qualquer preço e preocupadas apenas consigo mesmas e não com a coletividade. Nesse sentido, por exemplo, em 1953, ao ser a primeira mulher a ministrar os Seminários de Crítica de Christian Gauss, na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos da América, bem como, no ano de 1959, ao ser novamente a primeira mulher com status pleno de professor, em Princeton, Arendt declarou seu aborrecimento por ser colocada, como relata Young-Bruehl, no papel de mulher símbolo (Young-Bruehl, 1997, p. 250). Para Arendt o grande equívoco desse tipo de posicionamento, que converte uma questão política em tema privado, é sua incapacidade de responder aos problemas decorrentes da situação dada, promovendo, dessa forma, tentativas de solução individuais e não coletivas.

de um mundo hostil podem se sentir maravilhosamente superiores a ela, mas então sua superioridade na verdade não pertence mais a este mundo" (HTS, p. 27).

Para compreendermos esse ponto, considero necessário adiantarmos uma das distinções que vão ser elaboradas conceitualmente por Arendt apenas em 1958, na obra *A condição humana*. Trata-se da distinção entre *o que* e *quem* seja alguém desenvolvida como recurso para escapar ao uso do conceito de identidade ao se referir ao ser humano. Para essa autora, na medida em que a definição de uma identidade se configura como delimitação de propriedades permanentes, tal procedimento nos remeteria, invariavelmente, a respostas substancialistas. Para ela, buscar a descrição de alguém em termos de identidade implica, como destaca Di Pego (2012, p. 48), "tratar as pessoas como se fossem coisas delimitáveis por suas propriedades". A despeito das dificuldades que a própria linguagem nos impõe, na medida em que ao tentarmos dizer *quem* é alguém, essa nos induz à descrição de uma série de qualidades que a pessoa compartilha com outras, Arendt defende que a tarefa de responder *quem* alguém é consiste em algo totalmente distinto da procura pela identidade de um objeto natural (CH, p. 224).

Nesse sentido, seguindo uma abordagem fenomenológico-existencialista, embora sem se subsumir na letra de seus fundadores, Arendt chama a atenção para a singularidade da existência humana em relação aos demais seres naturais. De acordo com sua argumentação, o *quem* seja alguém se revela, se manifesta em suas ações e palavras no mundo comum, sendo esses "os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens" (CH, p. 218). Para Arendt, os seres humanos são *condicionados,* mas nunca totalmente *determinados*, o que inviabiliza de antemão a tentativa de circunscrever uma essência humana a partir da qual poder-se-ia descrever supostos atributos ou propriedades permanentes que definissem absolutamente seu ser (CH, p. 11-14). Afastando-se da tradição filosófica que, segundo a interpretação arendtiana, invariavelmente procedeu por meio de tentativas de definição da essência humana – por exemplo, Aristóteles e sua descrição do homem como *zoon politikon* ou Marx e seu conceito de *animal laborans* (PSC, p. 35-60) –, Arendt estabelecerá sua abordagem por meio de um procedimento que busca destacar sua singularidade (CH,

p. 13-14)[94]. De acordo com essa autora, a despeito das qualidades naturais que situam o ser humano como *uma* espécie de vida orgânica – a qual, embora altamente desenvolvida, vive entre outras, o *quem* alguém é aparece unicamente no fluxo da ação e do discurso, sendo marcado, desse modo, por uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de definição verbal inequívoca (CH, p. 224-224). Segundo Arendt, tal estratégia se justifica na medida em que, mesmo ao tentar exaustivamente enumerar todas as características que situam o humano enquanto espécie natural, isso apenas permitiria responder à pergunta pelo *que* somos, sendo insuficiente para responder à questão sobre *quem* somos nós (CH, p. 14). Comentando a distinção arendtiana, esclarece Di Pego (2012, p. 49),

> Arendt redireciona o problema da identidade, pois rompe com a alternativa entre o substancialismo e as posições céticas, mostrando que efetivamente não se pode responder nos termos tradicionais da filosofia desde Descartes, mas que isso não implica que a questão da identidade ou da subjetividade se dissolva. Pelo contrário, Arendt propõe abordar o problema a partir de uma nova perspectiva prático-fenomenológica que parte da *vita activa*, entendendo a *identidade* – em um sentido não tradicional – como aquilo que se manifesta no mundo comum quando os homens agem e dialogam entre si.

Relacionando a argumentação arendtiana com a questão judaica que a ocupava de forma urgente nos primeiros anos da década de 1930, é possível perceber que alguns dos elementos desenvolvidos teoricamente em *A condição humana*, estavam presentes mesmo que de forma embrionária durante as experiências que vivenciou enquanto integrante do grupo de judeus perseguidos durante os anos de ascensão do governo de Hitler na Alemanha. Nesse sentido, analisando a recusa arendtiana a conceber a judaicidade como um tipo de essência, Ribeiro argumenta que,

> A crítica de Arendt à essencialização, por um lado – como se fosse possível definir o que é o judeu – e a uma abstração, por outro – que acredita na essencialização do ser humano – antecipa a defesa que ela viria a desenvolver em *A Condição Humana* da impossibilidade de se definir a natureza humana. Ali, ela argumentará contra essa ideia porque um amontoado de características comuns poderia designar apenas *o que* o ser humano é, mas apenas a distinção que cada um carrega pode definir *quem* ele é [...]. Esta distinção é compreendida por Arendt como a singularidade que cada ser carrega desde o seu

[94] Para um exame da crítica arendtiana às sucessivas tentativas de definir a natureza humana realizadas pela tradição, ver, por exemplo, Dias (2018).

> nascimento e que se atualiza ao longo de sua vida conforme se relaciona com outros homens e mulheres (Ribeiro, 2022, p. 166).

Embora concordando com a maior parte da interpretação de Ribeiro em relação à essa temática, discordamos de sua afirmação de que “a distinção que cada um carrega pode *definir quem* ele é”, pois entendemos que, para seguirmos à risca a letra de Arendt, precisamos reconhecer a distinção, da qual o ser humano é capaz, como um traço que marca, justamente, o caráter de indeterminação da existência humana, o que, portanto, impossibilita que ele seja definível ou pensável a partir da categoria de substância. Assim, nos parece que a diferenciação entre *o que* e *quem* alguém é servirá a Arendt, precisamente, para justificar sua recusa à possibilidade de se definir a natureza humana[95]. Para essa autora, a igualdade que subsiste entre os seres humanos consiste no fato de que são seres plurais, ou seja, seres igualmente irrepetíveis e únicos (CH, p. 218). Nesse sentido, elencar qualidades ou características que um indivíduo compartilhe com outros não permite defini-lo, pois sua singularidade está além da previsibilidade e da reprodução de um modelo ou essência. Em outras palavras, segundo Arendt, os seres humanos não são o resultado da multiplicação, como “se fossem repetições intermináveis de um mesmo modelo” (CH, p. 10), o que os iguala é sua capacidade de se distinguirem uns dos outros[96].

Interpretando essa concepção arendtiana, Leibovici vai ressaltar que o conjunto de características que podem ser elencadas na tentativa de definir *o que* alguém é constitui-se de tudo aquilo que é dado, aquilo que está além da possibilidade de escolha ou determinação pelo indivíduo, pois, segundo ela, tais qualidades são desdobramentos de múltiplas diferenças – homem, mulher, judeu, etc. – os quais se entrelaçam em cada um de nós (Leibovici, 1998). Contudo, na medida em que não representa uma determinação absoluta do ser, nenhuma qualidade poderia definir,

---

[95] Em *A condição humana*, Arendt recusa explicitamente a noção genérica de natureza humana argumentando que “nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as coisas têm”, as quais “podemos conhecer, determinar e definir” (CH, p. 13). Para ela, “a soma total das atividades e capacidades humanas [...] não constitui algo equivalente à natureza humana”, pois nem o trabalho, a obra e a ação, ou “o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana” (CH, p. 12). Vemos que, de modo geral, Arendt associa a ideia de natureza ao elemento da necessidade, opondo-se, portanto, à noção de liberdade. Um ideal de natureza humana, conforme deduzido dos ideais abstratos do Iluminismo e almejado também pelas ciências prescindiria, portanto, de elementos contingentes, como fatores culturais e históricos, redundado, como vimos, na postulação de uma igualdade baseada no ideal de homogeneidade entre os seres humanos. Tal concepção estaria, inevitavelmente, fadada ao fracasso por não corresponder à realidade plural que condiciona a existência humana no mundo (CH).

[96] Esse tema será mais amplamente desenvolvido no terceiro capítulo dessa tese.

neste sentido, *quem* alguém é. Desse modo, segundo Leibovici, para Arendt o que é dado, aquilo que se impõe a cada pessoa, não é capaz de conferir sua singularidade (Leibovici, 1998).

Diante do exposto, nos parece coerente recusar a interpretação de que ao ressaltar sua identidade judaica, Arendt estaria afirmando com isso uma concepção essencialista de judaísmo. Como destaca na carta a Scholem, ser judia consiste em um fato incontestável de sua existência, o que a permite afirmar que "jamais fingi ser qualquer outra coisa ou ser de qualquer outro modo além daquele que eu sou, e nunca me senti tentada nessa direção. Isto seria como dizer que sou um homem e não uma mulher, o que é insano" (EJ, p. 756). Arendt explica que a identidade não consiste, para ela, em uma concepção religiosa, por exemplo, quando comenta com Jaspers, que "permanece o fato de que muitos judeus são, como eu, religiosamente completamente independentes do juda*ísmo*, mas ainda assim são judeus" (CKJ, p. 98, tradução nossa)[97].

Também não nos parece que Arendt esteja concebendo um sentido meramente nacionalista de pertencimento quando se refere à identidade judaica. Leibovici (1998), por exemplo, defende que a centralidade da questão judaica para Arendt não representa uma controvérsia religiosa, mas, antes, indica uma questão de identificação cultural que a situou histórica e concretamente no contexto da Alemanha nazista. Segundo essa intérprete, a condição de pertencimento a uma minoria transnacional, o povo judeu, foi o móvel que impulsionou Arendt a se interrogar pela questão judaica em sua vida, instigando-a, inclusive, a questionar o sentido atribuído a ideia, utilizada por Jaspers, de *essência alemã*[98]. Num trecho da entrevista a Gaus, por exemplo, Arendt relembra que discutiu com seu ex-professor, por volta de 1930, sobre não se sentir pertencente a *identidade* alemã. De acordo com seu relato, na ocasião ela havia afirmado, "não creio que algum dia tenha me considerado uma

---

[97] No original, "the fact remains that many Jews such as myself are religiously completely independent of Juda*ism* yet are still Jews nonetheless" (CKJ, p. 98).

[98] De acordo com Young-Bruehl, o nacionalismo de Jaspers foi influenciado pela concepção de Max Weber, a quem ele considerava o último nacionalista alemão genuíno. Contudo, diferia dessa na medida em que primava, sobretudo, pela grande tradição intelectual – centrada na questão do idioma, lar e formação – discordando do sentido de grandeza prussiano e seu espírito militar, apregoados por Weber (Young-Bruehl, 1997, p. 79). A biógrafa relata que no período da ascensão de Hitler ao poder, Arendt e Jaspers enfrentaram mais diretamente suas discordâncias quanto ao que ele denominava, em linguagem weberiana, a "essência alemã", concepção essa que Arendt considerava ingênua por não vislumbrar os perigos que o nacionalismo e a mente militar em política representavam para a Alemanha (Young-Bruehl, 1997, p. 79).

alemã – no sentido de pertencer ao povo, e não na condição de cidadã, se for possível fazer essa distinção" (Ce, p. 37). A reação de Jaspers a tal afirmação teria sido "'[c]laro que você é alemã'", ao que ela objetou, "[q]ualquer um pode ver que não sou!" (Ce, p. 37-38). A concepção arendtiana sobre seu sentido de pertencimento ao germanismo não podia ser entendida como um compartilhamento de algum tipo de essência, como pensava Jaspers. Segundo ela descreveu em uma carta, "[p]ara mim, a Alemanha significa minha língua materna, filosofia e poesia" (CKJ, p. 16, tradução nossa)[99]. Nesse sentido, Arendt apontava que seu vínculo com a Alemanha era algo que se estabelecia por meio de sua identificação com as tradições culturais e intelectuais germânicas.

Como descreve Leibovici (1998), por intermédio de sua experiência contextual de minoria, delimitada pela maioria étnica no espaço comum da Alemanha, Arendt definiu sua oposição ao germanismo essencialista, o que se traduziu na diferenciação entre cultura e *essência*. Tal conjuntura, de acordo com essa intérprete, teria impulsionado Arendt a elaborar suas primeiras indagações em relação ao caráter político da questão judaica. Nesse momento o sionismo surgiu como o meio de colocar esse questionamento em prática, pois constituía o único movimento com organização suficiente para exercer resistência política no contexto circunscrito pela perseguição nazista aos judeus na década de 1930. Dessa forma, segundo Young-Bruehl (1997, p. 106), o "modo de agir de Arendt como judia foi determinado pelos sionistas".

Posteriormente à Guerra, ao ser inquirida por Jaspers se considerava-se judia e alemã, Arendt responde, "[p]ara ser totalmente honesta, isso não me importa nem um pouco, a nível pessoal e individual [...] politicamente, sempre falarei apenas em nome dos judeus quando as circunstâncias me obrigarem a indicar minha nacionalidade" (CKJ, p. 70, tradução nossa)[100]. Tal posicionamento vai ao encontro de sua crítica ao essencialismo e permite compreender sua recusa em assumir uma identificação completa e absoluta com algo como uma identidade *essencial*, justamente por priorizar que, além e apesar das caraterísticas que possamos compartilhar com outros indivíduos, as quais tornam possíveis os agrupamentos,

---

[99] No original, "For me, Germany means my mother tongue, philosophy, and literature" (CKJ, p. 16). De acordo com Stolck, a dissociação concebida por Arendt entre povo, Estado e língua se contrapõe, diretamente, com a concepção de Estado nacional moderno (Stolck, 2002, p. 101).

[100] No original, "to be perfectly honest, it doesn't matter to me in the least on a personal and individual level. Politically, I will always speak only in the name of the Jews whenever circumstances force me to give my nationality" (CKJ, p. 70).

apenas a singularidade de cada ser, ou seja, sua distinção, torna possível dizer *quem* ele é. Nesse sentido, embora não esgotem todas as possibilidades de seu ser, as condições fatuais dadas à existência de Arendt, e que em nenhum momento ela negou, foram a de nascer mulher, judia em meio à cultura alemã, no contexto da catástrofe da Segunda Guerra Mundial e a todas as consequências que essa situação de minoria política lhe gerou (Leibovici, 1998). Para muitos intérpretes de sua obra, essa singularidade, marcada pela afirmação de sua absoluta distinção frente ao meramente dado, foi inspiradora para a elaboração e o amadurecimento de seu pensamento e teoria política, interpretação com a qual coincidimos. Sobre isso Feldman irá afirmar que

> Pouquíssimas pessoas equilibraram com sucesso a realidade de serem ao mesmo tempo judeus e europeus [...]. Hannah Arendt nos fornece um exemplo marcante da fecundidade potencial dessa combinação. As linhas de ambas as heranças estão entrelaçadas de tal maneira que negligenciar ou negar a influência de uma ou outra é rasgar o próprio tecido de sua vida e pensamento. É porque permaneceu tanto judia como europeia que ela ganhou um lugar na história, e é como uma judia e como uma europeia que sua vida e seu trabalho devem ser entendidos (Feldman, 2016, p. 107)[101].

A postura ativa que Arendt assume junto à oposição aos nazistas é descrita por ela como resultado de sua intenção de se contrapor ao que estava acontecendo na Alemanha em 1933. Nesse momento, relembra, como membro do grupo perseguido, lhe ocorreu se perguntar o que, em tais circunstâncias, era possível ser feito especificamente como judeu? (Ce, p. 41). Pergunta para a qual via apenas uma resposta *política*: a única ação possível seria "partir para o trabalho prático, trabalho única e exclusivamente judaico" (Ce, p. 42). Na sequência da entrevista, ao ser questionada por Gaus sobre se o engajamento político ativo era considerado por ela como uma espécie de compromisso com um grupo, Arendt responde,

> Em primeiro lugar, pertencer a um grupo é uma condição natural. Você pertence a algum tipo de grupo quando nasce, sempre. Mas pertencer a um grupo [...] num segundo sentido, isto é, formar ou se unir a um grupo organizado, é algo totalmente diferente. Esse tipo de organização tem a ver com uma relação com o mundo. As pessoas que se organizam têm em comum o que se costuma chamar de "interesse" (Ce, p. 46).

---

[101] Além dessas duas perspectivas ressaltadas por Feldman, a judaicidade e a herança europeia de Arendt, entendemos que sua experiência na América também produzirá ressonâncias importantes em sua concepção madura de política. Trataremos desse aspecto na sequência desse texto.

Diante do exposto, em que buscamos resgatar as dificuldades conceituais e políticas que configuraram a questão da condição judaica para Arendt, resta como central sua insistência na distinção entre compromisso político e identidade pessoal. Para Arendt, frente ao contexto de ascensão do nazismo e o aumento das hostilidades, a afirmação de seu pertencimento ao judaísmo constituía-se não como uma questão nacionalista ou essencialista, antes, se impunha como uma atuação *politicamente necessária*. Assim, acompanhando a interpretação de Stolck, nos parece possível entender que, para Arendt, o compromisso político com os judeus decorria de sua condição judia – dada por nascimento –, a qual, contudo, ela não irá aceitar, em nenhum momento, como algo que pudesse *determinar* sua responsabilidade enquanto indivíduo e limitar sua liberdade de pensamento. Portanto, a consciência da identidade judaica como uma *condição* lhe fez ressignificar sua experiência, possibilitando que ela recusasse qualquer saída individual – como aquela pretendida por Rahel e os judeus assimilacionistas – encarando-a, a partir de então, como "uma questão eminentemente pública e, como tal, política" (Stolck, 2002, p. 96). Para Arendt, apesar das condições dadas existencialmente a cada um, a condição da pluralidade delineia o espaço para a autenticidade humana, a qual, como veremos no terceiro capítulo desta tese, exige para sua manifestação a criação e manutenção da possibilidade da experiência política.

Nesse primeiro capítulo reconstruímos parte da biografia e das experiências vivenciadas por Arendt em sua juventude, as quais, segundo nossa interpretação, podem ser apontadas como eventos privilegiados que concorrem para aglutinar os interesses dessa autora em torno da causa judaica e, paralelamente, servem de subsídios à formulação de suas primeiras reflexões sobre a importância e imprescindibilidade da experiência política para a vida humana. Como procuramos ressaltar, seu contato com o sionismo e com a filosofia alemã, além dos eventos que envolveram a ascensão do nazismo na Alemanha, possibilitaram a Arendt elaborar uma forma própria de articulação da questão judaica em conexão com a história moderna dos judeus na Europa, o que repercutiu diretamente em suas primeiras elaborações teóricas. Nosso intuito foi demonstrar de que modo, já nesse período, tem início o contato de Arendt com alguns dos temas e problemas que irão compor sua concepção política mais madura, o que nos permite justificar nossa hipótese de que essas experiências configuram o horizonte primeiro do qual brotam as questões centrais que aparecem mais bem elaboradas em 1958.

Com o acirramento da perseguição aos judeus, Arendt deixa a Alemanha, tendo início seu período como apátrida. No próximo capítulo, analisaremos a atuação de Arendt junto às organizações sionistas e os conflitos decorrentes de sua avalição sobre a postura dos líderes judeus na condução política de seu povo. Essa proximidade permitirá a ela elaborar sua oposição fiel, além de aprimorar sua concepção sobre a imprescindibilidade do diálogo, do respeito à pluralidade e da liberdade para a constituição e manutenção do espaço público. Em um momento posterior, já no terceiro capítulo desta tese, examinaremos o desdobramento disso em sua obra *A condição humana*, por meio da análise da estrutura que compõe sua concepção elaborada de esfera pública e das articulações que envolvem tal elaboração.

2 O PERÍODO COMO APÁTRIDA: A ATUAÇÃO POLÍTICA COMO BASE CONCRETA PARA A ELABORAÇÃO DAS CATEGORIAS CENTRAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT

> *Por mais que o pária judeu possa ser, do ponto de vista histórico, o produto de uma ordem injusta [...], politicamente falando, todo pária que se recusou ser um rebelde foi parcialmente responsável por sua própria posição e, assim, pela mácula na humanidade que esta representou. Dessa vergonha não havia escapatória, quer na arte ou na natureza. Pois enquanto um homem for mais que uma mera criatura da natureza, mais do que um mero produto da criatividade divina, ele será chamado a se responsabilizar pelas coisas que os homens fazem aos homens no mundo que eles mesmos condicionam.*
> Hannah Arendt, *Escritos judaicos*

Até aqui nos concentramos em acompanhar os primeiros reflexos que os eventos políticos gerados pelo movimento nacional-socialista na Alemanha, e sua crescente perseguição aos judeus, produziram na jovem Arendt. De acordo com Kohn, a revolução vivenciada por ela na filosofia teria lhe causado o sentimento de um *choque filosófico*, uma espécie de "guinada para dentro de si, não no sentido introspectivo e psicológico, mas porque sua faculdade de pensar foi liberada das racionalizações sistemáticas do mundo histórico e natural, herdadas do século anterior" (Kohn, 2008, p. 9). Teria sido, nas palavras de Arendt, algo como um *assombro* diante da existência, muito distinto da simples curiosidade. Em contraste com isso, a ascensão do nazismo, em seu ímpeto destrutivo diante das estruturas e instituições estabelecidas, produziu uma espécie de *choque de realidade* (Kohn, 2008, p. 9). O resultado dessa dura tomada de consciência foi abrir a possibilidade para que Arendt se desviasse de um caminho aparentemente traçado na carreira acadêmica-intelectual, em meio à filosofia, e se voltasse para o engajamento político prático.

Com a irrupção do Totalitarismo e o início da perseguição aos judeus abriu-se para Arendt uma perspectiva ainda não vislumbrada que colocou em evidência sua condição de judia europeia, vivendo na Alemanha hitlerista. Paralelamente, se viu diante da amarga constatação da insensibilidade dos intelectuais, que compunham o meio acadêmico que frequentava, em face da perseguição. Em meio a um tal contexto e recusando-se a compactuar com tal incoerência, Arendt se vê motivada a buscar um sentido para os fenômenos novos e sem precedentes que surgiam por outras vias que não a reflexão passiva. A atuação política torna-se, a partir de então, o critério que guia e orienta os interesses de Arendt, o que não significa que abandone a tarefa de tentar compreender essa realidade, atividade para a qual ela reserva a

denominação, com a clara intenção de distingui-la em face da filosofia *profissional* apolítica de seu meio, *teoria política*. Nesse sentido, parece-nos muito significativo considerar, em nosso objetivo de interpretar sua obra, não apenas as experiências biográficas de Arendt, mas também a produção teórica que resulta de suas primeiras tentativas de compreender os eventos catastróficos que a envolvem. Essas produções apresentam, em primeiro plano, a história dos judeus na Europa, a questão judaica decorrente dessa situação, a perseguição nazista ao povo judeu e a instauração do estado de Israel.

Antes de dar início a exposição desses temas, contudo, iniciamos este capítulo com uma exposição da conjuntura que envolve a organização e divulgação das primeiras informações biográficas de Arendt, além de dados sobre a reunião e publicação desses textos iniciais. Na sequência, iremos abordar algumas das preocupações que envolveram as reflexões de Arendt no período em que viveu como apátrida, primeiro na França e, posteriormente, nos Estados Unidos. Nosso intento será verificar se nessas experiências podemos vislumbrar algumas das motivações primeiras que inspiram Arendt para a elaboração de seu pensamento mais maduro já como teórica política.

2.1 PUBLICAÇÃO E RECEPÇÃO DOS ESCRITOS JUDAICOS DE ARENDT

Antes de dar início à apresentação de algumas das experiências de Arendt e do modo como ela entra em contato com certas questões que a ocuparam no período em que viveu como apátrida, nos parece pertinente fazer referência ao contexto da publicação dos principais textos que revelam detalhes da vida, da formação filosófica, das influências e do envolvimento dessa autora com as questões judaicas, bem como a repercussão que essas informações tiveram entre seus estudiosos e pesquisadores. Nosso objetivo consiste em ressaltar que a perspectiva interpretativa que adotamos, segundo a qual a análise desses elementos serve como recurso iluminador para a compreensão das categorias forjadas por Arendt em suas grandes obras – como *Origens do totalitarismo*, *A condição humana* e *Eichmann em Jerusalém*, por exemplo –, não representa mais uma exceção entre seus críticos. Se o contexto acadêmico e político que marca o início das pesquisas sobre essa autora não considerou tais elementos na interpretação de seu pensamento, tal quadro sofre uma alteração significativa a partir da publicação de algumas obras específicas que tornam

acessíveis textos e documentos antes desconhecidos para o público. Apresentamos abaixo alguns desses trabalhos, além de listar pesquisas que vêm sendo desenvolvidos nos últimos anos de acordo com essa interpretação, dentre os quais, se encontram os principais interlocutores de nossa abordagem.

Embora esta perspectiva interpretativa possa ser estimada como recente, tendo sido favorecida sobretudo após a reunião e publicação, quase três décadas após sua morte, de seus *Escritos judaicos* (*The Jewish Writings*)[102], atualmente passa a ser partilhada por alguns dos mais renomados críticos e estudiosos de Arendt. Entre eles, Young-Bruehl[103], por exemplo, já defendia em 1983, numa passagem da primeira e ainda incontornável biografia de Arendt, que "o que [Arendt] aprendera da atividade prática e da vivência como figura pública durante seus anos de apátrida estabeleceu os alicerces para sua teoria política" (Cf. Young-Bruehl, 1997, p. 126). De forma semelhante, Jerome Kohn[104], ao elaborar o Prefácio de *Escritos judaicos*, abre seu texto argumentando que mesmo uma obra como *A condição humana*, escrita em 1958, na qual "não há quase nenhuma menção a judeus, assuntos judaicos, ou história judaica" (Kohn, 2016, p. 13) não pode ser plenamente compreendida sem que se reconheça sua "origem [...] na experiência de Arendt como uma judia no século XX" (Kohn, 2016, p. 14). Em consonância, Ron H. Feldman defende, na Introdução aos *Escritos judaicos*, que "há uma ligação essencial entre sua [de Arendt] concepção da história judaica e sua teoria política: sua visão da condição judaica moderna serve

---

[102] A coletânea *Escritos judaicos*, organizada e editada por Jerome Kohn e Ron H. Feldman, teve sua primeira publicação em 2007, nos Estados Unidos, e em 2016, no Brasil. Reúne inúmeros artigos e textos curtos de Arendt referentes a temas judaicos, publicados anteriormente, sobretudo, em revistas judaicas, como, por exemplo, a *AufBau* (jornal dos imigrantes judeus-alemães em Nova York), *Partisan Review* e *Commentary*. Cabe destacar que essa coletânea sucede a uma outra, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, também organizada por Ron Feldman e publicada em 1978 pela editora Grove Press, porém, há muito tempo esgotada.

[103] Elisabeth Young-Bruehl (1946-2011) foi uma psicoterapeuta e psicanalista norte-americana, escritora e biógrafa. Trabalhou como professora de psicoterapia e psicanálise no Harvard College, na Filadélfia. Sob supervisão de Arendt, recebeu o Ph.D. em 1974, na New School for Social Research. Foi a primeira pessoa, após a morte de Arendt, a consultar seus papeis reunidos nos arquivos Arendt da Manuscript Division da Biblioteca do Congresso Norte-Americano (*Library of Congress*), em Washington D.C., os quais examinou detidamente durante a escrita de sua biografia, *Hannah Arendt: Por amor ao mundo* (1997). Com essa obra venceu, em 1982, o Alfred Harcourt Prize e o Kenneth B. Smilen/Present Tense Literary Award.

[104] Jerome Kohn foi aluno e assistente pessoal de Hannah Arendt. Após sua morte, se tornou responsável pela organização de seus escritos e diretor do Hannah Arendt Center, na New School for Social Research, em Nova Iorque, universidade em que a autora lecionou em sua última década de vida. Além de *Escritos judaicos* (*Jewish Writings*) de Arendt, organizou ainda os livros *Responsabilidade e julgamento* (*Responsibility and Judgement*), *A promessa da política* (*The Promise of Politics*), *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54* (*Essays in understanding – Formation, Exile and Totalitarianism: 1930-54*) e *Pensar sem corrimão: Compreender 1953-1975* (*Thinking without Bannisters*), todos esses já traduzidos para o português.

como uma introdução à sua teoria política, assim como sua teoria política ilumina sua interpretação da história judaica" (Feldman, 2016, p. 58). De tal modo, Feldman entende que as experiências de Arendt como judia tiveram uma importância central tanto em sua vida quanto na elaboração de sua obra (Feldman, 2016, p. 104).

Um episódio muito significativo nesse contexto foi a publicação, em 1992, de *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, de Margareth Canovan que, após sua pesquisa nos *Arendt Papers*, reunidos na Biblioteca do Congresso Norte-Americano (*Library of Congress*), em Washington D.C.[105], propõe uma reinterpretação do pensamento de Arendt a partir do estabelecimento de um vínculo entre sua obra e o contexto mais abrangente de sua produção. A partir do contato com o material documental ainda não publicado dessa autora, como cartas, documentos e outros manuscritos, Canovan concluiu que as obras mais conhecidas de Arendt representam espécies de "ilhas em grandes pensamentos submersos" (Canovan, 1992, p. 3), sendo necessário, para compreendê-las, investigar os elementos subjacentes a seu desenvolvimento. Para a intérprete, muitas das teses arendtianas, mesmo as mais controversas, assumem nova forma quando realocadas no contexto de sua elaboração, o que ela se propõe a fazer ao retomar e reformular algumas das interpretações que havia publicado anteriormente, ainda em 1974, na obra *The Political Thought of Hannah Arendt*.

De fato, Arendt foi projetada internacionalmente como pensadora política a partir da publicação de *Origens do totalitarismo*, em 1951, e de *A condição humana*, em 1958. Contudo, desde o início da década de 30, com sua fuga da Alemanha devido ao início da perseguição nazista, esteve atuando junto à organização sionista e produzindo artigos e textos de intervenção em que abordava diretamente questões judaicas, envolvendo a situação política e a história moderna do povo judeu; material esse que, ao que tudo indica, ficou ofuscado pela repercussão das suas duas primeiras grandes obras[106]. Em 1983, vem a público sua biografia, *Por amor ao*

---

[105] A *Library of Congress*, reúne, nos *Arendt Papers*, uma rica e numerosa quantidade de material documental de Arendt. Parte do acervo pode ser consultado online, no endereço: https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/about-this-collection/.

[106] Segundo Feldman (2016), além do *poder* que emana de suas outras obras mais consagradas, a negligência e esquecimento para com os escritos judaicos de Arendt pode ser compreendida como uma *forma moderna de excomunhão*, sofrida por ela, por parte da comunidade de judeus. Essa seria resultado da polêmica gerada por seu livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (2009) que, entre os muitos temas controversos, ressalta a corresponsabilidade dos líderes judeus na realização dos crimes nazistas, ocorrida por meio da cooperação dos conselhos judaicos nas

mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt, fruto de um primoroso trabalho de pesquisa e documentação realizado por Elizabeth Young-Bruehl. Tal obra oferece detalhes da vida, do contato com a filosofia e das influências teóricas de Arendt, além de explicitar a profundidade de seu envolvimento com as questões judaicas e seu despertar político por meio da experiência da ascensão nazista na Alemanha. Mas é em 2007, com a reunião e publicação dos textos escritos por Arendt sobre os problemas judaicos – em *Escritos Judaicos* –, que se torna perceptível um avanço na iniciativa de buscar os elementos precursores que permitem vislumbrar conexões entre as experiências vividas, bem como os temas abordados nesses primeiros anos, e a elaboração propriamente política contida nas demais obras publicadas em sua maturidade[107].

Com o acesso a esses textos até então marginais, torna-se possível desvelar o significado e a ressonância que tais questões tiveram nas reflexões de Arendt, inclusive porque permite perceber, de acordo com o que nos revela Kohn – para espanto de seus leitores mais antigos –, que Arendt "escreveu mais sobre assuntos judaicos em geral do que sobre qualquer outro tópico" (Kohn, 2016, p. 23). Em outras palavras, se estabelece concretamente a possibilidade de delinear possíveis conexões, não apenas a partir de sua formação filosófica desdobrada entre grandes nomes da filosofia, como Jaspers, Heidegger e Husserl, mas também partindo de suas vivências em meio aos catastróficos eventos ocorridos no início do século XX, como judia na Alemanha e, posteriormente, como apátrida na França e nos Estados Unidos da América.

Importante ressaltar que estabelecer conexões entre a experiência de Arendt em meio aos eventos políticos de seu tempo como judia e sua obra tardia não significa admitir sua perspectiva como particularista ou arbitrária, colocando em suspeição a coerência de suas análises ou a validade de seus argumentos. Leibovici, por exemplo, compartilha da tese segundo a qual a condição de judia representa, em Arendt, a experiência crucial que reverbera em sua guinada para a filosofia política e que essa não se expressa por meio de uma adesão à tradição religiosa do judaísmo. Para a intérprete,

---

operações, seja passando informações ou organizando a listagem de judeus para o extermínio. Outro argumento liga o motivo de tal marginalidade também ao fato de a reunião e publicação de seus escritos judaicos ter ocorrido póstuma e tardiamente.

[107] Além das obras já citadas, *Origens do totalitarismo*, de 1951, *A condição humana*, de 1958, e *Eichmann em Jerusalém*, de 1963, poderíamos acrescentar ainda a essa lista outras obras, entre as quais, por exemplo, *Entre o passado e o futuro*, de 1961, *Sobre a revolução*, de 1963.

> as questões políticas que [Arendt] foi conduzida a formular em uma linguagem filosófico-política não foram, de início, as questões que os filósofos faziam no interior do domínio filosófico, mas foram, antes, questões que ela encontrou não como observadora desgarrada, mas como parte da experiência dos judeus europeus no século XX (Leibovici, 1998, p. 21)[108].

A leitura de Leibovici sugere compreender que a questão judaica foi assumida por Arendt como uma questão pautada pelo contexto histórico e político específico em que ela viveu. Nesse sentido, a intérprete coloca em destaque a importância de se admitir o aspecto singular da vida de Arendt, na medida em que isso permite a autora judia adotar um ponto de vista único na compreensão do mundo: o de uma minoria política, a do povo judeu, diante do conflito com uma segunda perspectiva, a não judaica. Dessa forma, destaca, "Quando Arendt aborda a experiência judaica, sua preocupação é sempre caracterizada por um duplo movimento: a experiência judaica não é abordada nem apenas do ponto de vista judaico, nem apenas do ponto de vista não judaico, mas sempre na interseção dos dois" (Leibovici, 1998, p. 23)[109]. Essa ótica, que prima pelo encontro entre mais de um ponto de vista, sugere o desencadear da tônica arendtiana na importância do diálogo entre os diferentes povos, tema que constituirá uma constante em sua concepção de espaço público, como destacaremos no decorrer desse trabalho.

Em consonância com essa interpretação, Feldman acrescenta que haveria uma tensão dialética no trabalho de Arendt perpetrado pelo entrecruzamento de sua experiência judaica[110] com sua experiência europeia, cujo "resultado foi uma

---

[108] No original, "les questions politiques qu'elle fut conduite à formuler dans um langage philosophico-politique ne furent pas d'abord les questions que les philosophes posent à l'intérieur du domaine philosophique mais plutôt celles qu'elle rencontre elle-même non pas observatrice détachée mais en tant que partie prenante de l'expérience de Juifs européens au XXº siècle" (Leibovici, 1998, p. 21) Todas as traduções referentes a essa obra, que aparecem nessa tese, são de minha responsabilidade.

[109] No original, "Lorsque Arendt aborde l'expérience juive, as préoccupation est toujours caractérisée par un double mouvement: l'expérience juive n'est abordée ni du seul point de vue juif, ni du seul point de vue non-juif, mais toujours à l'intersection des deux" (Leibovici, 1998, p. 23).

[110] Assim como Leibovici, Kohn optará pelo uso do termo "experiência judaica" em detrimento de "identidade judaica". Justificando sua opção ele ressalta que o termo "identidade implica sempre algum tipo de igualdade, mesmidade, por exemplo, de um conjunto de características pessoais e comportamentais genéricas pelas quais um indivíduo é reconhecido como um membro de um grupo ou coletivo", considerando isso, entende que a identidade judaica "tem pouca importância para *quem* Hannah Arendt era" (Kohn, 2010, p. 179, tradução nossa). Segundo ele, a independência de pensamento de Arendt em relação aos judeus – bem como a toda e qualquer identificação plena com qualquer grupo – e seu apelo para que "todos os seres humanos, seres humanos como tais, juntarem-se a ela e pensarem por si mesmos" converte a noção de identidade em algo problemático, tornando mais coerente o uso do termo experiência (Kohn, 2010, p. 179, tradução nossa). No original, "identity always implies some sort of sameness, the sameness, for example, of a set of generic personal and

perspectiva singular em matérias judaicas e europeias nas quais as experiências especificamente judaicas e amplamente europeias constantemente informam umas às outras" (Feldman, 2016, p. 61). Nesse ponto, não podemos deixar de acrescentar ainda, as experiências que Arendt vivencia na América desde sua chegada como apátrida à Nova Iorque, em 1941, até sua morte em 1975. Como ela própria reconhece em diferentes momentos, suas vivências em uma "terra com uma tradição política democrática", como os Estados Unidos da América, representaram uma referência positiva de política que serviu de contraponto ao modelo de Estado-nação europeu o qual, segundo sua interpretação, continha em germe ingredientes que se somaram formando as condições para o subsequente surgimento da virulência do regime totalitário[111].

Também Kohn, no Prefácio aos *Escritos judaicos*, interpreta que os textos ali presentes "são menos exemplificações das ideias políticas de Arendt do que o terreno

---

behavioral characteristics by which an individual is recognizes as a member of a group or collective", "holds little importance for *who* Hannah Arendt was", e "all human beings, human beings as such, to join her and think for themselves" (Kohn, 2010, p. 179). Para uma discussão sobre o uso do termo experiência judaica em detrimento de identidade judaica no Brasil, ver "O conceito de antissemitismo em Hannah Arendt", que compõe a coletânea de ensaios de Lafer, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (2018).

[111] Para Arendt a estrutura política dos Estados Unidos da América, resultante dos princípios enunciados e aplicados no século XVIII pelos Pais fundadores, não sofria das mazelas que configuravam o modelo de Estado-nação europeu. De acordo com ela, a Revolução Americana conseguiu criar um espaço de liberdade política, não apenas mediante o estabelecimento de um sistema federal que limitava a extensão do poder político, mas expandindo as oportunidades de participação dos cidadãos e cidadãs nas decisões comuns. Podemos identificar seu posicionamento sobre isso, por exemplo, em sua argumentação sobre as razões pelas quais escolheu a cidadania americana, momento no qual declara: "O que aprendi, naqueles primeiros anos entre a imigração e a naturalização, acabou por representar mais ou menos um curso autodidata sobre a filosofia política dos Patronos Fundadores, e o que me convenceu foi a existência factual de um corpo político, totalmente diferente dos Estados-nação europeus, com suas populações homogêneas, seu sentido orgânico de história, sua divisão mais ou menos nítida entre classes, sua soberania nacional e sua noção de uma razão de Estado […]; o que me influenciou quando cheguei aos Estados Unidos foi justamente a liberdade de tornar-me cidadã, sem para isso ter que pagar o preço da assimilação" (DP, p. 169-170). As análises arendtianas que tratam mais diretamente das características da estrutura política dos Estados Unidos da América, resultante da Revolução Americana, inclusive em suas especificidades frente à Revolução Francesa, à Revolução Russa e à Revolução Húngara, são desenvolvidas por ela em *Sobre a revolução*, obra que, em vistas a delimitar o escopo de nosso trabalho, optamos por não explorar a fundo. Contudo, considerando que suas primeiras impressões e especulações sobre esse tema têm início com sua chegada na América como apátrida em 1941, entendemos que essas tangenciam, mesmo que não explicitamente, a concepção positiva de política que Arendt expõe em *A condição humana*, em 1958. Nesse sentido, no decorrer dessa tese, embora sem adentrar em *Sobre a revolução*, abordaremos alguns aspectos da perspectiva arendtiana sobre essa experiência, especialmente no que se refere a sua compreensão da tradição política dos Estados Unidos, representada pelos princípios da revolução americana, como um dos momentos privilegiados em que as características distintivas de uma experiência política genuína foram mais claramente discerníveis. Para um tratamento mais aprofundado do tema, sugiro consultar, além de *Sobre a revolução*, de Arendt, a obra de Amiel, 1997; Frateschi, 2021; Lefort, 1988.

empírico no qual nasceram e se desenvolveram essas ideias" (Kohn, 2016, p. 44). Para ele, há uma relação de fundação entre esses textos e as ideias políticas mais gerais que Arendt desenvolve posteriormente, que pode ser perseguida e descoberta mesmo quando não há referências explícitas aos eventos concretos que as precedem. A capacidade de reduzir e olhar externamente para as próprias vivências a ponto de convertê-las em categorias genéricas que possibilitam avaliar imparcialmente os eventos, de acordo com Kohn, revelam a singularidade do trabalho dessa autora. Nesse sentido, afirma,

> A experiência de Arendt como judia era por vezes a de uma testemunha ocular e por vezes a de um ator sobre quem os eventos recaem, ambos os quais correm o risco de parcialidade; mas também sempre foi a de um juiz, o que significa que ela olhava para esses eventos e, enquanto ela os vivenciava, para *si mesma* a partir de fora – uma proeza mental extraordinária (Kohn, 2016, p. 44).

Amparados por essas análises, que nos convidam a reconhecer o alcance e profundidade da relação entre as primeiras e últimas produções de Arendt, ressaltamos a pertinência de nossa hipótese de trabalho, qual seja, de que uma interpretação qualificada e abrangente da obra arendtiana requer a consideração de sua biografia, de suas influências intelectuais e de suas experiências. Nessa linha interpretativa surgiram as primeiras pesquisas voltadas a verificar a possibilidade de demonstrar conexões entre seus primeiros escritos e suas obras mais conhecidas – como já citado, por exemplo, *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* –, no intuito de desvelar os laços generativos entre as noções gerais surgidas nos primeiros – a partir das reflexões sobre temas judaicos – e os elementos teóricos mais genéricos estabelecidos nas posteriores. Um dos pioneiros nesse trabalho foi Richard Bernstein que, em 1996, publica *Hannah Arendt and the Jewish Question*[112]*,* o qual resulta numa defesa inconteste de que, após a leitura e análise dos textos escritos por Arendt entre 1931 e 1950, se torna insustentável afirmar uma ruptura radical entre os temas com que ela se ocupa ali e as questões centrais das obras posteriores. Nesse sentido, afirma ele,

> Apesar da crescente literatura buscando compreender a continuidade e as complexas relações entre sua história de vida e seus trabalhos publicados, ainda há uma forte tendência de separar as preocupações judaicas de Arendt do restante do seu pensamento. Existem razões

[112] Obra ainda sem tradução para o português.

> aparentemente boas para fazer tais distinções. Se focarmos em *A Condição Humana*, *Sobre a Revolução*, *Entre Passado e Futuro*, *Homens em Tempos Sombrios*, *Crises da República*, ou a publicação póstuma *A Vida do Espírito* e as *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, então certamente parece que as preocupações judaicas são bastante marginais (Bernstein, 1996, p. 8, tradução nossa)[113].

Não obstante, Bernstein ressalta que esse movimento de retorno é essencial para uma compreensão adequada dos temas mais característicos do pensamento de Arendt. Atualmente inúmeros trabalhos vêm se consolidando nessa perspectiva. Como exemplos, além dos já mencionados, podemos citar, *The Pariah and her shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen* (1995) de Seyla Benhabib; *Hannah Arendt Jewish Identity: neither Parvenu nor Paria* (2004) e *Jewish to the Core* (2010) de Suzanne Vromen; *Hannah Arendt's Jewish Identity* (2010) de Elizabeth Young-Bruehl.

No Brasil também já existem alguns intérpretes que destacam a importância de se considerar uma conexão entre vida e obra na tarefa de compreensão do pensamento de Arendt. Celso Lafer, por exemplo, ex-aluno e pioneiro nos estudos de dessa autora em nosso país, ao fazer considerações a respeito da biografia escrita por Young-Bruehl, destaca, que ela "revela que a vida de Hannah Arendt é não só interessante, mas fundamental para compreender sua obra" (Lafer, 2018, p. 34). Nessa linha de interpretação Yara Frateschi defende que *Origens do totalitarismo* constitui o marco em que "surgem as questões com as quais ela [Arendt] vai se defrontar ao longo de seu percurso intelectual e que serão temas centrais da sua própria filosofia política" (Frateschi, 2021, p. 156).

Nos últimos anos, ademais, alguns trabalhos de pesquisa vêm surgindo nessa perspectiva, como algumas teses de doutorado, entre as quais, destacamos: *Hannah Arendt e as Políticas da Identidade* (2019), de Lara Bethânia Zilio; *A questão judaica: o pária como paradigma do agir e do pensar em Hannah Arendt* (2019), de Ricardo George de Araújo Silva; *A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica* (2022), de Nádia Junqueira Ribeiro; *O pária moderno e o "direito*

---

[113] No original, "Despite the growing literature seeking to understand the continuity and complex relationships between her life story and her published works, there is still a strong tendency to separate Arendt's Jewish concerns from the rest of her thought. There are apparently good reasons for making such a distinction. If one focuses on *The Human Condition*, *On Revolution*, *Between Past and Future*, *Men in Dark Times*, *Crises of the Republic*, or the posthumously published *The Life of the Mind* and *Lectures on Kant's Political Philosophy*, then it certainly seems that her Jewish concerns are quite marginal" (Bernstein, 1996, p. 8).

a ter direitos": Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951) (2022), de Blanche Marie Evin da Costa.

Considerando o cenário exposto acima, entendemos ser pertinente a mobilização de alguns elementos biográficos, bem como a retomada de algumas reflexões iniciais de Arendt, motivadas por seu contato com a política judaica e o sionismo, para iluminar as categorias e distinções que aparecem em suas obras tardias consideradas suas obras mais filosóficas. Nesse sentido, os próximos tópicos desse capítulo se prestam a reconstruir, de modo sucinto, o período em que Arendt viveu como apátrida e reflexões as quais ela se voltou durante essa fase, além de abordar o modo como ela elaborou essas experiências em diversos textos curtos e intervenções, sobretudo, aqueles reunidos em *Escritos judaicos*.

2.2 O FRACASSO DO MOVIMENTO ASSIMILACIONISTA E DO NACIONALISMO EM RESPONDER À QUESTÃO JUDAICA

Após sua fuga da Alemanha, Arendt chegou à França em 1933, com vinte e seis anos, onde viveu até 1941, quando deslocou-se para os Estados Unidos. Somente em 1951, dez anos depois de sua imigração, recebeu a cidadania norte-americana. De acordo com Young-Bruehl, esse período de 18 anos, em que viveu sem direitos políticos e sem nacionalidade, foi marcado por uma intensa atividade política por parte de Arendt (Young-Bruehl, 1997). Em Paris, com uma consciência histórica então renovada e certa de que o caminho a seguir seria o da resistência política, Arendt passa a atuar diretamente com organizações sionistas empenhadas na ajuda a refugiados judeus e no apoio legal a antifascistas[114]. Conforme relata Young-Bruehl (1997, p. 125), "ela deixou para trás a intelectualidade apolítica de seus círculos universitários" e, juntamente com o novo "grupo de pares que incluía artistas

[114] Como relatado por Young-Bruehl, após sua chegada em Paris, Arendt trabalhou para *Agriculture et Artisanat* – organização que contribuía com o desenvolvimento na Palestina, oferecendo treinamento em agricultura e ofícios para jovens emigrantes –, posteriormente para Aliyah da Juventude (organização que ajudava refugiados judeus a emigrar para a Palestina) e, finalmente, para a Agência Judaica (Young-Bruehl, 1997, 129;145; 153). Além do trabalho formal para as organizações, Arendt também se engajou em palestras para o ramo alemão no exílio da Organização Sionista Internacional das Mulheres (WISO), em que abordava a história do antissemitismo alemão e francês (Young-Bruehl, 1997, p. 148).

e operários, judeus e não-judeus, ativistas e párias”[115], que encontrou, pôde discutir e refletir sobre as possibilidades de uma política judaica diante da crise mundial que se aproximava.

A atuação de Arendt junto ao movimento sionista, na França, proporcionou a ela a oportunidade de conhecer de perto a forma como procediam seus líderes, aprofundando as primeiras impressões que havia obtido a partir do estudo sobre o romantismo alemão no contexto do Iluminismo do século XVIII. Essa experiência também permitiu confirmar a imagem que lhe foi previamente transmitida por Blumenfeld e Lazare sobre a liderança da organização. Para Arendt, a apatia política dos judeus se mostrou o resultado de uma longa história de plutocratas e filantropos que manteve e organizou o povo nos guetos da Europa, minando seu interesse na política judaica e insuflando a ideia fixa de sua própria incapacidade e insignificância (EJ, p. 307). A atitude paternalista das lideranças judaicas era um reflexo de seus preconceitos em relação aos demais integrantes do povo, vistos, mesmo por alguns líderes sionistas, como mera massa de manobra a ser dirigida e usada com objetivo de, se não colaborar, ao menos não prejudicar o alcance dos interesses individuais determinados por essas mesmas lideranças.

Nesse sentido, segundo sua biógrafa, o que deixava Arendt extremamente perplexa era perceber essa postura predominantemente despolitizada entre os membros do grupo com o qual trabalhava, os quais, incapazes de admitir os demais judeus como seus iguais, não conseguiam compreender a necessidade de uma verdadeira solidariedade entre seu povo. Essa falta de identificação impedia-os de alcançar a consciência histórica necessária para unirem-se politicamente contra o antissemitismo moderno (Young-Bruehl, 1997, p. 132)[116]. Dessa forma, essa experiência privilegiada proporcionou a Arendt a oportunidade de aprofundar suas críticas ao movimento sionista, contudo, sem deixar de valorizar aquilo que

---

[115] De acordo com Young-Bruehl, esse grupo era constituído por “pessoas formadas em escolas marxistas de teoria e de práxis, que sucederam Blumenfeld como mentor político de Hannah Arendt. O grupo incluía Walter Benjamin e ocasionalmente colegas de Benjamin do Institut für Sozialforschung, em Frankfurt; Eric Cohn-Bendit, um advogado; Fritz Fränkel, um psicanalista; Karl Heidenreich, um pintor; Chanan Klenbort, o único *Ostjude* entre esses berlinenses; e Heinrich Blücher” (Young-Bruehl, 1997, p. 132-133). Esse último iria se tornar o segundo marido de Arendt.

[116] Young-Bruehl cita, como exemplo, o breve contato de Arendt com Germaine de Rothschild que, embora não compartilhasse do menosprezo comum para com judeus de origem nacional diferente da sua própria, fazia parte de uma família que comandava a Consistoire de Paris, principal associação religiosa dos judeus parisienses, da classe alta. Segundo relata Young-Bruehl (1997, p. 131), “os líderes da Consistoire se empenhavam em persuadir os membros – e todos os outros judeus de Paris – a se absterem de juntar-se a grupos políticos ou apoiá-los abertamente”.

considerava o mais importante no movimento: sua capacidade de reconhecer o significado político do antissemitismo e a urgência de os judeus agirem contra os perigos que esse movimento representava. De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 137-138),

> Durante sua vida como teórica política, Hannah Arendt criticou duramente qualquer liderança que abandonasse a base local, a verdadeira fonte de seu poder. Em Paris e durante seus primeiros anos nos Estados Unidos, ela enfocou sua crítica na liderança judaica, que não captava – pensava ela – a importância da solidariedade entre os judeus; mais tarde estendeu essa crítica aos líderes da Europa de pós-guerra, aos de Israel e, finalmente, aos de seu país adotivo, os Estados Unidos.

De acordo com Kohn, a situação política de apatridia que Arendt vivenciou, logo que chegou a Paris, além de a despertar politicamente para o fato de que ela não era mais uma cidadã alemã, possibilitou-lhe ter clareza quanto à falência da assimilação social dos judeus alemães, a qual já havia identificado no estudo desenvolvido sobre a vida de Rahel Varnhagen (Kohn, 2016). Tal falência revelou ter consequências políticas imprevisíveis, como destacado por Kohn a partir do texto de Arendt, "notadamente a privação para os judeus na Alemanha dos mais 'básicos direitos humanos, o direito ao trabalho, o direito a ser útil, o direito a constituir um lar', e por fim de seu direito à vida" (Kohn, 2016, p. 27). Essa crescente politização motivou Arendt a se questionar sobre as razões de o antissemitismo ter se tornado tão bem-sucedido na Alemanha que, dentre todos os lugares, foi onde a emancipação judaica chegou a ser "equiparada à luta para a liberdade humana" (EJ, 195). Levou-a, ainda, a refletir sobre como esse movimento pode se tornar tão violento a ponto de culminar na remoção total dos judeus da vida da nação alemã (EJ, p. 171).

A busca de Arendt por esclarecer tal contexto pode ser identificada em um ensaio presumivelmente datado nos últimos anos da década de 1930, quando ela ainda estava na França[117]. Essa teria sido uma das suas primeiras tentativas de compreender o desenvolvimento do antissemitismo na história alemã moderna,

---

[117] No prefácio de *Escritos judaicos*, Kohn esclarece que *Antissemitismo*, até então inédito, foi "editado a partir de um manuscrito alemão não datado e incompleto que, por evidências interiores e exteriores, Arendt quase certamente estava escrevendo na França nos últimos anos da década de 1930 até que, em 1940, ela foi interrompida por ter sido internada em um campo para 'inimigos estrangeiros' no sul da França" (Kohn, 2016, p. 30). Kohn ainda complementa que, embora esse ensaio carregue o título da primeira parte de *Origens do totalitarismo*, de 1951, guarda algumas distinções significativas em relação àquele, como, por exemplo, em relação aos estilos em que são escritos, sendo esse primeiro "bem menos severo em relação às personalidades públicas judias" (Kohn, 2016, p. 30-31).

cobrindo sua transformação de mero preconceito social para um argumento político. O ensaio denominado *Antissemitismo* revela também a análise e avaliação arendtianas sobre o sionismo como um movimento nacionalista de afirmação do povo judeu, frente ao malsucedido assimilacionismo. Na perspectiva de Arendt (EJ, p. 183), "[a]mbas as teorias [sionismo e assimilacionismo] têm o antissemitismo moderno como sua causa essencial e devem portanto ser compreendidas universalmente como explicação, polêmica, justificação ou simplesmente uma saída" à questão judaica.

A história dos judeus, de acordo com a narrativa arendtiana, havia sido descrita até então, em sua grande maioria, não por membros de seu grupo, mas pelos povos em meio aos quais eles viveram desde sua chegada na Europa. Naquele contexto de ascensão do nazismo, esses mesmos povos anfitriões passam a expulsar os judeus como não mais pertencentes à Europa (EJ, p. 175). Quando essa história foi escrita pelos próprios judeus, defende a autora, geralmente constituiu-se como uma tentativa tácita de chegar a um acordo com a versão escrita por não judeus (EJ, p. 177). Em meio a isso, Arendt alerta para a importância de se diferenciar entre o esforço daquelas iniciativas elaboradas "a partir de uma perspectiva nacional, que busca defender a honra do povo judeu ao provar que eles certamente têm uma história própria, e a apologética de uma história escrita por assimilacionistas" (EJ, p. 177).

Segundo suas investigações, por um lado o movimento assimilacionista, baseado em um ideal abstrato de natureza humana, se deixava iludir pela ficção da possibilidade de apagamento de todas as particularidades do povo judeu, de tal modo que sua história fundir-se-ia na história mundial (EJ, p. 177). Assim, afirma Arendt (EJ, p. 184-185): "Todas as teorias que veem a salvação dos judeus na *assimilação* são baseadas na premissa de um povo anfitrião que forma um organismo totalmente unificado, indiferenciado. O objetivo é a integração a esse organismo". Tal feito somente poderia ser alcançado por meio de uma espécie de neutralização ou abandono de suas características próprias e com objetivo de fundir-se ao povo anfitrião sem, tampouco, qualquer garantia de reconhecimento. Nesse sentido, podemos concluir com Silva que a "postura assimilacionista era antipolítica. A negação de si para ser aceito implica negociar uma aceitação sem pertença a uma comunidade, via neutralidade" (Silva, 2022, p. 341).

Os nacionalistas, em contrapartida, defendiam a existência de uma história própria dos judeus, a qual, sendo reconstituída e registrada, permitiria provar e admitir

a existência dos judeus como *um povo* (EJ, p. 117-118)[118]. Segundo a interpretação de Leibovici, ao conceber os judeus como nação, o Sionismo restaurou a eles um status de povo, o que significou dar foco àquilo o que a emancipação negava quando considerava a questão judaica apenas da perspectiva de integração de indivíduos (Leibovici, 1998). Para Arendt, o grande mérito da escrita de uma história nacional seria de que, ao afirmar que existe um povo judeu, representava uma tomada de posição política diante da causa judaica. Além disso, de acordo com a leitura de Arendt feita por Leibovici, somente essa perspectiva política seria capaz de escapar ao equívoco da substancialização do povo judeu.

A partir de suas análises, contudo, Arendt irá apontar falhas tanto na elaboração histórica assimilacionista quanto na nacionalista, por entender que, embora distintas, as duas fracassam em organizar estratégias adequadas para lidar com os aspectos políticos do movimento antissemita, o que se evidencia diante do evento catastrófico em que culminam. Em suas palavras, "[a]mbos os tipos de historiografia judaica são caracterizados por sua inabilidade para entrar em acordo com o *antissemitismo*: ambos tentaram reduzi-lo a uma opinião individual acerca dos judeus" (EJ, p. 178) o que, para ela, representa não um enfrentamento do problema, mas, antes, uma fuga diante desse. Por conseguinte, Arendt afirma que, enquanto

> a apologética assimilacionista reduzia o antissemitismo aos erros e calúnias de indivíduos, o sionismo presume e inventa algo por trás das opiniões pessoais – não, contudo, fatos certos e verificáveis, mas antes a eterna luta de substâncias estranhas umas às outras, assim novamente absolvendo o antissemitismo de qualquer análise histórica de relacionamentos (EJ, p. 187-188).

Nesse sentido, por um lado, a escrita nacional reduziu-se a uma busca histórica por tendências amigáveis ou hostis e, baseada na concepção do eterno antissemitismo, concluiu a inexistência de qualquer possibilidade de diálogo com outros povos, já que todos seriam inimigos; em contrapartida, os assimilacionistas converteram a história judaica em uma "*história da injustiça* infligida sobre nós que durou até o fim do século XVIII, quando – sem nenhuma transição e pela graça de Deus e/ou da Revolução Francesa – fundiu-se na *história mundial*" (EJ, p. 177). Tais abordagens se caracterizam, para Arendt, como concepções acríticas, na medida em

---

[118] Sobre isso, Arendt faz referência à obra de Simon Dubnow, *História Universal do povo judaico* (*Weltgeschichte des jüdischen Volks*) que, de acordo com ela, "além de seu valor como uma coleção planejada e coesa de materiais, provou uma coisa: que existe um povo judeu" (EJ, p. 178).

que não colocam a questão sobre as *condições de possibilidade do antissemitismo*, ou seja, sobre as bases em que pretendem justificar suas acusações (EJ, p. 179). Dessa forma, afirma ela,

> Enquanto a escrita nacional da história é baseada na suposição acrítica de uma distância por princípio entre os judeus e sua nação anfitriã, os historiadores assimilacionistas optam por uma suposição igualmente acrítica de uma correspondência de cem por cento entre os judeus e toda a nação anfitriã (EJ, p. 179-180).

Embora Arendt veja alguns aspectos da hipótese nacionalista como vantajosos frente à assimilacionista – como a possibilidade de identificação dos judeus como povo e sua eficácia prática em evitar as ilusões produzidas pelo abstracionismo iluminista da assimilação –, ela reprova a inflexibilidade da essencialização da identidade judaica que resulta de tal concepção. Dessa forma, ressalta que, para o "sionismo, a assimilação efetiva [...] é estranha à essência judaica, que é sempre a mesma, *oposta* à qual está a igualmente eterna essência do povo anfitrião" (EJ, p. 181, grifos nossos). Tal tese, segundo sua interpretação, "despoja de sua historicidade o relacionamento entre judeus e sua nação anfitriã" (EJ, p. 180), pois, fundada na ideia de uma natureza substancial, imutável, que determinaria os rumos de quaisquer interações entre judeus e outros povos torna impossível qualquer nível de integração.

2.3 A *ALIENAÇÃO DO MUNDO* JUDAICA COMO RESULTADO DE UMA INCOMPREENSÃO HISTÓRICA

Analisando as críticas de Arendt ao sionismo, Feldman esclarece que, mesmo que esse movimento tenha o mérito de escapar a uma perspectiva histórica entendida como uma série de eventos fortuita, traduzível em termos de providência e acidente, para essa autora, a grande limitação da interpretação sionista consistiria em reduzir a história judaica a meras manifestações de uma lei imutável em relação à qual os judeus são incapazes de reagir ou interferir (Feldman, 2016). Por conseguinte, o efeito imediato da ideologia do antissemitismo *natural*, derivada da concepção sionista, seria a prescindibilidade de uma análise política desse, pois, segundo Arendt, essa perspectiva

> pressupõe a eternidade do antissemitismo em um eterno mundo de nações e, além disso, *nega a cota de responsabilidade dos judeus pelas condições existentes*. Desse modo, não apenas destaca a

> história judaica da história europeia e mesmo do resto da humanidade, mas também ignora o papel dos judeus europeus na construção e funcionamento do Estado Nacional; e, portanto, essa interpretação é reduzida à presunção, tão arbitrária como absurda, de que todo gentio vivendo com judeus deve tornar-se alguém que, consciente ou inconscientemente, odeia os judeus (EJ, p. 612, grifos nossos).

Logo, Arendt avalia que o maior problema desse tipo de concepção é o fato de dar embasamento a uma atitude que ela vai denominar *alienação do mundo*, indicando a falta de cuidado e responsabilidade com o mundo comum, à qual se tornou, para essa autora, a marca da existência do povo judaico na modernidade. Antecipando uma concepção que será plenamente desenvolvida em *A condição humana*, Arendt defende, já nesse momento, a imprescindibilidade da ação humana como condição para a liberdade e constituição do mundo, o artifício humano por excelência[119]. Assim, de acordo com Feldman, a crítica arendtiana da história judaica baseia-se em sua "convicção política fundamental de que o mundo é o que fazemos dele" (Feldman, 2016, p. 64), o que se desdobra na relevância que a *experiência política* e a *corresponsabilidade com o mundo comum* assumem no pensamento arendtiano. Dessa forma, conclui Feldman, a "responsabilidade pelo mundo humano, quer sejamos uma vítima ou um algoz, está no centro da filosofia política de Hannah Arendt" (Feldman, 2016, p. 81).

Segundo a argumentação de Arendt, se entendemos que todo e qualquer povo forma "um grupo entre outros grupos, todos igualmente envolvidos nos problemas do mundo" (OT, p. 26), precisamos admitir que "o fato de ter sido ou estar sendo vítima da injustiça e da crueldade não elimina sua corresponsabilidade" (OT, p. 26) em relação ao que ocorre neste mundo do qual fazem parte tanto a vítima quanto o algoz. De tal forma, na medida em que os judeus são *parte constituinte* deste mundo em que vivem *entre* outros povos, uma parcela da responsabilidade pelos eventos que

---

[119] Essa argumentação permite identificar os primórdios da noção de *mundo* arendtiana que, diferindo de uma referência ao planeta Terra ou à natureza, é marcada pelo caráter artificial da obra humana. Assim, em *A condição Humana*, ela assinala que o mundo, "na medida em que é comum a todos nós [...] não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre aqueles que habitam o mundo feito pelo homem" (CH, p. 64). Ou seja, em contraposição ao fenômeno natural, resultado da necessidade, do movimento cíclico implacável pertencente ao reino da natureza, Arendt opõe a ação livre e deliberada reificada por meio da obra (CH, p. 170-171). Desse modo, ao se constituir como resultado da *obra* humana, o mundo dirá respeito ao artifício relativamente permanente que confere estabilidade às mudanças e as sucessivas gerações. Para um melhor desenvolvimento desse conceito por Arendt, ver *A condição humana*, em especial, capítulos II e IV.

os afetam coletivamente, mesmo que de modo involuntário, não pode ser negada a eles. Em outras palavras, pelo próprio dado de sua existência, o povo judaico não poderia abdicar de tomar parte na manutenção desse espaço comum, lutando pela conquista da liberdade, por exemplo, sob o risco de perderem aquilo que os distingue como humanos: sua dignidade. Arendt aponta, assim, para um sentido específico da dignidade humana, o qual "implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum" (OT, p. 509).

Consoante a esses argumentos, a autora defende que a "história da humanidade não é um hotel em que alguém pode alugar um quarto quando lhe convier; nem é um veículo do qual subimos e descemos a esmo" (EJ, p. 322). Ou seja, as historiografias que veiculam o ideal de um povo judaico como incapaz de qualquer ação ou intervenção em sua própria trajetória, determinada exclusivamente por leis externas e imutáveis, porém fortuitas, estariam, segundo ela, equivocadas. De acordo com Arendt, apenas uma apreensão distorcida do mundo e de si mesmos poderia levar um povo a pensar que simplesmente *sofrem* a história, a se entender como meras "vítimas de eventos sem sentido, avassaladores, inumanos" (EJ, p. 443), provocando reações de descrença e passividade.

Ao constatar as consequências desastrosas da relação entre a apatia política, resultado do vitimismo, e a ampliação e agravamento da discriminação e da perseguição aos judeus, Arendt buscou, por meio de textos e artigos, como os publicados na *Aufbau*, despertar seu povo para a ação e a autodefesa, única forma, segundo sua compreensão, de assumir a responsabilidade consciente e direta pelos desdobramentos de sua história[120].

---

[120] Uma das pautas defendidas por Arendt em sua coluna, durante o inverno de 1941-1942, foi a defesa pela criação de um exército judaico. Segundo Young-Bruehl (1997, p. 172), as "negociações pela criação de um exército judaico entre a agência judaica baseada na Palestina e os britânicos haviam avançado secretamente desde o início da guerra". Para Arendt, essa demanda significou uma oportunidade de unir politicamente a maioria do povo judeu, em uma oposição popular contra Hitler, *como judeus* sob uma *bandeira judaica* (EJ, p. 305). Ela argumentou persistentemente quanto à necessidade de o povo judeu se expressar politicamente lutando pela causa da Palestina e pela liberdade, única forma possível, segundo ela, de endereçar uma resposta adequada ao antissemitismo. Lembrando um antigo provérbio sionista que relatou apresentar um sentido muito contemporâneo para ela, ressalta que "a liberdade não é um presente. *A liberdade também não é um prêmio pelo sofrimento suportado*" (EJ, p. 306). Arendt defendeu com afinco a ideia do exército judaico em seus artigos no *Aufbau*, na esperança de que isso poderia significar o início de uma vida política para o povo judeu, até que não vislumbrasse mais qualquer possibilidade de sua concretização.

Diante de tal conjuntura, Arendt infere que faltou a ambas as perspectivas, tanto à assimilacionista quanto à nacionalista, um olhar crítico sobre a história moderna do povo judeu, o que obscureceu a visão do contexto histórico mais amplo em que esse, quer queira quer não, estava inserido (EJ, p. 169). Em sua leitura, ela identifica que ambas as perspectivas históricas, na tentativa de se esquivar da responsabilidade pelo passado imediato, tendem a inverter a perspectiva histórica do presente e, ao invés de analisá-lo, buscam refúgio em épocas mais distantes que possam manter segurança no que diz respeito às consequências políticas (EJ, p. 545). Para Arendt, portanto, o principal resultado político da atitude fundamentalmente apolítica que orientou a renúncia em confrontar o antissemitismo no contexto da situação geral daquele tempo foi o fracasso dessas perspectivas em articular estratégias que tornassem possível a organização de qualquer tipo de defesa (EJ, p. 168). Segundo ela (EJ, p. 648),

> Somente quando chegamos a nos sentir *parte e parcela de um mundo no qual, como todos os outros, estamos engajados* em uma luta contra grandes e às vezes esmagadoras probabilidades, e apesar disso com chance de vitória, ainda que pequena, e com aliados, ainda que poucos – somente quando reconhecemos o contexto humano no qual os eventos recentes ocorreram, sabendo que o que foi feito foi feito por homens e portanto pode e deve ser impedido por homens – somente então nós poderemos livrar o mundo de seu caráter de pesadelo (EJ, p. 648, grifos nossos).

Nesse sentido, denuncia como comum a uma e a outra correntes uma interpretação histórica que não apenas legitimava, mas promovia o desinteresse pela participação política do povo judeu na conjuntura em que se encontravam inseridos, o que levou à degeneração da vontade judaica de viver em uma vontade passiva de sobreviver a qualquer preço (EJ, p. 305). Tal contexto, indica Arendt, foi resultado de um século de política arrivista, deturpação histórica guiada por eruditos e filologistas, além de alienação política do povo por parte de estadistas oportunistas (EJ, p. 546).

Para entender a argumentação arendtiana sobre isso, é importante lembrar que para ela, “as circunstâncias sob as quais vivemos são criadas pelo homem” (EJ, p. 546), e que progresso e ruína – duas faces de uma mesma moeda – resumem-se a ideologias resultantes de superstição (OT, p. 12). Assim, ao deturpar o sentido histórico do progresso humano em um fato natural, os líderes judaicos, na figura de seus eruditos e estadistas, promulgaram a atitude passiva diante do mundo como garantia suficiente do progresso, tornando-se, desse modo, incapazes de

compreender o mundo que criamos (EJ, p. 546). Ilusoriamente pautados no princípio segundo o qual "a história judaica obedece a '*leis excepcionais*'", o povo judaico foi conduzido a uma espécie de cegueira política, desinteressando-se pela responsabilidade na manutenção do mundo comum (EJ, p. 547).

Sobre isso, cabe destacar que as críticas empreendidas por Arendt às lideranças judaicas, que acompanham tanto o período em que atuou com o Sionismo (a partir de 1933), como aquele em que ela desiste de colaborar com o movimento (após a morte de Judah Magnes, em 1948), são condizentes com sua concepção de ação política que, embora ainda em gestação em 1933, já se insurgia contra as tendências ideológicas modernas que insistiam na causalidade como uma categoria histórica legítima para a explicação dos eventos[121]. De acordo com Feldman, Arendt foi "uma intrusa entre os não judeus e uma rebelde entre seu próprio povo" (Feldman, 2016, p. 105). Por conta dessa postura, que lhe permitiu tecer críticas tanto em relação ao mundo judaico quanto ao mundo não judaico, ela ocupou uma posição marginal entre ambos (Feldman, 2016, p. 105).

Nesse sentido, o caráter crítico de suas análises aponta para sua inquietação em face de alguns aspectos de uma historiografia forjada a partir do mito dos judeus como eternas vítimas – com o consequente desdobramento disso em uma crença na eternidade do antissemitismo –, mas também para sua censura quanto à postura adotada pelos líderes judaicos por meio de uma política oportunista, ancorada em relações momentâneas de poder, estabelecidas hierarquicamente "de cima para baixo" (EJ, p. 190, 361). Arendt recusa a tese segundo a qual os judeus aparecem como meras vítimas incapazes de qualquer agência sobre seu destino, por entender que tal tese descarta qualquer necessidade de compreender as razões que levaram esse grupo de pessoas e não outro a ocupar o papel de vítimas de tais perversidades

---

[121] Em um ensaio publicado em 1954, na Partisan Review, *Compreensão e Política*, Arendt elabora essa compreensão da seguinte forma, a "necessidade que toda historiografia causal pressupõe, consciente ou inconscientemente, não existe na história. O que existe é o caráter irrevogável dos próprios eventos, cuja intensa concretude no campo da ação política não significa que certos elementos do passado tenham recebido sua forma específica final, e sim que nasceu algo inelutavelmente novo. Só podemos escapar a essa irrevogabilidade submetendo-nos a uma sucessão mecânica da mera temporalidade, sem acontecimentos nem significados" (Ce, p. 472, n. 14). Em outra passagem, ela acrescenta, "[a] crença na causalidade [...], é a maneira como o historiador nega a liberdade humana, a qual, em termos das ciências políticas e históricas, é a capacidade humana de criar um novo começo" (Ce, p. 471, n. 13). A relação que Arendt estabelece entre ação política, novo começo e liberdade humana serão mais bem exploradas no terceiro capítulo dessa tese.

(OT, p. 25)[122]. De acordo com ela, essa teoria, por meio da naturalização de um rótulo atribuído aos judeus, escamoteia a seriedade do antissemitismo e serve como álibi para justificar o ódio antissemita (OT, p. 27)[123]. Ou seja, ao converter o crime em uma espécie de ocupação humana *normal* e *natural*, resulta no absurdo de sua negação, dispensando, de tal forma, explicações razoáveis para o fato de os judeus terem se tornado o principal alvo da perseguição nazista.

Na perspectiva de Arendt, a compreensão da questão judaica e da tragédia que se abateu sobre o povo judeu só poderia ser alcançada por meio do esclarecimento do contexto completo em que os judeus viviam. Lembrando que, para ela, "compreender não significa negar o ultrajante [...], ou explicar os fenômenos por meio de analogias e generalidades [...], significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós" (OT, p. 21). Ou seja, compreender o evento totalitário não equivalia a perdoar o que aconteceu, ou tentar explicá-lo por meio de falsas categorias causais; antes, implicava o processo de "nos conciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis" (Ce, p. 331). Não se tratava, portanto, de encontrar culpados; antes, Arendt estava em busca de um tratamento fiel e imparcial da história judaica, o que, para ela, tornou-se mais necessário que nunca após os eventos catastróficos da primeira metade do século XX (OT, p. 20). Em nenhum momento ela diminuiu ou menosprezou a gravidade e o horror do que aconteceu com os judeus[124], entendendo, ao contrário, que as categorias filosóficas e políticas que existiam eram incapazes de justificar tais eventos (OT, p.

---

[122] Para Arendt, essa teoria do bode expiatório, "defende a total inocência da vítima. Ela insinua não apenas que nenhum mal foi cometido mas, também, que nada foi feito pela vítima que a relacionasse com o assunto em questão. Contudo, quem tenta explicar por que um determinado bode expiatório se adapta tão bem a tal papel abandona nesse momento a teoria e envolve-se na pesquisa histórica" (OT, p. 25). Assim, a pergunta pelas razões de os judeus terem se constituído como alvo principal da perseguição nazista, não implica negar que eles foram vítimas. Antes, perceber que essa escolha não foi arbitrária, torna possível questionar os motivos de tal perseguição ter recebido tamanha adesão das massas (OT, p. 26-27).

[123] De acordo com Arendt, o resultado da tese segundo a qual o antissemitismo seria um resultado *natural* a um *problema eterno* é que "as explosões do antissemitismo parecem não requerer explicação especial [...]. É perfeitamente natural que os antissemitas profissionais adotassem essa doutrina: é o melhor álibi possível para todos os horrores. Se é verdade que a humanidade tem insistido em assassinar judeus durante mais de 2 mil anos, então a matança de judeus é uma ocupação normal e até mesmo humana, e o ódio aos judeus fica justificado, sem necessitar de argumentos" (OT, p. 27).

[124] Como relata Arendt em sua entrevista a Gaus, "no começo a gente não acreditou – embora meu marido e eu sempre disséssemos que a gente podia esperar qualquer coisa daquele bando. Mas a gente não acreditava porque militarmente era desnecessário e gratuito [...]. Foi como se um abismo se escancarasse. Porque a gente achava que se podia dar uma satisfação, de alguma maneira, para todo o resto, como, a certa altura, se pode dar satisfação para qualquer coisa em política. Mas não para isso. *Isso não devia ter acontecido*. [...] Ali ocorreu alguma coisa com a qual a gente não pode se conformar. Nenhum de nós pode, jamais" (Ce, p. 43).

11-12). Desse modo, concluiu ser necessário forjar novas categorias que, como afirma Feldman, permitissem compreender a questão judaica não apenas na forma como essa foi afetada a partir *de fora* pelo antissemitismo, como também o modo como essa foi, a partir *de dentro*, determinada pela condição judaica de carência de mundo (Feldman, 2016, p. 95).

Segundo Arendt, foi com o intuito de compreender os acontecimentos políticos do século XX, que atiraram os judeus e a questão judaica no centro do turbilhão de eventos, que ela planejou *Origens do totalitarismo* (OT, p. 20). Para ela, embora tais fatos parecessem, à primeira vista, imensuravelmente ultrajantes, a denúncia e a lamentação precisavam ser superadas em busca da investigação sobre os elementos subterrâneos que se cristalizaram no Totalitarismo. Assim, segundo a análise arendtiana, o discurso que disseminava que todos os alemães eram *absolutamente diabólicos* e que todos os judeus eram *necessariamente angelicais* era incapaz de oferecer uma abordagem adequada da complexidade dos fatos, sendo indispensável, portanto, retornar à realidade política para tentar compreendê-los (Ce, p. 229). A investigação histórica empreendida por Arendt tornou possível, então, reconhecer que entre os fatores que levaram os judeus ao centro dessa catástrofe está sua condição interna de carência de mundo, representada por meio da postura arrivista de seus líderes e pela alienação política de todo o povo[125]. Tal carência, que resultou na sua inabilidade em realizar uma análise política da gravidade do contexto se deveu, em parte, pela própria natureza da história judaica que, de acordo com Arendt, consistia na "história de um povo sem governo, sem país e sem idioma" (OT, p. 28).

Em síntese, a recusa arendtiana ao escapismo de uma explicação que converte a perseguição aos judeus em efeito natural e inevitável do desenrolar histórico – levando a uma *espúria aparência de necessidade histórica* –, está ancorada em sua concepção de que, para se compreender efetivamente esse fenômeno – ou seja, encará-lo sem preconceitos e com atenção –, haveria que se considerar tanto os elementos externos quanto os elementos internos que contribuíram para sua cristalização. Nesse sentido, dever-se-ia levar em conta não apenas o contexto histórico que concorreu para a transformação do antissemitismo

[125] De acordo com Feldman, para Arendt, na "era moderna, a experiência dos judeus é a exceção que ilumina todo o período moderno [...]. Dessa forma, mesmo concordando com a análise de Marx de que é entre os judeus que o fenômeno característico da era moderna aparece pela primeira vez, ela também acredita que, conforme a era moderna se desenvolve, os perigosos efeitos da carência de mundo são mais claramente revelados na história dos judeus" (Feldman, 2016, p. 95).

de um tipo de discriminação social – considerado por ela como politicamente irrelevante – a um movimento político – ao se converter em opressão política e extermínio –, mas também as razões pelas quais o povo judeu tornou-se o alvo, mesmo que involuntariamente, dessa perseguição. Para Arendt, somente esse esforço possibilitaria deslegitimar a necessidade causal pela qual o antissemitismo vinha sendo justificado, abrindo espaço para uma historiografia em que os judeus não seriam mais estereotipados como meras vítimas incapazes. A partir, portanto, de uma compreensão histórica não fatalista, seria possível recontar sua trajetória de forma mais fiel à realidade e colocar em relevo a ação humana livre como possibilidade de instauração de novos começos.

Cabe destacar que as críticas de Arendt quanto à parcela de corresponsabilidade dos judeus em relação ao contexto trágico de sua história, recai, sobretudo, àqueles que ocupavam altas posições e detinham poder de representação política e não à totalidade do povo (RJ, p. 83). Tanto em seus escritos judaicos – elaborados no decorrer da década de 1940 – quanto em *Eichmann em Jerusalém* – resultado da cobertura que fez do julgamento de Eichmann em 1960 –, suas críticas polêmicas se dirigem aos líderes judaicos. Esses, na interpretação de Arendt, por meio de sua histórica prática política arrivista ou por meio da colaboração direta com a Solução Final[126], por intermédio dos conselhos judaicos, podiam ter agido de modo distinto[127]. Embora essa interpretação de Arendt possa, em um primeiro momento, parecer chocante, como se ela estivesse responsabilizando os judeus pelo que a sociedade lhe causou, é fundamental entender que não se trata de culpabilização da

---

[126] De acordo com a Enciclopédia do Holocausto, a "'Solução Final da Questão Judaica' ('*Endlösung der Judenfrage*') criada pelos nazistas significou o processo de assassinato em massa dos judeus europeus, todo ele cuidadosamente deliberado e planejado. Este processo de genocídio ocorreu entre 1941 e 1945, e ainda é popularmente conhecido como a 'Solução Final' ('*Endlösung*'). A 'Solução Final' foi o auge da trágica perseguição nazista contra os israelenses na Europa, e foi um componente crucial do Holocausto (1933-1945). […] Muitos israelitas já tinham sido assassinados antes do início da 'Solução Final'" (Solução Final, 2022).

[127] A polêmica em torno do posicionamento arendtiano na obra *Eichmann em Jerusalém* é extremamente extensa. De acordo com Bernstein, quando "*Eichmann em Jerusalém* foi publicado em 1963 […] Hannah Arendt foi brutalmente atacada. Ela foi acusada de absolver Eichmann, fazendo-o parecer mais interessante que suas vítimas e de culpar os judeus por provocarem seu próprio extermínio. Muito ficaram ofendidos com o estilo 'irônico' de Arendt. Alguns, a acusaram de ser 'leviana' e 'maliciosa'. A expressão 'banalidade do mal' parecia trivializar o extermínio de milhões de judeus. O ataque tornou-se pessoal. Arendt foi acusada de ser uma judia que se odeia. Houve até tentativas de impedir a publicação de seu livro. Vários de seus amigos mais antigos e íntimos romperam relações com ela. Lendo *Eichmann em Jerusalém* hoje, mais de 50 anos após sua publicação, é difícil entender a intensidade do furor que gerou" (Bernstein, 2021, p. 74). A biografia de Arendt escrita por Young-Bruehl dedica todo o capítulo oito a relatar os detalhes da controvérsia gerada pelo livro de Arendt (Young-Bruehl, 1997, p. 295-334).

vítima – o que significaria que ela estaria ratificando o argumento antissemita de que os próprios judeus, encarnando o "princípio perverso da história", eram responsáveis por sua própria perseguição. Ao contrário, como ressalta Bernstein,

> não é a responsabilidade moral ou a culpa, que lhe interessa [a Arendt] aqui, mas a responsabilidade *política*. A questão central para Arendt é como os judeus *responderam* e como *podem* (e devem) responder quando são tratados como párias e têm seus direitos políticos negados. Arendt rejeita toda e qualquer forma de determinismo histórico ou argumentos baseados na necessidade, alegando que a *resposta* de alguém como judeu é determinada por forças além de seu controle (Bernstein, 1996, p. 38, tradução nossa)[128].

Ou seja, não significa que Arendt, como foi acusada em diferentes momentos, tenha sugerido que o povo judeu, por meio da atuação de sua liderança, tenha constituído a *causa* da morte de milhões de seus integrantes. Arendt, como já assinalamos, não pensa a história em termos de causa e efeito, entretanto, entende ser possível estabelecer conexões entre diferentes elementos que podem ter confluído, paralelamente, para o surgimento do fenômeno *assustadoramente novo* do totalitarismo. Entre esses fatores ela aponta o contexto apolítico que condicionou historicamente a existência do povo judeu, contribuindo, portanto, para sua vulnerabilidade diante do movimento político antissemita[129]. Tal contexto, contudo, não afastava a necessidade de considerar essa postura de desinteresse pela política em uma tentativa de compreender os eventos catastróficos que marcam a existência dos judeus europeus e de identificar as falhas e equívocos políticos que, se não ocorressem, poderiam ter alterado o rumo dos acontecimentos. Nesse sentido, sem abdicar da exploração de todos os elementos e perspectivas que o compõem, veremos que Arendt prioriza a análise política dos eventos que convergiram para a concretização da história de seu povo. Resolução que implicou em sua recusa a aceitar os discursos apologéticos que, baseando-se em uma suposta natureza ubíqua

---

[128] No original, "it is not moral responsibility or guilt that is her concern here, but *political* responsibility. The central issue for Arendt is how the Jews *have* responded and how they *can* (and ought to) responded when they are treated as outcasts and denied their political rights. Arendt rejects any all forms of historical determinism or arguments from necessity claiming that one's *response* as a Jew is determined by forces beyond one's control" (Bernstein, 1996, p. 38).

[129] Além desse fator que apresentamos aqui, Arendt argumenta que, com intuito de compreender o ocorrido, em *Origens do totalitarismo* ela buscou descobrir os elementos principais que poderiam ser identificados nesse evento e analisou-os em termos históricos (Ce, p. 418-419). Para tanto, destaca ela, "analisei o elemento de ódio aos judeus [antissemitismo] e o elemento de expansão [imperialismo] porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário" (Ce, p. 419).

do antissemitismo, representavam as lideranças judaicas a partir de uma imagem de inocência absoluta.

2.4 FUGA EM DIREÇÃO À *HISTÓRIA DA HUMANIDADE*: ENTRE A NEGAÇÃO DA HISTÓRIA OU A TENTATIVA DE INSTAURAR UMA HISTÓRIA AUTÔNOMA

Como apresentado até aqui, diante de um ideal de abstração que transforma a proximidade concreta em uma correspondência de cem por cento – pressuposta pelos assimilacionistas –, e de uma essencialização que converte a diferença concreta em alienação substancial – postulada pelos nacionalistas –, Arendt identifica uma falha comum. Ambas as posições, de acordo com ela, fracassam em elaborar uma explicação adequada para o fato do antissemitismo e surgem do mesmo fenômeno, qual seja, o "*medo compartilhado pelos judeus de admitir que há e sempre houve interesses divergentes entre judeus e segmentos do povo em meio ao qual eles vivem*" (EJ, p. 181). Para Arendt, foi o temor dos judeus em reconhecer sua identidade própria[130], em admitir que havia diferenças entre seus interesses e os dos demais povos que os levou, por exemplo, a afirmar lealdade aos sucessivos governos alemães, sem perceber o quanto essa atitude os fazia parecer desleais aos olhos desses governos (EJ, p. 185). Iludindo-se por estarem em conformidade com um suposto *interesse geral*, definido exclusivamente a partir da comunidade anfitriã, os judeus, segundo a interpretação arendtiana, encobriram a questão judaica em uma fuga em direção à história da humanidade (EJ, 182-185).

Desse modo, é possível observar que Arendt começa a intuir, ainda na década de 1930, os problemas incontornáveis decorrentes da relação entre um ideal abstrato de ser humano e as particularidades históricas dos povos. Em sua análise do impacto dos ideais Iluministas na questão judaica, ela identifica que a separação entre razão e história, conforme desenvolvida por Lessing[131] e incorporada por figuras como

---

[130] Recordando que, para Arendt, identidade não remete a nenhuma noção de essência ou substância, algo como um conjunto de qualidades permanentes. Também não se aproxima de algum tipo de *unidade orgânica*, como o nacionalismo alemão, por exemplo. Como destaca Young-Bruehl, quando Arendt utilizava "o termo 'um povo' (Volk), utilizava-o num sentido político e não num sentido racial […]" e "[e]mbora Arendt falasse frequentemente em consciência nacional, não era uma nacionalista no sentido do século XIX; nunca equiparava nação e estado e nunca via os líderes como a incorporação da glória de uma nação" (Young-Bruehl, p. 173). Ou seja, para Arendt, o que uniria os judeus como um povo seria sua cultura e sua história, algo bem distante de qualquer tipo de homogeneidade.

[131] Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781) foi um poeta, dramaturgo, crítico de arte e filósofo alemão que viveu no século XVIII.

Dohm, leva à incompreensão, por parte dos judeus, de sua própria história (EJ, p. 119). Para Arendt, ao remover a razão da história, elimina-se a realidade, pois essa está "intimamente ligada à posição factual do judeu no mundo" (EJ, p. 119)[132], ou seja, tal atitude resultaria na consequente perda de um vínculo com o mundo, com os outros seres humanos, com o contexto, obscurecendo aquilo que constitui sua identidade histórica. Assim, esse afastamento do passado, segundo a interpretação arendtiana, implica um distanciamento do mundo que esse que deixa de ter qualquer referência a si, tornando-se simplesmente algo inalterável (EJ, p. 119). Por conseguinte, ela afirma que a

> cegueira do Iluminismo, que considerava os judeus apenas como um povo oprimido, era por eles já tão assimilada que eles negavam sua própria história e consideravam todas as suas particularidades como um impedimento à sua integração, à sua conversão em seres humanos plenos. Eles adotam a distinção de Mendelssohn[133] e Lessing entre a razão e a história e se colocam em favor da razão (EJ, p. 120-121).

Segundo essa perspectiva, para os judeus alemães, sob a influência dos ideais Iluministas, conceber um passado histórico distinto dos demais povos europeus, parecia consistir em admitir uma espécie de barreira à sua plena aceitação na categoria de humano. Assim, de acordo com Arendt (EJ, p. 120), "[l]iberar o presente do fardo e das consequências da história torna-se a tarefa de liberar e integrar os judeus", de tal modo, o apagamento de qualquer distinção histórica e cultural se torna pré-requisito para o sucesso da assimilação via formação, a qual se converte em meio para tornar os judeus dignos do reconhecimento como humanos.

Conforme a narrativa arendtiana, essa consciência histórica que predominou na Alemanha sofre uma mudança quando Johann Gottfried von Herder[134] inicia uma crítica ao seu próprio período iluminista, opondo-se ao governo exclusivo da razão e "a uma historiografia que [...] esquece a realidade em favor das capacidades e possibilidades humanas que permanecem sempre as mesmas" (EJ, p. 123). Na concepção herderiana, em contraposição à noção de Lessing, a razão passa a ser sujeita à história, pois constitui-se como "resultado de toda a experiência [...] humana"

---

[132] Sobre isso, ainda, afirma Arendt (EJ, p. 546), "[a] história, infelizmente, não conhece a '*List der Vernunft*' de Hegel; antes, é a desrazão que começa a funcionar automaticamente quando a razão abdicou de fazê-lo".

[133] Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo judeu alemão, foi um representante do Iluminismo, tendo papel fundamental para a expansão dos ideais iluministas na Alemanha.

[134] Johann Gottfried von Herder (1744-1803) foi um filósofo, poeta e escritor alemão.

(EJ, p. 124). Ou seja, de acordo com a leitura arendtiana de Herder, “uma vez que a abstração não tem realmente qualquer lei que governe a história”, a razão torna-se historicizada (EJ, p. 125).

Nesse ponto, uma das divergências mais significativas para nossa discussão, se refere à polêmica, instaurada a partir dessa concepção, em relação à igualdade de todos os homens. De acordo com Arendt, Herder concebe uma diferenciação que, desenvolvida a partir de uma igualdade original, implica que “[q]uanto mais antigo um povo, mais ele se diferencia de todos os outros povos” (EJ, p. 125). De tal modo, a “diferença não repousa[ria] na habilidade, no talento ou no caráter, mas antes na irrevocabilidade dos eventos humanos”, a partir do que se originam as diferenças entre homens e povos (EJ, p. 125). Sob tal perspectiva, a história é compreendida como algo que não pode ser negado, o que, segundo Arendt, levou a uma mudança na resposta à questão judaica. Ao invés da concessão aos judeus de sua semelhança com os outros povos – baseado no princípio iluminista de equiparação –, passou-se a sublinhar seu caráter estrangeiro (EJ, p. 127)[135].

A doutrina herderiana, contudo, ressalta Arendt, não propôs o abandono da assimilação. Ao contrário, passou a defendê-la como uma questão de emancipação e, portanto, como questão política. Reinterpretando a ideia de formação, a qual deixa de ser vista como desvinculada da experiência e, portanto, como carente de qualquer senso de realidade, Herder, de acordo com Arendt, inova ao convocar à formação pela compreensão da singularidade e transitoriedade da história (EJ, p. 128-129). Como sublinha ela, tanto os assimilacionistas quanto os sionistas aderem à concepção herderiana que vincula um caráter estrangeiro ao povo judeu. Os assimilacionistas, reduzindo-a a uma diferença inofensiva de religião, relegam qualquer outra diferença a desaparecer por si mesma no processo de assimilação. Desse modo, veem o processo de assimilação como oportunidade de, a despeito da história nacional de seus povos, se imiscuir na história da humanidade (EJ, p. 184).

Em contrapartida, o sionismo, de acordo com Arendt, também se abstendo de uma análise histórica de relacionamentos, aceita a herança dos assimilacionistas, mas

---

[135] De acordo com Arendt, Herder foi responsável por introduzir a noção de que os judeus constituíam um *povo asiático e estrangeiro* ao continente europeu quando escreveu: “Também na Europa, esse povo é e continuará sendo um povo asiático estrangeiro ao nosso continente, obrigado à lei antiga que lhe foi dada. Em que medida essa lei e os modos de pensamento e de vida que dela derivam podem pertencer a nossas nações não é mais uma disputa religiosa, mas uma simples questão de Estado” (Herder *apud* EJ, p. 183, n. 7).

a inverte: “Quando estes imaginam ter se assimilado inteiramente ao povo, os primeiros respondem: não, como o antissemitismo prova, somos o povo que, devido a sua substância inalterável, é totalmente estrangeiro e odiado” (EJ, p. 188). Por tais razões, o sionismo será explicado por Arendt como o herdeiro legítimo da assimilação que, surgindo como resultado de uma assimilação abandonada e fracassada, “extrai sua legitimidade do infortúnio e do sofrimento nos quais as políticas ilusórias dos assimilacionistas da Europa ocidental mergulharam todo o povo” (EJ, p. 189).

Para Arendt, apesar de suas potencialidades, um dos maiores equívocos do movimento sionista foi partir de uma teoria a-histórica estabelecida a partir de uma generalização esquemática fixada na interpretação do povo judeu como uma substância inalterável, que pretende explicar o ódio e a aversão dos outros como resultado do caráter extrínseco dessa substância (EJ, p. 187-188). De acordo com a autora, uma das consequências dessa tese consiste na determinação binária e imutável entre judeu e não judeu, o que, além de não corresponder à realidade, abre espaço para a justificação do ódio, na medida em que lhe dá fundamento, naturalizando algo que deve, ao contrário, ser desconstruído. Por outro lado, tal interpretação resulta na incapacidade de diferenciar amigo de inimigo, já que todos os demais povos passam a ser vistos como igualmente estrangeiros em relação a si mesmo, levando, ainda, à perigosa ilusão da possibilidade de uma *política judaica autônoma* (EJ, p. 190).

Nesse sentido, concebido como solução ao fracasso da assimilação, o desenvolvimento de um Estado judeu na Palestina seria apresentado pelo sionismo como um tipo de *renascimento nacional*, como um lugar onde a autoemancipação poderia ser alcançada em uma espécie de autolibertação, independentemente e sem interferência de interesses estrangeiros, distintos dos seus (EJ, p. 192)[136]. Para Arendt a contradição nessa proposta consiste justamente na impossibilidade de uma tal independência e, apesar da recusa sionista em aceitar isso, a “falência do movimento sionista diante da realidade da Palestina é ao mesmo tempo a falência da ilusão de

[136] Segundo Arendt (EJ, p. 191), essa “ideia foi formulada pela primeira vez de maneira clara e programática na brochura ‘Auto-emancipação’, publicada por Leon Pinsker em 1882. Pinsker já apresenta a assimilação civil como um fracasso e tenta encontrar uma resposta nova para o ódio aos judeus, para esse eterno ‘medo de fantasmas’ entre as nações. Em contraste com a emancipação na Europa ocidental, a ‘autoemancipação’ não é para ser um ‘presente’ ou um pacto que possa ser rescindido pelos poderosos quando e onde quer que eles desejem, mas antes um tipo de renascimento nacional, uma *auto*libertação do gueto – e sua garantia repousa na luta para obtê-la”.

uma política judaica autônoma, isolada" (EJ, p. 193). Ou seja, a aposta na existência de uma política ou história autônomas torna-se um *discurso vazio*, arruinado com a percepção da impossibilidade de desenvolvimento de uma comunidade que, fechada ao diálogo com outros povos, torna-se incapaz de perceber a possível relação entre as demandas judaicas com todos os outros eventos e tendências e, por isso, de identificar aliados políticos[137].

Consoante a isso, continua ela, "[q]uem quer que imagine que há uma 'substância' unida e eternamente idêntica que repousa muito acima do conflito diário de interesses diversos, um dia verá seus melhores ideais entregues às mãos do pior dos interesses" (EJ, p. 194). De acordo com Arendt, a irrealidade dessa proposta se funda em um conceito político pautado na consideração do destino dos judeus como totalmente desconectado dos destinos das outras nações (EJ, p. 647). Desse modo, as consequências da limitação de uma análise histórica, conclui ela, por meio da elaboração de modelos abstratos ou essenciais, permaneceu determinando os limites da análise política pelos judeus, deixando espaço, inclusive, para a formulação de teorias intolerantes como, por exemplo, o antissemitismo[138].

O ponto central dessa concepção para a elaboração da crítica arendtiana parece ser a ênfase na estrutura singular dos povos, decorrentes das particularidades do desenvolvimento de cada história, em oposição à lógica irreal e a-histórica decorrente da argumentação iluminista e essencialista. Nesse sentido, a crítica desenvolvida por Arendt opõe-se às concepções que distorcem a importância da experiência histórica, na medida em que isso levaria à incapacidade em apreender o aspecto plural dos povos, estabelecido por meio de seu caráter histórico. Assim,

---

[137] De acordo com Arendt (EJ, p. 647), a "universalidade com que Herzl aplicou seu conceito de antissemitismo a todos os povos não judaicos tornou impossível desde o princípio para os sionistas buscarem aliados verdadeiramente leais. Sua noção de realidade como uma estrutura hostil eterna e imutável [...] tornou a identificação da dureza com a realidade possível porque fazia toda a análise empírica de fatores realmente políticos parecer supérflua".

[138] Como procuramos destacar no início desse capítulo, para Arendt, tanto a abstração assimilacionista quanto o essencialismo sionista representam teorias insuficientes para lidar politicamente com o antissemitismo, pois, ao se absterem de uma análise histórica rigorosa das relações entre judeus e gentios, deixam em aberto as perguntas sobre as condições de possibilidade para a perseguição e para o ódio aos judeus. De acordo com ela, que "os judeus são a fonte do antissemitismo é a maliciosa e estúpida sabedoria dos antissemitas, que, com esta simples crença diabólica, pensam poder explicar hecatombes de sacrifícios humanos e montanhas de papel requerendo assassinato, pilhagem e incêndio. Mas os judeus fizeram desta a sua própria sabedoria e com ela provaram, como necessário, a atemporalidade do antissemitismo ou a atemporalidade da missão judaica no mundo. Por mais politicamente insignificantes que sejam as teorias desse tipo, nossos inimigos atribuem a elas um significado eminentemente político assim que, miseravelmente irrefletidas, elas aparecem entre nós" (EJ, p. 176).

considerando a abstração teórica proposta pelos assimilacionistas como negação das particularidades – justamente aquelas ligadas à experiência histórica de um povo –, bem como os paradoxos da generalização sionista – que impedem o reconhecimento de aliados na busca por interesses políticos comuns –, Arendt encontra os subsídios para denunciar o fenômeno de distanciamento ou *alienação do mundo*, o qual teria marcado permanentemente a experiência dos judeus europeus. Corroborando tal entendimento, declara, “Somente dentro da estrutura de um povo um homem pode viver como um homem entre homens, sem se exaurir. E somente quando um povo vive e funciona em consórcio com outros povos ele pode contribuir para o estabelecimento sobre a Terra de uma humanidade comumente condicionada e controlada” (EJ, p. 523).

A investigação realizada por Arendt resulta, assim, na defesa da relevância e do papel da apreensão histórica como uma ferramenta para vislumbrar as particularidades humanas e para obter uma percepção mais ampla da realidade. A compreensão da história das relações entre judeus e os povos anfitriões torna-se, para ela, condição de possibilidade para entender e refutar o surgimento do antissemitismo, desmascarando a ficção abstrata em que pretensamente se justifica. Permite, ainda, explicar o seu desenvolvimento pela incapacidade de admitir uma concepção abrangente de história como contínuo diálogo político entre os diferentes povos. Para Arendt, portanto, o resgate da história da inserção dos judeus na Europa, que envolve reconhecer suas fragilidades e ilusões, a partir de uma perspectiva política, nos auxilia a compreender algumas das razões para o fracasso das tentativas de resolução da questão judaica, as quais concorreram para a irrupção de um movimento intolerante tão feroz quanto inesperado (OT, p. 17-22). Razões essas que, para Arendt, passam longe da ideia de uma história eterna de infortúnios e perseguições sofridos por um povo, ao contrário, revela que esse fracasso é, em parte, resultado de uma constante falta de orientação política do povo judeu em relação ao mundo.

2.5 CRÍTICA ÀS LIDERANÇAS SIONISTAS E A DEFESA (DA IMPRESCINDIBILIDADE) DO RECONHECIMENTO DA PLURALIDADE DOS POVOS

De acordo com Young-Bruehl, o período em que Arendt esteve na França, antes da guerra, representou o período em que ela “tornou-se mais criticamente

sionista e mais comprometida com a política revolucionária" (Young-Bruehl, 1997, p. 132). Nesse momento de suas reflexões – como demonstra o manuscrito, datado desse período, editado como *Antissemitismo* –, a elaboração de uma consciência histórica aparece como ferramenta indispensável para compreender e avaliar o desenvolvimento e os impactos do antissemitismo na trajetória dos judeus na Europa. De acordo com Feldman, foi a experiência fundamental de apatridia que permitiu que Arendt extraísse a mundanidade como seu padrão de julgamento político, sendo que um de seus maiores receios consistia no temor de que a condição de *alienação* ou *carência de mundo*, traço determinante da existência judaica na história, pudesse se tornar a condição generalizada de nossos tempos (Feldman, 2016, p. 104). Desse modo, afirma o intérprete,

> Para os judeus, Arendt está dizendo que parte da razão do terrível fim de sua história na Europa é que eles não tinham uma compreensão política realista do mundo em que viviam [...]. Seu objetivo é acordar os judeus para o fato de que, quer eles estivessem cientes disso ou não, eles puderam sobreviver precisamente porque constituíram uma comunidade política. Para sobreviver, eles devem romper com [uma concepção d]o passado, onde o acaso reinava supremo, e tomar o controle consciente de seu destino. O movimento sionista, e os *kibutzim* em particular, são fenômenos importantes não apenas para os judeus, mas para a humanidade como um todo, porque demonstram que *até mesmo* os judeus podem estabelecer um mundo por meio do poder da ação coletiva e que os ditos processos naturais da sociedade só produzem resultados inevitáveis quando os seres humanos desertam o campo da política (Feldman, 2016, p. 104).

Com a deflagração da guerra pela Alemanha, o governo francês decide enviar os refugiados judeus-alemães para campos de internamento. Em maio de 1940, Arendt, assim como a maioria dos demais imigrantes[139], fica detida no campo de Gurs, sul da França, até sua fuga, alguns meses depois. Logo após o ocorrido, ao se reencontrar com Blücher, seu atual marido, e sua mãe, inicia as tentativas para conseguir vistos para os Estados Unidos. Em um contexto tanto assustador quanto

---

[139] Segundo relata Young-Bruehl (1997, p. 156), a "5 de maio de 1940, anúncios publicados pelo *Gouverneur Général* de Paris apareceram em todos os jornais: todos os homens entre as idades de 17 e 55 anos e as mulheres não casadas ou casadas e sem filhos que haviam vindo da Alemanha, do Sarre ou de Danzig deviam apresentar-se para transporte a qualquer *prestataire* de campos de internação". De acordo com a descrição de Young-Bruehl, Arendt, juntamente com outras 2364 mulheres de Paris e proximidades, foi encaminhada ao campo de Gurs, onde se somaram as 6356 internas do local, entre as quais se encontravam algumas crianças. Meses após a fuga de algumas das internas, entre as quais estava Arendt, as demais foram enviadas, com a colaboração do governo francês, para centros de extermínio na Alemanha (Young-Bruehl, 1997, p. 158).

arriscado, Arendt e Blücher chegam a Lisboa, onde conseguem embarcar em um navio para a América, desembarcando poucas semanas antes de Martha Arendt[140].

Ao chegar em Nova Iorque, em maio de 1941, Arendt permanecia disposta a atuar em apoio às organizações sionistas, contudo, sua insatisfação com as lideranças da Agência Judaica havia aumentado, inaugurando um período que será denominado como oposição leal ao Sionismo (Young-Bruehl, 1997, p. 169). Em novembro do mesmo ano, Arendt é então contratada como colunista para o jornal nova-iorquino de língua alemã, *Aufbau*[141], no qual, por meio de sua coluna quinzenal, tem a oportunidade de tecer e apresentar suas críticas. Nesses artigos, ela apresenta uma perspectiva política singular sobre o curso da Segunda Guerra Mundial, as quais revelam seu profundo engajamento político, o qual, como defende Kohn, são de interesse tanto de judeus quanto de não judeus (Kohn, 2016, p. 36).

Analisando e julgando as decisões e a postura adotada pelos líderes sionistas durante a guerra, ela reforça ainda mais seu ceticismo quanto às iniciativas de organização política decididas de modo impositivo – "de cima para baixo"[142] – e intensifica sua perspectiva sobre a imprescindibilidade da articulação e engajamento político de todo o povo judeu como saída para a superação de sua apatia e única forma de obter reconhecimento pelos demais povos. Acrescente-se a isso a experiência com a tradição política democrática, vivenciada nos Estados Unidos da América, que, resultando dos princípios anunciados na Revolução Americana – como

---

[140] Uma narrativa detalhada das circunstâncias que acompanharam a passagem de Arendt pela França, incluindo seu segundo casamento, seu engajamento na organização sionista e o internamento no campo de Gurs pode ser encontrado no capítulo 4 da segunda parte de sua biografia escrita por Young-Bruehl (1997, p. 127-164).

[141] De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 169), o "*Aufbau* começou como boletim noticioso do Clube Alemão, uma organização fundada em Nova York em 1924 para proporcionar um local de encontro para os novos emigrantes. À medida que a situação dos judeus europeus se agravava, os membros do clube iam ficando menos preocupados com a cultura alemã e mais com a população judaica imigrante. À medida que ampliavam seus esforços práticos para ajudar os judeus que buscavam refúgio nos Estados Unidos, sentiam necessidade de expandir seu boletim". Em 1939, continua ela, Manfred George assume sua editoria e transforma-o em um "semanário vigoroso que se destinava a refugiados de idioma alemão em todo o mundo e proporcionava aos intelectuais judeus alemães um fórum para suas visões políticas" (Young-Bruehl, 1997, p. 169).

[142] Em sua concepção de política, Arendt se opõe enfaticamente a verticalidade das posturas paternalistas, como aquela proposta por Herzl, para o qual, "o próprio povo correspondia às massas pobres, sem instrução e irresponsáveis (uma 'criança ignorante', como expressa Bernard Lazare em sua crítica a Herzl), que tinham de ser conduzidas e governadas *a partir de cima*" (EJ, p. 610, grifos nossos). Ela foi uma defensora veemente do caráter horizontal constitutivo das relações políticas em que cada um e todos são igualmente reconhecidos em direitos e capacidade de atuação. Essa especificidade que assinala a experiência política em oposição às relações hierárquicas marcadas pela dominação de uns sobre outros, representa, para essa autora, a única forma possível de resguardar a possibilidade de manifestação da liberdade.

o estabelecimento da Constituição, a garantia de proteção legal das cidadãs e cidadãos e, sobretudo, a demarcação de um novo espaço para a liberdade de participação política[143] –, se estabelece como uma estrutura política totalmente distinta dos Estados-nação europeus[144].

Desse modo, seus textos refletem suas preocupações com os desdobramentos da perseguição nazista ao povo judeu e, paralelamente, desvelam as experiências concretas a partir das quais parece emergir os primórdios daquilo que se tornariam as categorias políticas centrais de seu pensamento político tardio. Como destaca Young-Bruehl, nesse período Arendt começa a elaborar uma *nova base teórica para a política judaica*; o que a leva a questões teóricas básicas da política que, se a princípio estavam diretamente ligadas aos problemas enfrentados pelo povo judeu, sobretudo pela forma como atuavam seus líderes, convertem-se, posteriormente, em problemas que concernem à política em geral (*überhaupt*) (Young-Bruehl, 1997, p. 175). De acordo com a biógrafa, tais problemáticas constituem os primórdios do que Arendt desenvolve mais tarde em *Origens do Totalitarismo*, em *Entre o passado e o futuro* e em *A condição humana*.

---

[143] É importante destacar que, embora Arendt seja grande entusiasta da Revolução Americana, no século XVIII, também foi uma crítica constante do que ocorre após a ratificação da Constituição. Como destaca Bernstein, para Arendt "[h]ouve um fracasso em recordar e compreender conceitualmente o que era próprio do espírito revolucionário. Também houve um fracasso em proporcionar a ele uma instituição política duradoura. Não foi reservado nenhum espaço para o exercício das próprias qualidades que haviam conduzido à fundação da república" (Bernstein, 2021, p. 119). Nesse sentido, defende Villa (2023, p. 36), "Por mais que Arendt apreciasse a conquista dos Fundadores, ela via a Revolução Americana no máximo como um sucesso parcial. Parcial porque os Fundadores não haviam conseguido criar um espaço institucional que permitisse que o cidadão médio se tornasse um 'participante do governo'. O engenhoso novo 'sistema de poder' inventado pela Constituição, embora extremamente eficaz em equilibrar os poderes, reduzia a importância do tipo de participação política de base que havia caracterizado a vida nas municipalidades e distritos coloniais". Ou seja, apesar de a Revolução ter estabelecido a liberdade ao povo, fracassou na iniciativa de criar instituições políticas em que essa pudesse continuar a ser exercida.

[144] Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt irá sintetizar o Estado-nação como um tipo de governo que funde a ideia de homogeneidade nacional (nacionalismo) com a centralização e indivisibilidade do poder em uma instância superior que se pretende estar acima e governar todas as demais classes que constituem a estrutura do Estado. Nesse sentido, como retoma Almeida, para essa autora, o Estado-nação europeu "se funda em dois pilares antipolíticos, a saber, as ideias de *nação* e de *soberania*. A primeira, pré-condiciona o status de cidadania à pertença do indivíduo a uma mesma comunidade nacional rigidamente fechada e homogênea que exclui, por definição, o diferente e a pluralidade. A segunda, implica uma estrutura centralizada que demanda a indivisibilidade do poder e a sua incorporação em uma única instância suprema que, por incarnar a vontade da nação, encontra-se acima das restrições legais, podendo alterar a Constituição arbitrariamente em nome de uma razão de estado" (Almeida, 2020)

Entre as pautas mais desenvolvidas por Arendt nesses artigos, encontram-se a defesa pela formação de um exército judeu internacional[145] e a crítica a um modelo de Estado judeu a ser criado na região da Palestina, ignorando a presença dos povos árabes que lá viviam. A seguir, recuperamos brevemente a abordagem arendtiana desses temas buscando visualizar alguns dos argumentos centrais utilizados por ela para pensar essas duas questões, sobretudo no que tange aos elementos que mais tarde ela aprofundará na elaboração e estruturação de sua concepção de política.

2.5.1 A defesa da formação de um exército judaico

A discussão sobre a necessidade e viabilidade da criação de um exército judeu envolveu as preocupações de Arendt e esteve presente como tema principal em seus textos publicados na coluna no *Aufbau* por longos meses. A defesa dessa pauta se estabelecia, sobretudo, a partir de sua convicção na possibilidade de transformar a realidade política e histórica e na certeza do equívoco contido na aposta dos líderes judaicos em relação à efetividade de uma postura passiva[146]. Arendt, como já ressaltamos, conceberá o mundo como resultado da obra humana, de modo que a garantia da existência de um povo e de seu lugar nesse espaço comum dependerá da ação consciente dirigida à sua criação e manutenção. Assim, podemos apreender,

---

[145] Como relata Young-Bruehl, além dos artigos publicados no *Aufbau*, Arendt, juntamente com seu colega Joseph Maier, que trabalhava com ela no jornal, formou seu próprio grupo em defesa da formação de um exército judeu: o Grupo Judaico Jovem (*Die jungjüdische Gruppe*) (Young-Bruehl, 1997, p. 175). Na primeira reunião do grupo, de acordo com a biógrafa, os "comentários de abertura de Arendt foram dirigidos contra as ideologias passadas que ofereciam visões de mundo pseudopolíticas e contra visões do futuro que pressupunham algum conhecimento do curso da história [...]. Como se as 'Teses sobre a filosofia da história' de Walter Benjamin ecoassem em sua mente, Arendt rejeitava o materialismo histórico, o historicismo, o liberalismo, o socialismo e mesmo o sionismo quando este se empenhasse em vaticinar sobre o futuro. Liberdade e justiça, afirmou, são os princípios da política e qualquer povo lutando pela liberdade e pela justiça deveria fazê-lo sem ilusões a respeito de seu lugar na história e sem ideias grandiosas sobre o gênero humano. Numa reunião posterior ela destacou de outro modo esse ponto, argumentando que o conceito dos judeus sobre si mesmos como um 'povo escolhido' levava ao derrotismo ou à perigosa noção de que iriam sobreviver não importava qual fosse a catástrofe" (Young-Bruehl, 1997, p. 175-176).

[146] Em diferentes trechos dos artigos para *Aufbau*, Arendt ressalta essa perspectiva, por exemplo, quando afirma que desde "o nascimento do antissemitismo político, no fim do século passado, teóricos judaicos das cores mais variadas têm preparado o povo judeu para esse *derrotismo* [...]" (EJ, p, 312, grifos nossos). Contudo, contrapõe ela, "[p]odemos combater o antissemitismo somente se combatermos Hitler com armas nas mãos. Mas essa batalha deve, por sua vez, ser travada com base em certos *insights* teóricos cujas consequências desejamos tornar uma realidade. O primeiro desses *insights* é que entramos nessa guerra como um povo europeu, que contribuiu tanto para a glória e miséria da Europa quanto qualquer outro de seus povos. Isso significa que devemos combater com todos aqueles em nossa própria classe que alegam que somos e sempre fomos nada mais do que as vítimas e alvos da história. *Não é verdade que fomos sempre e em toda parte os inocentes perseguidos*" (EJ, p. 313).

já a partir de seus primeiros escritos, uma abordagem que ligará a luta pela liberdade a uma postura ativa que, entre outras coisas, envolve a consciência e reconhecimento da responsabilidade histórica de cada grupo humano. Em contraste com a postura passiva e alienada da política tradicionalmente adotada pelo povo judeu, em um contexto de guerra declarada, Arendt apontará o caminho da luta como forma de recuperar seu reconhecimento perante os outros povos europeus.

Outro importante argumento apresentado por Arendt em prol da criação de um exército judaico, o qual gostaríamos de destacar, refere-se à sua convicção quanto ao aspecto fundamentalmente coletivo da luta pela liberdade. Segundo sua avaliação, a liberdade só pode ser conquistada como resultado de uma luta coletiva, sob o risco de degenerar em meros privilégios (EJ, p. 350) – os quais podem ser retirados pelos mesmos indivíduos com os quais foram negociados, como bem exemplificado na história dos judeus assimilados. A ambiguidade que desde sempre acompanhou as políticas de libertação dos povos oprimidos, de acordo com ela, provocou uma desconfiança quase generalizada em relação a tais movimentos[147]. Os abusos foram vistos como a regra e esqueceu-se que toda mobilização política está sujeita a esse tipo de deturpação (EJ, p. 350). Esse contexto gerou indiferença e hostilidade em relação as iniciativas por libertação, o que, para Arendt, favoreceu o desenvolvimento do fascismo em todo o mundo. Apontando os riscos dessa conjuntura, num texto de 14 de agosto de 1942 para o *Aufbau*, Arendt afirmou que

> [p]oucas coisas são tão importantes para nossa política atual quanto manter as lutas por libertação do povo oprimido livres da praga do fascismo. Esta guerra será ganha somente se, em seu curso, *todos os povos forem libertados*, e isso significa transformar todas as “raças” em povos (EJ, p. 351, grifos nossos).

Entre os argumentos de Arendt, parece ser central compreender que a luta pela liberdade, representada, nesse momento, pela participação na guerra por meio da formação de um exército judeu, não pode ser uma luta individual nem mesmo indireta. Nenhum povo pode assumir essa empreitada por outro povo, mesmo porque, como afirma ela, “a proteção pode às vezes garantir a sobrevivência física, mas nunca

---

[147] Ao tematizar essa questão, Arendt faz referência a alguns setores do movimento nacional indiano que, assim como os demais movimentos de libertação nacional à época, como o árabe, por exemplo, parece ter sucumbido a “tendência sórdida de negociar privilégios em vez de lutar por liberdade; a estreiteza da mente que espera encontrar ‘redenção’ em toda mudança; a tendência, demasiadamente comum na história, de bancar o opressor assim que se é libertado” (EJ, p. 349-350).

a liberdade política" (EJ, p. 335). Para Arendt, de acordo com Young-Bruehl (1997, p. 170),

> A solidariedade política necessária para uma luta contra um inimigo comum é minada quando aqueles que lutam juntos não reconhecem um ao outro como iguais. O desejo de gratidão, por separar os aliados que protegem dos que são protegidos, é uma barreira à compreensão de que todos os aliados são iguais no antifascismo.

Consoante a isso, Arendt vai se opor a possibilidade de entender a liberdade como algo que resulte de uma postura passiva, um *presente* ou um *prêmio* (EJ, p. 306). Num contexto primário de reflexão, portanto, a luta pela liberdade do povo judeu significaria, para essa autora, mostrar para os outros povos que eles também eram capazes de engajamento político (EJ, p. 307). Ou seja, ao afirmar politicamente sua identidade como um povo entre outros povos, tal posicionamento teria como consequência o reconhecimento externo. Como relembra Young-Bruehl, a necessidade de igualdade e solidariedade numa luta política foi o tema do primeiro dos artigos de Arendt para o *Aufbau*, no qual discutia justamente a questão da formação do exército[148].

Para Arendt, a luta pela liberdade deveria ser vista como responsabilidade de todas as pessoas que compõem o grupo oprimido – não apenas, portanto, seus líderes e representantes, exigindo, para tanto, coragem para buscar algo mais que a mera sobrevivência física. Pois, de acordo com ela, nos tempos terríveis que estavam vivendo, "todos os dias provam que a morte começa seu reino de terror precisamente quando a vida torna-se o bem mais elevado" (EJ, p. 340). A coragem, assim, é vista como a virtude que capacita o ser humano a ir além dos interesses individuais, por segurança pessoal e sobrevivência, e o impulsiona a orientar suas ações em prol de interesses comuns. Essa será uma categoria central utilizada por Arendt para justificar o ímpeto que possibilita ao ser humano abandonar a segurança e estabilidade do

[148] De acordo com os relatos apresentados por Young-Bruehl em *Por Amor ao mundo*, o primeiro artigo de Arendt escrito especificamente para publicação no *Aufbau*, teria sido *O exército judaico – O começo da política judaica?* (Young-Bruehl, 1997, p. 170). O primeiro contato de Arendt com o jornal, contudo, teria surgido por intermédio de uma carta aberta entregue por ela e escrita como resposta a um polêmico artigo de autoria de Jules Romains (1885-1972), célebre escritor francês. Tal carta, escrita em tom sarcástico e inflamado, que se tornará a marca característica dos textos de Arendt para o jornal, aparece na edição dos *Escritos judaicos*, sob o título *A casa da gratidão de Judá? Carta aberta a Jules Romains*, como constituindo, esse sim, o primeiro artigo da coluna de Arendt no *Aufbau* (EJ, p. 301).

espaço privado, em prol dos riscos e da instabilidade característicos da vida pública[149]. Esse conceito será mais bem explorado por Arendt em *A condição humana*, vinculando-se diretamente à categoria da liberdade e em oposição à concepção de defesa da vida como bem supremo[150].

Importante ressaltar que a crítica de Arendt quanto à falta de coragem e engajamento político para a criação de um exército judeu foi direcionada sobretudo ao posicionamento e à influência das lideranças judaicas para com os demais integrantes do povo judeu. Em contrapartida a essa postura alienada, Arendt não deixa de destacar a forte demanda popular que surgiu em apoio à formação do exército (EJ, p. 424) e de elogiar a eclosão dos movimentos clandestinos que, ao lado de outros movimentos, surgiram para lutar contra os nazistas no final da Segunda Guerra Mundial (EJ, p. 461). Nesse ínterim, embora observando a demora dos judeus em superar a tradicional aversão à organização militar e em alcançar a confiança das demais forças antifascistas da Europa, Arendt salienta com entusiasmo a força e engenhosidade despendidas por eles para superar a imagem de vítimas indefesas e para se organizar em unidades de combate (EJ, p. 461). Assim, de acordo com sua análise, esses grupos clandestinos foram capazes de se unir enquanto povo, arriscando suas vidas pela causa comum da liberdade. Além disso, lutaram como judeus ao lado de outros povos sem renegar sua identidade política própria. Para Arendt, tal postura representou concretamente o ideal de política que ela começava a formular em contraposição às estruturas judaicas vigentes.

Esses combates, que surgiram em abril de 1944 como uma revolta armada dos judeus do gueto de Varsóvia, espalharam-se para novas áreas e inspiraram diversos levantes em campos de concentração (EJ, p. 461). Segundo a autora, apesar do silêncio das organizações judaicas em relação às conquistas dessa clandestinidade – o que comprova suficientemente o "desejo consciente ou inconsciente de depreciar a importância política daqueles combatentes pela causa da liberdade judaica" (EJ, p. 463) –, tais iniciativas constituem fatos mais tangíveis e

---

[149] No contexto de defesa do engajamento de todos os judeus pela formação de um exército judaico, em um artigo de 30 de janeiro de 1942, ela afirma que a "guerra demanda não apenas uma terrível prontidão para matar, mas também a prontidão para morrer. Mas você pode estar pronto para morrer somente quando sabe com certeza por que você está lutando, e somente quando você é um cidadão de pleno direito da comunidade que incorpora aquele 'por quê'" (EJ, p. 316).

[150] Arendt reconhece, em *A condição humana*, sua dívida para com o pensamento de Maquiavel que, segundo ela, foi onde encontrou o elemento da coragem como virtude necessária para a superação do "abismo entre a vida protegida do lar e a impiedosa exposição na *pólis*" (CH, p. 43).

significantes que qualquer outro pretendido pelas lideranças judaicas. Mesmo porque nenhuma outra intervenção técnica ou arma teria determinado tanto a fisionomia da guerra como o papel desempenhado nela pelas organizações clandestinas (EJ, p. 462). Assim sendo, Arendt defende que somente o tipo de mentalidade totalmente nova nascida desse movimento, capaz de uma ação política consciente por parte do povo judeu, em cooperação com os outros povos, poderia apontar uma solução possível e viável para a questão judaica (EJ, p. 464). Diante desse contexto, a questão primordial prevista por Arendt para ser tratada no pós-guerra consistiria em saber como lidar com a transformação violenta sofrida por toda a estrutura do povo judeu, que de vítimas indefesas e objetos de caridade passaram, a partir da amarga experiência vivida durante a guerra, a guerrilheiros, "'vítimas' orgulhosas, briosas, e completamente politizadas" (EJ, p. 463). Em outras palavras, "como cooperar com aqueles que viveram uma vida livre embora extremamente perigosa" (EJ, p. 464).

2.5.2 A discussão sobre as possibilidades da fundação de um Estado judeu na Palestina

Frente ao contexto de destruição e desânimo resultantes da postura generalizada das lideranças sionistas – que, para Arendt, continuavam a atuar segundo os mesmos esquemas –, em face dos desdobramentos da guerra, surgem as duras críticas que colocarão essa autora na posição de "opositora leal" ao sionismo. Certa de que o caminho ativo de enfrentamento político seria o mais adequado na contraposição ao nazismo, mas sem renunciar à necessidade do reconhecimento do diálogo e da cooperação entre os povos como elemento primordial na luta pela liberdade, ela percebe que sua opinião divergia cada vez mais daquela defendida pelas lideranças judaicas. Nesse sentido, observando que os encaminhamentos para a formação de um exército judeu se tornavam progressivamente mais distantes e que a solução para a questão judaica estava sendo conduzida em direção ao estabelecimento de um território judaico soberano ignorando a presença dos povos árabes na Palestina[151], Arendt se via cada vez mais isolada. No contexto dos

[151] Em outubro de 1944, numa reunião dos sionistas americanos, foi apresentada e aprovada por unanimidade uma resolução "demandando que toda a Palestina, 'indivisa e inalterada', se convertesse em uma *commonwealth* judaica", a qual não fez nenhuma menção à existência de árabes palestinos (EJ, p. 429). Tal programa foi confirmado pela Conferência Sionista Mundial, em agosto de 1945 (EJ,

acontecimentos da década de 1940[152], portanto, ao pontuar criticamente as falhas e os equívocos da política posta em prática pelos sionistas, ela começa a vislumbrar os elementos que seriam expressamente recusados em sua futura concepção de política. Segundo a interpretação de Kohn, os artigos escritos por Arendt no *Aufbau* nesse período refletem o profundo envolvimento dela com a situação política de seu povo, assim, para esse intérprete, ela

> [e]stá bem ciente da combatividade judaica – tantos judeus, tantas opiniões – mas sua coluna regular no *Aufbau* sob a bandeira "Isso significa você" explicitamente pede que judeus *individuais* se reúnam conjuntamente, não apenas para formar um exército, mas também para sentar a uma mesa e discutir suas diferenças: não para renegar suas próprias opiniões, mas para refletir sobre e seriamente considerar outros pensamentos que não os seus e, falando e ouvindo seus pares, superar suas discordâncias e participar da formação de uma genuína pluralidade judaica (Kohn, 2016, p. 37).

O posicionamento de Arendt estava, já nesse momento, portanto, orientado pela necessidade do diálogo e da importância do debate de opiniões divergentes como caminho para reestabelecer o sentido da atividade política realmente livre. Para ela, como ressalta Bernstein (2021, p. 56), a "tendência à unanimidade ideológica – a substituição de diferentes perspectivas em um mundo comum por uma única 'verdade' de uma ideologia – é a tendência mais ameaçadora do mundo contemporâneo". Teria sido essa tendência que, aperfeiçoada pelos movimentos totalitários por meio o uso do terror, se tornou seu padrão de pensamento e resultou na catástrofe vivenciada pelos judeus europeus no século XX (Bernstein, 2021, p. 56)[153].

Arendt defendia a urgência de um debate franco sobre a realidade da situação do Oriente Médio, no qual a instituição de um território judeu significaria delimitar "uma

---

p. 592). Condenando essa resolução como uma demanda *insana*, que, para Arendt, representava a vitória dos revisionistas extremos sobre o Sionismo moderado, ela escreveu o artigo *Sionismo Reconsiderado* (EJ, p. 591-633).

[152] Como descreve Bernstein, na década de 1940, "[e]nquanto os detalhes pavorosos do assassinato em massa dos judeus estavam sendo revelados, havia uma simpatia internacional crescente pela situação dos judeus europeus. Ao mesmo tempo, os britânicos, a quem a Liga das Nações havia designado o mandato sobre a Palestina, estavam enfrentando tumultos, terrorismo e revoltas por parte tanto de judeus quanto de árabes. Eles estavam ávidos por desistir do mandato e sair da Palestina. Os sionistas viram isso como uma oportunidade para criar um Estado judeu" (Bernstein, 2021, p. 53).

[153] Em *Origens do totalitarismo*, Arendt destaca que "a ideologia difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, e em que julga poder apresentar a solução dos 'enigmas do universo' e dominar o conhecimento íntimo das leis universais 'ocultas', que supostamente regem a natureza e o homem" (OT, p. 189). O tema da ideologia e o modo como essa foi utilizada pelos movimentos totalitários será pontualmente explorada por Arendt no capítulo 4, da terceira parte de *Origens do totalitarismo*, denominado Ideologia e terror: uma nova forma de governo (OT, p. 512-531).

pequena ilha em um mar árabe" (EJ, p. 654). No início da década de 1940, havia dois programas sionistas em relação ao futuro *status* constitucional da região judaica na Palestina, os quais, para Arendt, eram mutuamente excludentes (EJ, p. 379). O primeiro defendia a formação de uma *commonwealth* ou Estado autônomo judeu em que os árabes, embora sendo maioria da população, receberiam status de minoria, uma exigência extrema que, para Arendt, tentava compensar a inexistência de qualquer base de negociação. O segundo propunha a formação de um Estado binacional dentre as federações árabes, de modo que os judeus ficariam com o status de *minoria* (EJ, p. 380), sendo filiados, como destaca Young-Bruehl (1997, p. 180), "a uma entidade vagamente chamada de união anglo-americana, isto é, um protetorado". Nesse caso, Arendt entendeu que tal proposta, apesar do nome, dava cobertura para o estabelecimento de um império, o que poderia abrir margem ao colonialismo, ou seja, representava uma espécie de cilada (Young-Bruehl, 1997, p. 180).

Recusando ambas as propostas, Arendt argumentou que as duas se pautam na mesma estrutura de pensamento político, qual seja, "a ideia de um Estado ou império soberano cujo povo majoritário é idêntico ao Estado" e na "noção desacreditada de que os conflitos nacionais podem ser resolvidos com base na garantia de direitos das minorias" (EJ, p. 380). Para ela, o fracasso das tentativas de solucionar os conflitos nacionais por meio da demarcação de *status* de minoria e maioria entre a população estava historicamente comprovado desde o tratado de paz do pós-guerra na Europa Oriental e Central (EJ, p. 381). De acordo com essa autora, qualquer modelo constitucional elaborado pelos sionistas que não considerasse o fato de que a ampla maioria das pessoas que viviam na Palestina era de árabes e não de judeus, estaria fadado ao fracasso por negligenciar e menosprezar o caráter conflituoso das relações entre esses dois povos[154]. Nesse sentido, alerta, "Um lar nacional judaico que não seja reconhecido e respeitado pelos povos vizinhos não é um lar, mas uma ilusão – até que se torne um campo de batalha" (EJ, p. 436).

Diante do contexto e, como destaca Young-Bruehl, visivelmente inspirada por sua compreensão da tradição política revolucionária dos Estados Unidos da América, Arendt sugere a criação de uma pátria judaica integrada em uma federação que,

---

[154] Edward Said analisa em números a vantagem populacional árabe na Palestina frente aos judeus: "Em 1931 a população judaica era de 174.606 pessoas entre um total de 1.033.314; em 1936 o número de judeus subiu para 384.078 entre 1.366.692; e, em 1946 os judeus eram 608.225 numa população total de 1.912.112" (Said, 2012, p. 13).

pautada na ideia de cooperação e coexistência entre os povos, resultava numa espécie de comunidade conjunta, em que todos os cidadãos teriam direitos iguais (EJ, p. 383). Como esclarece ela, sua sugestão não se referia a uma aliança ou sistema de blocos nacionais em que, permanecendo inalterada a estrutura do Estados-nações, perdurariam os conflitos entre a maioria e a minoria. Sua proposição consiste, segundo suas palavras, em uma

> federação genuína [...] composta de nacionalidades diferentes, claramente identificáveis, ou outros elementos políticos que juntos formam o Estado. Conflitos nacionais podem ser resolvidos dentro dessa federação somente porque o problema insolúvel da minoria-maioria deixou de existir (EJ, p. 382).

Os Estado Unidos da América representam, para Arendt, o primeiro exemplo histórico desse modelo. Sendo que, na união que formou essa federação, "nenhum estado individual tem qualquer domínio sobre qualquer outro, e todos os estados governam o país conjuntamente" (EJ, 382). Contudo, a tendência dominante do sionismo na época, sob efeito do impacto causado pelo genocídio dos judeus europeus, condenou essa proposta considerando-a não apenas utópica e absurda, mas um ato de traição (Bernstein, 2021, p. 57)[155]. Ciente de que sua perspectiva constituía uma voz dissonante dentro do movimento sionista e de que sua opinião controversa a colocou nessa posição de opositora leal, Arendt não se deteve diante das ameaças de silenciamento que percebeu irromper entre os sionistas. Para ela, as pressões em direção à conformidade ideológica constituíam a "supressão de toda a discussão livre e democrática" e representavam a "obstrução de qualquer forma normal de um povo construir a opinião política" (EJ, p. 431). Entretanto, defende que a "fachada de unanimidade é em todo caso somente uma parede externa, por trás da qual estão ocultas as diferenças que não diminuirão por não serem publicamente discutidas" (EJ, p. 430). Essa postura, para ela, era mais um sinal dos evidentes elementos ilusionistas e apolíticos que muitas vezes acompanhou as negociações das

[155] Como destacado por Feldman (2016, p. 83), "[p]renunciando a controvérsia sobre *Eichmann em Jerusalém*, a defesa contínua do binacionalismo feita por Arendt e pelo *Ihud* foi severamente condenada pela principal corrente da instituição sionista. Ao condenar o posicionamento de Arendt, os líderes sionistas declararam que: 'Qualquer programa que negue esses princípios fundamentais [O programa de Biltmore, que clamava pela criação de uma comunidade soberana], como o defendido pelo *Ihud* ou qualquer outro grupo, é inaceitável para a Organização Sionista da América e para a Hadassa, a Organização Sionista da América das Mulheres'".

lideranças judaicas em relação à Palestina. Discordando veementemente de uma tal unanimidade ideológica postulada pelos sionistas, Arendt argumentou que,

> A unanimidade da opinião é um fenômeno ameaçador, e uma característica de nossa moderna era das massas. Destrói a vida social e pessoal, que é baseada no fato de que somos diferentes por natureza e por convicção. Ter opiniões diferentes e estar consciente de que outras pessoas pensam de forma diferente a respeito do mesmo assunto nos defende da certeza divina que interrompe toda discussão e reduz as relações sociais àquelas de um formigueiro. Uma opinião pública unânime tende a eliminar totalmente aqueles que divergem, pois a unanimidade de massa não é o resultado de uma concordância, mas uma expressão de fanatismo e de histeria. Em contraste com a concordância, a unanimidade não para em certos objetos bem definidos, mas se espalha como uma infecção para todos os assuntos conexos (EJ, p. 658).

Como nos lembra Bernstein, a imprescindibilidade do elemento conflituoso e o debate sobre uma pluralidade de opiniões tornar-se-iam as categorias centrais que comporiam a compreensão positiva de política de Arendt, a qual seria desenvolvida de modo pleno posteriormente (Bernstein, 2021, p. 56).

De acordo com Feldman, a defesa do binacionalismo como resposta a questão judaica foi por muito tempo aprovada pela maioria sionista, contudo, diante da catástrofe no final da Segunda Guerra, “o máximo pretendido pelos sionistas – o estabelecimento de um Estado judaico soberano – se tornara o mínimo” (Feldman, 2016, p. 82-83). Apenas uma minoria sionista apoiava a proposta de um estado binacional, a qual, segundo esse intérprete, a “maior parte estava organizada no *Ihud*, a última de uma longa linha de pequenas organizações de judeus palestinos cujos propósitos eram promover entendimento e cooperação entre judeus e árabes” (Feldman, 2016, p. 82). O *Ihud* era bastante conhecido porque era composto de muitos proeminentes líderes intelectuais e culturais como o rabino Judah Magnes (presidente na Universidade Hebraica), Henrietta Szold (a organizadora da Juventude Aliyah e fundadora da Hadassa), e Martin Buber (professor de antropologia e sociologia na Universidade Hebraica) (Feldman, 2016, p. 82). Apesar de Arendt simpatizar com Magnes e concordar com sua percepção sobre a necessidade de judeus e árabes viverem juntos em uma comunidade, entendia que a defesa de um modelo de Estado binacional estava “fora de sintonia” com a “única realidade permanente”, que consistia

na “presença dos árabes na Palestina” e os conflitos latentes que surgiriam como consequência desse modelo (EJ, p. 661)[156].

As duras críticas arendtianas em relação às propostas sionistas para a fundação do Estado judaico na Palestina estavam ligadas, ainda, a sua percepção de que após o holocausto houve uma transformação radical em relação à consciência dos judeus. Em lugar da *sobrevivência a qualquer preço*, que teria sido a principal preocupação do povo judeu por séculos, Arendt afirma ser possível identificar algo totalmente novo: o desejo da *dignidade a qualquer preço* (EJ, p. 650). Para ela, como ressalta Feldman, “essa mudança tinha o potencial de tornar-se a base para um ‘movimento político judaico essencial e razoável’, uma vez que apontava para um desejo de lidar com a realidade e de viver livremente no mundo” (Feldamn, 2016, p. 83-84). Contudo, apesar das vantagens que esse desenvolvimento agregaria para uma nova fundação da política judaica, Arendt alerta para os riscos surgidos no momento em que tal impulso se agrega à estrutura ideológica irrealista do sionismo de Herzl.

Como já apontado anteriormente, ao levar à crença em um antissemitismo eterno, a vertente herzliana do sionismo poderia induzir os judeus a uma postura essencialmente exclusivista. Assim, segundo a avaliação de Arendt, a convicção de alguns sionistas na capacidade de um Estado judeu sustentar-se isoladamente na Palestina, “contra tudo e contra todos”, já seria resultado da recepção dessa vertente (EJ, p. 650). Como desdobramento disso, poder-se-ia apontar ainda a ilusão, presente em meio a esse grupo de sionistas, de que não seria necessário considerar a realidade conflitual entre judeus e árabes para a concretização de um Estado judeu naquela região. De tal forma, Arendt irá entender que “os elementos utópicos e ideológicos que [o sionismo herzliano] introduziu na nova vontade de ação política dos judeus muito provavelmente conduzirão os judeus para fora da realidade mais uma vez – e para fora da esfera da ação política” (EJ, p. 651)[157]. De acordo com Feldman, Arendt

---

[156] Como ressalta Arendt (EJ, p. 668), é “verdade que muitos não fanáticos e de sincera boa vontade acreditaram na divisão como uma forma possível de resolver o conflito árabe-judaico. À luz das realidades políticas, militar e geográfica, contudo, isso sempre foi uma ilusão. A divisão de um país tão pequeno poderia, na melhor das hipóteses, significar a petrificação do conflito, que resultaria no bloqueio do desenvolvimento para ambos os povos; e na pior das hipóteses significaria um estágio temporário durante o qual ambas as partes se prepariam para a guerra vindoura”.

[157] Em seu texto *Para salvar a pátria judaica*, escrito em 1948, após a Assembleia das Nações Unidas que votou a favor da divisão da Palestina, em meio à guerra que eclodiu entre judeus e árabes, Arendt ressaltou os resultados irrealistas da adoção da vertente sionista de Herzl. Nesse sentido, afirmou:

percebeu que a crença de que Israel poderia “levantar-se contra todo o mundo se for necessário é tão politicamente irrealista quanto a despreocupação com a política na Diáspora” (Feldman, 2016, p. 91-92), a qual marcou toda a história das relações entre judeus e gentios na Europa moderna.

Segundo a interpretação de Feldman, Arendt, seria contrária, portanto, à perspectiva que via o estabelecimento de um Estado como objetivo maior e sinal último do sucesso do povo judeu em se reestabelecer em seu antigo lar (Feldman, 2016, p. 86). Para entender a perspectiva arendtiana, seria preciso atentar para a distinção, pressuposta por ela, entre “pátria judaica” e “Estado judaico”. Considerando que esses dois termos foram tomados como sinônimos desde a independência de Israel em 1948, Feldman destaca que, para compreender tal distinção, é preciso investigar de perto a vertente singular do sionismo de Arendt (Feldman, 2016, p. 84-85). Esse intérprete destaca que, para Arendt, “a pátria judaica é um espaço político, um mundo humano criado pelo esforço humano consciente onde a cultura judaica pode vir a ser” (Feldman, 2016, p. 87). Ou seja, a ideia de uma pátria judaica a ser construída, fabricada pela iniciativa dos próprios judeus remete-nos à noção arendtiana de mundo que, como já assinalamos anteriormente, será plenamente desenvolvida por ela em *A condição humana*. A pátria judaica enquanto obra humana, portanto, representaria o resultado de uma ação deliberada e consciente dos judeus, uma esfera *artificial*, relativamente permanente, que se interpondo entre o homem e a natureza, traria a estabilidade necessária ao desenvolvimento da cultura judaica. No caso específico do povo judaico, a edificação de uma pátria consistiria, além disso, em uma resposta positiva à crise que acompanhou a história desse povo desde a diáspora e à possibilidade de abandonar o papel de vítimas eternas em prol de um protagonismo sobre suas vidas, o que, para Arendt, converteria tal iniciativa em um ato profundamente político.

“Ainda mais surpreendente do que a crescente unanimidade de opinião entre os judeus palestinos, por um lado, e os judeus americanos, por outro, é o fato de que eles estão essencialmente de acordo nas seguintes proposições estabelecidas quase que grosseiramente: chegou o momento de conseguir tudo ou nada, a vitória ou a morte; as reivindicações árabes e judaicas são irreconciliáveis e só uma decisão militar pode resolver a questão; os árabes – todos eles – são nossos inimigos e aceitamos esse fato; só liberais antiquados acreditam em compromissos, só filisteus acreditam na justiça, e só *schlemiels* preferem a verdade e a negociação à propaganda e as metralhadoras; a experiência judaica nas últimas décadas – ou nos últimos séculos, ou nos últimos 2 mil anos – finalmente nos acordou e nos ensinou a nos cuidarmos; só essa é a realidade, tudo mais é sentimentalismo estúpido, todos estão contra nós [...]; em última análise, não contamos com ninguém exceto nós mesmos; em suma – estamos prontos para cair lutando, e consideraremos todos os que ficam em nosso caminho traidores e tudo o que for feito para nos impedir, uma punhalada nas costas” (EJ, p. 657).

Segundo a perspectiva de Arendt, o empreendimento de construção de um lar nacional judaico como algo *artificial* foi criticado justamente por contradizer a noção de desenvolvimento *natural* pressuposto pela ideologia de Herzl[158]. Contudo, de acordo com sua compreensão, "foi precisamente esta artificialidade que conferiu às conquistas judaicas na Palestina seu significado humano" (EJ, p. 716), pois essas, afirma Arendt (EJ, p. 717), "tinham um valor político e humano muito mais permanente que os desafios [antissemitismo, pobreza, apatridia]" enfrentados. Nesse sentido, para ela os *Yishuv* – um tipo de comunidade judaica pré-estatal na Palestina –, na medida em que constituíam, nas palavras de Feldman (2016, p. 86), "o produto consciente da vontade em concerto do povo judaico e não o produto predestinado de quaisquer forças naturais às quais o povo judaico estivesse sujeito", já abarcavam a ideia de *estabelecimento de um lar*. A singularidade do empreendimento judaico, afirma Arendt, consistia em que representavam, *a despeito de uma soberania política e sem a pretensão de maioria* – diferenciando-se, portanto, da ideia de Estado –, um espaço político e cultural para a pátria judaica (EJ, p. 718).

Arendt alertou insistentemente que nas circunstâncias reais que configuravam o contexto do Oriente Médio no pós-Guerra, um Estado judeu, conforme as demandas irrealistas do sionismo, só poderia ser erigido sob a destruição da ideia de pátria judaica, entendida como esse lugar onde a cultura judaica pudesse se desenvolver. Mesmo sob o mandato britânico[159], designado pela Liga das Nações, a Palestina enfrentava tumultos, terrorismo e revoltas de ambas as partes, judeus e árabes. Tanto um quanto o outro eram cegos politicamente diante das necessidades e conquistas do povo vizinho, o que, de acordo com Arendt, resultava da forma como o mandato britânico mediou as comunicações entre as comunidades, segregando-as uma da outra (EJ, p. 702).

---

[158] De acordo com Feldman (2016, p. 86), "todo o sentido da pátria na ideologia de Herzl é 'normalizar' e tornar 'natural' a existência 'não natural' da Diáspora dos judeus".

[159] Resultado de acordos no pós-guerra sob a liderança da Liga das Nações, o Mandato Britânico no Oriente Médio representou um regime provisório de administração com o objetivo principal de oferecer assistência às populações locais no processo de formação de um autogoverno independente (Salgado Neto, 2017, p. 54). Após a Primeira Guerra Mundial, a Conferência de San Reno (1920) aprovou o sistema de partilha do antigo território Otomano, determinando a atribuição de mandatos às potências consideradas vencedoras: Inglaterra e França. Os territórios hoje denominados Síria e Líbano ficaram sob a responsabilidade da França; a Palestina, a Transjordânia e Mesopotâmia ficaram sob comando inglês. A divisão imperialista dos mandatos abriu margem para diversos conflitos locais, dentre os quais, aqueles envolvendo os povos árabes e os judeus. O Mandato Britânico no Oriente Médio durou de 1923 até 1948.

Nesse sentido, o resultado dessa segregação foi que tanto árabes como judeus se desenvolveram considerando apenas seus próprios interesses e sem se responsabilizar pelas realidades vitais da região como um todo, resultando na ignorância de ambos sobre a existência um do outro enquanto focavam sua atenção nos britânicos (EJ, p. 701). Como afirma Arendt, essa situação fez com que os judeus se esquecessem que os árabes, e não os ingleses, eram uma realidade permanente e, paralelamente, os árabes se esqueceram que eram os judeus que pretendiam se instalar definitivamente no Oriente Médio (EJ, p. 701-702). Tal contexto, de acordo com a interpretação arendtiana, apenas obscureceu as reais questões envolvidas no conflito, quais sejam, "a determinação dos judeus em manter e possivelmente estender a soberania nacional sem considerar os interesses árabes, e a determinação dos árabes em expelir os 'invasores' judeus da Palestina sem considerar os feitos destes na região" (EJ, p. 705).

Para Arendt, a guerra seria inevitável caso não houvesse uma mudança de posicionamento de ambas as partes, o que pressupunha o abandono dos pressupostos nacionalistas e chauvinistas que guiavam até então suas atitudes. Os resultados de uma guerra seriam desastrosos, alerta, e, mesmo se os judeus saíssem vitoriosos, colocaria um ponto final no sonho de uma comunidade judaica mundial, a qual restaria completamente destruída, pois, afirma ela:

> Os judeus "vitoriosos" viveriam cercados por uma população árabe totalmente hostil, isolados dentro de fronteiras constantemente ameaçadas, absorvidos pela autodefesa física em um nível que afogaria todos os outros interesses e atividades. O crescimento da cultura judaica deixaria de ser a preocupação de todo o povo; os experimentos sociais teriam de ser descartados como luxos impraticáveis; o pensamento político giraria em torno da estratégia militar; o desenvolvimento econômico seria determinado exclusivamente pelas necessidades da guerra (EJ, p. 664).

Em suas análises, Arendt alertou que se "esse comportamento 'independente e soberano' [...] permanecer com a mesma força, toda a independência e soberania será perdida" (EJ, p. 705). Ou seja, embora consciente da longa história de tumultos e violência entre as duas comunidades na Palestina, acreditou e defendeu a necessidade da busca por cooperação entre essas como a única forma de alcançar a verdadeira soberania e independência. Ainda no período de intenso conflito, ela se manifestou de forma esperançosa em relação a uma mudança de atitude entre judeus e árabes. Nesse sentido, escreveu ela,

> A ideia da cooperação judaico-árabe, embora nunca realizada em nenhuma escala e parecendo hoje mais distante do que nunca, não é um devaneio idealístico, mas uma afirmação sóbria do fato de que, sem ela, toda a aventura judaica na Palestina está condenada. Judeus e árabes poderiam ser forçados pelas circunstâncias a mostrarem ao mundo que não há diferenças entre dois povos que não possam ser transpostas. De fato, a elaboração de tal *modus vivendi* pode afinal servir como um modelo de como combater a perigosa tendência de povos anteriormente oprimidos se isolarem do resto do mundo e desenvolverem seus próprios complexos de superioridade nacionalista (EJ, p. 663).

Como destacado por Young-Bruehl, a estrutura federativa visualizada por Arendt para a Palestina, mediante a cooperação judaico-árabe, continha soluções potenciais inclusive para evitar o retorno de movimentos intolerantes, de modo que, afirma a biógrafa, era “estimulante para ela pensar que seu próprio povo, vítima de um regime totalitarista, pudesse oferecer ao mundo modelos para instituições que poderiam prevenir outro aparecimento do totalitarismo” (Young-Bruehl, 1997, p. 216-217). De acordo com Kohn (2016, p. 40), “[p]oliticamente falando, não há um ‘outro’ a ser excluído no sistema de conselhos, e seu potencial é imenso”. Nesse sentido, a pátria sonhada por Arendt, justificada a partir dos aspectos plurais que constituem os grupos humanos, constituiria um lar para judeus e árabes, sob a garantia de igual participação política. Tal arranjo, para ela, poderia se revelar um mecanismo que torna possível a contestação da intolerância e da discriminação, algo ainda não concretizado em nossa atualidade.

Para Arendt, apesar dos incessantes conflitos por parte tanto dos judeus quanto dos árabes, ainda era possível negociar uma trégua, mesmo que mediada pelas Nações Unidas (Bernstein, 2021, p. 59). Em sua proposta de um arranjo federativo baseado em conselhos árabes-judaicos locais, que após a deflagração dos conflitos foi endossada também por Magnes, ela via uma alternativa real capaz de colocar fim nas hostilidades (EJ, p. 668). Dentro de uma tal estrutura, destaca ela, “árabes e judeus gozariam de direitos iguais como membros de um sistema mais amplo que garante os interesses nacionais de cada um” (EJ, p. 383). Como destaca Bernstein (2021, p. 59), “Arendt não estava recomendando a divisão da Palestina em dois Estados-nação. Ela defendia consistentemente que o Estado-nação (com suas

tensões inerentes entre nação e Estado) não era uma solução viável"[160]. Para ela, "a federação é – em contraste com a nação – feita de diferentes povos com direitos iguais" (EJ, p. 579)[161]. Uma das vantagens desse modelo, conforme concebeu Arendt, era que poderia significar o ponto de partida para a constituição de outras estruturas federadas mais amplas no Oriente Médio e no Mediterrâneo (EJ, p. 669). Segundo descrito por ela, a estrutura desse modelo de organização poderia ser pensada a partir de algumas condições concretas, entre as quais, o "autogoverno local e conselhos municipais e rurais mistos de judeus e árabes, em uma pequena escala e tão numerosos quanto possível, são as únicas medidas políticas realistas que eventualmente podem conduzir à emancipação política da Palestina. Ainda não é tarde demais" (EJ, p. 670).

Em nenhum momento Arendt deixou de reconhecer a necessidade do diálogo e da participação política mais alargada como saída para alcançar qualquer conquista política, entre as quais a demanda por liberdade. Por isso, foi tão enfática em criticar as iniciativas sionistas pautadas em princípios de isolamento e exclusão dos diferentes, o que para ela configurava o caráter alienado da política praticada pelos líderes judeus. A despeito de seus esforços, sua proposta não foi aceita, e a guerra prevaleceu no Oriente Médio. Mesmo com as mudanças ocorridas desde a década de 1940, quando Arendt escreveu sobre essas questões, suas observações e

---

[160] O tema da falência do Estado-nação moderno e seus desdobramentos, no que tange, sobretudo, à condição das minorias políticas, dos apátridas e dos refugiados, é um tema amplamente desenvolvido por Arendt em diferentes textos, sendo que no capítulo 5 da segunda parte de *Origens do totalitarismo*, denominado *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, alcança o ápice de suas reflexões. Alguns dos principais argumentos apresentados por ela para sustentar sua crítica a esse modelo de organização diz respeito a sua exigência de homogeneidade da população, naturalização da história, divisão da população em classes, o princípio da soberania nacional e a noção de razão que lhe está atrelada (OT). Tais reflexões surgem, claramente, no contexto de apatridia vivenciado por Arendt e na observação crítica da condição dos judeus diante da catástrofe da perseguição nazista. Em diferentes momentos de seus textos reunidos nos *Escritos judaicos*, esse tema é abordado por Arendt, como por exemplo, quando destaca, "[t]emos acompanhado o declínio catastrófico do sistema do Estado nacional em nosso tempo. A nova sensação que tem crescido entre os povos europeus desde a Primeira Guerra é que o estado nacional não é capaz de proteger a existência de uma nação, sequer capaz de garantir a soberania do povo" (EJ, p. 629).

[161] Em 1975, por ocasião do recebimento do Prêmio Sonning, outorgado pela Universidade de Copenhague, na Dinamarca, ao rememorar momentos de sua trajetória biográfica, Arendt faz referência a esse aspecto da distinção entre uma federação – no caso, a república dos Estados Unidos da América, à qual ela escolhe como pátria – e um Estado-nação – como a Alemanha na Europa. Afirma, então, que "por vontade própria, tomou a resolução consciente de tornar-se uma cidadã americana, pelo fato de que a República era com efeito o governo da lei, e não dos homens" e, continuando, que "o que me influenciou quando cheguei aos Estados Unidos foi justamente a liberdade de tornar-me cidadã, sem para isso ter que pagar o preço da assimilação" (DP, p. 169-170).

apontamentos continuam relevantes para nossa atualidade. Como defende Bernstein, Arendt foi

> extraordinariamente perspicaz sobre os problemas profundos e as questões não resolvidas que continuam a persistir. Ela foi sagaz sobre os perigos ameaçadores da unanimidade de opinião que busca marginalizar e silenciar toda a divergência. Ela alertou sobre como Israel, enquanto Estado-nação judeu, continuaria sendo atormentado pelo problema dos direitos e cidadania de sua população árabe (Bernstein, 2021, p. 61).

Diante do contexto atual de destruição na Palestina e da permanência dos conflitos entre judeus e árabes desde a década de 1940, quando Arendt se pronunciou veementemente a respeito, o contato com suas reflexões hoje, soa-nos quase como previsões. Admitindo, contudo, sua concepção de história, a qual se opõe radicalmente a qualquer possibilidade de cálculo, predição ou dedução, fica-nos interditada a falsificação do problema por meio de alguma forma de explicação causal simplória. Por outro lado, se considerarmos sua noção de acontecimento como aquilo que ilumina retroativamente as condições de seu aparecimento, parece muito pertinente ainda, procurar nesse passado, não tão distante, ao menos alguns dos elementos que tornariam possível retraçar a história desse conflito. A busca por identificar as falhas e os equívocos que ainda persistem como justificativa para o confronto entre esses dois povos, envolveria, dessa forma, recuperar a história de fundação do estado de Israel e a recusa das lideranças tanto judaicas quanto árabes em estabelecer alguma forma de cooperação e diálogo que permitissem-lhes coexistir livremente em um mesmo território. Assim, a concepção positiva de mundo comum e de ação política arendtianas, pautadas no respeito à pluralidade e a imprescindibilidade do diálogo – temas que exploraremos no próximo capítulo – representam, simultaneamente, um contraponto ao que vem ocorrendo na Palestina.

A reconstrução que realizamos até aqui permitiu-nos identificar algumas das questões concretas que ocuparam Arendt e que marcaram suas primeiras reflexões sobre problemas e noções que farão parte, posteriormente, de sua noção de esfera pública, em *A condição humana*. Somando-se a isso, outro conjunto de reflexões que tiveram grande repercussão em sua busca pelo significado da política refere-se às análises sobre os elementos que constituíram o Totalitarismo e seu projeto de dominação total por meio da destruição da individualidade, da espontaneidade e da pluralidade humanas. No próximo tópico, analisaremos, de modo sucinto, alguns

aspectos destacados por Arendt em seu estudo sobre a estrutura totalitária; pesquisa que lhe permite desvelar a pretensão totalitária de transformar radicalmente a natureza humana por meio da hipótese de que *tudo é possível*. Tal descoberta, segundo pretendemos verificar, parece representar o contraponto a partir do qual Arendt começa a identificar os elementos imprescindíveis ao surgimento de uma dimensão política genuína entre os seres humanos.

2.6 *ORIGENS DO TOTALITARISMO*: A REVELAÇÃO DAS CATEGORIAS MAIS ELEMENTARES DA DIMENSÃO POLÍTICA POR MEIO DA ANÁLISE DAS PRÁTICAS DA DOMINAÇÃO TOTAL

Vimos que a recuperação das experiências de Arendt como apátrida, além da retomada dos textos elaborados por ela desde seu engajamento com o sionismo e a questão judaica, após deixar a Alemanha em 1933, revelam que ela estava profundamente envolvida com os problemas políticos que via se desenrolarem em sua época, como a perseguição ao povo judeu e a condução da política judaica. Nesse ínterim, foi possível apontar para o surgimento, ainda que embrionário, de alguns elementos que antecipam preocupações que se tornarão centrais em sua obra política madura, como a defesa da liberdade, a importância do diálogo e o respeito à pluralidade dos povos, subsídios sem os quais, para essa autora, se fecha a própria possibilidade da experiência política.

Logo após os primeiros anos nos Estados Unidos da América, na medida em que Arendt não encontra acolhida para sua oposição leal ao movimento sionista, suas críticas à condução da política judaica vão, aos poucos, dando lugar a outros projetos[162]. Nesse momento, que ela descreve como sendo caracterizado por uma *relativa calma*, que “parecia ser o primeiro [...] após décadas de tumulto, confusão e horror” (OT, p. 339) – período entre os anos 1945 e 1949, imediatamente posterior ao

[162] Apesar desse gradativo afastamento, Arendt não deixa de realizar intervenções sobre temas da política judaica, embora com menos frequência. Por exemplo, em 1944, escreve *Sionismo reconsiderado*, texto que, nas palavras de Young-Bruehl, concentra a crítica arendtiana mais vigorosa à política judaica (Young-Bruehl, 1997, p. 212). Para os editores *Commentary*, revista à qual o artigo havia sido submetido, o texto constituiu uma argumentação exagerada, levando-os a adiar por meses sua publicação, que sai apenas em 1945 pelo *Menorah Journal*. Em 1946, a pedido da própria revista *Commentary*, Arendt elabora *O estado judeu: cinquenta anos depois*, em homenagem aos cinquenta anos da publicação de *O estado judeu* (*Judenstaat*), de Theodor Herzl. Em 1948, redige *Para salvar a pátria judaica: ainda há tempo*, publicado em *Commentary*. Todos esses artigos e outros editados posteriormente fazem parte da coletânea *Escritos Judaicos*, organizada por Feldman e Kohn (2016).

fim da Segunda Guerra Mundial –, Arendt escreve *Origens do totalitarismo*[163]. Segundo ela, essa ocasião representou o instante propício para "tentar narrar e compreender o que havia acontecido" (OT, p. 339), pois seria então possível articular – "sem a cólera muda e sem o horror impotente" (OT, p. 339)[164] – as perguntas que confrontaram sua geração, quais sejam: "*O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?*" (OT, p. 339-340).

Não nos deteremos em uma análise detalhada sobre essa obra, o que extrapolaria o escopo de nosso trabalho. Nos interessa, antes, analisar alguns aspectos da interpretação arendtiana sobre o fenômeno totalitário para verificar a possibilidade de encontrar nessa análise uma perspectiva fecunda pela qual iluminarmos temas centrais de sua obra política madura. Essa tarefa nos servirá para corroborar nossa hipótese de que seria possível – e pertinente – buscar os primeiros impulsos e *insights* de Arendt sobre as condições para o surgimento de uma esfera política autêntica, desenvolvidos em sua obra madura, a partir de suas experiências e reflexões surgidas no confronto com a questão judaica e seus desdobramentos, como as dinâmicas instauradas por meio da dominação totalitária e do terror, ou seja, em um momento prévio ao alcance do prestígio filosófico advindo com a publicação de *A condição humana*, em 1958.

Como já destacamos anteriormente, *Origens do totalitarismo* constitui a primeira grande obra de Arendt, à qual ela se dedicou durante quatro longos anos em meio a análise do grande volume de documentos que vieram à tona após a derrota da

---

[163] O contexto de elaboração dessa obra é narrado por Young-Bruehl com a seguinte passagem: "O poder emocional do livro que Hannah Arendt começou a escrever em 1945 e 1946, *Origens do totalitarismo*, vinha de sua capacidade de sustentar – através de quatro anos de intenso esforço e através de quinhentas páginas densas, difíceis – um profundo e agonizado '*Ach!*' diante dos feitos infames que analisava. Ela e Blücher viam o livro como um assalto frontal contra o século XIX da Europa, o século burguês que havia originado os elementos a partir dos quais o totalitarismo se cristalizara na Alemanha. Ela começou o livro na ausência de seus amigos europeus, inalcançáveis pelo correio, talvez perdidos para sempre, e o terminou exatamente antes de fazer sua primeira visita de regresso à Europa, em 1949. Naqueles anos, sentia, o destino da Europa estava na balança. Arendt havia dedicado seus primeiros anos nos Estados Unidos à política judaica. Ao final da guerra, voltou-se para temas mais gerais: que princípios deveriam orientar a política num mundo sacudido por tal guerra? Poderá haver uma nova Europa? Poderá haver uma verdadeira civilidade das nações?" (Young-Bruehl, 1997, p. 193).

[164] Como ressalta Frateschi, para Arendt a "tentativa de compreensão passa pela construção de uma narrativa coerente sobre o fenômeno […]. Mas não apenas a compreensão está vinculada à possibilidade de narrar, pois, contar uma história sobre o que aconteceu também é o caminho para lidar com as dores, as mágoas e os horrores causados por aquela experiência […]. Escrever uma história sobre o que aconteceu só é possível, entretanto, quando não se está mais sob o domínio de cólera muda e horror impotente. Narrar, já é uma potência, é uma abertura para a compreensão e para a ação" (Frateschi, 2021, p. 159).

Alemanha nazista e o fim do Totalitarismo soviético[165]. Convencida da medonha novidade que o Totalitarismo representou na história mundial, Arendt assume a impossibilidade de se ater a uma metodologia histórica convencional ou mesmo se dispor a uma mera condenação para realizar a tarefa de compreender e narrar tal fenômeno. Por um lado, ela passava a apreender de modo cada vez mais claro que a noção de continuidade histórica, pautada na ideia de causalidade, constituía-se em uma "categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas" e políticas, haja visto que "[n]ão só o significado efetivo de todo evento sempre transcende qualquer quantidade de 'causas' passadas que podemos lhe atribuir […], como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento" (Ce, p. 342)[166]. Desse modo, narrar a história do Totalitarismo como uma sequência ou desdobramento causal representaria uma tentativa de realizar algo impossível: justificar algo injustificável[167].

Por outro lado, a mera condenação desse fenômeno também pressuporia a validade de uma base de valores sobre as quais nós poderíamos julgá-lo, o que, contudo, para Arendt, tornou-se inviável na medida em que os métodos e instrumentos de dominação desenvolvidos pelo totalitarismo eram "humanamente

---

[165] De acordo com Young-Bruehl, ao final da guerra "uma grande quantidade de material sobre campos de concentração e de trabalho escravo, tanto nazistas quanto russos, começou a aparecer em memórias, diários, romances e poemas de sobreviventes, e também em documentos oficiais" (Young-Bruehl, 1997, p. 196). Entre os materiais lidos por Arendt durante a elaboração de *Origens do totalitarismo*, a biógrafa cita *Der SS-Staat* (*O estado SS*) de Eugen Kogon, *Les jours de notre mort* (*Os dias de nossa morte*), de David Rousset, e uma memória anônima dos campos russos, *O lado escuro da Lua* (Young-Bruehl, 1997, p. 196).

[166] Sobre isso, ressalta Duarte que a crítica arendtiana ao conceito de causalidade nas ciências históricas não se resumia ao debate epistemológico com o positivismo histórico, a partir da distinção entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, pois, "seu objetivo não era apenas o de preservar a peculiaridade hermenêutica das *Geisteswissenschaften*. A crítica […] visa chamar a atenção para a tendência moderna de compreender a causalidade como se ela fosse uma força ou uma corrente subterrânea, invisível, em relação à qual o evento singular deixaria de ser um fenômeno para tornar-se mero epifenômeno. Arendt não descarta a ideia de que todo evento histórico tem suas causas, mas contesta a tendência, subjacente ao conceito moderno de história, de extrair o sentido dos acontecimentos históricos da descoberta de uma essência supra-histórica que definiria, *a priori*, o sentido da história e de seus eventos. Sua principal preocupação era a de contestar a concepção moderna da história como totalidade que se desdobra em processos dotados de uma lógica própria, condição teórica fundamental das modernas filosofias da história, em suas várias figurações" (Duarte, 2000, p. 39). Nesse sentido, ainda, interpreta Duarte (2000, p. 37), "uma tal noção de causalidade implicaria um determinismo histórico radicalmente oposto à compreensão da história como espaço aberto em que a liberdade traz o inesperado […]. A consideração da contingência histórica figura no centro do pensamento político arendtiano, que recusa radicalmente qualquer forma de determinismo".

[167] Na réplica que Arendt escreve ao filósofo Eric Voegelin, em resposta a resenha elaborada por ele a *Origens do totalitarismo*, ela sintetiza da seguinte forma as dificuldades metodológicas com que se deparou ao produzir essa obra: "toda historiografia é necessariamente salvação e com frequência justificação; isso porque o homem teme que possa esquecer e luta por algo além de uma rememoração […]. Assim, meu primeiro problema era como escrever historicamente sobre algo – o totalitarismo – que eu não queria preservar, mas, pelo contrário, me sentia empenhada em destruir. Minha maneira de resolver este problema levou à crítica de que o livro não tinha unidade" (Ce, p. 418).

incompreensíveis", ou seja, constituíam "uma ruptura com todas as nossas tradições", demolindo "indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral" (Ce, p. 332). De tal modo, a originalidade desse evento – sua radical e medonha novidade em relação as formas precedentes de dominação – é tamanha que inexiste paralelo histórico possível de ser realizado, tornando inviável subsumi-lo, enquanto um particular, sob qualquer regra universal que a ciência ou a História pretensamente possa oferecer (Ce, p. 332, 336). Sobre isso, Lefort ressalta que Arendt "nunca se cansou de contrapor a tarefa de *compreender* tanto à grande teoria que, por uma ou outra via, sempre procura fixar o singular sob o reino do princípio, quanto às explicações do historiador que consistem no encadeamento de relações causais" (Lefort, 1991, p. 66)[168].

Para Arendt, portanto, não existem precedentes históricos ao Totalitarismo e tampouco podemos entendê-lo como resultado inevitável da história, contudo, esse evento se tornou possível em um mundo não totalitário. A pergunta que se impõe, portanto, é *como*? A autora afirma que *Origens do totalitarismo* "[f]oi escrito com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual" (OT, p. 12). Assim, confrontando-se reflexivamente com os elementos deste mundo que se cristalizaram no fenômeno totalitário – visto que, evidentemente, tal evento não irrompeu do nada[169] – ela esforça-se em responder à questão acima por meio da tentativa de compreensão desses mecanismos. Nesse sentido, ao narrar o contexto de elaboração de *Origens do totalitarismo*, Young-Bruehl apresenta Arendt como alguém que descobre, descortina problemas existentes (Young-Bruehl, 1997, p. 194). Mergulhando na corrente subterrânea da história europeia, Arendt retrocede a uma análise do antissemitismo, do imperialismo e do racismo para tentar compreender a especificidade da dominação totalitária.

---

[168] Pois, de acordo com Arendt, "[e]mbora tenhamos perdido os metros para medir, e as regras de subsunção do particular, um ser cuja essência é o iniciar pode trazer dentro de si origens suficientes para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade" (Ce, p. 344-345). Abordaremos de modo mais direto a elaboração arendtiana em relação à capacidade humana de iniciar, contida na categoria da ação, no terceiro capítulo dessa tese.

[169] Segundo Arendt, precisamos reconhecer, apesar da perplexidade, que a experiência básica na qual o Totalitarismo se estabelece é uma experiência humana, pois, "esse corpo político absolutamente 'original' foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo a necessidades humanas" (OT, p. 526). O que torna a tarefa de tentar compreender esse fenômeno e de identificar as experiências básicas na vida humana que possam tê-lo inspirado ainda mais urgente, na medida em que, sem tal tentativa, restamos mais vulneráveis a novamente sucumbir a seu impulso destrutivo.

Dividindo a obra em três partes – Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo –, Arendt busca retraçar os principais ingredientes que, segundo sua interpretação, entram em composição, cristalizando-se no fenômeno totalitário. Nesse sentido, realiza uma análise do elemento de ódio aos judeus e do elemento da expansão, considerando, que ambos eram nitidamente discerníveis no âmago do fenômeno totalitário, na medida em que desempenhavam um papel decisivo em sua sustentação (Ce, p. 419). As duas primeiras partes do livro, portanto, correspondem a: i. Uma análise da história judaica no século XIX, buscando investigar como a questão judaica e a evolução do antissemitismo transformaram-se em fenômenos catalisadores de ascensão do movimento nazista e da estruturação do Terceiro Reich, culminando no surgimento do crime de genocídio[170] (OT, p. 20); ii. Uma narrativa sobre a desintegração do Estado-nação que, segundo Arendt, continha quase todos os ingredientes a partir dos quais ascendem e se cristalizam os subsequentes movimentos e governos totalitários; pois, de acordo com a perspectiva arendtiana, o nascimento da era imperialista, com a promoção do fenômeno da política mundial, constitui o sentido à pretensão totalitária de governo global (OT, p. 151)[171]. Esses

[170] Para Arendt, o que distingue o genocídio do homicídio, tornando possível afirmar que é um novo tipo de crime em meio à civilização ocidental, é que o primeiro atua em uma esfera "que não pode ser limitada nem por motivos utilitários nem pelo interesse pessoal" (OT, p. 491), uma esfera que transcende o princípio de que "tudo é permitido" e passa a ser regido pela premissa de que "tudo é possível". Desse modo, "[e]nquanto o pior que o homem podia infligir ao homem era o homicídio, essa acrobata dialética [de que algo de bom pode advir do mal] tinha ao menos uma aparência de justificação. Mas, como sabemos hoje, o homicídio é apenas um mal limitado. O assassino que mata um homem – um homem que, sendo mortal, tem que morrer um dia de qualquer modo – habita o nosso mundo de vida e morte; entre ambos – o assassino e a vítima – existe de fato um elo que serve de base à dialética, mesmo que esta nem sempre o perceba. Mas o assassino que deixa atrás de si um cadáver não afirma nem pretende impor a ideia de que sua vítima nunca tenha existido; se apaga quaisquer vestígios, são os da sua própria identidade, e não a memória e a dor daqueles que amaram a vítima; destrói uma vida, mas não destrói o fato da própria existência" (OT, p. 493). Os regimes totalitários, tanto o nazista alemão quanto o bolchevista russo, apesar de suas diferenças, estruturavam-se, descreve a autora, sob "medidas destinadas a tratar pessoas como se nunca houvessem existido e a fazê-las desaparecer no sentido literal do termo" (OT, p. 493). Diante dessa experiência, que ultrapassa "nossos poderes de compreensão" e torna inviável *classificar* tal ato sob a categoria de *crime*, Arendt constata a insuficiência do bom senso, pois, afinal "qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa?" (OT, p. 491).

[171] Young-Bruehl apresenta uma síntese de Arendt sobre essa segunda parte de *Origens do totalitarismo*, qual seja, "O imperialismo pleno em sua forma totalitária é um amálgama de certos elementos presentes em todas as condições e problemas políticos de nosso tempo. Tais elementos são o antissemitismo, a decadência do estado nacional, o racismo, a expansão pela expansão, a aliança entre o capital e a massa. Por trás de cada um desses elementos está oculto um problema real não resolvido; por trás do antissemitismo, a questão judaica; por trás da decadência do estado nacional, o problema não resolvido de uma nova organização dos povos; por trás do racismo, o problema não resolvido de um novo conceito de humanidade; por trás da expansão pela expansão, o problema não resolvido de organizar um mundo em constante encolhimento, que precisamos partilhar com povos cujas histórias e tradições estão fora do mundo ocidental. O grande apelo de um imperialismo pleno

elementos seriam expressão de um conjunto de problemas para os quais as respostas totalitárias – tentativa de conquista e domínio globais (OT, p. 12) –, ao se cristalizarem, constituíam "soluções" destrutivas e aterrorizantes.

A terceira parte da obra – Totalitarismo – se propõe a analisar a estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários, insistindo sobre seu caráter destrutivo e evidenciando sua radical novidade. Após se debruçar sobre os materiais a respeito dos campos de concentração[172] divulgados ao final da guerra, Arendt chega à constatação de que havia compreendido o que distinguia essa nova forma de dominação de qualquer outra, qual seja, o uso que faziam desses campos. A novidade perturbadora revelada por meio da instituição dos campos de concentração evidenciava a própria essência do sistema totalitário: o uso do terror como meio efetivo de alcançar a dominação total do ser humano, desenvolvida a partir da crença fundamental de que *tudo é possível* (OT, p. 488). A obra arendtiana descreve os campos de concentração como "laboratórios" em que se demonstrou serem possíveis não apenas o extermínio e a degradação de pessoas, mas, além disso, se colocou em prática a "experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria *espontaneidade* como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa" (OT, p. 489, grifos nossos). Nesse sentido, os campos representaram a instituição central do poder totalitário voltada à

[isto é, totalitarismo] era baseado numa convicção amplamente difundida, frequentemente consciente, de que ele proporcionava as respostas a esses problemas e [seria] capaz de dominar as tarefas de nossos tempos" (Arendt *apud* Young-Bruehl, 1997, p. 195).

[172] Segundo a Enciclopédia do Holocausto, "[i]nicialmente, os campos funcionavam como parte do sistema de repressão contra os oponentes políticos do estado nazista. Nos primeiros anos do Terceiro Reich, os nazistas prendiam principalmente comunistas e socialistas, mas por volta de 1935 o regime também passou a perseguir aqueles que eram considerados 'racial ou biologicamente inferiores', principalmente os judeus e ciganos. Durante a Segunda Guerra Mundial, a organização e escala do sistema nazista de campos se expandiu rapidamente e o propósito dos campos foi ampliado: além de locais de detenção, os campos passaram a guardar prisioneiros para o trabalho escravo e para o assassinato puro e simples. […] Os alemães deportaram judeus de toda a Europa ocupada para os campos de extermínio na Polônia, onde eram sistematicamente assassinados, e também para os campos de concentração, onde eram usados para trabalho escravo – 'extermínio por meio do trabalho'. Várias centenas de milhares de ciganos e de prisioneiros de guerra soviéticos também foram assim massacrados" (Sistema nazista de campos, 2022). De acordo ainda com informações da Enciclopédia, os campos de extermínio representaram parte da Solução Final e foram criados com o propósito de cometer assassinatos em grande escala. Existiram cinco campos de extermínio: Chelmno, Belzec, Sobibór, Treblinka e Auschwitz-Birkenau, onde cerca de 2.700.000 judeus foram assassinados por método de asfixia criada pelos nazistas, pela emissão de gases ou por fuzilamento (Campos de extermínio: visão geral, 2024).

realização de seu projeto de transformação da "natureza humana" (OT, p. 510)[173], ou seja, à eliminação da liberdade como realidade política e humana (Ce, p. 424).

De acordo com o exame arendtiano, o projeto totalitário de dominação total se estabelece em três estágios: a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral e a morte do indivíduo. O primeiro, a morte jurídica, segundo a autora, remonta à exclusão de camadas inteiras da população de seus direitos legais, o que, com a desnacionalização em massa após a Primeira Guerra Mundial, converteu-as em *foras da lei* (OT, p. 498). Tal fenômeno resultou na destituição de grandes grupos humanos de cidadania, de propriedades e de função econômica, ou seja, de um *lugar no mundo* (OT, p. 330)[174]. Esse primeiro estágio da política totalitarista, de acordo com Arendt, teve início antes mesmo da Solução Final e constitui a condição primordial para que a pessoa seja inteiramente dominada (OT, p. 502). Nesse sentido, afirma ela,

> A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião [...] mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja

---

[173] Na réplica que Arendt escreve ao filósofo Eric Voegelin, citada em nota anterior, ela esclarece que ao ressaltar a pretensão totalitária de "transformar a natureza humana", não entende o termo natureza, segundo seu crítico a acusa, como aquilo que identifica "'uma coisa como uma coisa', e, portanto, por definição [seria] incapaz de se modificar" (Ce, p. 424) de modo que, ao admitir o sucesso do totalitarismo, seria preciso concluir que ou o próprio homem estava sendo destruído ou que a liberdade não poderia ser apontada como uma de suas competências essenciais (Ce, p. 424). Arendt esclarece, ainda, que tal questão envolve um problema mais complexo e controvertido que diz respeito a relação entre essência e existência no pensamento ocidental, à qual não caberia discutir naquele momento. Como conclusão, contudo, acrescenta que "[h]istoricamente, 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" (Ce, p. 424). Segundo Young-Bruehl (1997, p. 236), "Hannah Arendt estava preocupada com o fenômeno – com aquilo que aparece – e não com uma suposta realidade postada por trás do fenômeno, uma natureza oculta ou uma essência invisível. Quando falou de uma 'mudança na natureza humana', referia-se a mudanças suficientemente radicais nas condições humanas para tornar impossível o exercício de capacidades observáveis sob outras condições, menos radicais; referia-se à destruição de qualquer possibilidade de essas capacidades aparecerem". Ou seja, compreendendo a liberdade como uma das características que podem ser classificadas como essenciais ao ser humano e diante da possibilidade de sua aniquilação, demonstrada pela dominação totalitarista, Arendt acredita termos razões suficientes para temer perdê-la completamente.

[174] De acordo com Arendt, a "primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo" (OT, p. 327). Tal realidade, como admitia a autora, não constituía um fenômeno novo, ao contrário, o "que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar. De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria" (OT, p. 327).

> para oprimi-los. Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente "supérfluos" […] as suas vidas podem correr perigo (OT, p. 329)[175].

Como já assinalamos anteriormente, o complexo problema revelado pelo surgimento dos apátridas e refugiados em relação aos "Direitos do Homem" ou direitos humanos é expressamente explorado por Arendt em tópico específico de *Origens do Totalitarismo*. Para ela havia um paradoxo envolvido nas declarações de direitos inalienáveis, haja visto que esses eram atribuídos a um ser *humano abstrato*, de tal modo que os "Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como 'inalienáveis' porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los" (OT, p. 325). O irônico paradoxo, portanto, dizia respeito à discrepância entre, por um lado, a insistência idealista em considerar os direitos humanos como inalienáveis e, por outro, a existência concreta de seres humanos sem direito algum (OT, p. 312).

A preocupação de Arendt com o surgimento dessa nova classe de ser humanos, os apátridas (*Stateless People*), aparece em meados de 1940, momento em que estava envolvida com o problema do antissemitismo, uma das questões centrais que compõe suas análises em *Origens do Totalitarismo*. No texto denominado *Nós, refugiados*, escrito por ela em 1943 (EJ, p. 477-492), Arendt reflete sobre a preparação histórica dessa categoria de meros "seres humanos" – pessoas que, embora não fossem criminosas, foram destituídas de qualquer proteção legal ou convenção política (EJ, p. 490) – que precede o fenômeno da "fabricação em massa de cadáveres" (OT, p. 498). Resulta dessa condição que pertencer a essa categoria, ou seja, ser *meramente* humano, neste mundo é o maior perigo que se pode correr (EJ, p. 490)[176]. Nesse texto, embora ainda não utilize o conceito, a autora já começa a delinear os traços que definem a nova condição desses seres humanos, a *superfluidade* (*superfluity*). Desse modo, como argumenta Adverse, "Arendt

---

[175] Sobre esse tema, ver mais no capítulo 5 da segunda parte de *Origens do Totalitarismo*, intitulado *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*.

[176] Em *Origens do totalitarismo* Arendt assevera que, "Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver […] que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam. Devido a ela, eram considerados inferiores e, receosos de que podiam terminar sendo considerados animais, insistiam na sua nacionalidade, o último vestígio da sua antiga cidadania, como o último laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade" (OT, p. 333).

demonstra ter clara consciência de que o advento dos sistemas totalitários corresponde ao aparecimento de algo profundamente novo no domínio ético, jurídico e político" (Adverse, 2022, p. 391). Assim, como expõe a autora, "[a]parentemente ninguém deseja saber que a história contemporânea criou um novo tipo de ser humano – o tipo que é colocado nos campos de concentração por seus inimigos e nos campos de internamento por seus amigos" (EJ, p. 479).

Seguindo as análises de Arendt, o segundo estágio da lógica da dominação total seria marcado pelo assassinato da pessoa moral. Esse passo se define pelo absoluto isolamento dos detentos, pela corrosão de toda a solidariedade humana e pela eliminação, por meio do terror, dos parâmetros comuns que nos servem de base aos nossos julgamentos, ou seja, pela erradicação da própria possibilidade de fazer escolhas entre o bem e o mal (OT, p. 502-503). Como relata a autora, quando se está diante de uma situação como aquela representada pelo "dilema moral [da] mãe grega, a quem os nazistas permitiram escolher um dos seus três filhos para ser morto" (OT, p. 503), a alternativa que resta se resume a matar ou matar. Ao forçar as pessoas a agirem como assassinas, implicando-as em seus crimes, a lógica concentracionária criava condições em que se tornou impossível fazer opções morais, aniquilando, dessa forma, também "a linha divisória entre o perseguidor e o perseguido, entre o assassino e a vítima" (OT, p. 504).

Esse não consiste, contudo, no último estágio na preparação de cadáveres vivos, pois, ainda restaria nas pessoas a diferença individual, a singularidade, aquele traço caracterizado pela "espontaneidade, [pela] capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos"[177] (OT, p. 506). Como descreve Arendt, o auge da dominação é alcançado quando morre a individualidade e "nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, [...] todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte" (OT, p. 506). Em circunstâncias normais, contudo, expõe Arendt, (OT, p. 489), "isso nunca pode ser conseguido, porque a espontaneidade jamais pode ser inteiramente eliminada, uma vez que se relaciona não apenas com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido da simples manutenção da existência". Contudo, a

[177] Essa capacidade Arendt denominará natalidade, a qual será descrita, em *A condição humana*, como condição necessária para o exercício da liberdade humana. Voltaremos a esse conceito no terceiro capítulo dessa tese.

> experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a 'natureza' do homem só é 'humana' na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem (OT, p. 506).

Seria, então, desse modo que os campos de concentração cumpririam sua verdadeira função: ao destruir, *no* ser humano, sua própria humanidade – por meio da eliminação, ao menos em determinadas circunstâncias, de sua espontaneidade –, demonstram que a dominação total existe e que, portanto, tudo é mesmo possível, mesmo a destruição completa (OT, p. 510). Como ressaltado por Canovan, ao analisar essa experiência Arendt descobriria o *desconcertante paradoxo* de um fenômeno totalmente original que, ao colocar em evidência a capacidade humana de *começar*, de dar início ao novo, ilustrou, simultaneamente, que essa mesma capacidade tem o poder, inclusive, de autodestruir-se (Canovan, 2023, p. 50-53). Nesse sentido, observa Arendt, em tom de ironia, que "o poder do homem é tão grande que ele realmente pode vir a ser o que o homem desejar" (OT, p. 507).

Diante de tais constatações, para a autora, torna-se visível o mecanismo de funcionamento dos regimes totalitários: ele "não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam *supérfluos*. [Pois] o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade" (OT, p. 508, grifos nossos). A dominação total pretendida pelo sistema totalitário não se resume a uma dominação *sobre* os seres humanos, ao contrário, almeja sua transformação em uma espécie completamente destituída de espontaneidade e iniciativa, ou seja, neutralizada do ponto de vista da capacidade de agir, pois, analisa Arendt "a espontaneidade em si, com a sua imprevisibilidade, é o maior de todos os obstáculos para o domínio total" (OT, p. 507). Assim, ao visar à implementação de uma tal dominação, que destrói o traço característico da ação humana, a espontaneidade, o totalitarismo revela sua natureza paradoxal: constitui-se como uma forma de governo cuja finalidade é antipolítica. Trata-se, portanto, de levar a negação da possibilidade da política às últimas consequências, pois, por meio da eliminação controlada de suas precondições

– espontaneidade, pluralidade, liberdade de ação – condensa elementos antipolíticos em sua própria estrutura constitutiva[178].

A forma política da superfluidade (*superfluity*), conforme identifica Arendt, já era resultado do fenômeno novo da desnacionalização em massa, surgido no século XX, pós Primeira Guerra Mundial, ou seja, foi criada no mundo não totalitário. Contudo, essa passa a ser incorporada como política ordinária no programa totalitarista. Assim, a ausência da condição política e da personalidade legal – a nudez abstrata de ser unicamente humano e nada mais –, que distingue a nova categoria dos apátridas, constitui a condição primordial para a dominação total do ser humano pois é ela que torna possível que, no último estágio dessa lógica, o direito à vida fosse ameaçado sem contestação e que a aniquilação dos *fora da lei* fosse vista como uma prática naturalizada (OT, p. 329). Entretanto, observa Arendt, o projeto totalitário não apenas incorpora a categoria da superfluidade, antes, o que caracteriza sua essência, é que pretende *produzi-la*. Nesse sentido, Arendt constata que nenhuma outra instituição é mais essencial para preservar o poder do regime totalitário do que os campos de concentração, pois, além de representar a efetivação e potencialização do processo de despersonalização jurídica e moral – já em andamento na sociedade, pelo menos, desde o fim a Primeira Guerra Mundial – e de aniquilamento psicológico e física dos envolvidos, manifesta o objetivo central dominação, qual seja, o de destruição da "infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos" (OT, p. 488).

O ideal de domínio totalitário, para essa autora, não se limitou a subjugar unicamente os presos e aqueles que administram os campos, ao contrário, pretendia atingir todos os seres humanos, sem exceção, em todos os aspectos de suas vidas (OT, p. 507-510). A transformação que visavam dizia respeito à alteração da natureza humana em si, não apenas à natureza das vítimas. Ao analisar essa tese arendtiana, Duarte enfatiza que, com isso, a autora se referia ao processo de *desumanização* testado nos campos, ou seja, à tentativa de destruição do caráter *artificial* da própria humanidade (Duarte, 2000, p. 71). Segundo Duarte (2000, p. 71),

---

[178] Para demonstrar o sentido antipolítico dos campos de concentração como instituição central do totalitarismo, Arendt recorre à tipologia das formas básicas de governo proposta por Montesquieu, no *Espírito das leis*. Não entraremos aqui nessa discussão, apenas aponto que tal como Montesquieu, que requeria para definir uma forma de governo uma natureza (ou essência) e um princípio de ação, Arendt entende que o totalitarismo, como forma de governo criada no século XX, pode ser definido a partir do terror como sua essência e da ideologia como seu princípio de ação (OT, p. 519-520), o que o distinguiria de todas as formas já identificadas até então. Para uma discussão sobre as especificidades de cada uma dessas formas e suas distinções, ver Arendt, *Ideologia e Terror* (OT, p. 512-531).

> O argumento arendtiano é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios, tais como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana.

Seria dessa forma, portanto, que, ao se propor a compreender os horrores dos regimes totalitários, por meio do estudo de sua instituição mais destrutiva, os campos de concentração e extermínio, Arendt pôde captar a natureza desse regime: ao demonstrar a possibilidade de transformar a natureza humana demonstrou-se, simultaneamente, a destruição das condições humanas indispensáveis à ação e à política, quais sejam, a espontaneidade, a natalidade e a pluralidade. É para esse sentido que Canovan aponta ao afirmar que "o 'totalitarismo' no sentido de Arendt significa um movimento caótico, não-utilitário, freneticamente dinâmico de destruição, que ataca todos os aspectos da natureza humana e do mundo humano que tornam a política possível" (Canovan, 2023, p. 49).

Diante do exposto, torna-se possível perceber que, ao confrontar o fenômeno totalitário, em uma tentativa de compreendê-lo, Arendt começa a delinear, em contraponto, os elementos indispensáveis para o surgimento de uma política autêntica e para uma vida plenamente humana. Desde suas próprias experiências como apátrida e as reflexões que estabelece a partir dessa condição, além do estudo sobre a estrutura da dominação totalitária, a autora passa a articular o pertencimento a uma comunidade política enquanto cidadão como condição para o reconhecimento e o usufruto dos direitos humanos. Em outras palavras, ela começa a esboçar o significado de *mundo comum*, ou comunidade, como aquele lugar que pode garantir espaço para a elaboração de perspectivas únicas, distintas, mas que partilham da experiência comum de um mundo humano e, paralelamente, possibilita o reconhecimento de ações livres regidas e limitadas por uma estrutura legal (OT, p. 330). Assim, conclui que a perda do lar e da condição política do homem, por meio da "privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz" (OT, p. 330) equivale a perder as características mais essenciais da vida humana[179].

---

[179] Pois, para Arendt, a característica mais geral da condição humana envolve tanto a relevância da fala, e, assinala ela, "o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento" (OT, p. 330), como também o relacionamento humano, sendo que, destaca, "o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o 'animal político', isto é, que por

Essa pluralidade efetiva de perspectivas, para Arendt, embasará uma concepção positiva de política e colocará em relevo a necessidade de fazer parte de um corpo político, como meio não apenas de garantir direitos, mas como forma de dar sentido a própria humanidade, na medida em que, constata ela, "[s]ó a perda da própria comunidade é que [...] expulsa [o ser humano] da própria humanidade" (OT, p. 331). Tais análises, por sua vez, lhe permitem antecipar o tratamento de noções como ação, pluralidade e liberdade e sua imprescindibilidade para a constituição de um sentido positivo à política, temas que serão desenvolvidos de forma mais aprofundada e completa em *A condição humana*.

A perspectiva que apresentamos, embora não seja consenso, encontra paralelos em outros estudiosos da obra de Arendt. Entre eles, Bernstein, defende que as experiências pessoais dessa autora, como apátrida e fugitiva da Alemanha, França e, finalmente, da Europa, além de sua luta para compreender o fenômeno totalitário proporcionam-lhe uma perspectiva distinta pela qual passa a compreender a ação e a política e buscar o significado da política (Bernstein, 1996, p. 81). Nesse sentido, afirma,

> Assim como as reflexões de Arendt sobre a apatridia a levaram a articular o significado da política e a razão pela qual pertencer a um sistema político é essencial para a nossa humanidade, também a sua análise da dominação total levou-a a uma visão ainda mais profunda sobre o que é essencial para viver uma vida humana (Bernstein, 1996, p. 90, tradução nossa)[180].

Também Canovan avalia que a obra *Origens do totalitarismo* traça uma agenda para o pensamento futuro de Arendt (Canovan, 1992, p, 12). Lefort, por sua vez, verá na conceituação de política de Arendt a inversão da imagem do totalitarismo, de forma que as análises arendtianas sobre esse movimento marcaria de forma pungente seu pensamento (Lefort, 1991, p. 69).

A primeira edição de *Origens do Totalitarismo* é publicada em 1951 nos Estados Unidos da América[181], mesmo ano em que Arendt assume a cidadania

---

definição vive em comunidade" (OT, p. 330), de modo que essas constituiriam as características mais essenciais da vida humana.

[180] No original, "Just as Arendt's reflections on statelessness led her to articulate the meaning of politics, and why belonging to a polity is essential for our humanity, so her analysis of total domination led her to an even deeper insight into what is quintessential to living a human life".

[181] Arendt realizou alterações na primeira versão de *Origens do totalitarismo*, incluindo os resultados de pesquisas posteriores, as quais a levaram a publicar uma segunda edição ampliada em 1958, com a

estado-unidense. Em sua segunda grande obra, *A condição humana*, como pretendemos apresentar a seguir, ela desenvolve e aprofunda algumas das problemáticas com as quais se confrontou durante todo o período em que vivenciou a apatridia, período marcado pela prevalência de reflexões sobre a questão judaica e a condução da política pelos líderes judaicos, às quais, como vimos, se somam à sua pesquisa sobre o totalitarismo. No próximo capítulo, portanto, nosso objetivo será articular as noções gerais que estruturam a concepção positiva de política arendtiana, apresentada na obra de 1958, com essas primeiras questões com as quais vinha se ocupando até então. Dentre essas, como já citamos, podemos destacar a relevância do debate público e a imprescindibilidade de abertura para a manifestação de opiniões distintas, ao lado, ainda, da importância da estruturação e defesa de uma comunidade política como garantia para a concretização dos direitos humanos e o exercício da liberdade, e, não menos importante, o papel e a relevância que o reconhecimento e respeito pela pluralidade humana desempenham, para Arendt, na estruturação de uma vida plenamente humana.

---

incorporação do ensaio *Ideologia e terror* – publicado originalmente em *The Review of Politics*, vol. 15, n. 3, p. 303-327, julho, 1953 –, e de um pequeno texto contendo reflexões sobre a revolução húngara; posteriormente, em 1966, publica a edição definitiva, excluindo o texto sobre a revolução húngara e inserindo novos prefácios para cada uma das três partes (Cf. Young-Bruehl, 1997, p. 198-202; p. 235; Correia, 2018, p. XIV).

3 A AÇÃO E A CENTRALIDADE DA POLÍTICA EM *A CONDIÇÃO HUMANA*

> *Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar.*
> Hannah Arendt, *A condição humana*

A obra *A condição humana*, publicada em 1958, causou estranhamento e desconcertou muitos dos leitores de *Origens do totalitarismo*[182]. É comum encontrar como razões para essas reações a alegação da existência de uma certa discrepância entre uma e outra obra que, aparentemente, não apenas tratariam de temas de natureza distintas – enquanto *Origens* abordaria os diferentes elementos que se cristalizaram no regime totalitário, *A condição humana*, apresentaria uma análise filosófica sobre as atividades humanas envolvidas na *vita activa* –, mas, além disso, partiriam de abordagens heterogêneas – na primeira estaria em ação um registro mais histórico, embora original em relação aos padrões da disciplina convencional, e na segunda a mobilização de aspectos propriamente filosóficos e mais gerais.

Contrastando com essas leituras, acreditamos ser possível vislumbrar nas experiências que Arendt vivenciou, em confronto com a questão judaica, a apatridia e o regime totalitário, bem como no contato com a tradição filosófica alemã, uma espécie de horizonte em que se desenham perspectivas de abordagem e no qual despontam algumas das principais problemáticas que a acompanham em toda sua trajetória. Tais elementos vão adquirindo maior desenvolvimento conforme ela se volta à tentativa de compreender os eventos que testemunha. Nesse sentido, nos dedicamos a mapear retroativamente o percurso do pensamento arendtiano a partir dos acontecimentos e preocupações que atuariam não como causas necessárias e inevitáveis, mas como estímulos e motivações para suas reflexões, em especial, aquelas elencadas em *A condição humana*, entendendo que esse empreendimento pode auxiliar-nos na tarefa de iluminar a compreensão dessa obra.

Discordamos, desse modo, das interpretações pautadas na existência de uma clivagem entre as obras arendtianas, muitas vezes classificando-as ora como *políticas* e *históricas*, ora como obras *filosóficas* e *abstratas*, como se fosse possível delimitá-

---

[182] Para um exame do impacto e da recepção de *A condição humana*, ver, por exemplo, Chacón (2020).

las a partir de um recorte específico e disciplinar. A própria Arendt rejeitou enfaticamente a rigidez e insuficiência dos modelos disciplinares, tanto filosóficos quanto históricos, e defendeu a necessidade de corresponder à absoluta novidade dos acontecimentos, sem ceder a tentativas de reduzi-los a processos de subsunção de um particular a categorias universais, divergindo, desse modo, da realidade. Tal posicionamento, segundo nossa interpretação, não implica um desornamento metódico, antes permite justificar o caráter independente e original que qualifica a obra dessa autora, o qual reflete seu compromisso em incorporar a descontinuidade que assinala a emergência do novo e revela sua capacidade de despojar-se da ilusão de que seria possível encontrar um princípio lógico capaz de *explicar* a novidade (Silva, 2000, p. 16). Essa independência, afinal, consiste em uma atitude necessária a alguém que, ciente da impossibilidade de apoiar-se em algo como uma tradição constituída, o que resta interditado por força do fato da ruptura do fio da tradição, tem clareza quanto ao caráter incompleto da própria possibilidade de compreensão. Nessa percepção está implicada, portanto, a tarefa de desmontagem da tradição do pensamento filosófico e político, desfazendo seus arranjos fundamentais – como aquele que concebe a *vita contemplativa* como superior à *vita activa*, resultando na hostilidade tradicional da filosofia em relação à política –, e a elaboração de uma nova forma de pensar que, livre desses elementos, seja capaz, conforme argumenta Silva, de "pensar a política num regime de radicalismo que esteja à altura dos impasses da modernidade" (Silva, 2000, p. 15).

Considerando isso, nosso intuito neste capítulo que se inicia consiste em verificar a possibilidade de ler *A condição humana* como uma tentativa de dar continuidade ao exame iniciado por Arendt já em seus textos de juventude e motivados pelos eventos extremos aos quais se viu envolvida desde a década de 1930, quando ainda se encontrava na Alemanha. De tal forma, pretendemos assinalar que o aspecto político desses eventos, envolvendo a própria possibilidade da convivência humana, o estabelecimento e manutenção de espaços que garantam os direitos e a liberdade das pessoas, além da investigação sobre as condições e pré-requisitos para que essa dimensão possa surgir entre os seres humanos, ganha cada vez mais centralidade na obra de Arendt. Não obstante, embora as problemáticas privilegiadas por essa autora desdobrem-se em diferentes análises e sigam variados caminhos em sua elaboração, ainda permitem reconhecer o solo comum de preocupações a partir do qual surgem e se manifestam no percurso do pensamento arendtiano. Assim sendo, nosso texto

pretende demonstrar que as reflexões envolvendo as perplexidades resultantes do confronto de Arendt com a questão judaica, com o surgimento dos apátridas e com a terrível originalidade do regime totalitarista, assumirão, posteriormente, contornos tais que culminarão, na obra *A condição humana*, em uma investigação de cunho fenomenológico sobre as condições e possibilidades humanas com respeito à dimensão da *vita activa*.

Para dar conta dos objetivos deste capítulo, iniciaremos com um tópico que introduz e analisa a discussão sobre a passagem de *Origens do totalitarismo* para seu trabalho posterior, *A condição humana*, analisando a pertinência das vertentes interpretativas que veem nessa passagem um salto ou ruptura com os trabalhos anteriores de Arendt. Na sequência, apresentaremos uma breve introdução a alguns dos temas que compõem essa obra, em especial aos elementos que constituem a estrutura ampla da *vita activa*, o que envolve uma abordagem fenomênica das condições e experiências em que ela pode se desenvolver, dando enfoque especial à ação, atividade propriamente política e especificamente humana. Finalmente, voltaremos nossa atenção para ponderar sobre a noção de pluralidade e a centralidade que essa assume para o pensamento político de Arendt. Nossa interpretação é de que ao apresentar a pluralidade como *a* condição pela qual pode surgir a dimensão política e sem a qual essa não pode ser pensada, a autora propõe conceber esse fenômeno como distinto de um fundamento, algo a partir do qual poder-se-ia erigir um modelo de organização política e elencar critérios de avaliação, simultaneamente ao que, tornaria possível hierarquizar as formas já existentes, classificando-as a partir dessa estrutura.

Nesse sentido, argumentaremos que, para além de algo dado, o fenômeno da pluralidade tem que ser pensado como uma possibilidade que, enquanto tal, precisa ser atualizada para que se torne possível o surgimento de uma esfera político-pública de convivência “entre” seres que, embora iguais em humanidade, carregam a potencialidade e a liberdade de se fazer distinguir por meio da ação e do discurso. A atualização da pluralidade, portanto, como um acontecimento contingente, a despeito de poder ser ativamente inibido (Loidolt, 2018, p. 51) – como exemplificado pelo totalitarismo – torna-se imprescindível para a garantia da possibilidade da existência humana em comum, o que nos permite compreender, ainda, a centralidade que a ação política adquire no pensamento arendtiano.

3.1 O TEOR E ESCOPO DE *A CONDIÇÃO HUMANA*

Como viemos tentando demonstrar até aqui, o desdobramento dos primeiros escritos de Arendt, voltados sobretudo a análises da história das relações entre o povo judeu e as nações europeias no período moderno, na investigação realizada em *Origens do totalitarismo* não apresenta grandes dificuldades em se sustentar. Enquanto, por um lado, os primeiros textos tratavam de eventos concretos, entre os quais, a questão judaica e suas implicações sociais e políticas para o povo judeu, o movimento assimilacionista, a condução política realizada pelos líderes sionistas, o surgimento e desenvolvimento do antissemitismo como movimento político; por outro lado, *Origens* visou, analogamente, examinar como diferentes elementos, entre esses o antissemitismo, o imperialismo e o racismo, puderam se cristalizar no fenômeno totalitário. A passagem desses primeiros escritos para a obra *A condição humana*, contudo, exige um pouco mais de desenvolvimento para ser demonstrada, tendo, inclusive, se convertido em tema recorrente entre os textos introdutórios a essa obra[183].

Young-Bruehl trata dessa passagem na biografia de Arendt e apresenta informações documentadas que indicam o curso das reflexões que levam a biografada dos escritos e temas abordados até a obra de 1951 ao conteúdo e estrutura de *A condição humana*. Como assinala Young-Bruehl, Arendt, inicialmente, havia vinculado os campos de concentração unicamente ao totalitarismo nazista, sendo que, apenas no final da redação de *Origens* alcança uma compreensão mais teórica dessa instituição, permitindo-lhe entendê-la como essencial ao totalitarismo *em geral* e, portanto, relacioná-la também ao totalitarismo stalinista (Young-Bruehl, 1997, p. 201). Tal percurso direcionou-a, inicialmente, a realizar um perfil mais abrangente dos elementos que culminam no totalitarismo nazista na Alemanha – o grande volume que compõe o primeiro e segundo capítulo, tratando do antissemitismo e do imperialismo, dizem respeito ao nazismo –, enquanto a vertente russa é examinada, de forma mais restrita, exclusivamente na última seção do livro. Apesar de estar ciente do desequilíbrio da obra em relação à falta de um melhor desenvolvimento sobre a

[183] Como podemos verificar na introdução à edição americana escrita por Canovan (1958), conforme também o prefácio de Ricoeur à segunda edição francesa (1983), ainda no posfácio elaborado por Lafer para a primeira tradução para o português dessa obra (2007), além da apresentação desenvolvida por Correia para a edição brasileira revista (2018).

história russa no século XIX e da diferença entre a ideologia da natureza – que assinalou o totalitarismo nazista – e a ideologia da história – que distinguiu o totalitarismo stalinista, o qual supunha derivar de uma instrumentalização do marxismo primeiramente por Lenin e depois por Stalin[184] – Arendt opta por não postergar sua publicação (Young-Bruehl, 1997, p. 201-202). De acordo com Young-Bruehl, ela entendia que tornar clara a natureza do totalitarismo, trazendo à luz sua essência destrutiva, era urgentemente necessário para fornecer um critério político que tornasse possível avaliar os acontecimentos e julgar os riscos de que esses se convertessem novamente em governos totalitários (Young-Bruehl, 1997, p. 202).

Intencionando suprir essa lacuna da obra de 1951 e elaborar as análises que acreditava ainda serem necessárias para complementar o retrato do totalitarismo stalinista, Arendt elabora, em 1952, um projeto de pesquisa voltado a identificar os "elementos totalitários no marxismo" e encontrar o "elo perdido entre o caráter sem precedentes de nossa situação presente e certas categorias tradicionais de pensamento político, comumente aceitas" (Arendt *apud* Duarte, 2000, p. 77)[185]. Young-Bruehl revela que, nesse momento, Arendt enfrenta uma suspeita que já possuía[186], a de que haveria um certo imbricamento entre totalitarismo, Marx e a

---

[184] Em *Origens*, Arendt argumenta que "[s]ob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo" (OT, p. 515). Para um desenvolvimento dessa tese, ver, principalmente, o último capítulo da terceira parte de *Origens*, "Ideologia e Terror".

[185] De acordo com Young-Bruehl, esse projeto de pesquisa, elaborado em 1952, foi intitulado "Elementos totalitários no marxismo", e enviado à *Guggenheim Foundation* com um pedido de bolsa. Na justificativa apresentada para a pesquisa, Arendt reconhece ter mantido o desequilíbrio metodológico de *Origens do totalitarismo*, o que, de acordo com ela, teria sido deliberado. Segundo argumenta, "a falta de uma análise histórica e conceitual da moldura ideológica do bolchevismo" se deveu, sobretudo, a que "[t]odos os outros elementos que finalmente se cristalizam em formas totalitárias de movimentos e governos podem ser retraçados até as correntes subterrâneas da história ocidental", além disso, destaca que os outros elementos que compõem a pré-história do totalitarismo, como o "racismo e o imperialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e do antissemitismo não têm conexão com as grandes tradições políticas e filosóficas do Ocidente" (Arendt *apud* Young-Bruehl, 1997, p. 253). De tal forma, continua ela, "o único elemento que tem por trás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos princípios básicos da filosofia política do Ocidente – o marxismo" teria sido deixado de lado para não correr o risco de que esse elemento tradicional da moldura ideológica estalinista ofuscasse a "originalidade chocante do totalitarismo, o fato de suas ideologias e métodos de governo terem sido inteiramente sem precedentes e de suas causas desafiarem uma explicação adequada nos termos históricos usuais" (Arendt *apud* Young-Bruehl, 1997, p. 253).

[186] Numa carta a Jaspers, datada de março de 1951, Arendt revela que ao refletir sobre o que ela denomina "mal radical" – em referência ao conceito kantiano –, e que diz respeito à possibilidade,

tradição, e se propõe a investigá-la sem, contudo, sucumbir ao risco de se submeter a alguma forma de encadeamento determinista ou estabelecer qualquer tipo de inevitabilidade entre os dois polos envolvidos na pesquisa[187]. Ou seja, convicta de que não se tratava de responsabilizar Marx ou quaisquer um dos nomes do pensamento filosófico pelos horrores totalitários estabelecendo algum tipo de relação causal entre esses[188], Arendt direciona suas análises para o marxismo e, ao fazê-lo, confirma sua suspeita de que a problemática suscitada pelo totalitarismo seria mais bem compreendida por intermédio de uma crítica a toda a tradição ocidental[189]. Tais pesquisas não chegam a se consolidar em um livro único, mas dão ensejo, como destaca Young-Bruehl, à inúmeras reflexões que, posteriormente, constituem o cerne das obras *A condição humana*, dos ensaios compilados em *Entre o passado e o futuro* e de *Sobre a Revolução* (Young-Bruehl, 1997, p. 254-256).

---

desencadeada pelo totalitarismo, de tornar os seres humanos supérfluos, ela começa a suspeitar que a "filosofia não é inteiramente inocente nisso. Não, claro, no sentido de que Hitler tivesse alguma coisa a ver com Platão […]. Em vez disso, talvez no sentido de que a filosofia ocidental jamais teve um conceito claro do que constitui o político e nem poderia, pois, necessariamente, falava do indivíduo homem e lidava com o fato da pluralidade tangencialmente" (CKJ, p. 166, tradução nossa). No original, "philosophy is not altogether innocent in this fine how-do-you-do. Not, of course in the sense that Hitler had anything to do with Plato. Instead, perhaps in the sense that Western philosophy has never had a clear concept of what constitutes the political, and couldn't have one, because, by necessity, it spoke of man the individual and dealt with the fact of plurality tangentially" (CKJ, p. 166).

[187] Como destaca Young-Bruehl, ao se propor a investigar tal imbricamento, Arendt não abandona "a convicção de que o que não tem precedentes não pode ser inferido pelo precedente, nem a advertência de que as teorias de progresso e as teorias de ruína – fossem políticas, filosóficas ou religiosas – obscurecem a nossa visão sobre os eventos sem precedentes de nossa época" (Young-Bruehl, 1997, p. 254)

[188] Arendt ressalta em diferentes textos o equívoco de se interpretar os pensadores consagrados da tradição como tendo causado a estrutura totalitária que surge no século XX, entretanto não deixa de se perguntar pelas condições que tornaram possível que o estalinismo, uma das formas do totalitarismo, tenha utilizado e "mal utilizado" o pensamento de Marx como sua ideologia oficial (PSC, p. 42). Sobre essa questão, Duarte, interpreta que "[n]ão se tratava simplesmente de atribuir responsabilidade ao pensamento de Marx pelas agruras do presente, mas, pelo contrário, de avaliá-las à luz das próprias teses marxistas, checando assim a potência de suas predições e o calibre de seus enganos, a grandeza de sua reflexão e a tragédia de seu legado" (Duarte, 2000, p. 78). Para uma abordagem mais aprofundada desse tema ver o ensaio de Arendt, "Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental" (PSC, p. 35-75), e, também, Duarte (2000).

[189] Em janeiro de 1953, após um ano de pesquisa, Arendt elabora um relatório parcial em que apresenta os resultados alcançados até então, indica a mudança de abordagem do problema e a necessidade de expandir a proposta original, concebida agora como muito restrita. Nesse sentido, argumenta ela, "Marx, em minha opinião, não pode ser adequadamente tratado sem uma consideração da grande tradição de pensamento filosófico e político em que ele próprio está inscrito e que, em certo sentido, *atinge seu ápice e fim com ele*. Esta foi a principal razão para a omissão dos fundamentos ideológicos do bolchevismo em meu primeiro livro. Esta opinião foi amplamente confirmada (*greatly confirmed*) por um estudo completo de todo o trabalho do próprio Marx, bem como da literatura mais importante a seu respeito. Portanto, passei a primeira parte de meu ano como bolsista lendo outra vez os grandes trabalhos do pensamento político, em suas línguas originais, começando por Platão e Aristóteles; então Cicero e Santo Agostinho; São Tomás de Aquino; Maquiavel (em inglês); Hobbes, Montesquieu e Rousseau; Kant e Hegel. Eu também tive de me familiarizar com as teorias dos economistas clássicos, especialmente Adam Smith, Ricardo e os fisiocratas" (Arendt *apud* Dias, 2018, p. 925).

De acordo com o relato de Young-Bruehl, um dos desdobramentos do confronto com o marxismo e a tradição do pensamento político, a compreensão do homem como "animal trabalhador" (*working animal*) de Marx, motivou Arendt a uma reconsideração das atividades humanas e suas especificidades (Young-Bruehl, 1997, p. 254-255). Após um estudo detalhado sobre o pensamento de Marx e o conceito filosófico de trabalho ela percebe que a dignificação do trabalho, por esse filósofo, uma atividade essencialmente criativa, não distingue elementos da atividade do "trabalho" (*labor*) e da atividade da "obra" (*work*). Além disso, Arendt estabelece uma discussão crítica com a concepção de Marx de "ação" política que, para ela, se confunde, no pensamento desse autor, com a atividade da obra, enquadrando-se nos moldes da fabricação. Ao reexaminar Marx e a tradição, a autora percebe um elo que o mantém preso à tradição, sobretudo, no que tange à perspectiva que conserva uma opacidade em relação às categorias da ação política e de domínio público. Esse desenvolvimento, portanto, resulta em um amplo campo de pesquisa, qual seja, a noção de *vita activa*, que engloba uma discussão das diferentes categorias de atividades humanas, como o trabalho, a obra e a ação – temas que constituem o núcleo de *A condição humana* –, e que superam, em muito, um exame exclusivo da obra de Marx, levando Arendt a um reexame de toda a tradição de pensamento filosófico e político.

Nesse sentido, embora seja visível, a partir de 1952, a existência de uma reorientação na pesquisa de Arendt, a qual culmina na elaboração de *A condição humana*, não se pode, contudo, deixar de assinalar, por exemplo, que um dos impulsos primordiais de *Origens*, a necessidade de fazer resistência ao totalitarismo, permanece. A exigência teórica de uma revisão de toda a tradição, colocada pelo desafio permanente imposto pelo fato da ruptura – que demoliu nossas categorias de pensamento e critérios de juízo tradicionais (Ce, p. 332) –, e para a qual o estudo de Marx representaria apenas o começo, dão continuidade à árdua empreitada de repensar as bases da política de forma a evitar os riscos, desde então, sempre presentes, do totalitarismo[190]. Em consonância, o projeto arendtiano, inicialmente

[190] Ao final do ensaio *Ideologia e Terror*, que se torna o último capítulo da terceira parte da edição definitiva de *Origens*, Arendt alerta que "o fato de que a crise de nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e

concebido como um “estudo dos elementos do totalitarismo contidos no marxismo”, amplia-se incluindo, então, uma prolongada apreciação da grande tradição de pensamento filosófico e político à qual a obra de Marx se inscreve e para a qual representa, segundo a interpretação de Arendt, seu ápice e fim (Arendt *apud* Dias, 2018, p. 925). A abordagem de Marx e da tradição, colocada em marcha por Arendt, desdobra-se, como afirmará Correia (2018, p. XXIII), “em um exame da relação entre filosofia e política desde os primórdios do pensamento político no Ocidente”, tarefa à qual Arendt passa a se dedicar e que assinala o teor de suas reflexões no decorrer dos anos 1950, resultando nas obras produzidas nesse período, entre as quais *A condição humana*. Tal revisão ressoa, ainda, a convicção arendtiana de que os mecanismos que dissolveram todos os elementos tradicionais de nosso mundo político e espiritual são passíveis de descoberta (OT, p. 12).

Além das pistas apresentadas até aqui, podem-se somar outros elementos que permitem deixar mais claras as etapas que compõem a passagem de *Origens* para *A condição humana*. No ensaio *Ideologia e terror*, incorporado à segunda edição de *Origens*, e, como indica Arendt em carta, em 1953, originalmente preparado para o livro que pretendia escrever sobre Marx[191], ela se volta mais demoradamente sobre as condições de possibilidade para o surgimento do fenômeno totalitário. Nesse ensaio, Arendt destaca que a tentativa de compreensão de um evento tão assustador quanto novo, o totalitarismo, pôs a descoberto sua natureza fundamentalmente destrutiva, revelada pela instauração de uma forma de dominação que se sustenta por meio da neutralização total do ser humano. Esse projeto, como vimos no tópico anterior, por paradoxal que possa parecer, se concretizou como uma nova forma de governo cuja finalidade é destruir a política, dado que, ao objetivar a produção da superfluidade do ser humano, por meio da eliminação da ação humana em seu traço distintivo, a espontaneidade, se funda sobre uma experiência antipolítica por

baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos” (OT, p. 531).

[191] Correia menciona, em nota a apresentação de *A condição humana*, uma carta de Arendt a Henry Allen Moe, escrita em 1953, que contém essa indicação (Correia, 2018, p. XV). Young-Bruehl também destaca, em passagem de sua obra biográfica, que, apesar de todas as mudanças e expansões realizadas por Arendt em seus projetos que culminam não em uma, mas em três obras – *A condição humana*, *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a revolução* –, “tudo o que Arendt escreveu entre 1952 e 1956 estava destinado originalmente ao livro sobre o marxismo” (Young-Bruehl, 1997, p. 256).

natureza[192]. Nesse sentido, para se referir à radicalidade desse evento, Arendt mobiliza o conceito kantiano de "mal radical"[193], mas adequando-o a um sentido absoluto. Em uma tentativa de expressar sua compreensão em relação a essa noção, ela escreve em uma carta a Jaspers, em março de 1951, que o significado do *mal radical*,

> tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos, como seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim, o que deixaria sua essência como seres humanos intocada e afetaria apenas sua dignidade humana; em vez disso, tornando-os supérfluos como seres humanos). Isto acontece assim que toda imprevisibilidade – que, nos seres humanos, é equivalente à espontaneidade – é eliminada (CKJ, p. 166, tradução nossa)[194].

Em *A condição humana*, Arendt retoma, de forma ampliada, o exame da noção de superfluidade e da experiência básica de desamparo que a torna possível, previamente iniciadas em *Ideologia e terror*. Compreendendo que tal experiência coloca em risco a própria permanência da pluralidade, suas preocupações nessa obra giram em torno de pensar as condições de possibilidade de uma experiência genuinamente política em que, portanto, não estejam em risco as condições mesmas para a convivência humana. Vinculando tal desenvolvimento àquele que resulta da reconsideração arendtiana da tradição, Correia destaca que datam do mesmo período do ensaio, *Ideologia e terror*, 1953, "os primeiros registros dos planos de Arendt de examinar os conceitos de trabalho, de obra ou fabricação e de ação, assim como a oposição entre filosofia e política, singularidade e pluralidade, mortalidade e natalidade" (Correia, 2018, p. XVII), todos temas centrais para a obra de 1958. Como

---

[192] Nesse texto, ao articular o totalitarismo com as formas básicas de governo propostos por Montesquieu, além dos princípios de *natureza* e *ação*, que permitiriam identificá-los e diferenciá-los entre si, Arendt insere a noção de uma experiência básica sob a qual se sustentaria cada forma de governo. No caso do totalitarismo, à diferença da tirania que se assenta na experiência do isolamento, a experiência básica é o desamparo (OT, p. 526-527), tema que será retomado na décima seção de *A condição humana.*

[193] Embora fosse buscar o termo na obra *Religião dentro dos limites da simples razão*, de Emmanuel Kant, Arendt assevera que "[é] inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um mal 'radical'" (OT, p. 510). Assim, a qualificação "radical" utilizada por Kant indicaria que ele ao menos suspeitou de sua existência, sem, contudo, entendê-lo como extremo, senão como arraigado (Correia, 2013, p. 65). Para uma análise do uso da noção de "mal radical" por Arendt em sua conexão com o conceito kantiano, ver, por exemplo, Correia (2013).

[194] No original, "has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous (not using them as means to an end, which leaves their essence as humans untouched and impinges only on their human dignity; rather, making them superfluous as human beings). This happens as soon as all unpredictability - which, in human beings, is the equivalent of spontaneity - is eliminated" (CKJ, p. 166).

interpreta Villa, a retomada arendtiana da tradição convenceu-a de que essa "havia fundido progressivamente os diferentes componentes da vida ativa (trabalho, obra e ação), criando, assim uma rede de conceitos que fundamentalmente distorcia a experiência política e nosso entendimento dela" (Villa, 2023, p. 28). Em 1955, já com a estrutura de *A condição humana* esboçada, Arendt menciona em suas anotações que o livro que pretende escrever sobre teorias políticas, teria como introdução uma análise do fio rompido da tradição, compondo-se, na sequência, por tratados em torno de uma mesma questão, "o que há na condição humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não ninguém? (a dupla ameaça da nadidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*]. Ou: por que somos no plural e não no singular?" (DF, p. 507)[195].

Considerando esse contexto, parece-nos pertinente compreender *A condição humana* como uma obra que dá continuidade as inquietações deixadas não apenas por *Origens*, mas também aquelas inicialmente abordadas nos escritos de juventude de Arendt. Certamente fica evidente que há um avanço em direção a vários outros temas que, embora possam ser remetidos aos textos anteriores, desdobram-se alcançando novas matizes e maior complexidade e refletindo o aprofundamento das questões previamente elencadas. A preocupação com o aspecto político dos temas abordados, visando sempre pensar a partir dos eventos concretos que se manifestam por meio da experiência no *entre*, surgidas de nossas relações com os outros no mundo comum, contudo, se mantém como referência para estabelecer a compreensão. Nesse sentido, conforme ressalta Lafer, assim como todo o legado de Arendt, *A condição humana*, "é também uma eloquente manifestação de reflexão teórica sobre os problemas concretos do século XX, uma coisa vivida e pensada e não um objeto de erudição" (Lafer, 2007, p. 346).

Diante das análises realizadas até agora, parece-nos equivocado descrever o conjunto da obra arendtiana por meio da ideia de salto ou ruptura. Nossa interpretação é que não existiria efetivamente uma transformação radical na passagem de uma obra à outra; antes, essa passagem pode ser descrita como um desenvolvimento, no

---

[195] De acordo com Young-Bruehl, o primeiro esboço de *A condição humana* resulta de uma série de conferências que Arendt fora convidada a proferir na Universidade de Chicago, em 1956, a qual constitui-se de reflexões sobre os conceitos de trabalho, obra e ação (Young-Bruehl, 1997, p. 256). Numa carta a Jaspers, de 07 de abril de 1956, Arendt menciona essas conferências e revela que pretende nomear seu livro de *Vita activa* e que o foco será as atividades do trabalho, da obra e da ação em suas implicações políticas (CKJ, p. 183).

sentido de que as questões sofrem uma ampliação, de modo que, mesmo ao voltar-se a análise de diferentes acontecimentos – a questão judaica, a apatridia, o totalitarismo, a alienação moderna do mundo –, não perdem a centralidade da preocupação com relação à possibilidade e condições para a existência humana plural em um mundo compartilhado, ou seja, a questão sobre a possibilidade e condições da experiência política.

Tal posição pode ser aproximada da interpretação de Bernstein, por exemplo, para quem *A condição humana* condensa, de forma refinada, a compreensão arendtiana do significado da política elaborada em resposta ao confronto com a questão judaica e com as formas políticas de antissemitismo desenvolvidos nos séculos XIX e XX, representando, assim, *uma perspectiva* essencial para obter uma compreensão dos temas mais característicos de seu pensamento (Bernstein, 1996, p. 9). Pluralidade, espontaneidade, ação política, liberdade, espaço público são alguns desses temas, os quais constituem a estrutura de *A condição humana*. Nesse sentido, essa obra não pode ser reduzida apenas ao estabelecimento de um contraponto ao *mal absoluto* diagnosticado em *Origens*, antes, desenvolveria uma análise das condições para as quais e sem as quais tornar-se-ia impossível o próprio surgimento da dimensão política. Em outras palavras, não consistiria em opor um modelo de organização política a outro, mas, para além disso, pode ser concebida como voltada a pensar sobre os limites e as possibilidades da ação humana e, portanto, da própria condição política em si (Canovan, 2023, p. 63). Consoante a isso, apesar do diagnóstico sombrio que o livro carrega, o último parágrafo de *Origens* registra uma concepção que prepara a passagem para o trabalho posterior de Arendt, *A condição humana*, qual seja, de que

> permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem (OT, p. 531).

Por conseguinte, como pretendemos confirmar na sequência desse estudo, a obra *A condição humana* se prestará, entre outras coisas – por exemplo, examinar os limites e possibilidades das atividades humanas mais gerais, como o trabalho, a obra e a ação –, a demonstrar a importância vital da política, por meio da afirmação do elemento da pluralidade humana como sua condição de possibilidade.

3.2 PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO

O longo processo de pensamento descrito até aqui, que instigou Arendt: i) de uma reflexão de cunho político sobre a questão judaica e a apatridia, ii) à investigação dos elementos históricos que confluíram, como precondições, ao surgimento do totalitarismo e, iii) como desdobramento, à análise de Marx e, na sequência, da tensão entre filosofia e política em toda a tradição de pensamento ocidental, iv) culminando no interesse de repensar as condições mesmas da política livre da hostilidade desvelada no totalitarismo e na tradição, circunscreve preliminarmente o contexto de elaboração de *A condição humana*. Por um lado, as perplexidades advindas do confronto com os eventos históricos e com uma tradição incapaz de fornecer padrões de racionalidade válidos para pensá-los e, por outro, a constatação da confusão e desordenamento da compreensão humana em relação a dimensão ativa da vida no mundo moderno[196], foram ensejo para Arendt se lançar ao projeto de repensar os elementos e as condições de uma experiência política autêntica. Desse modo, o exame das experiências que redundaram nas catástrofes políticas contemporâneas, somadas à descoberta da perspectiva hostil do pensamento filosófico frente aos assuntos humanos, reveladas pela reconsideração da tradição, motivaram o diagnóstico de uma decadência da política na modernidade.

Considerando esse contexto, a empreitada arendtiana em *A condição humana* pode ser descrita, segundo suas palavras, como consistindo em “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (CH, p. 6), com intuito de compreender o impacto, na era moderna, do fenômeno da perda de dignidade da política. Simultaneamente, a investigação colocada em marcha nessa obra busca esclarecer, por meio de análises fenomenológicas, o sentido e significado que constituem a experiência política autêntica. Para isso, a atenção de Arendt se voltará ao exame da condição humana em relação as articulações mais elementares das atividades humanas, ou seja, em

[196] De acordo com Arendt o “mundo moderno” inicia-se com as primeiras explosões atômicas na primeira Grande Guerra Mundial e, embora, afirme não abordar tal noção em seu livro, essa constitui pano de fundo de sua redação (CH, p. 7). Por outro lado, esclarece que sua análise envolve a “era moderna” que, diferentemente do “mundo moderno”, teria tido início aproximado entre os séculos XVI e XVII com o surgimento das ciências naturais e seu marco fundamental seria a constatação do movimento que a Terra realiza em torno do Sol, por meio da utilização do telescópio por Galileu; seu fim estaria localizado no limiar do século XX (CH, p. 7).

relação ao aspecto ativo da vida. Aspecto esse que envolve, minimamente, as atividades que "estão ao alcance de todo ser humano", a saber, o trabalho, a obra e a ação (CH, p. 6). O intuito é buscar elucidar o presente por meio de um retorno ao passado, retraçando o sentido genuíno dessas atividades e suas especificidades nas experiências históricas subjacentes que lhes constituiu força e significado.

Vejamos a questão mais diretamente. A investigação que Arendt propõe sobre as capacidades mais gerais que compõem a condição humana em relação a *vita activa*, decorre de sua constatação de que o sentido e especificidade dessas foram obscurecidos na modernidade, resultando em uma crise política que nos legou a ruptura da coesão do mundo que compartilhamos. Como já apontamos, tal rompimento diz respeito ao fato de que as categorias tradicionais se tornaram incapazes de nos auxiliar na tentativa de compreensão dos eventos sem precedentes de nosso tempo, entre os quais, o marco central é o Totalitarismo como acontecimento radical que tornou a ruptura um fato consumado (PSC, p. 41-42; EPF, p. 54). Assim, embora o foco de Arendt seja compreender a era moderna – pensar a partir das experiências do presente – e, no entanto, apesar de constatar a falência da estrutura de pensamento tradicional – não nos sendo mais possível utilizar suas categorias para essa tarefa de compreensão –, ela acredita que, diante desse quadro caótico, nos cabe o esforço de recuperar aquilo que jaz escondido sob os escombros do presente e do passado, algo que não nos foi legado, pois que foi obscurecido e distorcido por toda a tradição ocidental[197].

Para compreender isso, é preciso destacar que, para Arendt (EPF, p. 130), "a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa". Por sinal, a tradição constitui-se como aquilo que opera um certo ordenamento no passado, não apenas em uma perspectiva cronológica, senão que, selecionando sistematicamente aspectos determinados desse passado, estabelece a separação entre o "positivo" e "relevante", o "negativo" e o "irrelevante". Desse modo, ao passo que os primeiros são transmitidos, os últimos são excluídos e apagados (HTS, p. 215; EPF, p. 130; Duarte,

[197] Importante destacar que embora Arendt trabalhe com a noção de que uma *mesma* tradição filosófico-política permeia a história política do Ocidente, ela concebe essa tradição como perpassada por numerosos mundos (Ce, p. 444-451). De acordo com Duarte (2000, p. 123), "Arendt reconhecia a multiplicidade de universos contidos no que chamava de 'a' tradição, de modo que o seu emprego do singular deve ser compreendido como referindo-se a certas concepções ou arranjos teóricos fundamentais, que perpassam as mais diversas e conflitantes formulações filosóficas sobre a política".

2000, p. 125-127). Nada obstante, o fenômeno de ruptura da tradição, consumado no evento totalitário, ameaça de esquecimento o próprio passado (EPF, p. 130-131). Como afirma Duarte ao interpretar esse prisma do pensamento arendtiano, o "problema crucial de Hannah Arendt era o de como proceder na compreensão dos eventos políticos do presente sem poder fiar-se plenamente nas categorias teóricas do passado, isto é, prescindindo da tradição" (Duarte, 2000, p. 122). Pois, para a filósofa, um dos riscos colocados pela ruptura da tradição era de que o passado se tornasse inacessível e que, portanto, junto com esse, se perdesse também o acesso aos traços que, por serem irredutíveis, singularizam o fenômeno dotando-o de significado e sentido próprio.

Nesse sentido, nas palavras de Duarte, Arendt entende ser necessário "forjar uma nova relação para com o passado, exercitando [...] uma forma de pensar capaz de enfrentar a destituição contemporânea de fundamentos firmes e seguros" (Duarte, 2000, p. 127). Essa nova forma de pensar o passado, caracterizada pela imagem arendtiana do "pensar sem corrimão" (*Denken ohne Geländer*), vai se realizar, nessa autora, por meio de um olhar retroativo às experiências políticas básicas, que, por "ressoarem" (EPF, p. 44) em nosso modo atual de conceber as atividades humanas, adquirem relevância para o presente. Para ela, as especificidades e distinções que caracterizam as atividades humanas mais elementares e que, por isso, possibilitam iluminar suas diferenças estão mais claras nos antigos textos gregos, distanciados que estão do presente e do espólio da tradição. Não se trataria de um mero saudosismo, portanto, mas de uma espécie de escavação em busca de revelar o impensado da experiência que, nas palavras de Villa (2023, p. 30), "havia sido duplamente escondido tanto pela experiência contemporânea quanto por categorias herdadas"[198].

---

[198] Essa abordagem arendtiana, embora original, tem, claramente, influência de sua formação em meio a filosofia alemã, particularmente, com Husserl, Heidegger e Jaspers, além de seu contato com Benjamin. No ensaio biográfico que escreveu sobre esse último, ela afirma que, embora Heidegger tenha sido o primeiro a se voltar a "uma escuta da tradição que não se entrega ao passado, mas pensa sobre o presente" (HTS, p. 217), ele e Heidegger foram os que estavam mais cientes "quanto ao caráter irreparável da ruptura da tradição" (HTS, p. 217). Assim, ambos inspirariam a tarefa de um pensar "alimentado pelo presente" que "trabalha com os 'fragmentos do pensamento' que consegue extorquir do passado e reunir sobre si", um pensar que "sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era", ao contrário, o que "guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas 'sofrem uma transformação marinha' e sobrevivem em novas formas e contornos

Desse modo, ela pode afirmar que o tema central do livro é “pensar o que estamos fazendo”[199], ou seja, pensar sobre as diferentes formas de atuação humana no mundo, desvencilhando-se, contudo, das insuficiências do já pensado pela tradição[200]. A complexa estratégia teórica de Arendt, como temos ressaltado, é manter a centralidade da experiência humana como referência para o próprio exercício do pensar, o que representa, em sua obra, não uma recusa do caráter teórico e conceitual de sua atividade, nem tampouco alguma forma de empirismo metodológico (PSC, p. 243-244)[201]. Segundo nossa interpretação, em *A condição humana* Arendt não busca descrever objetualidades em si mesmas, antes, ela se dedica a compreender a realidade fenomênica por intermédio da qual se manifestam as atividades humanas no presente e o sentido originário em que essas revelaram-se na antiguidade grega, sentido esse obliterado pela tradição de pensamento filosófico e político. Tal busca, como viemos elucidando, não ocorre desvencilhada de um compromisso com os acontecimentos políticos do presente, senão que é movida por estes.

Assim como Arendt esclarece na já mencionada réplica a Voegelin, e que entendemos ser possível de ser transposta para a problemática tematizada aqui, ela avança “a partir de fatos e acontecimentos, e não de influências e afinidades intelectuais” (Ce, p. 421), de modo que tornar claras as “diferenças factuais” e a “característica distintiva” de cada fenômeno é pré-condição para distingui-lo de outros. O que não significa negar que possa haver afinidades entre fenômenos distintos; ao contrário, indica, isso sim, que, ao tratar as diferenças fenomênicas como resultados secundários de certa “igualdade essencial”, procede-se, na verdade, à anulação das

---

cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos do pensamento’, como algo ‘rico e estranho’ e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*” (HTS, p. 222).

[199] Na versão alemã de *A condição humana*, Arendt redige o tema central da obra da seguinte forma, pensar “o que realmente estamos fazendo quando fazemos [algo]” (*was wir eigentlich tun wenn wir tätig sind*) (Arendt *apud* Chacón, 2020, p. 6-7).

[200] No ensaio *Que é a autoridade?*, Arendt argumenta que, “[c]om 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 ainda ouvidos para ouvir” (EPF, p. 130).

[201] Sob esse aspecto, argumenta Dias que, “Assim como Husserl e Heidegger, Arendt, enquanto uma espécie de fenomenóloga, realiza um retorno às coisas mesmas. Longe de tentar apreender o caráter essencial da realidade ou dos objetos que a constituem, sua intenção é compreender aquilo que é passível de ser pensado […]. O lema fenomenológico ‘às coisas mesmas’ aparece na argumentação de Arendt através do retorno constante ao que está na origem dos conceitos políticos e filosóficos. A autora volta seu olhar para o nascedouro em que eventos engendram conceitos a fim de compreender aquilo que estamos fazendo, como indica em *A condição humana*” (Dias, 2019, p. 49).

próprias diferenças, “à revelia da subjacente realidade fenomênica” (EPF, p. 41) – tendência moderna das ciências políticas e históricas criticada por Arendt (Ce, p. 420-423)[202]. Desse modo, segundo a filósofa, reconhecer elementos comuns entre fenômenos singulares constitui sinal de “que é preciso traçar distinções ainda mais claras”, pelo *fato* de que não são o *mesmo* fenômeno (Ce, p. 421). Essa discussão coloca mais uma vez em evidência um dos traços característicos do pensamento arendtiano: o reconhecimento da singularidade como aspecto inalienável do fenômeno e caminho inescapável para sua compreensão e a recusa por qualquer tipo de subsunção de algo particular a regras universais (Ce, p. 421-423).

Resulta disso, a disposição arendtiana por esclarecer as diferenças fenomênicas mais elementares entre as três formas básicas de atividades humanas: o trabalho, a obra e a ação. Se o pensar, para Arendt, constitui-se como exercício de estabelecer distinções (Duarte, 2013)[203], no qual está implicada a possibilidade de “destilar” (EPF, p. 41) os aspectos irredutíveis que caracterizam cada fenômeno, a busca pelas experiências gregas originárias da política, significa uma busca pelo sentido inerente, porém esquecido, dessas atividades (Chacón, 2020; Loidolt, 2018, p. 80). Tal sentido, obscurecido pela tradição do pensamento filosófico e político, de acordo com o pensamento de Arendt, não servirá de modelo rígido e categórico a ser aplicado no presente, senão que, ao traçar um novo modo de olhar para os problemas atuais,

---

[202] Arendt afirma que sua principal crítica às ciências política e históricas se refere à sua “crescente incapacidade de fazer distinções” (Ce, p. 423) e justifica seu posicionamento argumentando que, “[t]ermos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo e outros são usados de modo indiscriminado para todos os tipos de fenômenos políticos […], e nenhum é compreendido em seu contexto histórico específico. O resultado é uma generalização em que as próprias palavras perdem qualquer significado. O imperialismo não significa nada se for usado indiscriminadamente para a história assíria, romana, britânica e bolchevique; o nacionalismo é discutido em épocas e países que nunca conheceram um Estado nacional; o totalitarismo é encontrado em todas as espécies de tiranias ou formas de comunidades coletivas, e assim por diante. Esse tipo de confusão – em que tudo o que há de distinto desaparece e tudo o que há de novo e chocante é supostamente explicado, mas na verdade anulado, com algumas analogias ou com sua redução a uma cadeia previamente conhecida de causas e influências – me parece ser a marca registrada das ciências históricas e políticas modernas” (Ce, p. 423). Analisando esse aspecto da argumentação de Arendt, Duarte entende que, a “crítica arendtiana da causalidade histórica em suas conotações deterministas refere-se primordialmente ao seu temor de que o fenômeno seja encoberto e reduzido a mero efeito de algo outro que jamais se mostra, causas primeiras, fundamentos absolutos, leis da história ou da natureza, as quais, por isso mesmo, seriam mais substanciais que a mera aparência” (Duarte, 2000, p. 41).

[203] De acordo com Dias (2019, p. 20), “Arendt projeta seu olhar em direção às experiências através da linguagem, daí a importância conferida pela autora às distinções conceituais. Se a linguagem é via de acesso ineliminável ao mundo, há que exigir rigor na sua utilização. A ‘*redução eidética*’ que Arendt faz não tem nenhuma pretensão essencialista, não se está definindo a forma última de algo. Seu procedimento, antes, tem como prerrogativa definir limites e proporcionar a relação que há não apenas entre os conceitos, mas em como eles aparecem no mundo de um modo multifacetado. Identificar a especificidade do conceito nos auxilia a compreender o modo como o mundo surge aos nossos olhos”.

poderá auxiliar a melhor compreendê-los e a angariar “alguma desenvoltura no confronto” com esses (EPF, p. 42).

Na sequência procedemos a uma breve apresentação das características e distinções elencadas, por Arendt, primeiramente entre as atividades do trabalho e da obra e, posteriormente, da ação, de acordo com sua análise em *A condição humana*. O intuito será tornar mais explícita a abordagem arendtiana e compreender os elementos que conferem a cada uma dessas atividades sua especificidade própria. Ao compreender suas articulações e distinções intrínsecas, por intermédio do exame das experiências subjacentes em que adquirem sentido, tornar-se-á possível elucidar o diagnóstico de “alienação do mundo” feito por essa autora em relação ao mundo moderno, tema que será discutido em tópico específico abaixo. Segundo sua interpretação, o mundo moderno é o mesmo mundo em que ainda vivemos haja visto que o exame dos tipos de relações e atividades que estabelecemos com o nosso entorno, ainda é reflexo da interpretação que surge naquele contexto de experiências. Veremos que, em sua análise das experiências básicas que condicionam a existência humana, Arendt finda por constatar que a operação que inverte e embaralha a relação do ser humano com a vida, com o mundo e com a pluralidade, não apenas deturpa as atividades em si mesmas, na medida em que provoca o ofuscamento de seu sentido intrínseco, como também, ao extremo, pode colocar em risco a própria existência humana naquilo que ela tem de próprio.

3.3 O ESTUDO DA *VITA ACTIVA*

Diante do contexto de perda e ocultamento, na modernidade, da especificidade das experiências fenomênicas ligadas à dimensão ativa da vida, Arendt enfrenta, em *A condição humana*, o reexame dessas. Seu intuito, conforme ressaltamos, não é descrever coisas *em-si*, mas desvelar certos “traços duráveis” da condição humana (Ricoeur, 1983, p. 21), por meio do exame das distinções e diferenças estruturais que caracterizam cada uma das três grandes formas de atividade que compõem a *vita activa* e que permitem assinalar a irredutibilidade entre elas. Para Arendt, tais atividades – o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação (*action*) –, dizem respeito à dimensão ativa da condição humana em suas articulações mais elementares, pois, ressalta a autora, “a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” – respectivamente, vida (*life*), mundanidade

(*wordliness*) e pluralidade (*plurality*) – (CH, p. 9). Em outras palavras, essas atividades são assumidas como elementares e suas respectivas condições como básicas, pois tornam possível a vida tal como a conhecemos, de forma que seu desvirtuamento pode colocar em risco a própria existência humana na Terra[204].

Assim, em face "de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes" (CH, p. 6)[205], que colocam em evidência tal desvirtuamento, Arendt estrutura sua investigação a partir de uma série de análises históricas. Essas têm por objetivo não apenas realizar um exame fenomenológico das "várias constelações na hierarquia de atividades, tais como as conhecemos da história do Ocidente", mas, vinculando tal dimensão com a era moderna, a partir do exame do contexto e da repercussão dos novos e ameaçadores eventos que marcam esse período, busca rastrear as origens do fenômeno que se seguiu a estes, nomeadamente, o processo que Arendt denomina "alienação do mundo" (CH, p. 7). Para ela, a compreensão do modo como se desenvolve essa alienação – a "dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*]" (CH, p. 7) – permite esclarecer o impacto das transformações do sentido das atividades humanas mais básicas na sociedade – as quais resultam na vitória do *animal laborans* – e elucidar o modo em que tal sociedade se encontra "no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida" (CH, p. 7).

Cabe destacar, como já assinalamos previamente em outro tópico[206], que para liberar o termo *vita activa* da "carga" tradicional que o acompanha, a qual promove a

---

[204] As distinções entre os três principais modos das atividades humanas devem ser consideradas em seu caráter "meramente analítico" (Duarte, 2000, p. 92), pois Arendt não deixa de enfatizar, como abordaremos logo à frente, suas articulações e relação de complementaridade. Nesse sentido, destaca Duarte (2000, p. 93), "mais importante do que avaliar a validade de tais distinções no detalhe, elaborando um catálogo de atividades concretas a fim de classifica-las sob a égide do trabalho, da fabricação ou da ação, procedimento no qual as distinções arendtianas tornam-se problemáticas, é avaliar a sua relevância e as suas implicações heurísticas, considerando-as menos em termos das próprias atividades em si mesmas do que como formas distintas de orientação em relação ao mundo, imbricadas em cada atividade humana".

[205] O prólogo de *A condição humana* é dedicado a apresentar esse contexto que subjaz à redação do livro. Entre os novos e temerários eventos citados por Arendt, podemos destacar a reação ao lançamento do satélite Sputnik que colocou em evidência o desejo humano de emancipar-se da "prisão" de seu habitat natural na Terra, o desenfreado progresso da ciência moderna e a impossibilidade de tradução das verdades científicas à expressão normal no discurso, o desenvolvimento técnico e o advento da automação concomitantemente à glorificação teórica do trabalho (CH, p. 1-6). Tais eventos, como observa Jaspers em carta a Arendt após ler a versão alemã do texto (CKJ, p. 407), não são discutidos ao longo dos capítulos, mas representam, como a própria Arendt explicita, o pano de fundo de sua redação (CH, p. 7).

[206] Ver tópico 1.3.1 em que tratamos da origem da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política.

distorção de seu sentido autêntico, Arendt irá conduzir sua busca à experiência política grega pré-filosófica, entendendo que nesse momento da história, com o surgimento da *pólis*, se estabeleceram as experiências básicas que deram sentido a diversos conceitos que utilizamos ainda hoje. Desde então, com o nascimento da filosofia grega da academia – em que tem origem nossa tradição de pensamento político[207] – e com o enorme valor atribuído à contemplação na hierarquia tradicional, as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* foram obscurecidas. Isto ocorre, interpreta a autora, pois essa deixa de ser organizada a partir dos elementos que estruturam os próprios assuntos humanos e passa a ser medida e determinada a partir de uma esfera exterior, a *vita contemplativa* (CH, p. 21)[208]. Nesse sentido, mesmo no pensamento aristotélico, afirma Arendt, a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa* "é orientada claramente pelo ideal da contemplação" (CH, p. 18), o que se desdobra em uma hierarquia na qual a contemplação, concebida como ontologicamente superior às demais formas de atividade, passa a prescrever, desde fora, o modo como a *vita activa* deve se estruturar (CH, p. 20). Tal estrutura hierárquica, que retira a dignidade própria à *vita activa*, permanece, segundo essa autora, ressoando em toda a tradição ocidental do pensamento político e dá origem a clássica hostilidade da filosofia em relação aos assuntos humanos.

Frente a esse quadro, Arendt se volta a uma exploração histórica e destaca que, na modernidade, mesmo considerando a dupla inversão moderna que promoveu a glorificação do trabalho, "a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada" (CH, p. 21). Desse modo, segundo constata, primeiramente ocorreu a inversão do tradicional privilégio da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, de modo que essa passa a ocupar o lugar mais eminente da hierarquia. Em um momento posterior, observa uma transformação no interior da própria concepção de

---

[207] De acordo com Arendt, nossa tradição de pensamento político, "longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*" (CH, p. 15). Não nos dedicaremos a expor em detalhes a leitura arendtiana acerca das operações que promovem a instituição de uma tal tradição, apenas ressaltamos que, para a autora, ela tem início com Platão e Aristóteles e consiste na tentativa de determinar a estrutura da *vita activa* por meio de critérios retirados da esfera contemplativa. Essa moldura, de acordo com Arendt, é responsável por obliterar a dignidade da política e, apesar das alterações na vida pública moderna, ecoa em todas as formulações posteriores sobre filosofia e política, estabelecendo uma tensão entre ambas. Para uma apresentação detalhada de como se dá esse processo, ver, por exemplo, o ensaio de Arendt, "Filosofia e política" (DP, p. 91-115).

[208] Nesse sentido, de acordo com Arendt (CH, p. 17-18), "na filosofia política de Platão [...], toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico".

vita activa por meio da qual a ação e o discurso, consideradas as mais elevadas atividades humanas, perdem sua primazia; inicialmente, dando lugar à atividade da obra – produção e fabricação de objetos duráveis e a transformação técnica da natureza – e, em seguida, à atividade do trabalho – ligada ao sustento do corpo e a manutenção da vida biológica. Nesse sentido, para Arendt, a inversão moderna da hierarquia tradicional não conduz, como poder-se-ia esperar, à restituição da dignidade da *vita activa*. Ao contrário, a ascensão do trabalho ao posto de capacidade humana mais elevada mantém em comum com tradição a estrutura conceitual, qual seja, "a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida" (CH, p. 21).

Essa discussão torna possível esclarecer, por um lado, as razões pelas quais Arendt entende ser necessário circunscrever as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa*. Se o que ofuscou essas distinções foi o procedimento tradicional de defini-las a partir de uma esfera exterior, a *vita contemplativa*, cabe reexaminar a *vita activa* desde as próprias atividades e experiências humanas que lhe dão sentido e significado. Por outro lado, Arendt percebeu que as inversões modernas consistiram em um ato de "virar de cabeça para baixo" (*turning upside down*) a estrutura conceitual tradicional, o que, a despeito de alterar sua ordem, mantém intacta a hierarquia (CH, p. 21). Ou seja, o valor utilizado para regular as diferentes formas de atividades humanas, continua a ser determinado de modo externo a elas, a partir de uma estrutura previamente definida. Não se trata, portanto, de instituir outra inversão, o que tipificaria a análise arendtiana dentro do mesmo quadro de operação. Antes, o que Arendt parece propor é pensar para além dessa estrutura e considerar cada modo de vida e cada uma das distintas formas de atividade a partir das experiências singulares que os engendram e constituem seu sentido inerente. Desse modo, afirma, "meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior" (CH, p. 21).

Assim, em seu procedimento fenomenológico visando alcançar as experiências subjacentes aos conceitos e aos eventos, Arendt elenca sumariamente, logo no início do primeiro capítulo de *A condição humana*, as três atividades que servirão de base para as análises a serem desenvolvidas na maior parte da obra. O trabalho, a obra e a ação são apresentadas como atividades humanas fundamentais e, segundo ela,

capacidades permanentes – ao menos enquanto a condição humana se mantém tal qual é (CH, p. 7). De tal modo, em um exercício de descrição das condições de possibilidade da experiência em que vivenciamos cada uma dessas atividades, Arendt apreende o trabalho como correspondendo à manutenção do processo biológico do corpo humano e, portanto, à própria vida; a obra como correspondendo à "não-naturalidade da existência humana", que proporciona a dimensão artificial de coisas que compõe o mundo, a mundanidade (*worldliness*); e, por fim, concebe a ação em correspondência à condição humana da pluralidade, sendo essa a atividade política por excelência, "única que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria" (CH, p. 9). As três atividades, bem como suas respectivas condições, estariam ainda ligadas às condições mais gerais da vida humana, quais sejam, a natalidade e a mortalidade (CH, p. 11).

Ao expor sua intenção de examinar essas três atividades, bem como suas respectivas condições, Arendt não deixa de ressaltar, como já adiantamos anteriormente, que não pretende com isso formular uma espécie de descrição da "natureza humana" (CH, p. 12). Para ela, condição humana e natureza humana não coincidem, pois as *condições* não representam características essenciais, sem as quais a existência deixaria de ser humana. Com isso, a autora quer demarcar a distância entre, por um lado, conceber o ser humano como uma substância, determinável a partir da enumeração e descrição de propriedades essenciais e permanentes que permitiriam defini-lo, e, por outro, compreendê-lo como um ser cuja existência é parcialmente condicionada e condicionável por diferentes elementos, os quais, mesmo se elencados completa e meticulosamente, jamais permitiriam, destaca ela, "'explicar' o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos" (CH, p. 14), pelo fato de que não nos condicionam de modo absoluto (CH, p. 14)[209]. Dessa maneira, Arendt afirma que seu esforço, nessa obra, não consiste em realizar uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, mas em "tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político" (CH, p. 88).

[209] Em um breve ensaio, escrito por Arendt em 1950, intitulado "As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração", ela descreve o ser humano como uma certa mistura de espontaneidade e condicionamento (Ce, p. 268). Essa descrição concisa vai ao encontro da forma como insere a categoria de "condição humana" na obra de 1958, significando aquilo que tem por característica condicionar a existência humana sem a determinar completamente, deixando espaço para o aspecto da espontaneidade, o que, como veremos, torna possível a liberdade da ação.

Vejamos abaixo como ela articula o exame das atividades do trabalho e da obra, ao que seguir-se-á uma análise do diagnóstico arendtiano de "alienação do mundo" e, na sequência, uma recuperação de sua abordagem da atividade da ação. Após isso, por fim, nos voltaremos a tentativa de compreensão da pluralidade como condição fundamental da vida em comunidade e da própria experiência política.

3.3.1 Trabalho e obra como dois modos elementares da *vita activa*

Voltando-se às evidências fenomênicas, Arendt constata que uma das atividades humanas mais básicas é aquela empenhada em atender às necessidades impostas pelo processo vital, a qual ela denomina, com base no "testemunho muito articulado" das línguas, de trabalho (*labor*)[210]. Assim, para Arendt, o trabalho é a atividade que corresponde à vida, entendida como processo biológico do corpo humano – crescimento, metabolismo e declínio – e que o homem compartilha com todas os outros organismos vivos (CH, p. 118-119). Trata-se de uma atividade que se desenvolve em consonância com o movimento cíclico natural sempre recorrente (CH, p. 118-121), de modo que, ao atender suas carências mais elementares, demandadas pelo processo vital, por intermédio do trabalho, o ser humano "é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza" (CH, p. 141)[211]. Logo, entendidas desse modo, as atividades envolvidas pelo trabalho não permitem distinguir individualmente os

[210] Arendt reconhece que a distinção que ela propõe entre trabalho e obra é "inusitada", na medida em que não foi explicitamente reconhecida pela tradição do pensamento político ou nas modernas teorias do trabalho (CH, p. 98). Argumenta, contudo, que a "evidência fenomênica a seu favor é demasiado impressionante para ser ignorada (CH, p. 98) e que, embora haja escassez de provas históricas a seu favor, "todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras etimologicamente independentes para designar o que viemos a considerar como a mesma atividade, e conservam ambas, a despeito de serem repetidamente usadas como sinônimas" (CH, p. 98).

[211] Segundo a interpretação de Arendt, o trabalho, entendido como metabolismo do corpo com a natureza em vista da satisfação de suas necessidades, constitui a atividade menos comum e menos comunicável de todas, pois, para a autora, aquilo que se passa dentro de nosso corpo, seus processos naturais de dor, prazer, ou consumo são inerentemente incomunicáveis (CH, p. 138). Assim, ela descreve a atividade do *animal laborans* como caracterizada pelo aspecto da "não mundanidade" (desmundanidade/*worldlessness*), não no sentido de que fuja da publicidade do mundo, antes, entende que na experiência do trabalho, tal como na experiência da dor, o *animal laborans* se perde do mundo, pois "dele [é] expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente" (CH, p. 146). A analogia entre a forma de funcionamento do corpo humano da perspectiva biológica e a atividade do trabalho já estaria presente, assinala Arendt, na noção de Marx do trabalho como "metabolismo do homem com a natureza" (CH, p. 121). Sendo que, continua ela, "[d]o ponto de vista das exigências do processo vital […], trabalhar e consumir seguem um ao outro tão de perto que quase constituem um único movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo" (CH, p. 122).

humanos dos outros animais, pois, sob a perspectiva de tal atividade, afirma, ela, "o *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida" (CH, p. 104).

Outro característica inerente ao trabalho consiste em "nada deixar atrás de si" (CH, p. 107), ou seja, o resultado da ação de trabalhar – da "força" humana empregada nessa atividade –, segundo as palavras de Arendt, não é mais que a produção dos meios de subsistência da vida, os quais, por não possuírem durabilidade, desaparecem no consumo tão logo absorvidos pelo organismo (CH, p. 107). Apesar de seu caráter de efemeridade e da não durabilidade dos "produtos" resultantes do trabalho, essa atividade, para Arendt, possui uma produtividade própria que, "não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na 'força' humana, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um 'excedente'" (CH, p. 108)[212]. Esse excedente, segundo a autora, torna possível a manutenção e reprodução de mais de um processo vital, de modo que, por meio do trabalho, se pode garantir não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas da espécie. Simultaneamente, a natureza da atividade do trabalho, que, para ser realizada, exige apenas o dispêndio de certas quantidades de força, pressupõe a unidade (*one-ness*) da espécie, ou seja, uma equivalência qualitativa que varia apenas quantitativamente de acordo com esforço necessário à sua realização (CH, p. 152). Nesse sentido, ao se voltar a essa atividade, de reprodução e consumo dos meios de subsistência, destaca Arendt (CH, p. 152), "cada membro individual [da espécie] é igual e intercambiável", isto é, indistinguíveis em sua singularidade.

Assim, enquanto *animal laborans*, o ser humano fica enredado no ciclo sempre recorrente e regular das necessidades prementes da vida – trabalhando, consumindo e descansando, repetida e incessantemente –, o que, se por um lado exige esforço e fadiga, por outro torna possível ao ser humano experimentar, de acordo com Arendt (CH, p. 131), "a pura satisfação de estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas" , percebendo, por essa via, que esforço e gratificação seguem-se um ao outro e que a felicidade é concomitante a esse processo (CH, p. 132). Em contrapartida, apesar da possibilidade de obter certa "satisfação" ao corresponder ao

---

[212] Arendt assinala que a descoberta da "'força de trabalho' [*labor power*] como modalidade especificamente humana de força vital" (CH, p. 133) que torna possível explicar o excedente do trabalho, já havia sido introduzida por Marx, o que constituiu um dos aspectos mais originais de seu sistema (CH, p. 108).

aspecto meramente natural do ser humano, a análise de Arendt em relação ao trabalho não deixa de sublinhar seu aspecto penoso e desgastante, que resulta do constrangimento imposto pelo processo vital do qual não é possível se libertar enquanto permanecermos vivos (CH, p. 146). A forma de o ser humano se redimir à redução ao *animal laborans*, aprisionado neste processo cíclico de manutenção da vida, argumenta Arendt, se manifesta por meio da mobilização de outra capacidade, qual seja, da obra (*work*) – fazer, fabricar e produzir (*making*, *fabricating*, *and producing*). Tal atividade é responsável por atenuar o fardo do trabalho por meio da fabricação de ferramentas e objetos de uso que instituem um "mundo" humano, artificialmente durável (CH, p. 292), o que permite a autora a assegurar que a "redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação" (CH, p. 292)

Entretanto, o movimento cíclico natural, que se encerra para o indivíduo apenas com sua morte, mantém-se inalterado em um "eterno retorno" (CH, p. 119) enquanto persistir a existência da humanidade. Assim sendo, nascimento e morte não consistem em ocorrências "naturais", pois se referem ao "aparecimento" e "desaparecimento" de seres em um mundo que preexista a eles e sobreviva após sua partida (CH, p. 117-119). Esse "mundo", relativamente estável e permanente, institui-se por meio da fabricação de objetos que, em contraste com o caráter cíclico da vida, duram para além do tempo de sua própria produção, transcendendo as vidas individuais que abriga (CH, p. 9). Tal permanência, portanto, torna possível instaurar uma temporalidade linear, que abre a possibilidade de pensar a vida no sentido especificamente humano: uma trajetória entre nascimento e morte. Desse modo, Arendt distingue entre *vida biológica*, como um processo constante e circular que consome e desgasta a durabilidade, fazendo com que essa desapareça, e *vida* enquanto intervalo de tempo entre o nascimento e a morte em um mundo durável e relativamente permanente, "no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis" (CH, p. 119). Nesse sentido, para essa autora, esse mundo 'artificial' de coisas é nitidamente diferente de qualquer ambiente natural, pois é capaz de resistir ao tempo cíclico da natureza[213].

[213] Cabe ressaltar, mais uma vez, a distinção arendtiana entre "mundo" e "natureza" ou "Terra". Arendt utiliza o conceito de mundo como um âmbito não idêntico à Terra ou à natureza. Enquanto esses indicam o "espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica" (CH, p.

A passagem da esfera daquilo que é caracterizado pela coerção natural, o "trabalho de nosso corpo", ao mundo de coisas artificialmente construído, a "obra de nossas mãos"[214], é assinalada, no texto arendtiano, por meio da utilização do termo *homo faber* (CH, p. 98), o qual qualifica o ser humano em seu aspecto de "construtor do mundo" (*world-building*). Esse mundo, composto não por produtos transitórios a serem imediatamente consumidos, mas de "coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso", constitui "a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra" (CH, p. 166), estabelecendo um lar suficientemente estável e sólido capaz, como assevera Arendt, de "abrigar a criatura mortal e instável que é o homem" (CH, p. 169). Assim, a atividade do *homo faber* não é presidida pelo movimento cíclico natural, como o trabalho, mas resiste a esse por meio da capacidade de produzir objetos duráveis.

O produto da obra, de modo diferente do resultado do trabalho fadado a desaparecer no consumo, destina-se ao uso que, embora o desgaste, não o destrói como o faz o consumo (CH, p. 169-170). Nesse sentido, o objeto fabricado é dotado de "durabilidade" e permanece um certo tempo no mundo. De acordo com Arendt, é "essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua 'objetividade'" (CH, p. 170). Assim, a partir dessa espécie de autonomia – capacidade de se opor à instabilidade cíclica que se refere ao aspecto "natural" do ser humano –, os objetos da fabricação adquirem a função de estabilizar a vida humana, pois, em sua relação com objetos que "duram", os indivíduos se tornam capazes de reter sua mesmidade (*sameness*) (CH, p. 170; PSC, p. 346). Em outras palavras, para essa autora, a objetividade do mundo artificial feito pelos seres humanos, por meio da fabricação de objetos duráveis, serve como

---

64), o mundo, ao contrário, se refere ao âmbito do artefato humano – aquilo que é fabricado pelas mãos humanas, como os objetos e produtos de uso, bem como as instituições e leis que são "comuns" – e aos negócios realizados entre os seres humanos – os assuntos que lhes interessam enquanto se relacionam uns com os outros (CH, p. 64). Ou seja, o mundo, para Arendt, é constituído por tudo aquilo que se interpõe entre aqueles que o possuem em comum – "como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor" (CH, p. 64) –, consiste no espaço-entre (*in-between*), aquilo que separa e, simultaneamente, relaciona os seres entre si.

[214] Nesse ponto, Arendt cita e retoma um trecho de um parágrafo contido no *Segundo tratado sobre o governo civil* [1690], de Locke, em que ele faz referência ao "trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos" (CH, p. 98). De acordo com ela, "a distinção de Locke entre as mãos que obram [*working*] e o corpo que trabalha é, de certa forma, reminiscente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnēs*, o artífice […], e aqueles que, como 'escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida'" (CH, p. 98-99). De acordo com Arendt, o "*animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais" (CH, p. 145).

barreira à esmagadora força elementar da natureza que, não fosse essa resistência, forçá-los-ia ao implacável movimento cíclico global natural, tornando esse mundo inóspito para as necessidades humanas (CH, p. 171; HTS, p. 18). De tal modo, complementa ela, "[s]em um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade" (CH, p. 171; PSC, p. 347).

Nesse sentido, a distinção proposta por Arendt entre trabalho e obra pode ser mais bem compreendida levando em consideração, segundo suas palavras, "o caráter mundano da coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo" (CH, p. 115). Para a autora, haveria uma discrepância entre a linguagem "objetiva", orientada para o mundo (*world-oriented*), a qual conserva a distinção entre trabalho e obra, e as teorias subjetivas, orientadas para o ser humano, que a negligenciam[215]. Mais uma vez, Arendt nota que é "a linguagem e são as experiências humanas fundamentais subjacentes a ela [...] que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades" (CH, p. 115). Seria essa linguagem objetiva corrente que, ao diferenciar os produtos do trabalho e da obra, tornam possível perceber as distinções entre as atividades das quais eles resultam. Por um lado, os produtos da obra, relativamente duráveis, ao criar um ambiente de permanências passível ao estabelecimento de familiaridades, hábitos, relações e interrelações, produz um mundo estável capaz de abrigar a fragilidade da vida humana. Por outro lado, é esse mesmo caráter de estabilidade do mundo que forma o horizonte para o surgimento e desaparecimento dos bens de consumo que, sem estabilidade própria, mas indispensáveis para a manutenção da vida, são consumidos incessantemente (CH, p. 115-116). Assim, Arendt pode afirmar que em meio as articulações internas às atividades, o "que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano" (CH, p. 116).

Em oposição ao trabalho que, como argumenta Arendt, ao ser realizado prepara e incorpora – "se mistura com" – a matéria, a obra converte essa matéria, a qual subtrai da natureza, em material para operar nele (*work upon*) e fabricar seus produtos – "a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano" (CH, p. 123;

---

[215] De acordo com Arendt, a subjetividade da abordagem teórica em relação ao trabalho fica evidente ao se verificar que o "desprezo pelo trabalho na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna baseavam-se ambos na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador - um desconfiando de seu doloroso esforço, outra louvando sua produtividade" (CH, p. 114).

169)[216]. Esse processo ocorre sob a orientação de um modelo do objeto a ser fabricado (CH, p. 174), estando organizada, portanto, instrumentalmente, pelas categorias de meios e fins (CH, p. 177), de tal modo, que na fabricação, afirma a autora, os fins não apenas justificam os meios, mas, mais que isso, os produzem e organizam de acordo com sua adequação e serventia (*usefulness*) ao alcance do produto almejado (CH, p. 190). Os meios consistem no processo por intermédio do qual a atividade produz efetivamente seu objeto, previamente planejado de acordo com um modelo. O objeto produzido, seu produto, constitui um fim em dois sentidos: i) representa o término da atividade da produção e; ii) o alcance de seu objetivo, a coisa nova produzida (CH, p. 178-179). Desse modo, a fabricação é a única atividade que permite uma determinação de seu começo e seu fim, sendo essa a principal característica que a distingue do trabalho – o qual, "preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim" (CH, p. 178) –, e da obra que, como veremos na sequência dessa pesquisa, tem começo definido, mas não um fim previsível.

Arendt constata que os critérios de meios e fim que orientam o processo de fabricação se aplicam também aos seus produtos, de modo a convertê-los novamente em meios para fins ulteriores, sem nunca se tornarem um fim em si mesmo (CH, p. 190). Desde esse ponto de vista, os objetos nunca são avaliados pelo significado e valor que possuem em si, mas são considerados apenas pelo que podem vir a se tornar por meio do processo de fabricação, isto é, são julgados exclusivamente mediante o critério de sua utilidade para o ser humano. A autora observa, então, que o risco desse tipo de avaliação estritamente utilitária, inerente ao caráter instrumental da atividade da fabricação, é enredar-se em uma cadeia inesgotável na qual, em suas palavras, "todos os fins são constrangidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançar outros fins" (CH, p. 191). A perplexidade de uma tal mentalidade, que ela classifica como filosofia do *homo faber*, consistiria, então, em que ela se torna incapaz de justificar a categoria de utilidade em si mesma (CH, p. 192), na medida em que, segundo a autora, não sabe "compreender a

[216] Retomando e interpretando algumas afirmações de Locke, além de inserir conceitos próprios, Arendt argumenta que, "[a]os olhos do *animal laborans*, a natureza é a grande provedora de todas as 'boas coisas', que pertencem igualmente a todos os seus filhos, que '[as] tomam de [suas] mãos' e se 'misturam com' elas no trabalho e no consumo. Essa mesma natureza, aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo, 'fornece apenas os materiais quase sem valor próprio', pois todo o seu valor reside na obra realizada sobre ele" (CH, p. 166).

diferença entre utilidade [o ‘a fim de’ (*in order to)*] e significância [e ‘em razão de’ (*for the sake of*)]”. Assim sendo, Arendt ressalta que ao instituir a utilidade como significado, o utilitarismo sistemático do *homo faber* termina por engendrar, como seu efeito colateral, a completa ausência de significado (CH, p. 191-192; Correia, 2018, p. XXXI).

De acordo com Arendt, esse quadro de ausência de significado somente pode ser superado, “em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, torna-se o fim último que põe termo a cadeia infindável de meios e fins” (CH, p. 193). Essa situação, contudo, comporta a tragédia de que as coisas e todas as esferas da vida humana – não apenas a natureza, mas todos os objetos de uso e mesmo o mundo em seu sentido de obra humana – convertem-se em meros meios para alcançar um fim exterior, perdendo seu valor intrínseco (CH, p. 193). Convém salientar que, como destaca a própria autora, o “que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a *generalização da experiência da fabricação*, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens” (CH, p. 195, grifos nossos). Tal generalização, entretanto, não seria uma decorrência indispensável da fabricação, para a qual o produto acabado representa um fim em si mesmo, um objeto independente e durável que vem se acrescentar ao mundo de coisas, pois, o próprio fato do aparecer de um objeto, outorga a ele a transcendência de seu uso funcional, ou, no mesmo sentido, a transcendência da esfera da pura instrumentalidade (CH, p. 215). Sendo totalmente possível, portanto, que seja julgado pelo critério de sua beleza, ao invés dos critérios da utilidade e da necessidade (CH, p. 215-216; Duarte, 2000, p. 106).

Importa destacar que a separação proposta por Arendt entre as atividades humanas não corresponde a uma desconexão completa entre essas. O objetivo da autora, como já apontamos, seria desvelar as especificidades de cada uma delas e, paralelamente, ressaltar suas articulações. Em diferentes textos isso fica explícito, por exemplo, em *A condição humana* ao observar que o trabalho e a obra, tanto quanto a ação, estão enraizados na natalidade, de forma que, “[n]este sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade” (CH, p. 11). Em outro momento, afirma que o uso e o consumo, bem como

a obra e o trabalho, embora sejam distintos, se justapõem em áreas importantes[217]; justaposição que, inclusive, explicaria a tendência, encontrada em toda a tradição, de assimilar esses dois tópicos distintos (CH, p. 171). Dessa forma, Arendt aponta que o princípio geral da organização, o qual torna possível a especialização da obra bem como a divisão do trabalho, não surge no interior da atividade da obra ou do trabalho, mas tem sua origem no "fato de que o homem é capaz de agir, e agir em conjunto e em concerto", ou seja, advém de uma certa estrutura de organização, qual seja, a esfera estritamente política da vida (CH, p. 151).

Também no ensaio intitulado "O conceito de história – antigo e moderno", que compõe a coletânea *Entre o passado e o futuro*, escrito justamente no período de elaboração de *A condição humana*, ao se referir a atividade da fabricação, ela sublinha que o ser humano, "nunca é exclusivamente *homo faber*, e que mesmo o fabricante permanece ao mesmo tempo um ser que age, que inicia processos onde quer que vá e com o que quer que faça" (EPF, p. 91). Já em "Trabalho, obra e ação", escrito na década de 1960, Arendt retoma a distinção entre as formas de atividade que compõem a *vita activa*, e destaca que "[u]m elemento do trabalho se encontra presente em todas as atividades humanas, mesmo nas mais elevadas, na medida em que elas são experimentadas como empregos 'rotineiros' com os quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos" (PSC, p. 345)[218].

Desse modo, parece-nos equivocado supor que ao examinar a *vita activa*, Arendt estivesse procedendo a uma classificação rígida de atividades como se representassem essências eternas (Loidolt, 2018, p. 146, n. 8), elencando-as a partir de aspectos definitivos e concretos, o que tornaria suas distinções problemáticas. Contrariamente a tal interpretação, Arendt parece encarar as atividades humanas do trabalho, da obra e da ação como experiências que estruturam a condição humana de

---

[217] Como argumenta Arendt, o uso contém certo elemento de consumo, podendo ser descrito como "um consumo em passo mais lento" (CH, p. 171). Em consonância, também, a repetição que é compulsória na atividade do trabalho – na medida em que o homem tem de produzir os meios de sua subsistência e consumi-los para poder continuar produzindo – pode ocorrer no processo de fabricação. Isto se dá em situações em que, mesmo que o produto do processo já esteja pronto para ser acrescentado ao artifício humano, por razões externas ao processo, exista a demanda de multiplicação, como quando a obra coincide com o trabalho do artífice (CH, p. 178).

[218] Em outro texto, Arendt assevera, "Do mesmo modo como o trabalho não desaparece na fabricação, embora contenha em si mesmo um elemento de fabricação, assim também toda fabricação necessita de uma certa quantidade de puro trabalho, sem, entretanto, tornar-se idêntica ao trabalho. Nenhum objeto da fabricação, embora seja fabricado para o uso e não para o consumo, é realmente permanente; ele tem de ser reproduzido novamente, embora não tão rapidamente quanto os produtos para o consumo" (Arendt *apud* Duarte, 2000, p. 92-93)

forma que tornar-se-ia possível delinear traços fenomenológicos fundamentais que assinalam suas características e diferenças internas. Além do mais, ao se propor a examinar os traços duráveis que assinalam suas especificidades e articulações internas, essa autora não estaria negando a possibilidade da mudança e da transformação inerentes ao transcorrer histórico, senão que entende que as variações dizem respeito às formas como, historicamente, se organizam e ordenam seu mútuo relacionamento e não às capacidade humanas em si mesmas (EPF, p. 94). Nesse sentido, como já apontamos anteriormente, Arendt se volta para aquelas atividades humanas que sendo gerais, correspondem a certas condições sem as quais a existência humana na Terra não seria possível tal qual a conhecemos (CH, p. 7; 11). Acompanhamos Duarte ao interpretar que a pretensão de Arendt não foi elaborar um catálogo de atividades, antes, foi analisar "formas distintas de orientação em relação ao mundo, imbricadas em cada atividade humana" (Duarte, 2000, p. 93).

Desse modo, então, começam a se desobstruir as distinções internas às próprias atividades do trabalho e da obra que, conforme a leitura arendtiana, haviam se perdido, ofuscadas que estavam pela carga da tradição. De acordo com Arendt, como seres humanos participamos de diferentes esferas de significado que respondem a distintas condições por meio das quais a existência nos é dada. Sendo assim, "do ponto de vista do *animal laborans*, parece um milagre o fato de que ele seja também um ser que conhece um mundo e nele habita; do ponto de vista do *homo faber*, parece milagre, uma espécie de revelação divina, o fato de o significado ter um lugar neste mundo" (CH, p. 293). Logo, para evitar o risco de nos manter presos a confusão e ao desvirtuamento daquilo que constitui o aspecto específico e singular das atividades que compõe a *vita activa* é preciso olhar para as experiências subjacentes a cada uma das atividades, buscando distinguir o que elas têm de próprio, sem transferir ou generalizar o modo de funcionamento de uma atividade para outra. Para pensar a ação, a terceira e última das atividades básicas do ser humano, é preciso, pois, transcender tanto a mentalidade do *animal laborans* – presidida pelas necessidades coativas da vida biológica e sua manutenção – quanto o utilitarismo sistemático do *homo faber* – organizada segundo a instrumentalidade dos meios e fins próprios à fabricação (CH, p. 216).

Antes, contudo, de dar início a reconstrução da abordagem arendtiana da ação, voltaremos nossa atenção, de forma breve, a análise do fenômeno moderno que ela denominou de "alienação do mundo", entendendo-o, na esteira de Arendt, como

resultado da confusão em relação as características das atividades do trabalho e da obra, o que teria impactado, portanto, nas experiências básicas do ser humano em correspondência à vida e a mundanidade.

3.3.2 O fenômeno da "alienação do mundo"

O exame arendtiano em busca de desvelar aquilo que demarca as características elementares da atividade humana do trabalho e da obra em suas diferenças específicas e articulações internas, levou-a em direção às experiências fundamentais subjacentes a essas. À experiência que corresponde a nossa condição de seres vivos, Arendt localizou a atividade do trabalho entendida como forma de responder ao ciclo intermitente de necessidades impostas pela vida biológica. Por outro lado, a atividade da obra foi descrita como resposta a demanda por estabilidade e permanência necessárias para a instituição de um mundo artificial durável que abrigue, não apenas a vida da espécie, mas as vidas individuais dos seres humanos, sendo essa a forma de corresponder a condição humana da mundanidade. Em sua investigação, contudo, Arendt analisa não apenas os traços fenomenológicos duráveis de tais atividades, mas discute ainda as transformações que sofrem no decorrer da história, pois, de acordo com ela, "[n]ão são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento o que pode mudar e muda historicamente" (EPF, p. 94). Assim, essa autora entende que a compreensão das inversões e embaralhamento que tradicionalmente ofuscaram o sentido de tais atividades, as quais encontram-se na modernidade completamente desvirtuadas, passa pela análise das mudanças em relação as formas como o ser humano interpreta a si mesmo e a sua relação com aquelas atividades básicas. Nesse sentido, afirma ela,

> esquematicamente falando, a Antiguidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e em que a suprema capacidade humana era a fala […]; a Filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como *homo faber* até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz (EPF, p. 95).

Não iremos nos deter em recuperar os detalhes da análise histórica desenvolvida por Arendt. Para nossos propósitos interessa destacar a forma como ela descreve a

correspondência estabelecida na modernidade com as condições humanas da vida, da mundanidade e da pluralidade, apontando para o fenômeno de alienação do mundo (*world alienation*) que resulta do modo como o ser humano interpreta sua relação com as atividades básicas do trabalho, da obra e da ação, focando, nesse momento do texto, nas duas primeiras. De antemão, Arendt recorda que partindo da constatação prévia de que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, a concepção corrente de que vivemos em uma sociedade de consumidores implica admitir que vivemos em uma sociedade de trabalhadores (*laboring society*) (CH, p. 156), no qual desaparece a relação com o mundo enquanto criação humana. Por sua vez, a glorificação do trabalho realizada pela era moderna não resultou em sua equiparação com as outras atividades concernentes à *vita activa*, antes, segundo essa autora, levou ao seu predomínio quase incontestável, ou seja, compeliu o ser humano a interpretação de que "não importa o que façamos, supostamente o faremos com vistas a 'prover nosso próprio sustento'" (CH, p. 156). Nesse sentido, Arendt avalia que as modernas sociedades de massa, marcadas pela celebração da abundância material, em que cada vez mais os produtos perdem seu caráter de objetos de uso, convertendo-se em bens de consumo, evidenciam a transformação da fabricação em trabalho (CH, p. 154-155). Esse processo, que assinala a redução de quase todas as atividades humanas "ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância" (CH, p. 156), tende, segundo Arendt, a acelerar o ritmo do consumo de forma tal que se torna insignificante a diferença objetiva entre uso e consumo (CH, p. 155). Assim, argumenta ela,

> Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as "coisas boas" da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza (CH, p. 155).

De tal forma, a produção contemporânea de "bens de consumo", marcada por essa transformação, deixa de visar o uso e passa a responder a uma demanda permanente pela criação de novos produtos que estabeleçam outras necessidades, de modo que esses sejam substituídos o mais rapidamente possível em um mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho. Para Arendt, tal processo reflete o

sacrifício dos ideais de permanência, estabilidade e durabilidade, próprios ao *homo faber*, ao ideal da abundância, típico do *animal laborans* (CH, p. 155), o que coloca em risco a estabilidade do mundo humano necessária para o desenvolvimento da vida para além de seu sentido biológico. Conforme argumenta ela, "[é] como se houvéssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano" (CH, p. 155). Ou seja, uma das consequências, apontadas por essa autora, da redução da fabricação em trabalho e, portanto, da conversão dos objetos de uso em objetos de consumo, se refere a generalização do caráter cíclico e devorador determinantes da relação entre trabalho e consumo, em que as "coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital" (CH, p. 166).

Do ponto de vista de Arendt, a tendência moderna de desvirtuar a obra em trabalho, e suas demais consequências, ilustra o fenômeno que ela diagnosticou como alienação do mundo (*world alienation*) e torna possível demonstrar os riscos de uma tal alienação para a permanência de uma existência especificamente humana na Terra. Nesse sentido, segundo constata, "sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana" (CH, p. 166), pois, "[e]mbora a natureza se manifeste na existência humana por meio do movimento circular de nossas funções corporais, ela faz sua presença ser sentida no mundo feito pelo homem por meio da constante ameaça de sobrepujá-lo ou fazê-lo perecer" (CH, p. 120). Diante disso, Arendt denuncia que um mundo regido pela lógica instável do trabalho, ver-se-ia lançado em um violento e perpétuo movimento, tal qual os processos intermináveis e recorrentes da natureza, em que não existiria mais nenhuma espécie de permanência, tornando-se, dessa forma, "inóspito para as necessidades humanas – que são as necessidades de mortais" (HTS, p. 18).

Em tal cenário – ainda tão atual! – impulsionado pela lógica do consumo, em que as barreiras que protegem a estabilidade do mundo dos grandes ciclos processuais da natureza, são constantemente ameaçadas em nome do princípio da abundância,

Arendt assume a defesa do cuidado com o mundo[219]. Para Arendt, somente quando o mundo humano, resultado da atividade da obra, é capaz de estabelecer um espaço e um descompasso entre natureza e vida humana, tornando-se palco para o aparecimento e desaparecimento de indivíduos singulares e únicos, no qual pode se desenrolar uma trajetória linear plena de eventos, é que o mundo se torna um lar seguro para os seres humanos (CH, p. 117-119; Correia, 2018, p. XXIX). Tal perspectiva não implica um menosprezo pela natureza em detrimento do mundo artificial de coisas, produzido pelos seres humanos. Arendt, ao contrário, não deixa de chamar a atenção para o fato de que a vida, assim como a objetividade do mundo – em seu caráter-de-objeto (*object-character*) ou seu caráter-de-coisa (*thing-character*) (CH, p. 12), é um dos aspectos condicionantes da existência humana e que, em vista disso, a forma como o ser humano se auto interpreta e, consequentemente, corresponde a tais condições, conduzindo suas atividades de forma distorcida, pode comprometer a permanência das condições necessárias à sua subsistência, impactando, ainda, na própria possibilidade de edificação de um mundo.

Assim, ao passo que a experiência primordial da vida, coloca em destaque as condições imperativas para garantia e manutenção da espécie, refletidas nas determinações atreladas à nossa condição de "criaturas da Terra" – como a necessidade de oxigênio, de alimentação, de gravidade, de luz solar, etc. –; por outro

---

[219] A atualidade de sua abordagem pode ser visualizada, entre outros exemplos, na ênfase com que os movimentos ecológicos vêm há décadas alertando para os riscos e consequências da produção e consumo excessivos próprios às sociedades contemporâneas. Sob esse aspecto, estudos vêm sendo desenvolvidos no sentido de investigar as possíveis relações entre a produção em larga escala de bens de consumo, aliada a tendência de consumismo desenfreado, e os impactos ambientais causados por tal modelo de produção como a degradação acelerada dos recursos naturais, por meio do seu uso exagerado, aumento desproporcional de resíduos, além das severas alterações climáticas ocorridas nos últimos anos. O avanço demasiadamente rápido da produção de bens de consumo em série, transporte e armazenamento desses, além do descarte inadequado de grandes montantes de resíduos sólidos, como plásticos, metais e outros materiais, contribuem para a emissão de gases de efeito estufa e para a poluição do solo e da água, pois dependem da queima de combustíveis fósseis para a geração de energia necessária à manutenção dessas atividades industriais. Já existem estudos conclusivos demonstrado que, desde a Revolução Industrial (final do século 18), com o início do uso de combustíveis fósseis para o transporte e a geração de energia (esses, derivados do petróleo, carvão mineral e gás natural, representam atualmente cerca de 75% das emissões de gases de efeito estufa), além da conversão do uso do solo, da agropecuária, do descarte de resíduos sólidos e do desmatamento, houve um aumento excessivo da emissão de gases na atmosfera, como o dióxido de carbono (CO_2), o que intensificou o fenômeno de elevação da temperatura global (Energy Institute, 2024). Considerando que esses estudos revelam que tal aumento tem impacto direto nas alterações do clima do planeta, ampliando as chances de eventos climáticos extremos, parece-nos pertinente avaliar a ocorrência de catástrofes climáticas – como as recentes enchentes que assolaram o sul do Brasil, produzindo uma tragédia humanitária, ambiental e econômica sem precedentes no estado – as quais vêm ocorrendo cada vez com mais frequência, como estando ligadas, de alguma forma, à uma certa imprudência e descomedimento na atuação humana frente ao mundo e a natureza.

lado, reflete Arendt, a "realidade e confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus autores" (CH, p. 117). De tal modo, a edificação e proteção dessa morada, que constitui o mundo feito pelo ser humano, sobretudo em seu aspecto de permanência e estabilidade, se revela a mais importante tarefa do artifício humano (CH, p. 189). Essa tarefa, contudo, não pode prescindir do fato de que o ser humano, a despeito de não se limitar a um ser meramente natural, ainda é, enquanto dependente do metabolismo com a natureza terrena, uma criatura viva (CH, p. 2, 200).

É no rastro da atitude moderna perante a natureza, que a converte em mero recurso não apenas para a produção de bens de consumo, mas também para as pesquisas desenvolvidas pelas ciências naturais, que Arendt propõe situar e diagnosticar a postura de alienação do mundo[220]. Não se trata, portanto, de estabelecer juízos de valor para condenar ou glorificar aspectos da sociedade moderna de consumo frente a outras concepções do trabalho e de ordenamento social historicamente existentes. Muito pontualmente, o que nos interessa destacar da abordagem filosófica arendtiana em relação ao tema – e que, embora escrito há 64 anos, nos parece tragicamente atual e, portanto, ainda relevante –, é que essa traz à tona a falta de clareza quanto as ressonâncias e desdobramentos das modificações que as atividades humanas podem provocar e vêm provocando na natureza e na forma como o ser humano interpreta a si mesmo e seu entorno. Nesse sentido, a imagem que, historicamente, foi sendo cunhada da natureza tornou possível seu domínio e seu uso e, para além das benesses e reveses dessa utilização, provocou severas transformações que resultam na atual situação de distúrbio, que ameaça as condições necessárias para que a Terra se mantenha como um ambiente

[220] Como anunciado por Arendt no prólogo de *A condição humana*, além da desvirtuação da obra em trabalho, resultado da moderna sociedade de consumidores, entre os outros eventos que prenunciam os temores subjacentes à escrita desse livro se encontram a tentativa de criar artificialmente a vida – determinando-lhe, por meios técnicos, características de forma, tamanho e função, com vistas à produção de seres humanos superiores (CH, p. 3) –, a inviabilidade de traduzir as "verdades" da ciência moderna em discurso – as quais, embora sejam demonstráveis em fórmulas matemáticas e possam ser comprovadas tecnologicamente, já não permitem sua expressão discursiva –, o divórcio entre o conhecimento técnico (*know-how*) e o pensamento, o advento da automação e sua consequente produção de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho (CH, p. 2-6).

suficientemente capaz de abrigar a vida e de possibilitar a existência do ser humano (CH, p. 2).

Um ponto central para compreender a abordagem incisiva que Arendt faz desse contexto pode ser indicado na leitura que ela desenvolve referente ao caráter do constante condicionamento humano. Segundo sua análise, os seres humanos são seres condicionados pois, além das condições sob as quais a vida lhes é naturalmente dada, "tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência" (CH, p. 11). Assim, ao produzir objetos, a despeito de sua variabilidade e multiplicidade, esses mesmos objetos passam a condicionar seus produtores, de tal forma que, afirma a autora (CH, p. 12), "[t]udo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana". Assim, ela concebe que, considerando a atividade humana como algo que se passa neste mundo e que o "impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante" (CH, p. 12), então, exatamente por isso, "toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles [no ser humano] refletida, co-determina-os" (QP, p. 36). De tal modo, Arendt aponta para a urgência de se compreender que as transformações historicamente produzidas na estruturação das relações entre o âmbito das atividades humanas e suas condições – o trabalho e a vida, a obra e a mundanidade, bem como a ação e a pluralidade –, afetam diretamente a forma e o entendimento que temos da política e do ser humano. Ou seja, na medida em que tal transformação incide e desafia a compreensão vigente de humanidade e de vida em comum, constitui-se, portanto, em uma questão política de primeira grandeza (CH, p. 3).

Considerando tudo isso, podemos retomar o tema central que Arendt afirma guiar a elaboração de *A condição humana*, qual seja, pensar o que estamos fazendo (CH, p. 6). Para ela, como vimos, o resultado de nossas atividades impacta diretamente as condições sob as quais vivemos, produzindo novos condicionamentos que, desse modo, dizem respeito não apenas ao indivíduo isolado, mas ao mundo comum, o que torna sua relevância uma questão política. O mundo comum, segundo compreende Arendt e veremos melhor adiante, é condicionado pela pluralidade, o fato de que os seres humanos vivem juntos, de forma que toda e qualquer questão política consiste, por definição, em uma questão que envolve a articulação do discurso (CH, p. 4). Sendo assim, a possibilidade de falar sobre aquilo que fazemos, sabemos ou experimentamos, que é condição para a experiência política genuína, constitui,

propriamente, a forma de dar sentido àquilo que estamos fazendo, de humanizar o mundo e a nós mesmos (CH, p. 5; HTS, p. 33-34). Ao constatar que o fenômeno moderno de alienação do mundo, resultado de uma espécie de amálgama dos elementos característicos internos às atividades do trabalho e da obra, redundou na fixação do ser humano no processo metabólico com a natureza, sobrepujando qualquer outro tipo de orientação e relação com o mundo, Arendt entende que isso o "que estamos fazendo" coloca em risco também a própria atividade da ação. No próximo tópico, avançaremos no exame arendtiano dessa que constitui a terceira das atividades analisadas por ela no livro de 1958.

3.3.3 A experiência fundamental da ação

Como recuperamos no tópico anterior, ao conceber a vida e a mundanidade como aspectos que condicionam a existência humana, além de tudo o mais com que o ser humano entra em contato, Arendt destaca o caráter indissociável da relação entre a dimensão ativa da vida com o mundo humano (CH, p. 27). No entanto, segundo essa autora, o mundo se torna uma morada (*a home*) para os seres humanos, apenas na medida em que pode transcender "as necessidades coativas da vida biológica e do trabalho [além do] instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso" (CH, p. 216), tornando-se uma esfera em que a vida em seu sentido não-biológico – isto é, "o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte" –, pode se manifestar por meio da ação e no discurso (CH, p. 216). Nesse sentido, afirma que,

> [p]ara ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos (CH, p. 216).

Desse modo, a palavra e os atos constituem o modo humano de inserir-se no mundo e são pensados, por Arendt, como capacidades indissociáveis, pois, não se reduzindo ao caráter necessário ou útil que assinalam as outras atividades, tornam possível o surgimento do "domínio dos assuntos humanos" (CH, p. 30)[221]. Tal domínio

[221] Em um trecho de *A condição humana*, Arendt observa que "a convicção de que estas duas capacidades humanas formam um par, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido

representa a esfera primordial à qual se referem a ação e o discurso e se caracteriza como um âmbito público-político em dois sentidos que se complementam. Em um primeiro aspecto, diz respeito àquilo que "aparece" para todos e, portanto, é comum às múltiplas perspectivas, constituindo a realidade em oposição às experiências cuja própria natureza privada seria incomunicável e irrelevante para o público (CH, p. 61-62)[222]. Desde esse ponto de vista, o que aparece, "aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos" (CH, p. 61), constitui a "realidade", ou seja, o mundo comum – "aquilo que adentramos ao nascer e deixamos para trás quando morremos" (CH, p. 68) –, adquire realidade na medida em que aparece em público. De acordo com Arendt, nosso senso de realidade decorre da aparência, de tal forma que "a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido" (CH, p. 70)[223]. Nessa

---

a *pólis* e ter estado presente já no pensamento pré-socrático […] o discurso e a ação eram tidos como coevos e iguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isso originalmente significava não apenas que a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, mas também, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação" (CH, p. 31).

[222] Como esclarece Loidolt, "Arendt destaca notoriamente a qualidade reveladora na antiga concepção grega da aparência, bem como a imagem antiga do mundo como o lugar onde as aparências brilham. Esta visão remonta […] à interpretação fenomenológica de Heidegger do campo semântico do 'aparecer' no grego antigo: '*Phainómenon* significa: algo que se mostra' […]. No entanto, Arendt enfatiza uma dimensão de aparência no mundo antigo ligeiramente diferente da que Heidegger faz […]. Arendt segue a linha de pensamento do mundo homérico, até o espírito democrático da *pólis* de Péricles. *Phainestai* – aparecer, brilhar, mostrar-se – é, portanto, concebido no reino humano de aparecer no mundo e no espírito de realizar grandes feitos que valem a pena ser lembrados. A potência e o brilho de aparecer, de trazer-se à luz da atenção dos outros, é o ponto central desta concepção" (Loidolt, 2018, p. 53-54, tradução nossa). No original, "Arendt famously highlights the disclosing quality in the ancient Greek understanding of appearance, as well as the antique picture of the world as the place where appearances shine forth. This view arguably goes back to Heidegger's phenomenological interpretation of the semantic field of 'appearance' in ancient Greek: '*Phainómenon* means: something that shows itself' […]. Nonetheless, Arendt emphasizes a slightly different dimension of appearance than Heidegger does […]. Arendt follows the line of thought of the Homeric world, all the way up to the democratic spirit of the polis of Pericles. *Phainestai* – appearing, shining forth, showing oneself – is thus conceived in the human realm of appearing in the world and in the spirit of doing great deeds that are worth being remembered. The power and brightness of appearing, of bringing oneself to the daylight of others' attention, is the central point of this conception" (Loidolt, 2018, p. 53-54).

[223] Sob esse aspecto, Arendt afirma que nada pode "substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente" (CH, p. 71). Com isso, a autora quer destacar o fato de que "[n]as condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela "natureza comum" de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito das diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. [De tal modo que] Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto,

medida, a copresença de outros que confirmem aquilo que aparece no espaço comum de um mundo garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos, sendo que, segundo a análise arendtiana, o "mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva" (CH, 71).

Em um segundo aspecto, o âmbito público-político refere-se ao "espaço-entre" (*in-between*) que surge por intermédio das relações estabelecidas entre os seres humanos mediadas pelo discurso e pela ação. Quando observado em relação a essa interação e interlocução que ocorre diretamente entre os homens – sem a mediação das coisas ou da matéria (CH, p. 9) –, essa realidade é descrita por Arendt pela metáfora da "teia" das relações humanas (*the "web" of human relationships*), e, a despeito de ser "tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum" (CH, p. 227), é caracterizada por uma total intangibilidade (CH, p. 226-227). Em contraste, o "espaço-entre" físico e mundano, resultado do artifício humano – o conjunto das coisas produzidas pela fabricação –, ou seja, o mundo tangível em seu sentido objetivo, instaura um intervalo estável de coisas que, ao se interpor entre as pessoas, constitui aquilo que "interessa" (*inter-est*) a todas, sendo capaz, portanto, de relacioná-las e mantê-las juntas (CH, p. 226). Desse modo, de acordo com Arendt, e tal realidade objetiva e variável é recoberta "por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir a ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros" (CH, p. 226).

Ação e discurso são, de acordo com Arendt, intimamente relacionados na medida em que, sendo cada homem único, de tal modo que cada nascimento significa o aparecimento de alguém novo no mundo, constituem as formas humanas de efetivar a natalidade e a distinção que os seres humanos carregam em potência (CH, p. 220-221). O caráter relacional que os vincula fica manifesto no fato de que desacompanhados um do outro, perderiam sua própria especificidade, pois restariam humanamente incompreensíveis (CH, p. 221). Ou seja, embora possam ocorrer em separado, sem o acompanhamento da palavra a ação até pode ser percebida em seu aparecimento bruto, mas perde sua relevância frente ao aspecto singularmente humano da existência, pois o que sustenta seu caráter revelador é a palavra (CH, p. 221). Segundo Arendt, a revelação (*disclosure*) implícita no ato da fala é a revelação

---

nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana" (CH, p. 71).

do ser humano em sua condição de recém-chegado (*newcomer*), o qual, constituindo um aparecimento singularmente novo, no ato primordial que marca sua especificidade humana, pode revelar-se por meio de ações e palavras aos demais, respondendo, dessa forma, à pergunta "quem és?". Enquanto em relação às outras atividades humanas o discurso possui um papel secundário, representando apenas um meio de comunicação que poderia ser adequadamente substituído por uma linguagem de signos, a ação, entendida como ato humano primordial de manifestação da singularidade do agente, necessita do acompanhamento do discurso sob o risco de perder sua capacidade de revelação (CH, p. 221-222).

A ação, portanto, é descrita por Arendt, como atividade que se concretiza por meio da "revelação" (*disclosure*) do agente em uma teia plural, o domínio dos assuntos humanos, que "existe onde quer que os homens vivam juntos" (CH, p. 228). Assim, se revela no mundo humano que, conforme o entende essa autora, constitui-se dos produtos do artifício humano, mas é também, primordialmente, marcado pela condição da pluralidade, pelo fato de os seres humanos viverem juntos (CH, p. 9). Desse modo, a objetividade, que é resultado da obra humana, e a pluralidade, como signo do caráter plural da existência humana no mundo, constituem o "ambiente" em que se tornam possíveis os diferentes modos de atividade humana, o trabalho, a obra e a ação, conquanto somente a ação e a fala respondam pela própria "humanização" de si e do mundo (HTS, p. 33-34; Duarte, 2000, p. 110)[224].

Para Arendt, a vida humana, tal qual a conhecemos, não seria possível fora de um "mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos" (CH, p. 27). Assim, embora constate que todas as três atividades humanas correspondentes à *vita activa* são condicionadas pela pluralidade, Arendt concebe que, dentre essas somente a ação é prerrogativa exclusiva do ser humano (CH, p. 27-28)[225], ou seja, somente ela tornaria possível demarcar a especificidade do ser

---

[224] De acordo com Arendt (HTS, p. 33-34), o "mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros […]. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala, aprendemos a ser humanos".

[225] Por um lado, a atividade do trabalho, como vimos, na medida em que está diretamente relacionada com a dimensão biológica da vida, lança o ser vivo para dentro de si mesmo e o mantém preso em seu próprio metabolismo; contudo, afirma Arendt (CH, p. 27), "um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão". Por outro lado, se o ser que fabrica e constrói habitasse um mundo sozinho, sua produção poderia ser aproximada da

humano frente aos outros modos de existência natural. Ao agir e ao falar, os seres humanos manifestam-se como iguais e distintos entre si, revelando o duplo aspecto da pluralidade da existência humana, o qual lhes possibilita aparecer uns para os outros "não como objetos físicos, mas *qua* homens" (CH, p. 217-220). Por meio da fala e da ação, portanto, expressam duas capacidades ou condições humanas: i) de "iniciar" que, intimamente ligada à condição da natalidade – o novo começo instaurado pelo nascimento –, consiste na possibilidade de o ser humano ser capaz de começar algo novo, imprevisível, isto é, de instaurar a novidade no mundo (CH, p. 11, 219);[226] e ii) da pluralidade, manifestada por intermédio do discurso como a forma singular e distinta de atuação humana.

Sendo assim, a iniciativa que impele à ação e ao discurso consiste na forma humana, pessoal e única, de aparecer no mundo humano, assinalando os aspectos da singularidade e da distinção e demarcando, desse modo, "[a] principal característica dessa vida especificamente humana [qual seja] que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória (*story*) e estabelecer uma biografia" (CH, p. 119). Nesse sentido, embora a vida humana seja condicionada pela efemeridade de uma existência finita, a capacidade de agir e discursar guarda a possibilidade de grandeza radiante, desafiando a morte por meio da reificação de sua memória em estórias (Correia, 2018, p. XXXV). Ao nos inserimos no mundo humano por meio da iniciativa de falar e agir, de acordo com essa autora, confirmamos e assumimos, por assim dizer, nosso aparecimento físico natal, essa inserção constituindo, de tal modo, uma espécie de segundo nascimento (CH, p. 219)[227].

---

atividade de um deus, à semelhança do demiurgo platônico – sendo passível, inclusive, de ser substituída quase exclusivamente por máquinas (CH, p. 27). Isto é, tal ser não poderia mais ser qualificado como humano.

[226] O impulso que leva os seres humanos à ação e ao discurso, afirma Arendt (CH, p. 219), "surge do começo que veio ao mundo quando nascemos", de modo que, "por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir". A autora remonta tal caracterização do ser humano ao pensamento de Santo Agostinho que, de acordo com sua interpretação, diferiu o início do mundo do início de alguém, que consiste em ser um iniciador. Segundo suas palavras, "[p]ara Agostinho, havia tanta diferença entre os dois começos que ele empregava uma palavra diferente para indicar o começo que é o homem (*initium*), chamando de *principium* o início do mundo" (CH, p. 220, n. 3).

[227] De acordo com Correia (2010, p. 813), "[a] natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem

Arendt não deixa de destacar que o ato da fala e da ação depende de uma iniciativa que, embora absolutamente espontânea, pois inscrita no fato de que "a cada nascimento, vem ao mundo [alguém] singularmente novo" (CH, p. 220), precisa ser atualizada sob o risco de que aquela vida reste morta para o mundo, na medida em que perderia a especificidade da existência humana (CH, p. 218-219). Nesse sentido, sendo esse alguém um iniciador, pois que, de acordo com a autora, surge como o princípio do começar ou, em outras palavras, como o princípio da liberdade, isso significa que ser alguém e ser capaz de agir se recobrem (CH, p. 220). Interpretando essa tese, Correia argumenta que,

> [e]m um sentido bastante fundamental, a razão de ser da política, para Arendt, é a redenção da mortalidade e da futilidade da existência humana mediante a edificação de um espaço durável para a liberdade, no qual a grandeza frágil e fugaz das palavras e feitos mortais se manifesta e encontra abrigo e louvor (Correia, 2018, p. XXXIV).

Contudo, apesar de demarcar a ação como atividade propriamente humana frente ao trabalho – que, como resposta à vida biológica, compartilhamos com todos os demais seres vivos – e a obra – o qual pode, inclusive, ser confiado a máquinas[228] –, Arendt não deixa de assinalar seu caráter de fragilidade. O discurso e a ação, diferentemente da obra que produz objetos de uso marcado pelo caráter da permanência, não deixa atrás de si resultados tangíveis ou produtos sólidos o suficiente para resistir a efemeridade de uma vida humana. Contudo, em virtude da realidade, mesmo que intangível, que adquirem ao se inserir na teia preexistente de relações humanas, são dotados da qualidade de durar, porque capazes de "produzir" estórias "com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis (CH, p. 228). Assim, o fluxo vivo do agir e do falar pode ser "reificado" – registrado em documentos e monumentos ou tornados visíveis por meio de objetos de arte, por exemplo –, sem que esse processo altere seu caráter frágil (CH, p. 116-117, 226, 228).

Como nos lembra Taminiaux, Arendt não procede a uma mera celebração inequívoca da ação, limitando-a a uma "realização pura que consistisse

---

somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais".

[228] Como destaca Taminiaux, o "trabalho não é a atividade de um indivíduo insubstituível, mas de qualquer um que atenda às qualificações gerais e possua o talento e o conhecimento necessários para tipos específicos de produção. É claro que trabalhadores qualificados estão em posição de controle quanto aos fins e meios de sua atividade, mas o que está em jogo na atividade do trabalho não é sua singularidade individual. A única coisa que importa são os produtos externos que provam sua competência" (Taminiaux, 2023, p. 226-227).

essencialmente na glória de sua aparência" (Taminiaux, 2023, p. 225). Segundo essa autora, a liberdade potencial da ação não é ilimitada. Como ela não deixa de sublinhar, as fragilidades dessa atividade podem ser circunscritas levando em conta algumas das condições que envolvem sua realização. Por exemplo, o fato de que a ação e o discurso sempre se inserem em uma teia preexistente de relações humanas constituída por inúmeras vontades e intenções, em geral, conflitantes, de tal modo que seu início reverbera indefinidamente causando novos processos e novas reações (CH, p. 228; 235-236). De acordo com Arendt, "[p]elo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples 'agente', mas sempre, e ao mesmo tempo, padecente". Ao chamar a atenção para o fato de que toda a ação, por já estar sempre inserida em um meio preexistente, se converte em reação em cadeia, Arendt aponta para o aspecto de ilimitabilidade (*boundlessness*) da ação.

Outro aspecto relevante da ação ressaltado pela autora, se refere a sua inerente imprevisibilidade, visível no fato de que embora seja possível isolar o agente que dá início a um processo por meio da realização de um ato, a ação quase nunca atinge seu objetivo (CH, p. 228). Por estar já desde sempre circundada pela teia de atos e palavras de outros agentes, capazes de realizar suas próprias ações, os desdobramentos decorrentes do ato inicial nunca podem ser previstos ou determinados previamente, a não ser por um total condicionamento, ou seja, por meio da abolição da própria ação (CH, p. 237-238; EPF, p. 92). Tais características da ação, da ilimitabilidade e imprevisibilidade, acarretam ainda na infortuna de sua irreversibilidade, ou seja, na impossibilidade de os agentes serem capazes de "desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação" (CH, p. 288)[229]. Para Arendt, foi por receio de lidar com as consequências contingentes e imprevisíveis da ação que a grande tradição do pensamento ocidental buscou sucessivamente subjugar o domínio dos assuntos humanos a uma esfera extrínseca de controle, na tentativa de lhe impor estabilidade e permanência e salvaguardar, simultaneamente, a soberania, o que provocou, como

[229] De acordo com Arendt, os seres humanos "sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age" (CH, p. 289).

consequência, a supressão da própria ação e foi responsável por instaurar a hostilidade tradicional da filosofia em relação à política (CH, p. 279, 284-285, 289-290).

Com essa argumentação, que insere a indeterminação e a contingência como características inerentes à ação humana, Arendt ressalta a ambiguidade dessa atividade simultaneamente livre e não soberana, demarcando, com isso, a fragilidade da esfera dos assuntos humanos em contraste com a permanência e a solidez do mundo produzido pela atividade humana da obra[230]. Não deixa, contudo, de buscar na própria ação potencialidades que possibilitem redimi-la das "inaptidões da não-soberania", o que ela encontra por meio do recurso à faculdade de perdoar e à faculdade de prometer e cumprir promessas (CH, p. 293). A primeira dessas, diria respeito ao aspecto da irreversibilidade da ação que o perdão poderia remediar, pois, daria fim a um processo já iniciado, liberando o agente de suas consequências e reestabelecendo a possibilidade de um novo começo; a segunda, a faculdade da promessa permitiria diminuir a imprevisibilidade da ação ao oferecer, por meio do ato da promessa, certa estabilidade às relações (CH, p. 293-294).

A dupla atividade representada pela ação e pelo discurso consiste, assim, em algo que depende "inteiramente da constante presença de outros" (CH, p. 28; 233), pois, para sua execução é indispensável a presença de interlocutores, que também agem e discursam. Constitui-se, portanto, somente "quando as pessoas estão *com* as outras, nem 'pró' nem 'contra' elas" (CH, p. 223), como forma humana de corresponder à condição da pluralidade, pois, sendo, uma prerrogativa exclusiva do ser humano, estabelece-se como a atividade política por excelência.

Seguindo os rastros históricos que permitiriam captar o sentido originário da ação, Arendt se volta para os primórdios do pensamento grego e analisa o vínculo entre o surgimento da *pólis* e a noção de *bios politikos*, modo de vida político. Segundo constata, mesmo na filosofia aristotélica ainda é possível identificar a concepção pré-filosófica, corrente na *pólis*, acerca do ser humano e do modo de vida político (CH, p. 15, 30-33). Segundo essa, os modos de vida se distinguem de acordo com a liberdade de escolha ou necessidade que os determina. Esse critério de distinção permitia estabelecer a distância entre o modo de vida do escravo, dos artesãos e mercadores,

[230] Para uma análise da ambiguidade instituída pelo contraste, apresentado por Arendt, entre a tangibilidade da obra frente a intangibilidade da ação, ver, por exemplo, Taminiaux (2023, p. 225-240).

caracterizados pelo imperativo da necessidade e da preservação da vida, e os modos de vida escolhidos em inteira independência de tais necessidades e carências humanas (CH, p. 15). A vida dedicada aos assuntos da *pólis* envolvia basicamente dois tipos de atividades, como nos lembra a leitura arendtiana de Aristóteles,

> De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos [...], de onde está excluído tudo o que é apenas necessário ou útil (CH, p. 30).

Ao se voltar às experiências políticas gregas, portanto, Arendt desvela como a instituição da *pólis* conseguiu estabelecer um âmbito capaz de abarcar as diferentes atividades que compõem a *vita activa*, sem deixar de circunscrever um espaço próprio para a execução de cada uma delas – o âmbito privado para o desenvolvimento do trabalho e da obra, e o âmbito público para a execução da ação e da fala (CH, p. 27-46). Sua ênfase se direciona para a compreensão grega pré-filosófica de um modo de vida político marcado pela total independência de qualquer tipo de necessidade, portanto, essencialmente livre, voltada à instauração e preservação de um espaço de aparição em que as ações e o discurso, enquanto possibilidade de engendrar o novo, representam a própria possibilidade de imortalização dos mortais. Tais traços assinalam, para Arendt, o caráter único e originário da experiência política por excelência, tornando possível caracterizá-lo como um modo de vida autônomo e autenticamente humano.

Segundo a interpretação arendtiana, portanto, o exame das experiências subjacentes à atividade da ação política revela que por intermédio delas os seres humanos podem tornar efetivo o princípio da liberdade, pois agir significa, simultaneamente, aparecer uns para os outros de uma forma autenticamente humana e, também, instauração de algo novo no mundo. De tal forma, podemos compreender que se é possível identificar a emergência de alguma prioridade à dimensão política do mundo humano, no pensamento arendtiano, não é por algum traço de elitismo ou desvalorização das demais formas de atuação humana; ao contrário, o que o exame das atividades humanas básicas, realizado por Arendt, revela é que, a despeito da importância e imprescindibilidade de todas essas, ao colocar em risco a atividade política livre, a qual está em direta correspondência com a condição da pluralidade, a própria experiência humana como tal é ameaçada (Kohn, 2023, p. 156).

No próximo tópico, nos dedicaremos a tentativa de compreender em que sentido a pluralidade pode ser entendida como condição da ação humana. De modo mais específico, nosso intuito será pensar, a partir da interpretação do texto arendtiano, a possibilidade de entender a ação política livre como o meio de atualizar a pluralidade humana e como condição pela qual a política se torna possível e sem a qual essa não seria.

3.4 A PLURALIDADE COMO CATEGORIA CENTRAL PARA PENSAR A DIMENSÃO POLÍTICA

No presente capítulo nos dedicamos a recuperar a reflexão que Arendt desenvolve em *A condição humana* com intuito de descortinar a especificidade da dimensão ativa da vida humana em suas articulações internas por meio do exame de suas formas mais elementares de atividade. Como pudemos observar, enquanto o trabalho foi descrito como a atividade que reenvia o ser humano ao corpo e ao ciclo repetitivo de manutenção de suas necessidades vitais, não possuindo, a rigor, nem começo nem fim (PSC, p. 348); a obra foi delineada como remetendo, de forma geral, a um processo guiado por um modelo que determina todos os estágios da produção, de tal modo, que seu começo e seu fim seriam claramente identificáveis, tornando-a totalmente previsível. A ação, por outro lado, corresponderia a uma manifestação por meio do ato e da fala que sempre se insere em uma rede de relações preexistente, constituída por agentes singulares e únicos, de forma que, embora seja possível determinar seu início, reverbera indefinida e imprevisivelmente, inviabilizando a determinação de seu fim.

Além disso, não obstante o trabalho seja marcado por um “anonimato fundamental do agente” (Taminiaux, 1997, p. 26), garantido pela vida, idêntica em todos, a obra, embora agregue certa variedade vinculada a artificialidade, também não pressuporia a singularidade daquele que a produz, pois seu mérito estaria localizado no produto da atividade e não em quem a desempenha. Em contrapartida, a ação aparece como o modo de vida que torna possível a “revelação” (*disclosure*) da unicidade do agente pela palavra e pelo ato. Tal revelação, ressalta Arendt, não se vincula mais às necessidades, carências e desejos, como o trabalho e a obra, mas é condicionada pela pluralidade dos seres humanos – o fato de que o mundo e a Terra são habitados por homens e mulheres que semelhantes em sua humanidade, são

capazes de se singularizar por meio da fala e da ação. Vejamos como Arendt desenvolve esse tópico.

No capítulo V de *A condição humana*, intitulado “A revelação do agente no discurso e na ação”, Arendt inicia sua exposição destacando o duplo aspecto da pluralidade, qual seja, a igualdade e a distinção (CH, p. 217). Nesse sentido, argumenta,

> Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (CH, p. 217-218).

De acordo com o trecho citado, a igualdade da espécie, assinalada pelo fato de que compartilharmos, do ponto de vista biológico, das mesmas necessidades e carências, é o que torna possível compreendermos uns aos outros, no presente e no passado, além de permitir a previsibilidade e o planejamento do futuro para aqueles que nos sucederão. Enquanto espécie, portanto, somos marcados por uma certa regularidade a partir da qual abre-se a possibilidade de estabelecermos conhecimentos baseados em nossas características comuns, propiciando, por exemplo, o desenvolvimento e aprimoramento das ciências naturais e humanas, a elaboração e edificação de estruturas capazes de atender às necessidades de abrigo e proteção de nosso corpo biológico, entre os demais tipos de procedimentos necessários à manutenção da vida e preservação do mundo humano.

Por outro lado, Arendt acentua ainda o caráter da distinção para se referir a pluralidade humana, aspecto que demarca o fato de que, apesar de equivalentes enquanto espécie, os seres humanos são diferentes entre si. Para esclarecer o significado da distinção humana (*human distinctness*), a autora recorre, nesse contexto, à sua circunscrição face à mera alteridade (*otherness*). Assim, a alteridade, embora seja um aspecto importante da pluralidade, na medida em que é condição para a própria definição de algo, consiste em uma qualidade comum a tudo que existe (CH, p. 218)[231]; e, se por um lado, ela está presente mesmo na multiplicação dos

[231] Para esclarecer esse ponto, Arendt remete a noção de alteridade à qualidade da *alteritas* que, de acordo com ela, “para a filosofia medieval, é uma das quatro características básicas e universais do Ser, transcendendo toda qualidade particular” (CH, p. 218).

objetos inorgânicos, toda a vida orgânica, ressalta Arendt, “já exibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie” (CH, p. 218). Nesse sentido, a alteridade pode ser entendida como dizendo respeito a variedade de traços naturais que compartilhamos com tudo que existe e, mais especialmente, permite nos definir como indivíduos de uma espécie, enquanto seres vivos. Em outras palavras, corresponde àquilo que nos difere uns dos outros a partir das variações que apresentamos em relação aos nossos traços naturais.

A pluralidade, contudo, não se reduz a mera alteridade. Para ilustrar o sentido segundo o qual a concebe, Arendt vale-se, entre outras coisas, do modo como o relato da criação do ser humano é expresso no livro *Gênesis*, qual seja, “macho e fêmea Ele *os* criou” (CH, p. 10). Contrapondo essa versão àquela que aparece em outros livros da bíblia, por exemplo em *Coríntios* (*apud* CH, p. 10), os quais mencionam que Deus originalmente criou o Homem (*adam*), Arendt argumenta que, enquanto na primeira narrativa é possível colocar em evidência o caráter plural da existência (por meio do recurso ao pronome *os* e não *o*), as outras o reduzem à mera multiplicação do *ele* (o Homem, *adam*), da qual, não pode resultar nenhuma distinção, mas apenas variedade e alteridade. De tal forma, a condição plural da existência humana, assinalada não apenas pela variedade de traços naturais, mas pela distinção e singularidade de cada ser, restaria reduzida a uma mera multidão (*multitude of human*), perdendo-se, com isso, inclusive, o sentido da ação humana (CH, p. 10). Nesse ínterim, argumenta Arendt (CH, p. 10),

> A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

Assim sendo, defende Arendt, apenas o ser humano tem a capacidade de exprimir, por meio da fala, sua própria distinção além de singularizar-se, pela atuação, de forma que, “a alteridade que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se, unicidade” (CH, p. 218). A dupla discurso e ação, que permite revelar essa unicidade (*uniqueness*), configura-se como o modo propriamente humano de aparecer e se inserir na rede plural que constitui o mundo público. Nesse sentido, entendidos como capacidades, o discurso e a ação

pressupõem a iniciativa (*initiative*) como forma de tornar efetivo seu potencial de revelação da singularidade única em um espaço-entre de convivência circunscrito em sua dimensão política.

3.4.1 Pluralidade como condição para a revelação do "quem": a ação e o discurso

No intuito de explicitar melhor os elementos da questão, destacamos dois aspectos interconexos que, a título de análise, iremos considerar em separado para melhor elucidar os meandros da noção de pluralidade arendtiana. Por um lado, a pluralidade diz respeito a potencialidade, própria aos seres humanos, de *aparecer* (*appear*) publicamente, ou seja, ante outros agentes que compartilham dessa mesma potência. Não que a revelação de "quem" alguém é só aconteça em circunstâncias específicas, pois, segundo Arendt, ela "está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz" (CH, p. 222). Tanto é assim que a maior parte daquilo que dizemos ou fazemos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, a algo daquilo que se situa no espaço-entre (*in-between*) tangível do mundo, e que, por isso, *inter-essa* (*inter-est*) às pessoas que o comungam, sendo capaz de reuni-las, congregando-as e separando-as simultaneamente (CH, p. 64, 226). A ação e o discurso, reforça Arendt, "conservam sua capacidade de revelar o agente (*agent-revealing*) mesmo quando seu conteúdo é exclusivamente 'objetivo', dizendo respeito ao mundo das coisas" (CH, p. 226).

Diante disso, precisamos admitir que um elemento de ação está presente em todas as atividades humanas e, ademais, não podemos negar que a linguagem também ocorre desacompanhada da ação, entretanto, de acordo com Arendt, não há ação política sem discurso. De tal forma, torna-se preciso esclarecer o que caracteriza e distingue a categoria da ação política ante os outros modos possíveis da atividade humana. Segundo essa autora, a ação política constitui um âmbito específico da experiência humana, um tipo determinado de atividade (que envolve a ação e o discurso), que precisa ser fenomenologicamente diferenciado dos demais âmbitos ou esferas que compõem a dimensão ativa da vida humana (o trabalho e a obra). Isto se faz necessário para evitar que os traços que os especificam sejam confundidos ou subordinados uns aos outros, pois que cada um constitui um âmbito de experiências próprio, de modo que são irredutíveis entre si, não obstante, sejam inseparáveis efetivamente.

3.4.1.1 Experiência política e trabalho: igualdade *versus* uniformidade

Desde o prólogo de *A condição humana* Arendt já anunciava que "é o discurso que faz do homem um ser político" e que "[s]empre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição" (CH, p. 4). No decorrer do livro, ela incorpora vários elementos que podem nos ajudar a compreender o sentido dessas afirmações. Como já assinalamos em tópico anterior, ao resgatar a concepção grega antiga, ela destaca o fato de que a ação, entendida como *práxis*[232], e o discurso (*lexis*), se distinguiam de todas as outras atividades presentes nas comunidades humanas e eram as únicas a serem consideradas propriamente políticas; o que lhes dava a prerrogativa de constituírem o domínio dos assuntos humanos, do qual estava excluído tudo que era apenas necessário ou útil (CH, p. 30). Naquele contexto, o discurso (*speech*) era entendido como "a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito" (CH, p. 32), sendo assinalado por um caráter persuasivo, pois que almejava persuadir e convencer, de modo a chegar a um acordo entre os cidadãos (EPF, p. 277). Seguindo sua análise, Arendt observa que, para os gregos, "[s]er político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência [pois que], forçar pessoas mediante violência, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*" (CH, p. 32)[233].

---

[232] Arendt inspira-se em Aristóteles ao distinguir as atividades conforme elas podem conter em si mesmas seu próprio fim, *práxis*, ou almejar um fim, por meio de sua execução, que lhes é exterior, *poiésis*. Assim, ela concebe a ação política livre como contendo um "fim" em si mesma e cujo "sentido" se esgota no próprio desempenho (CH, p. 255). Contudo, como observou Villa, ao recuperar a distinção aristotélica, Arendt não procede a uma simples repetição dessa, mas submete-a a várias revisões com objetivo de retirar-lhe as conotações teleológicas que Aristóteles havia lhe dado. Nesse sentido, segundo esse intérprete, "*a teoria da ação política de Arendt deve ser lida como uma tentativa consistente de pensar a práxis fora do esquema teleológico*. O seu argumento é o de que as considerações teleológicas da ação são irreconciliáveis com a liberdade nascida da pluralidade humana e do espaço público" (Villa, 1996, p. 47, tradução nossa). Por conseguinte, continua Villa, "a apropriação arendtiana da *práxis* procede, então, separando a *energeia* das metáforas da produção ou crescimento, que a haviam tornado o conceito teleológico por excelência. Uma vez que a atualidade (*actuality*) é divorciada das noções de causalidade final ou desenvolvimento, ela pode ser vista como totalmente inerente à própria atividade" (Villa, 1996, p. 53, tradução nossa) No original, "*Arendt's theory of political action should be read as the sustained attempt to think of praxis outside the teleological framework*. Her argument is that teleological accounts of action are irreconcilable with the freedom born of human plurality and the public sphere" (Villa, 1996, p. 47); e "Arendt's appropriation of *praxis* proceeds, then, by detaching *energeia* from the metaphorics of production or growth that had made it the teleological concept par excellence. Once actuality is divorced from the notions of final causality or development, it can be seen to inhere fully in the activity itself" (Villa, 1996, p. 53).

[233] Para Arendt, a persuasão pressupõe uma ordem igualitária e opera mediante um processo de argumentação (EPF, p. 129).

Não é demais ressaltar que o retorno de Arendt à concepção grega pré-filosófica da experiência política, serve a seus propósitos porque, para ela, naquele contexto, que marca as origens ocidentais da experiência política humana, as distinções e especificidades fenomênicas de cada atividade estavam mais claramente discerníveis. Assim, desde as experiências fundamentais que subjazem à linguagem, as quais permitem visualizar mais nitidamente as especificidades que singularizam a atividade política frente as outras formas de atuação humana, é possível inferir que a ação – que, para Arendt, conforme sintetiza Kohn (2023, p. 172), "significa ato e discurso, seja um ato e sua explicação, um ato justificado ou discurso-como-ato" – representa *o* modo humano de *estar junto* (*togetherness*) – com e entre outros – no mundo comum[234]. Esse "estar junto", contudo, difere da mera "companhia natural", ou seja, do "estar na presença de outros" necessário para a manutenção da vida biológica e que, portanto, não diferencia a espécie humana de outras formas de vida animal (CH, p. 29).

De acordo com a análise arendtiana, em um sentido limitado de companhia, mesmo a atividade do trabalho poderia ser incluída entre suas formas, pois, a despeito do fato de que sua realização não está condicionada ao mundo artificial de coisas nem pressupõe algum tipo de "convivência" com outros agentes singulares e únicos, ela necessita da companhia da multiplicidade de membros para garantir a sobrevivência orgânica da espécie, ou seja, tal atividade ocorre de forma "naturalmente coletiva" (CH, p. 264). O traço central que permitiria sustentar a união dessa multiplicidade, contudo, seria uma certa "igualdade fundamental" da espécie de vida orgânica, a qual não é capaz de resguardar a individualidade ou identidade de seus membros[235]. De tal modo, essa igualdade se converte em uma relação de uniformidade que, de acordo com Arendt, exclui, por princípio, os traços característicos da verdadeira convivência em comunidades políticas ou comerciais, qual sejam, a diferença e a singularidade (CH, p. 264-266).

---

[234] Para Arendt, o passado está contido de modo ineliminável no fenômeno da linguagem e, portanto, a "*polis* grega continuará a existir na base de nossa existência política […] enquanto usarmos a palavra 'política'" (HTS, p. 220).

[235] Sob esse aspecto, Arendt argumenta que a "uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo" (CH, p. 265).

Assim, de acordo com essa autora, ao implicar “a perda efetiva de toda consciência da individualidade e da identidade” de seus membros, a natureza coletiva do trabalho – entendido como metabolismo com a natureza – resulta em um tipo de sociabilidade de índole marcadamente uniformizadora que prescinde da possibilidade de manifestação da distinção de cada um. Essa relação de conformação (ou “unificação de muitos em um”) é, segundo ela, o que assinala o caráter inerentemente *antipolítico* dessa atividade (CH, p. 265). Em contraste com a noção *natural* de igualdade que surge na experiência de trabalhar juntos, afirma Arendt, a “igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e para propósitos específicos. Como tal, o fator igualador não provém da ‘natureza humana’, mas de fora” (CH, p. 266). Ou seja, assim como manifestado na experiência política originária com os gregos, para Arendt, a igualdade pressuposta no âmbito público transcende a mera igualdade homogeneizadora que nos liga enquanto seres vivos. Remete, antes, a uma igualdade instituída em um espaço de aparição inerentemente composto por agentes únicos e singulares que, a despeito de comungarem da mesma espécie de vida orgânica, detêm a capacidade de distinguirem-se entre si e de comunicar a seus pares essa distinção por meio da ação e do discurso (CH, p. 50, 218)[236].

O “estar junto” na experiência política resulta, portanto, do propósito de instituir um espaço organizado em que seja possível a manifestação da unicidade dos agentes por meio da fala e da ação. Em outras palavras, de circunscrever um âmbito aberto à revelação de agentes igualmente capazes de agir e comunicar seus atos e a si mesmos. Nesse sentido, a igualdade política deve ser entendida como uma igualdade entre pares, não podendo ser confundida com uniformidade, o que remeteria, ao contrário, à conformidade que prevalece na interligação entre os membros de uma mesma espécie de vida orgânica (CH, p. 266). Por sua vez, toda experiência efetiva dessa uniformidade de espécie – como a experiência da vida e da

[236] Em *Sobre a revolução*, Arendt fará referência ao conceito grego de isonomia para explicitar a igualdade no sentido político. Segundo sua argumentação, a palavra “isonomia” expressava a condição de não domínio que caracterizava uma forma de organização em que os cidadãos viviam juntos sem divisão entre dominantes e dominados, ou seja, a forma de organização política da *pólis* (SR, p. 58). Diferentemente da igualdade de nascimento ou da igualdade de condições conforme a entendemos na modernidade, naquele contexto originário a isonomia garantia a igualdade “não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a pólis, que, em virtude de suas leis (nomos), os tornaria iguais” (SR, p. 59).

morte –, prescinde, por princípio, tanto da comunicação genuína, quanto da associação e da comunidade, de modo que, afirma Arendt, “[d]o ponto de vista do mundo e do domínio público [...] tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentes” (CH, p. 266).

3.4.1.2 Experiência política e obra: a ação e o discurso *versus* o produto do artifício humano

Diferentemente do trabalho, a atividade da obra, embora não exclua, para sua realização, “a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações” – na qual está implícito um tipo de relação entre pessoas únicas –, pressupõe o isolamento como favorável ao processo de fabricação. Não obstante, permanece, simultaneamente, vinculada, de diferentes maneiras, ao espaço de aparência, na medida em que produz os objetos tangíveis que constituem o mundo objetivo (CH, p. 263). Nesse sentido, apesar de não poder ser caracterizada como antipolítica, a atividade da obra ainda não constitui uma experiência fundamentalmente política; quiçá, como observa Arendt, possa ser qualificado como um modo *apolítico* de vida (CH, p. 263). Dentre os muitos aspectos que diferem a atividade da obra da atividade da ação podemos destacar um que se refere ao fato de que, na fabricação, o fabricante é senhor dos seus atos do começo ao fim, ao passo que, ao se inserir na teia plural das relações humanas, por meio de atos e discurso, o agente é incapaz de controlar ou prever os resultados de sua atuação.

Assim, como já havíamos abordado em tópico anterior, um dos infortúnios da atividade da ação consiste em seu caráter de imprevisibilidade, ou seja, na incapacidade do agente em controlar seus resultados. Logo, à diferença da fabricação, na qual o *homo faber* se estabelece como soberano diante da natureza e perante seus atos, livre para produzir tanto quanto para destruir aquilo que produz, na ação, que depende inteiramente da interação com outros agentes, aquele que age nunca é autor ou produtor de sua própria história, unicamente ator e sujeito (CH, p. 116, 178-179, 228). Arendt enfatiza que ao agir e ao falar o agente revela (*reveal*) no mundo sua singularidade única, seu “quem”, mesmo que, essa revelação permaneça oculta para a própria pessoa (CH, p. 222). A ação, desse modo, não “produz” nem gera no mundo nada de tangível, não resulta em um produto “determinado” capaz de ser manipulado ou manejado de acordo com interesses privado ou individuais. Se

assim fosse, a ação não passaria de um meio para atingir um fim, o que a descaracterizaria de sua indeterminação inerente e a converteria em fabricação, na qual o significado se encontra apenas no produto acabado e não no agente único que o produziu (CH, p. 223-224).

De tal modo, ao aparecer, o "quem" é alguém é visto e julgado por todos aqueles que compartilham com ele o mundo comum e que, ao fazê-lo, atestam sua existência (CH, 116). As histórias que resultam dos atos e discursos singulares e únicos, os quais podem ser reificadas em diferentes tipos de registro, atribuindo-lhes a tangibilidade e permanência de um objeto mundano, revelam um agente como seu ator e sujeito, não como um "produto" de mãos humanas, produzido por um autor (CH, p. 228). Como destaca Arendt (CH, p. 235),

> [p]elo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples 'agente', mas sempre, e ao mesmo tempo, padecente. Fazer e padecer são como as duas faces da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes.

Nesse sentido, a manifestação implícita do "quem", efetivada por meio de atos e palavras, que constitui a específica qualidade reveladora da ação e do discurso, está indissoluvelmente vinculada ao fluxo vivo do agir e do falar, aspecto que pode elucidar seu caráter de imprevisibilidade (CH, p. 232). Para esclarecer isso, convém recuperar o sentido pelo qual Arendt entende a atividade da ação e do discurso. Ela as descreve sempre como atividades vivas, que ocorrem em fluxo, que por sua natureza efêmera e intangível, não ultrapassariam o instante fugaz de sua manifestação não fosse a presença de outros que vêm, ouvem e se lembram e, portanto, podem materializá-las no mundo (CH, p. 116). Sendo de natureza completamente distinta da atividade do trabalho e da obra, constituem-se como atividades "que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho" (CH, p. 255). Assim, recorrendo novamente aos gregos, mais especificamente aos textos aristotélicos, Arendt irá descrever a ação e o discurso como experiências que se esgotam em sua total *atualidade*, pois nelas, "não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade [...] e a obra não sucede ao processo e o extingue, mas está incrustada nele; o desempenho é a obra" (CH, p. 255).

Assim, Arendt vai argumentar que o que está em jogo na ação política é uma realização "completamente fora das categorias de meios e fins" (CH, p. 256), ou seja,

completamente distinta daquela que ocorre na atividade da fabricação. Se a realização da ação política – sua "obra" – não se distingue do próprio ato de desempenhá-la, e, se essa realização é o que marca a "obra" do homem *qua* homem no mundo, aquilo que o qualifica em sua humanidade, essa deverá ser entendida como existindo apenas na forma da pura atualidade, não havendo, portanto, nada de mais elevado a ser atingido que "essa própria atualidade" (CH, p. 256). Diante disso, cabe perguntar, se o agente não tem controle ou domínio sobre o "quem" que aparece quando se manifesta, a sua singularidade revelada por meio de seus atos e palavras, como podemos entender o conteúdo daquilo que é atualizado na experiência política?

De acordo com a concepção que Arendt nos apresenta, a experiência política é condicionada por um modo peculiar de "estar junto", a pluralidade. De tal modo, a atividade da ação e do discurso, assume um caráter especificamente político na medida em que prevê, para sua execução, não apenas a manifestação de um ato e seu ator, mas a companhia de outros agentes tão capazes de agir e discursar livremente quanto aquele. Em síntese, esse modo se torna uma forma de "convivência política" ao atualizar a condição dada pela pluralidade humana que, por meio da operacionalização da capacidade propriamente humana de agir e discursar, revela um agente único que atua *com* e *entre* seus pares. Nesse sentido, para que se constitua como uma interação política, o *modo* como esse aparecer acontece deverá admitir, antes de mais nada, uma iniciativa, uma disposição corajosa e audaciosa para abandonar o esconderijo privado e mostrar-se como um "quem" – não apenas como um "quê" que pode ser definido por meio da descrição das qualidades, dons e defeitos que nos caracterizam –, singularmente marcado por nossas ações e discursos (CH, p. 222-225, 231).

3.4.1.3 O domínio público como espaço-de-aparição

Além da iniciativa para desvelar-se, a atualização pressuposta na experiência política deve implicar, simultaneamente, a presença e o reconhecimento de outros agentes igualmente únicos e distintos, livres e responsáveis, também capazes de tomar iniciativas e de atuar em conjunto. Ou seja, sob esse aspecto, é preciso reter que o surgimento de um domínio propriamente político da experiência humana, na medida em que é condicionado pela pluralidade, pressupõe, além da possibilidade de manifestação da singularidade única do agente, a companhia de pares. A pluralidade,

que demarca a experiência humana política no mundo, implica, desse modo, um "espaço de aparência" (*space of appearance*), no qual, de acordo com Arendt (CH, p. 246), "eu apareço aos outros e os outros aparecem a mim" e em que coincidem a distinção – como revelação da unicidade de cada um – e a igualdade – assinalada pelo fato de que, para surgir, esse espaço precisa ser constituído por um grupo de pares. É para indicar tal coincidência, portanto, que Arendt se refere a pluralidade como a condição "paradoxal" pela qual seres "únicos" e "iguais" podem interagir politicamente (CH, p. 218). Afinal, esse potencial de revelação é condicionado a, para adquirir plena realidade, se efetivar apenas sob o "modo da convivência em sua dimensão política" (Duarte, 2000, p. 113), ou seja, em um âmbito que, embora careça da tangibilidade do mundo objetivo, é constituído por atos e palavras concernentes aos assuntos humanos, de tal forma que as pessoas estejam comprometidas a interagir não a *favor* ou *contra*, mas, diretamente, umas *com* as outras (CH, p. 218, 226-228). Nesse sentido, segundo Arendt (CH, p. 247),

> O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens [...], mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades.

O surgimento desse espaço, por meio da interação dialógica e do desempenho de atos, demarca, portanto, o espaço em que os agentes "existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas" (CH, p. 246), antes, assinala o caráter singularmente humano pelo qual homens e mulheres fazem explicitamente seu aparecimento no mundo. Ele não está dado, não é simplesmente um lugar físico, com determinadas características, no qual podemos ou não adentrar e nos reunir para conversar e agir. Trata-se, segundo Arendt, de uma potencialidade humana que depende da reunião entre as pessoas, mas que precisa ser efetivada para que passe a existir e adquira realidade (CH, p. 246-247). A potencialidade que surge desse encontro e é capaz de instaurar esse espaço somente se efetiva, ressalta Arendt, por meio de uma interação em que "a palavra e o ato não se divorciam", ou seja, uma interação em que as palavras são empregadas para revelar e não ocultar intenções e

em que os atos não servem à violência, mas ao estabelecimento de relações, criando e não destruindo realidades (CH, 247-248).

Surgindo, portanto, do encontro entre agentes plurais e distintos e repousando sob a interação – o agir em conjunto –, o espaço de aparência tem como condição material indispensável a "convivência" no modo político, isto é, o "estar junto" sustentado pela genuína troca de palavras e atos (CH, p. 249). Tal como descrita, essa experiência representa a forma como o homem *qua* homem pode aparecer, sendo o "espaço de aparição", segundo Arendt, aquilo que representa expressamente a "obra humana" no mundo (CH, p. 257). Por sinal, esse modo de atuação, não marcado pela necessidade nem pela utilidade, corresponde, antes de tudo, à condição humana da pluralidade (CH, p. 249). Nesse sentido, sob o ponto de vista do *animal laborans* e do *homo faber*, submetidos ao critério da utilidade – "tornar a vida mais fácil e longa" e "tornar o mundo mais útil e belo", respectivamente –, as atividades políticas aparecem como pura ociosidade (CH, p. 257-258). Contudo, destaca Arendt, na medida em que a realidade de algo ou alguém é atestada pelo aparecer no mundo comum, de forma que sua aparência é confirmada pela multiplicidade de perspectivas que o compõe, "sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como uma forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante" (CH, p. 258). De modo tal que, nem o *animal laborans*, nem o *homo faber* podem prescindir do domínio público, pois que dependem, para aparecer e alcançar validez, do espaço de aparência que é politicamente assegurado pelos seres humanos em ação e discurso (CH, p. 258; EPF, p. 272).

Diante disso, Arendt destaca que, tanto quanto a iniciativa que precisamos desempenhar se queremos ser vistos e ouvidos a partir de nossa singularidade única, outro aspecto não menos importante da pluralidade refere-se ao fato de que, "a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público" (CH, p. 223). Sob esse registro o domínio público deve ser entendido como o espaço de aparência, se referindo, portanto, ao espaço de interação e de diálogo entre uma pluralidade de pessoas que se reconhecem como agentes simultaneamente diferentes e equivalentes e que se constitui de questões e assuntos comuns àqueles que o habitam. Em outras palavras, diz respeito a uma esfera que, por ser comum, interpõe-se como um *entre* intangível, mas capaz de congregar, relacionar e separar as pessoas em seu entorno,

constituindo a “teia” de relações humanas (CH, p. 64-65, 226-227). Tal esfera, a despeito de não possuir a mesma concretude das coisas mundanas objetivas, adquire realidade, como já assinalamos anteriormente, na medida em que se torna objeto comum à múltiplas perspectivas (CH, p. 70). Ou seja, a publicidade do domínio público, representada por seu caráter “comum”, é também aquilo que pode garantir certa permanência aos feitos e palavras humanos que, caracterizados pela efemeridade da existência mortal, somente podem ser preservados da ruína natural do tempo ao inserir-se no domínio público.

3.4.2 Pluralidade: liberdade e indeterminação

A abordagem do pensamento arendtiano que viemos desenvolvendo até então, possibilita a afirmação de que aquilo que atesta a realidade do mundo humano, das coisas que o compõem e, inclusive, que confirma a própria realidade do agente enquanto um “quem” singular e único consiste na presença mútua das pessoas que vêm e ouvem tudo o que aparece e se mostra, simultaneamente ao que também são vistas e aparecem. Para explicitar isso, Arendt recupera um aspecto do pensamento dos romanos. De acordo com ela, na língua romana, “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*) e “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*) (CH, p. 9-10) eram tratados como sinônimos. Sob esse ângulo, que sugere pensar a singularidade da vida propriamente humana – constituída de eventos que podem gerar estórias – para além do aspecto puramente orgânico da vida biológica, a expressão “vida”, na medida em que é condicionada a ocorrer *entre* e *com* outros, pressupõe, intrinsecamente, uma experiência política. Nesse sentido, ressalta Arendt, a pluralidade circunscreve, “*a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *condition per quam* – de toda vida política” (CH, p. 9). Em outras palavras, a pluralidade é *a* condição sem a qual não é possível o aparecimento de uma esfera de convivência política, e por meio da qual essa é (Kohn, 2023, p. 164-165).

Tal como o trabalho corresponde à vida e a obra corresponde a condição da mundanidade, a ação – e o discurso – corresponde, como vimos, à pluralidade humana, constituindo-se como a atividade política por excelência (CH, p. 11). Arendt não deixa de observar, contudo, como já indicamos anteriormente, que todas as três atividades são circunscritas, ainda, pelas condições mais gerais da existência humana, quais sejam, o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade; sendo

que, dentre elas, a ação política seria a que se estabelece em relação mais próxima com a condição mais geral da natalidade (CH, p. 11). Nesse sentido, afirma a autora, “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (CH, p. 11). A ação é, assim, descrita como a capacidade humana de iniciar e os seres humanos são, desse modo, iniciadores (CH, p. 219). E iniciar, ressalta Arendt, é começar algo novo, algo da ordem do inesperado, pois que o “novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos, equivale a certeza; assim, o novo sempre acontece na forma de um milagre” (CH, p. 220). Ou seja, o novo não se refere a passagem do possível ao atual, de modo que já pudesse ter sido previsto ou calculado como uma probabilidade. Ao contrário, sob o ponto de vista estatístico, o ato ou evento aparecem como desvios ou flutuações (CH, p. 52). Por isso, o novo também não se reduz a algo como um desdobramento causal irresistível de caráter determinista em que o resultado seria passível de ser explicado por suas causas, já que prefigurado em sua origem.

O novo qualifica aquilo que é da ordem do inédito, do improvável e surpreendentemente imprevisível (CH, p. 220) e é por isso que Arendt, ao se referir à novidade que a ação inicia, afirma que ela, “do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre” (CH, p. 305). O termo “milagre” é mobilizado por Arendt para pensar o caráter de impresciência que assinala a absoluta novidade radicada na ação. Para tanto, esse é deslocado de seu sentido religioso – que designa fenômenos “por meio dos quais algo de sobrenatural e sobre-humano intervém nos eventos naturais ou no curso natural dos assuntos humanos” (PP, p. 165) – e transposto para o âmbito da política, em que serve à tentativa de pensar a ideia de uma novidade radical livre de qualquer determinismo, automatismo ou causalidade. De acordo com Arendt, ao fazer essa transposição, o milagre não perde seu significado original de referir-se, sempre, a “interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado” (EPF, p. 217)[237].

[237] Para ilustrar o aspecto de improbabilidade que envolve a noção de novidade, Arendt argumenta que, “toda a estrutura da nossa existência física – a existência da Terra, da vida orgânica na Terra e da

Assim sendo, a potencialidade de iniciar algo novo, contida na ação humana, remete, conforme salienta Arendt, à dimensão da liberdade do ser humano, marcando a singularidade da atividade política que, em contraste com as atividades do trabalho e da obra, é livre da coerção exercida pela necessidade, tanto como das influências da mentalidade utilitária (CH, p. 219). Sob essa primeira perspectiva, cabe observar que, conforme a entende essa autora, o caráter de liberdade permite circunscrever o âmbito especificamente humano face à esfera da pura natureza, pois que a ação consiste na interferência humana no curso irresistível do ciclo biológico vital, de modo a interrompê-lo (CH, p. 305). A liberdade, nesse sentido, se manifesta por meio da capacidade humana de interromper processos e séries automáticas de acontecimentos e é concretizada naquelas atividades que assinalam a especificidade dos seres humanos face à outras formas de vida (CH, p. 305).

Logo, segundo esse ponto de vista, a liberdade não pode ser compreendida como constituindo uma propriedade ou atributo inerente à natureza humana, uma qualidade permanente que tornaria possível aproximarmo-nos de uma definição cabal e completa do ser humano. Como já ressaltamos anteriormente, Arendt não considera que seja possível determinarmos a natureza humana ou que possamos presumir que possuímos uma natureza no mesmo sentido em que as coisas que nos rodeiam a possuem, pois conceber as pessoas desse modo, como suporte concreto de qualidades repetíveis, seria uma forma de eliminar delas justamente o caráter de sua existência que as assinala como seres únicos e singulares, ou seja, seria desconsiderar a condição humana da pluralidade (CH, p. 13). De fato, postular a liberdade como um atributo significaria tentar pensá-la como uma determinação, ou seja, em um sentido radicalmente oposto ao proposto por Arendt. Como destaca Kohn (2023, p. 158), “se a dádiva da liberdade é transmitida através do nascimento, ponto em que Arendt insiste, para ela isso não implica que ela possa ser imputada aos humanos como seres naturais”. É, ao contrário, aquilo que demarca sua especificidade e possibilita transcender a vida biológica e instaurar a novidade que

própria espécie humana – repousa sobre uma espécie de milagre. Pois, do ponto de vista dos eventos universais e das probabilidades estatisticamente calculáveis que os controlam, a formação da Terra é uma ‘improbabilidade infinita’. E o mesmo vale para a gênese da vida orgânica a partir dos processos da natureza inorgânica e da origem da espécie humana a partir dos processos evolutivos da vida orgânica. Tais exemplos tornam claro que toda nova ocorrência irrompe num contexto de processos previsíveis como algo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável em termos causais – como um milagre” (PP, p. 165).

assinala a experiência da ação e do discurso no âmbito propriamente político da existência humana. Tal aspecto é ressaltado por Arendt por meio da afirmação de que, embora tenham que morrer, homens e mulheres “não nascem para morrer, mas para começar” (CH, p. 305), ou, no mesmo sentido, nascem para a liberdade (Kohn, p. 2023, p. 158).

Não obstante, segundo essa perspectiva, a liberdade aberta pela condição da natalidade na existência humana possibilita dotar essa vida com glória e esplendor, por meio das estórias surgidas das memórias da realização de grandes atos e discursos, e indica, simultaneamente, a medida da contingência, da espontaneidade e da imprevisibilidade assentadas na atividade da ação. Como observamos anteriormente, aquele que age não pode prever ou controlar os desdobramentos que seu ato irá assumir, pois agir é interagir com e dentro de uma “teia” preexistente e indefinível de relações, cuja trama é resultado das iniciativas de uma pluralidade de outros agentes livres. De tal modo, o agente, à diferença do fabricador, não detém a confiança advinda de um processo consistente de produção, delimitado entre o modelo e o produto acabado, mas é, simultânea e ambiguamente, agente e paciente, pois não “produz” sua história, senão que a representa e sofre também (CH, p. 224-231; Taminiaux, 2023, p. 228). Nesse sentido, Arendt não deixa de frisar a ambiguidade contida na liberdade humana que é condição para a ação livre e, simultaneamente, é condicionada a ocorrer somente em meio e com a participação de outros agentes livres, requisito necessário para obter realidade. A ação é, assim, uma atividade livre, conquanto não soberana (CH, p. 289-292). Consoante a isso, ressalta que “a ação jamais é possível no isolamento [pois que] estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (CH, p. 233), e, por conseguinte, “[t]odas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade” (CH, p. 273).

De acordo com Arendt, tanto a tradição do pensamento filosófico como o político identificaram liberdade com soberania, entendo-a como o poder humano de dirigir e determinar todas as etapas de um processo, o que promoveu, invariavelmente, o afastamento do domínio dos assuntos humanos e da *vita activa*, condenados pelo “fardo da irreversibilidade e da imprevisibilidade” (CH, p. 289). Essas abordagens, em geral, consistem em substituir as incertezas advindas da interação pluralista pela estabilidade de um modo de vida contemplativo ou pela confiabilidade advinda da experiência da fabricação, na esperança de salvaguardar a soberania

própria e a integridade da pessoa (CH, p. 290). No entanto, argumenta Arendt (CH, p. 290),

> [s]e a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra.

Sendo assim, para essa autora, todas as propostas tradicionais para lidar com os infortúnios inerentes à ação são incompatíveis com a evidência fenomênica da pluralidade humana, pois que se sustentam ou em seu afastamento ou em sua repressão (CH, p. 291). É a realidade, então, assevera Arendt, que atesta que liberdade e não soberania não são excludentes e que a potência própria à atividade de ação é capaz de oferecer "remédios" que permitem suportar "às inaptidões da não soberania" (CH, p. 292-293). Como já mencionamos anteriormente, esses remédios referem-se à faculdade do perdão, que, respondendo ao ato passado, redime o problema da irreversibilidade, e a faculdade de fazer e cumprir promessas, que, visando o ato futuro, redime sua imprevisibilidade. De acordo com ela, essas são as únicas soluções inerentes à própria capacidade da ação, pois "surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis" (CH, p. 304).

A constatação dessa ambiguidade inerente a ação permite indicar uma das razões pelas quais a experiência política pré-filosófica, surgida com o estabelecimento das cidades-estado na Grécia antiga, é tão relevante, conforme avalia Arendt, e tão exemplar para o presente. Na formação da *pólis* enquanto espaço de aparência, ela discerniu a circunscrição de um âmbito aberto ao engendramento do novo, manifesto por meio do diálogo e da ação entre aqueles admitidos como pares, simultaneamente ao que instituía seus limites, mediante as leis que os vinculavam e garantiam a estabilidade e segurança desse espaço (CH, p. 244-245). Ou seja, o retorno à experiência grega antiga, subjacente a linguagem que ainda empregamos hoje para nos referir ao domínio político de relações humanas, permite a Arendt ressaltar dois aspectos distintos, mas interconexos, que expressam a relevância ainda atual desse acontecimento: o espaço de aparição *condiciona* a vida política em geral e *restringe* a ação em particular (CH, p. 244-245; Kohn, 2023, p. 175).

Não obstante identificar a *pólis* grega como contexto originário de instauração da experiência propriamente política, Arendt não deixa de sublinhar que os gregos não foram capazes de reconhecer nenhuma das duas formas de solução para os problemas da ação, apontados acima (CH, p. 242; QP, p. 110-111; Taminiaux, 2023, p. 232). De acordo com ela, o reconhecimento do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos e do poder da promessa, a despeito das origens de suas descobertas, são, primeiramente, reconhecidos e abordados politicamente pelos romanos (CH, p. 295-305)[238]. O significado político da função redentora da promessa, por meio do princípio da inviolabilidade de acordos e tratados, que jaz no cerne do sistema legal romano, estaria refletido, justamente, no reconhecimento do papel dessa atividade legisladora no âmbito das questões humanas (CH, p. 301-302; Taminiaux, 2023, p. 233). Nesse sentido, Arendt irá destacar que "o gênio político de Roma" foi capaz de ampliar as "experiências gregas fundamentais da ação e da política", na medida em que concebiam as leis, não mais como um produto da fabricação no sentido grego, mas como uma relação eminentemente formal entre as pessoas (CH, p. 77-78, n. 62; p. 241-242; QP, p. 112; Taminiaux, 2023, p. 234-235)[239]. De acordo com Taminiaux, a leitura que Arendt faz das distinções entre a experiência política de

[238] Segundo Arendt, o papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi descoberto por Jesus de Nazaré em um contexto religioso e expresso em linguagem religiosa, não obstante, surgiu de uma "experiência política autêntica" (CH, p. 295). Essa experiência teria sido reconhecida pelos romanos e está refletida, de acordo com Arendt, no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subiectis*) e no direito de comutar a pena de morte, sinalizando a percepção de que o perdão poderia ser uma forma de redenção para os danos inevitáveis da ação (CH, p. 296). De fato, a promessa também não teria sido considerada pelos gregos como uma potencialidade da ação. Conforme retrata Arendt, sua origem pode ser remontada "ao sistema legal romano, à inviolabilidade de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*); ou podemos atribuir sua descoberta a Abraão" (CH, p. 301).

[239] Ilustrando esse aspecto da questão, Arendt salienta que ao passo que a palavra grega para lei, *nomos*, remetia em seu significado à noção de cerca ou muro, a palavra romana, *lex*, "tem significado inteiramente diferente; indica uma relação formal entre as pessoas, e não uma muralha que as separa umas das outras" (CH, p. 77-78, n. 62). Ao comparar novamente os dois conceitos em outro texto, *O que é política*, Arendt observa que por ser concebida como uma atividade da obra, a lei no sentido grego de *nomos*, abarcaria um elemento essencial de violência e dominação, de modo tal que, contrariamente ao conceito romano de *lex*, "[c]omo quer que se interprete esse conceito grego de lei, de maneira nenhuma a lei poderia servir para construir uma ponte entre um povo e outro, entre uma coletividade política dentro do mesmo povo e outra" (QP, p. 115-116). Nesse sentido, ela argumenta que, "[e]mbora seja certo que Platão e Aristóteles promoveram o ato de legislar e a construção de cidades ao mais alto nível da vida política, isso não quer dizer que eles tenham ampliado as experiências gregas fundamentais da ação e da política para incluir o que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação" (CH, p. 242). De acordo com Taminiaux, essa ressalva, assim como outras que aparecem ocasionalmente no enredo de *A condição humana*, em relação as distinções entre a experiência política grega e a romana são suficientes para responder as acusações de grecomania dirigidas injustamente a Arendt (Taminiaux, 2023).

Atenas e Roma, propicia a atribuição de certa vantagem dessa última frente a primeira. De tal forma, assevera que,

> [a]o colocar o compartilhamento de palavras e feitos no cerne de sua existência como comunidade política, a cidade-estado grega reconhecia que não poderia haver um mundo comum sem uma pluralidade de perspectivas. Mas esse reconhecimento não era amplo o suficiente para incluir a perspectiva de inimigos ou mesmo estrangeiros [...]. Já os romanos [...] colocavam acordos e alianças no cerne de suas visões políticas [de modo tal que] demonstraram que sua experiência com o poder da pluralidade – a condição da ação – de criar relações era mais ampla do que a experiência grega (Taminiaux, 2023, p. 239).

De acordo com Arendt, uma lei, no sentido romano, refere-se a algo que liga os seres humanos entre si por intermédio de um arranjo ou acordo mútuo resultante, não de ato de força ou violência, mas da conversa e da réplica (QP, p. 112). As relações estabelecidas por meio desses acordos não representavam uma identificação homogeneizadora de todos, como as ligações derivadas do direito natural, por exemplo; também não era uma ligação estabelecida exteriormente como um mandamento divino proferido a todas as pessoas do mesmo modo (QP, p. 113). Antes, a ligação tinha o sentido de um *acordo* entre os participantes, de modo que levava em consideração a especificidade de cada uma das partes (QP, p. 113). Assim sendo, ao conceber as leis como “instituição de uma relação entre dois lados de uma interação pluralista” (Taminiaux, 2023, p. 239), os romanos tiveram o mérito de incluir a função de legislar entre os “resultados” da ação, ou seja, como uma das atividades estritamente políticas (CH, p. 241). Fato esse que, para Arendt amplia o poder da pluralidade em criar e estabelecer vínculos a partir do modo propriamente humano do discurso e da ação que, por ocorrer genuinamente entre iguais, porquanto em um âmbito de relações políticas, difere da violência que caracteriza as formas pré-políticas de interação – as quais, para os gregos caracterizavam as relações familiares e despóticas; ou, também as relações envolvidas na atividade da fabricação[240].

A despeito das possíveis limitações que a leitura arendtiana da experiência política de Atenas e Roma possa apresentar em relação aos fatos históricos, importa-

[240] De acordo com Arendt, toda a fabricação contém um elemento de violação e violência, na medida em que, o próprio “material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore, que tem de ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da Terra” (CH, p. 173).

nos destacar a fecundidade que sua perspectiva abre para pensarmos o fenômeno da pluralidade e sua relevância para o domínio propriamente político de convivência entre os seres humanos ainda hoje. No mundo contemporâneo, em que o âmbito político é visto como uma esfera cada vez mais desacreditada e corrompida, as reflexões que Arendt desenvolve se revelam como capazes de trazer à tona o sentido originário da experiência política e, com isso, de provocar uma desconfiança quanto a naturalização e pertinência do caráter de banalização que envolve seu sentido hodierno, paralelamente ao que fornece elementos para repensá-lo de forma positiva e fecunda. Como vimos, o cenário que ela nos apresenta, por meio do desenrolar de uma trama conceitual que busca explicitar todas as nuances envolvidas na atividade inerentemente humana da interação política – entre as quais, ela destaca a pluralidade, a ação, o discurso, a natalidade, a aparência, o espaço público, a liberdade, etc. –, permite circunscrever a pluralidade como uma de suas referências centrais. Vejamos, então, algumas implicações desse ponto de vista.

Retomando sinteticamente seus argumentos, podemos afirmar com Arendt que a centralidade da pluralidade é patente na medida em que é condição de possibilidade para a experiência política. Como vimos, isto não significa que esteja presente sempre e necessariamente, posto que algumas atividades prescindem de sua efetivação – como o trabalho e a obra –, além do fato de poder ser desconsiderada ou inibida – como exemplificam as tiranias –, ou mesmo destruída – como nos mostram os regimes totalitários. A pluralidade pode ser entendida como uma condição na medida em que se não for deliberadamente atualizada, a política como tal não acontece. A experiência política implica, dessa forma, dispor-se a aparecer e ser visto como alguém único e distinto, por meio da modalidade da ação e do discurso, em uma rede plural em que outros também podem aparecer e se revelar à sua visão, e, simultaneamente, reconhecer aos outros como igualmente únicos e distintos, estabelecendo, assim, relações entre partes, muitas vezes, conflitantes dessa interação pluralista. Ou seja, a atualização da pluralidade está inerentemente implicada no próprio desempenho da atividade política. Nesse sentido, portanto, é uma condição necessária e indispensável (*conditio sine qua non*) para essa experiência.

De acordo com Arendt, o impulso que pode nos levar a realizar tal experiência surge de nossa condição enquanto seres natais – de seres que existem em um sentido diferente das demais coisas vivas –, ou seja, surge da potência de nos exprimir por

meio da ação e do discurso atualizando nossa condição de agentes livres e efetivando, dessa forma, a maneira propriamente humana de aparecer no mundo. Pois, segundo essa autora, tal como expresso por Dante na frase que ela cita na abertura do capítulo sobre a ação, em *A condição humana*, "nada age, a menos que [ao agir] torne patente seu si-mesmo latente" (CH, p. 217), o que, nas palavras de Arendt, poderia ser exposto como, o "senso humano de realidade requer que os homens atualizem o puro dado passivo do seu ser, não para modificá-lo, mas para exprimir e dar plena existência àquilo que, se não o fizessem, teriam de suportar passivamente de qualquer maneira" (CH, p. 258). Assim, a pluralidade é, também, condição no sentido de que justifica o próprio movimento em direção à realização da ação e do discurso enquanto modo humano de atualização de si próprio como ser único e distinto, ou seja, enquanto ser plural. Nesse segundo sentido, a pluralidade pode ser entendida como a condição pela qual (*conditio per quam*) a política pode acontecer.

Outro aspecto que nos interessa destacar sobre a concepção arendtiana de pluralidade refere-se à noção de liberdade implicada na ação. Para melhor explicitar o caráter central dessa condição, é preciso considerar que para Arendt a liberdade não pode ser entendida como um atributo do ser humano, no sentido de que ele a possuiria, tal como possui qualidades, talentos e defeitos (CH, p. 222). A liberdade que se manifesta na atividade política, também não diz respeito à posse da liberdade pessoal – "liberdade de ir e vir, liberdade de atividade econômica e inviolabilidade pessoal" (CH, p. 269)[241]. Tampouco inclui em seu significado a noção de soberania, ou mesmo a relação mando e obediência, os quais excluem por princípio a realidade plural da existência humana (CH, p. 289-291). Como vimos, para ser compatível com a condição da pluralidade, mantendo viva a possibilidade de interação política genuína, a liberdade precisa ser pensada como coexistindo com a não soberania. A liberdade, assim, só pode se manifestar no espaço de aparência, porque esse é um

[241] Em *Sobre a revolução*, Arendt desenvolve uma argumentação no sentido de explicitar a distinção entre liberdade política e libertação (*liberty*, *liberties*), pois entende que, embora a libertação seja condição para a liberdade e mesmo que haja certa noção de liberdade implícita na libertação, não haveria equivalência entre ambas. Assim, ressalta que enquanto a noção de *libertação* tem uma conotação negativa indicando a ausência de restrições – isto é, liberdade de movimento, no sentido de 'poder de locomoção' sem aprisionamento ou restrição e, ainda, o estar livre do medo e da fome por meio da garantia da subsistência da vida biológica – a expressão *liberdade política* nasce com as cidades-estado gregas. Nesse sentido, referindo-se a uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio – sem divisão entre dominantes e dominados –, a liberdade política, portanto, aponta para a experiência do espaço comum, a esfera propriamente política por intermédio da qual os indivíduos, ao aparecer diante de seus pares, efetivam a capacidade especificamente humana de ação (SR).

espaço que surge entre seres igualmente distintos e únicos, capazes de realizar atos livres e de expressar sua singularidade. Em outras palavras, a pluralidade humana é também a condição que possibilita e circunscreve o âmbito para a manifestação da liberdade na modalidade da ação e do discurso. Por sinal, isso justifica por que Arendt ressalta tanto o caráter de grandeza e dignidade da ação humana, sendo aquilo que assinala a existência humana face à outras formas de vida, como não deixa de alertar sobre a fragilidade e as incertezas inerentes ao domínio dos assuntos humanos.

Há duas implicações nessa concepção de liberdade que nos interessa explicitar. Primeiramente, ao conceber a liberdade não como um atributo, mas como uma potencialidade radicada na condição humana da pluralidade, Arendt consegue passar ao lado da tendência tradicional do pensamento político e filosófico de pensar a humanidade a partir da categoria de substância e suporte de propriedades. Tal feito foi alcançado por ela a partir da mobilização da noção de condição que, à diferença das concepções de atributo ou essência, as quais se voltam à tentativa de definir e determinar a natureza do ser humano explicando aquilo "o que" ele é, deixa entreaberta a possibilidade de pensar a existência em seu caráter de contingência e indeterminação. Para essa autora, a tentativa de definir a natureza humana a partir da determinação de qualidades e atributos repetíveis e comuns deixa escapar a singularidade de cada pessoa e nega, portanto, sua unicidade. Assim, Arendt argumenta que, as condições humanas, a despeito de permitirem estabelecer uma esfera de conhecimentos possíveis e estáveis sobre os seres humanos, na medida em que apontam para alguns aspectos determinados da existência humana como a vida e a mundanidade, nunca é capaz de "explicar" totalmente "o que" somos ou responder à questão sobre "quem somos", pois que não nos condicionam de modo absoluto (CH, p. 14).

Por outro lado, a condição da pluralidade serve a Arendt para salvaguardar o aspecto de indeterminação e de liberdade que constitui o ser humano, impedindo que ele seja reduzido a uma espécie de fundamento a partir do qual poder-se-ia deduzir um modelo ou arquétipo de comunidade política[242]. Arendt parte da pluralidade, do

[242] Em 1996, Bernstein já destacava, que Arendt "é antifundacionista no sentido em que não pensa que existam quaisquer fundações firmes e fixas sobre as quais basear o nosso pensamento. A crítica de Arendt ao fundacionalismo e às metáforas arquimedianas não pretende ser uma contribuição para os debates acadêmicos sobre epistemologia. São antes as consequências políticas e morais de tentar pensar e julgar sem corrimão (*Denken ohne Geländer*) que mais a preocupam" (Bernstein, 1996, p. 4).

interior de uma experiência comum – portanto, de uma "experiência intersubjetiva" e não de um sujeito isolado –, para, então, como assinala Loidolt, pensar "a *realidade do compartilhamento de um mundo* em modos de interação e o *aparecimento de selves irredutíveis e únicos* dentro desse processo" (Loidolt, 2018, p. 65, tradução nossa)[243]. Assim, o espaço político de convivência não consiste em algo naturalmente dado ou objetivamente definido, antes, como dimensão relacional, precisa ser criado e torna-se real a partir da atualização da interação e acordo plurais que o instituem. A estrutura que ele assume não seria, portanto, preexistente ou pré-determinada, senão que, surgindo *entre* as pessoas, somente se efetiva e possibilita a expressão tangível da liberdade, correspondendo, assim, às condições dadas a existência dos seres humanos, ao atualizar a pluralidade humana. A circunscrição e delimitação das condições humanas, em especial a pluralidade, atende, nesse sentido, à urgência de resguardar a possibilidade de manifestação da experiência humana da liberdade, a qual só pode se manifestar em meio a uma comunidade politicamente instituída a partir da interação entre agentes igualmente livres e plurais.

Excluída a alternativa de admitir as condições humanas como fundamentos, fica conservado, no domínio dos assuntos humanos e da ação política, a indeterminabilidade e a contingência que a tradição tanto se esforçou para eliminar e mantém-se aberta a possibilidade de ver surgir novos momentos privilegiados em que essas condições possam se atualizar por intermédio de um convívio político genuíno, como aqueles identificados por Arendt na *pólis* grega, na república romana, ou, mais recentemente, nas revoluções modernas. As condições humanas servem, assim, como critérios que nos permitem avaliar o caráter mais ou menos político das comunidades humanas, na medida em que elas, a despeito da forma histórica e contingente que assumem, consigam manter em aberto a possibilidade de atualização da pluralidade humana, por meio da criação, manutenção e preservação de espaços de aparição.

No original, "She is anti-foundationalist in the sense that she does not think that there are any firm, fixed foundations upon which to base our thinking. Arendt's critique of foundationalism and Archimedean metaphors is not meant as a contribution to academic debates about epistemology. Rather, it is the political and moral consequences of trying to think and judge without banisters (*Denken ohne Geländer*) that most concern her" (Bernstein, 1996, p. 4).

[243] No original, "the *reality of sharing of a world* in modes of interaction and the *appearance of irreducible and unique selves* within this process" (Loidolt, 2018, p. 65).

Em uma formulação exemplar, Arendt descreve a política como aquilo que surge “no *entre-os*-homens; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação” (QP, p. 23). É nesse sentido, ainda, que a partir do pensamento arendtiano não será possível oferecer respostas únicas aos problemas que dizem respeito àquilo que é comum aos seres humanos, pois dependem sempre de acordos frágeis e temporários surgidos entre as inúmeras perspectivas que formam a interação pluralista do domínio político, não podendo, portanto, se basear na opinião de apenas uma pessoa.

O estudo que empreendemos aqui, afinal, possibilitou perceber que a pluralidade, em sendo uma condição para a existência humana comum, e não meramente um atributo individual, é aquilo que torna possível a concretização da liberdade humana por meio da capacidade de iniciar e instaurar a novidade no mundo. É, também, o traço distintivo da existência humana livre, frente as outras formas de vida marcadas pela coerção e pela necessidade. Contudo, para possibilitar o aparecimento e florescimento das potencialidades humanas, a revelação da unicidade de cada um frente a multiplicidade de outros agentes formando um mundo comum, a pluralidade precisa ser atualizada, ou seja, precisa ser ativamente realizada e confirmada na modalidade da ação e do discurso. Tanto quanto atualizada, a pluralidade demanda também ser preservada contra o movimento implacável da natureza que tende a arrastar tudo para o ciclo permanente e uniforme da vida biológica, bem como das forças e tendências que minam o compromisso com o mundo comum, ameaçando destruir aquilo que torna possível seu aparecimento, a singularidade e unicidade de cada um e de todos.

Compreender a especificidade da dimensão ativa da vida humana, em face do modo de vida contemplativo, sem descuidar da singularidade de cada uma das atividades que o compõem ou da irredutibilidade entre essas, consiste em um dos objetivos perseguidos por Arendt em *A condição humana*. Realizar tal tarefa possibilitou a constatação da imprescindibilidade de cada uma dessas atividades para a manutenção e preservação da existência humana e do mundo comum e, particularmente, tornou viável circunscrever a pluralidade como condição para o surgimento da experiência política no mundo. Nosso intuito ao resgatar o percurso de Arendt até essa elaboração foi realçar que, subjacente às formulações teóricas que ela leva à cabo em *A condição humana*, encontram-se elementos teóricos herdados

da tradição filosófica alemã com a qual teve contato em sua juventude, bem como das elaborações incipientes de suas primeiras reflexões sobre as implicações da perda do direito de pertencer a uma comunidade política surgidas no enfrentamento da questão judaica, tanto quanto dos resultados do abrangente estudo que fez sobre a dominação totalitária.

Nessa pesquisa, portanto, buscamos analisar o possível vínculo entre a dimensão histórico-existencial de Arendt – como uma judia alemã que não apenas confronta a questão judaica, mas vivencia a ascensão do nazismo, inicialmente, em solo alemão e, posteriormente, como refugiada e apátrida – e sua herança filosófico-intelectual advinda de sua formação entre renomados representantes da filosofia alemã do início do século XX. Ao reconstruir os caminhos que impulsionam essa autora da crítica ao atual estado de decadência da política, consolidada no fenômeno totalitário, à uma análise fenomenológica dos elementos e das condições que, livres da carga tradicional que os obscureceu provocando seu desvirtuamento e apagamento, tornariam possível pensar outras formas de experienciar a interação política, não pretendemos reduzir a obra arendtiana a um “resultado” inevitável de causas sócio-históricas e circunstanciais, o que iria na contrapartida de sua própria concepção. Antes, nossa intenção foi ressaltar a originalidade com que ela desempenhou a tarefa de pensar os tempos sombrios em que lhe coube viver, para além de qualquer determinismo histórico. Assim, concluímos que o legado que Arendt nos deixou por intermédio de suas obras, em especial, no percurso dos escritos judaicos à *A condição humana*, são constituídos e impactados pelas experiências que ela vivencia, o que justifica a relevância de voltarmos a atenção para esses elementos. Não obstante, esse retorno contribui para o esclarecimento de seu trabalho e, paralelamente, permite revelar a autenticidade com que ela enfrentou os condicionamentos que marcaram sua existência, sem sucumbir a esses. Desse modo, ao explicitar os incidentes e as experiências vividas por Arendt que ressoam em seu pensamento, nossa intenção não foi buscar suas motivações interiores ou privadas, foi, antes, descortinar os pontos de referência para os quais e, muitas vezes, contra os quais ela direcionou sua atividade de compreensão e que, nesse sentido, tiveram parte na elaboração de sua obra, ampliando, assim, as possibilidades de entrever seu contexto de sentido.

Diante disso, a tese que sustentamos nesse trabalho consiste, então, na afirmação de que todos esses elementos biográficos, existenciais, intelectuais e

experienciais concorrem, como catalisadores, para a cristalização do pensamento político de Arendt na defesa da imprescindibilidade da pluralidade humana como condição para a experiência política no mundo. De forma correlata, que a eliminação dessa condição, por meio da destruição da espontaneidade e da liberdade de ação, coloca em risco o caráter propriamente humano da vida, pois que essa somente se manifesta na instauração de um mundo comum por meio da interação pluralista. Assim, sem subestimar a importância do trabalho e da obra para o mundo, atividades sem a quais a existência humana não seria possível, ou menosprezar o vínculo indissociável que mantêm entre si, a concepção arendtiana aponta para a urgência em se reconhecer a pluralidade como condição indispensável para a experiência política de convivência humana. De modo que, desconsiderar os contextos circunstanciais que ameaçam essa condição significa ignorar o risco de se perderem os aspectos propriamente humanos da vida no mundo. Em outras palavras, significa compactuar com o risco de se perderem as condições para a manifestação singular de seres igualmente livres, mas únicos, em um espaço comum de convivência.

Nesse sentido, entendemos que minimizar algum desses aspectos, perdendo de vista os elementos existenciais-biográficos de Arendt ou a herança de sua formação intelectual, os quais compõem o horizonte a partir do qual brotam seus interesses iniciais e despontam os impulsos para sua busca pelo sentido da experiência política, pode levar a equívocos de interpretação e a limitações na análise do quadro teórico em que se insere seu pensamento. A contribuição que nossa pesquisa oferece aos estudos da obra arendtiana consiste, desse modo, em apresentar *uma* perspectiva singular de abordagem que, ao considerar tanto as influências intelectuais quanto a reverberação das experiências biográficas para a constituição da estrutura conceitual de *A condição humana*, permite lançar luz sobre os princípios orientadores e o horizonte experiencial em que se move o pensar arendtiano, ampliando as possibilidades de se compreender a condição humana da pluralidade e de diagnosticar seu lugar no contexto mais amplo dessa obra. Outrossim, nosso argumento é que ao apreender a centralidade desse elemento para pensar a experiência humana especificamente política no mundo, torna-se patente a potência, pertinência e atualidade do pensamento político arendtiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho fizemos um esforço de recuperação de alguns dos eventos que marcam a vida e o desenvolvimento intelectual de Arendt, desde sua juventude apolítica, em meio a uma família de origem judaica assimilada na Alemanha, até o desenvolvimento de suas primeiras grandes obras – *Origens do totalitarismo* e *A condição humana.* Nossa intenção não foi descrever o desenvolvimento do pensamento arendtiano por meio de uma espécie de narrativa inevitável e linear, com objetivo de classificar suas idiossincrasias e desconsiderar a complexidade com que elabora seus argumentos e aborda diferentes temáticas. Ao contrário, como anunciamos na seção introdutória dessa tese, nosso objetivo foi investigar a possibilidade de estabelecer um vínculo coerente entre as experiências biográficas-existenciais dessa autora e seu pensamento político maduro, buscando com isso lançar luz sobre os caminhos que perfazem, em *A condição humana*, a circunscrição da ação como o modo propriamente humano de aparição no mundo e a pluralidade como sua condição de possibilidade.

O percurso que realizamos se pautou pela necessidade de, no primeiro capítulo dessa pesquisa, considerar a formação acadêmica de Arendt, ocorrida em contato com a filosofia fenomenológica-existencial alemã em *status nascendi*, como um dos elementos indispensáveis na constituição de seu modo singular de análise e da perspectiva pela qual se orienta na tentativa de compreensão dos eventos que vivencia. Nesse sentido, para além de realçar o contato factual entre Arendt e essa tradição em sua juventude, nosso intuito foi destacar o modo como tal abordagem, após ser ponderada criticamente, permanece e se revela, de forma original, por meio da estrutura conceitual que essa autora mobiliza em sua tarefa de compreensão das experiências especificamente políticas e na reflexão e análise das demais atividades que compõem a dimensão ativa da vida em *A condição humana*. Assim, nossa argumentação consistiu não tanto em examinar os passos e pressupostos fenomenológicos de Arendt, mas em ressaltar a necessidade de considerar essa herança e suas implicações para a formação e elaboração das categorias de análise arendtianas, entendendo que essa perspectiva se torna indispensável para a compreensão de seu pensamento político e da crítica que realiza à tradição filosófica.

Entre as experiências que recuperamos, o envolvimento de Arendt com a questão judaica e o sionismo se revelaram como centrais para o desenvolvimento de

suas primeiras reflexões sobre o papel da atividade política na vida humana e os elementos que estão envolvidos em sua realização. Assim, por intermédio dos escritos arendtianos em torno à questão judaica, que analisamos no segundo capítulo dessa tese, vimos que, a partir de 1930, Arendt se volta a análise da história moderna da presença do povo judeu na Europa e das relações entre eles e os povos anfitriões. Nesse movimento ela constata os limites tanto da historiografia nacionalista quanto da assimilacionista em promover a efetiva integração dos judeus às nações europeias como *um povo*, pois enquanto uma defendia a necessidade de admitir o judaísmo como uma espécie de essência que assinalava *o* indivíduo judeu, impedindo, desse modo, qualquer tipo de integração real; a outra, a assimilacionista, propunha o *apagamento* de qualquer traço de judaísmo, como forma de neutralizar um passado marcado "pelo atraso e pela ignorância", com a promessa de que isso garantiria a absorção desses indivíduos pela comunidade anfitriã. A despeito das diversas tentativas de empreender tal integração, as quais, em geral, representaram saídas individuais para um problema coletivo, certamente todas falham justamente naquilo que propõem, pois, como constata Arendt, se sustentam na proposta de uma incorporação que não implica pertencimento, de modo que os judeus se mantiveram, de modo invariável, à margem da vida política europeia. As exceções individuais serviram apenas para confirmar a regra e, embora tenham existido, não envolviam a possibilidade de participação política, apenas uma incerta e provisória aceitação social. O exame desse contexto permitiu a Arendt defender que a integração política representava a única *solução* possível à questão judaica. Diante disso, ela começa a elaborar, mesmo que ainda de forma incipiente, a compreensão de que somente a possibilidade de integrar um espaço público poderia assegurar direitos e garantir, desse modo, o reconhecimento de sua própria humanidade.

A esse confronto com o nacionalismo e o assimilacionismo também pudemos remeter as primeiras ponderações, por parte dessa autora, sobre a distinção entre natureza humana e condição humana, plenamente desenvolvida na obra de 1958. Para Arendt, ambas as historiografias judaicas se baseavam no equívoco de que seria possível determinar completamente *o* judeu a partir da delimitação de sua essência e explicar suas ações recorrendo a leis naturais, as quais, desse modo, se tornariam passíveis de previsão ou manipulação. Em contraste direto com tal perspectiva, Arendt articula a noção de condição humana na tentativa de salvaguardar a possibilidade de pensar o humano em seu aspecto de indeterminação e

espontaneidade, ou seja, em sua unicidade. Com a introdução dessa noção fica vetada a possibilidade de abarcar uma explicação total de *quem* seja alguém, pois, como vimos, as condições jamais podem nos determinar de modo absoluto.

Surge ainda desse confronto a crítica arendtiana aos princípios abstracionistas oriundos do Iluminismo que tanto influenciam o nacionalismo e o assimilacionismo, quanto inspira a defesa do ideal de natureza humana que está na base das modernas declarações dos direitos humanos. A discrepância entre a realidade dos apátridas e refugiados e a insistência idealista em que a existência de uma natureza humana seria suficiente para garantir a reivindicação de direitos, residiria, para essa autora, no ideal abstrato de ser humano que sustenta tal tese. Segundo argumentamos, em *Origens do Totalitarismo*, uma das análises que Arendt empreende diz respeito ao irônico paradoxo presente na afirmação dos direitos humanos como direitos inalienáveis, pertencentes, portanto, a todos os seres humanos, e a existência concreta de pessoas sem direito algum. Denunciando o fracasso de um modelo de organização política ilustrado pelo Estado-nação, a partir do qual somente aqueles reconhecidos como parte da nação deveriam ser protegidos pelo Estado, ela descortina o procedimento mediante o qual a desnacionalização de pessoas e grupos abre caminho para sua conversão em seres supérfluos e, portanto, eliminâveis em nome da “lei” da Natureza ou da História. Por sinal, esse problema começou a ser esboçado a partir da complexa história da presença do povo judeus na Europa, a qual Arendt vinha se debruçando desde o início da década de 1930 e que permeiam, portanto, suas preocupações em relação a necessidade de pertencer a uma comunidade política como única forma de garantir quaisquer direitos e o reconhecimento de sua própria humanidade.

Desse modo, vimos que, em meio a esse contexto inicial de análise, Arendt foi impelida pelo propósito de compreender os fracassos e as possibilidades da política praticada pelos líderes judeus o que tornou possível delinear suas primeiras formulações teóricas em torno aos elementos constituintes de uma genuína experiência política. Entre esses, Arendt já indicava, nesse período, a imprescindibilidade de integrar um espaço público comum, regido pelo diálogo, além da garantia de reconhecimento e manifestação da pluralidade dos povos. Não obstante, diante da radicalidade que assinalou o desenlace dessa história na cristalização do acontecimento totalitário, suas primeiras constatações foram refinadas e aprofundadas. O confronto com o horror da dominação totalitária,

mediante a análise da dinâmica fundamentalmente terrorista desse regime, permitiu verificar que ele se estruturava na tentativa de eliminação não apenas dos elementos que ela já havia identificado como constituintes de uma experiência política genuína, mas, mais amplamente, que se concretizava como uma nova forma de governo cuja finalidade é antipolítica. Essa investigação propiciou a constatação de que por meio de sua instituição mais importante, os campos de concentração, o Totalitarismo operacionalizou a eliminação das próprias condições que tornam possíveis a realização da ação política, destruindo, simultaneamente, as condições que são constitutivas da própria humanidade no ser humano, quais sejam, a espontaneidade, a natalidade e a pluralidade. Temas esses que, em *A condição humana* e obras políticas posteriores, constituem o foco da análise arendtianas para pensar uma concepção positiva de política.

O evento totalitário, por conseguinte, representa a ruptura com a coesão do mundo e a falência das estruturas e categorias do pensamento político, o que implica também a anulação dos critérios de avaliação que guiavam nossas considerações em relação ao âmbito político da existência humana. O enfrentamento das perplexidades que surgem diante desse quadro, como argumentamos, instigou Arendt a realizar um reexame da tradição do pensamento político e filosófico, em busca de elementos do passado que pudessem auxiliar na recuperação do sentido da experiência política e na reabilitação da ação humana no mundo. Esse empreendimento é desenvolvido por Arendt em *A condição humana* por meio de uma abordagem fenomenológica de análise que visa resgatar a especificidade da dimensão ativa da vida, frente ao modo contemplativo dessa. Paralelamente, pretende explicitar as distorções presentes na concepção atual de experiência política geradas pelas inversões modernas entre as atividades do trabalho, da obra e da ação, bem como iluminar suas articulações internas.

Trata-se, desse modo, de ir em busca das experiências que subjazem ao nosso modo de conceber o âmbito político, para buscar elementos que possam nos auxiliar a pensar os problemas contemporâneos, algo que Arendt denomina de o “impensado da tradição”. Logo, o intuito maior não seria encontrar um modelo ideal que bastaria ser reproduzido para reordenar o mundo. Ao contrário, sua abordagem fenomenológica sugere considerar as condições necessárias e suficientes para o aparecimento de um mundo comum em que possamos interagir politicamente, ou seja, revelando nossa singularidade e individualidade por meio do discurso e da ação.

Nessa medida, essa autora propõe a realização da experiência de corresponder à possibilidade de abertura do âmbito político por meio da atualização da condição humana da pluralidade, elemento esse que se revelou central para a compreensão e explicitação do pensamento político de Arendt.

O intuito dessa tese, portanto, de investigar a pertinência de pautar conexões entre as experiências biográfico-existenciais, a formação intelectual e a obra madura de Arendt, especialmente o caminho que ela percorre dos escritos judaicos até a elaboração de *A condição humana*, desvelou uma abordagem que, ao ampliar o escopo tradicional de estudos dessa autora, expande, simultaneamente, as possibilidades de sua compreensão. Assim, o resultado do estudo que empreendemos nos permitiu constatar que, sem considerar o contexto existencial-biográfico de Arendt, que inclui, como apresentamos, sua formação acadêmica, seu envolvimento com o sionismo, a condição de refugiada e o confronto com o totalitarismo, dificilmente se alcançará os elementos profundos que permeiam a elaboração de seu pensamento e sua obra política. Acreditamos que a chave de leitura que resulta da pesquisa que realizamos, a qual desloca as experiências e os eventos que Arendt vivencia, bem como suas influências intelectuais, para o circuito de elementos que impactam na composição de suas teses centrais, entre as quais, sua defesa inconteste da dignidade da política e da imprescindibilidade de atualização da pluralidade por meio da ação política genuína, acrescenta em clareza e rigor nos estudos de sua obra, sobretudo no Brasil, contribuindo para desfazer equívocos ainda muito comuns entre seus intérpretes.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen. *Argumentos*, ano 5, n. 9, p. 79-96, Fortaleza, jan.-jun. 2013.

ADVERSE, Helton. Hannah Arendt e *As Origens do totalitarismo*: o surgimento de uma nova forma de governo. *Sapere aude*, vol. 13, n. 26. p. 389-400, Belo Horizonte, jul.-dez. 2022.

ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. *A questão da* constitutio libertatis *em Hannah Arendt:* caminhos para um republicanismo federalista. 2020. 217 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2020.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt*: política e acontecimento. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDT, Hannah. (HC) *The human condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. (OT) *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. (DP) *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Organização de Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins *et al*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. (RV) *Rahel Varnhagen*: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. (DF) *Diario filosófico 1950-1973*. Editado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

ARENDT, Hannah. (QP) *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDT, Hannah. (JW) *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

ARENDT, Hannah. (Ce) *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. (HTS) *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. (RJ) *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. (PP) *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. (EcJ) *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARENDT, Hannah. (EPF) *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. (EJ) *Escritos judaicos*. Tradução de Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

ARENDT, Hannah. (CR) *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARENDT, Hannah. (CH) *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

ARENDT, Hannah. (PSC) *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975. Tradução de Beatriz Andreiuolo *et al*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. (VE) *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. (CKJ) *Hannah Arendt Karl Jaspers*: correspondence, 1926-1969. Edited by Lotte Kohler e Hans Saner. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Massachusetts: The MIT Press, 1996.

BERNSTEIN, Richard J. *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Tradução e apresentação de Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

CAMPOS DE EXTERMÍNIO: VISÃO GERAL. *In*: United States Holocaust Memorial Museum. Enciclopédia do Holocausto. Washington, 2022. Disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/killing-centers-an-overview. Acesso em: 13 maio 2024.

CANOVAN, Margaret. Introduction. *In:* ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margareth. Introdução. *In*: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

CANOVAN, Margareth. A teoria de Arendt para o totalitarismo: uma reavaliação. *In*: VILLA, Dana (org.). *Hannah Arendt*. Tradução de Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023. p. 47-70.

CASTRO, Susana de. *O enigma de Hannah*. *Cult*, p. 52-55, São Paulo, jan. 2006.

CHACÓN, Rodrigo. *Vita activa* de Hannah Arendt como reescritura fenomenológica de la condición humana. *Caderno CRH*, v.33, p. 1-14, Salvador, 2020.

CORREIA, Adriano. Natalidade e Amor Mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *Educação e Pesquisa*, v. 36, n. 3, p. 811-822, São Paulo, set.-dez. 2010.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. *Argumentos*, ano 5, n. 9, p. 63-78, Fortaleza, jan.-jun. 2013.

CORREIA, Adriano. “Pensar o que estamos fazendo”. *In*: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

COSTA, Blanche Marie Evin da. *O pária moderno e o “direito a ter direitos”:* Hannah Arendt na primeira metade do século XX (1906-1951). 2022. 189 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro, 2022.

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

DIAS, Lucas Barreto. *Os métodos de Hannah Arendt:* uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica. 2019. 250 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2019.

DIAS, Thiago. Hannah Arendt contra a *differentia specifica*. *Kriterion*, n. 141, p. 921-941, Belo Horizonte, dez. 2018.

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

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*, ano 5, n. 9, p. 39-62, Fortaleza, jan.-jun. 2013.

ENERGY INSTITUTE. *Statistical Review of World Energy*. 73rd ed. London: Energy Institute, 2024. *E-book*. Disponível em: https://www.energyinst.org/statistical-review. Acesso em: 19 jul. 2024.

FELDMAN, Ron. O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt (1906-1975). *In*: HANNAH, Arendt. *Escritos judaicos*. Tradução de Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016. p. 57-107.

FRATESCHI, Yara. Juízo e opinião em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24, n. 1, p. 35-65, jan.-jun. 2019.

FRATESCHI, Yara. *Liberdade, cidadania e ethos democrático*. São Paulo: Alameda, 2021.

HARO, Agustín Serrano de. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. *Phainomenon,* n. 14, Lisboa, p. 233-240, 2007. Disponível em: file:///C:/Users/Not-Mi/Downloads/Husserl-en-el-pensamiento-de-Hannah-Arendt.pdf. Acesso em: 20 mai. 2024.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas:* Segundo Volume, Parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

KOHN, Jerome. Introdução. *In*: ARENDT, Hannah. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

KOHN, Jerome. Hannah Arendt's Jewish Experience: Thinking, Acting, Judging. *In*: BERKOWITZ, Roger; KATZ, Jeffrey; KEENAN, Thomas (ed.). *Thinking in Dark Times*: Hannah Arendt on ethics and politics. New York: Fordham University Press, 2010. p. 179-194.

KOHN, Jerome. Uma vida judaica: 1906-1975. *In*: HANNAH, Arendt. *Escritos judaicos*. Tradução de Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016. p. 13-46.

KOHN, Jerome. Liberdade: a prioridade do político. *In*: VILLA, Dana (org.). *Hannah Arendt*. Tradução de Lara Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023. p. 155-177.

LAFER, Celso. A política e a condição humana. *In:* ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 341-352.

LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25 aniversário de sua morte. *In:* ARENDT, Hannah. *Persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2018. p. 23-50.

LE NY, Marc. *Hannah Arendt*: Les temps politiques des hommes: Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique. Paris: L'Harmattan, 2013.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une Juive*: expérience, politique et histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality*: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity. New York: Routledge, 2018.

MARK, Joshua J. *Palestina*. Tradução de Jonas Tenfen. *In*: World History Encyclopedia. 2018. Disponível em: https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-192/palestina/. Acesso em: 13 jul. 2024.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: a filósofa que amou o mundo. *In*: MÜLLER, Maria Cristina; BAHDUR, Daniela Hruschka (org.). *12 Mulheres 12 Filósofas 12 Artistas*. Londrina: Engenho das Letras, 2021. p. 111-135.

POGROM. *In*: United States Holocaust Memorial Museum. Enciclopédia do Holocausto. Washington, 2022. Disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/pogroms. Acesso em: 12 out. 2023.

RIBEIRO, Nádia Junqueira. *A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica*. 2022. 243 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2022.

RICOEUR, Paul. Préface. *In*: ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

RIZO-PATRÓN, Rosemary. "Arendt, ¿lectora de Husserl?". II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica. 21 de octubre de 2006. Disponível em: http://textos.pucp.edu.pe/texto/Arendt-lectora-de-Husserl. Acesso em: 12 out. 2023.

SAID, Edward. *A Questão da Palestina*. São Paulo: Unesp, 2012.

SALGADO NETO, Luiz. *O movimento Político Árabe na Palestina sob o Controle Britânico:* Culturas Políticas em Perspectiva Comparada (1929-1937). 2017. 422 f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

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

SILVA, José Roberto Limas da. História da Palestina do primeiro século: possíveis contextualizações e aprendizados. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*, ano 5, ed. 11, vol. 21, p. 66-76, nov. 2020.

SILVA, Ricardo George de Araújo. Questão Judaica. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 337-344.

SISTEMA NAZISTA DE CAMPOS. *In*: United States Holocaust Memorial Museum. Enciclopédia do Holocausto. Washington, 2022. Disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/nazi-camp-system. Acesso em: 13 maio 2024.

SOLUÇÃO FINAL. *In*: United States Holocaust Memorial Museum. Enciclopédia do Holocausto. Washington, 2022. Disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/the-final-solution. Acesso em: 13 maio 2024.M

STOLCK, Verena. Pluralizar o universal: guerra e paz na obra de Hannah Arendt. Tradução de Maria José Alfaro Freire. *Mana*, n. 8, p. 93-112, 2002.

SUARÉZ, Luisa-Paz Rodríguez. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Investigaciones Fenomenológicas:* Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, v. 3, p. 419-431, 2011.

TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian maid and the professional thinker:* Arendt and Heidegger. Translated and edited by Michael Gendre. New York: State University of New York, 1997.

TAMINIAUX, Jacques. Atenas e Roma. *In*: VILLA, Dana (org.). *Hannah Arendt*. Tradução de Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023. p. 225-240.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*: the fate of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana (org.). *Hannah Arendt*. Tradução de Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023.

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

ZILIO, Lara Bethânia. *Hannah Arendt e as Políticas da Identidade*. 2019. 320 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2019.