

CADERNOS
ARENDT
Revista de Filosofia

VOLUME 1 – NÚMERO 1 – JAN-JUN. 2020
ISSN: 2675-4835



VOLUME 1 – NÚMERO 1 – JAN-JUN. 2020
ISSN: 2675-4835

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Fábio Abreu dos Passos
Elivanda de Oliveira Silva

EDITOR ASSISTENTE

João Batista Farias Júnior

EDITOR DE LAYOUT

Carlos Fernando Brito

EDITORIAL

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA – PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Cadernos Arendt

Revista de Filosofia

VOLUME 1 – NÚMERO 1 – JAN-JUN. 2020

ISSN: 2675-4835

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastian Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

DOI: <https://doi.org/10.26694/ca.v1i1.11054>

EDITORIAL

Homens e mulheres são seres para a vida e não para a morte. É essa a face esperançosa do pensamento filosófico-político de Hannah Arendt. Uma esperança revestida da certeza de que somos seres capazes de instaurar o novo constantemente, ou seja, que somos capazes de romper com o fluxo inexorável e iniciar os “milagres” da condição humana.

Quando os seres humanos iniciam uma ação, efetivando suas capacidades de pôr em marcha algo novo, ou seja, quando eles atendem a condição humana da natalidade, propiciam ao mundo um novo frescor, uma força renovadora que nos convida a olhar para a frente e acreditar que as nuvens pesadas que encobrem o céu e nos forçam a viver “tempos sombrios” poderão ser dissipadas.

É com os olhos fixos na face esperançosa da natalidade que o Núcleo de Pesquisa Hannah Arendt (NUPHA) e o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPI apresentam ao mundo o seu “milagre”: os **Cadernos Arendt**, que, em seu primeiro número, conta com artigos de renomados pesquisadores do Brasil, da Argentina e dos Estados Unidos, além de uma resenha e da tradução de um manuscrito de Hannah Arendt, os quais apresentaremos brevemente.

O primeiro número dos **Cadernos Arendt** é inaugurado pelo artigo de Karla Pinhel Ribeiro “Violência e Poder em Hannah Arendt”. Neste, a autora explicita a distinção arendtiana entre violência e poder a partir da relação com a política e o direito. Na sequência temos “El camino hacia el ‘final del humanismo’, Crítica de la Ilustración y del Romanticismo em Hannah Arendt, de Anabella Di Pego, o qual busca esclarecer o posicionamento de Arendt em face da modernidade, demonstrando que, para a pensadora alemã, o iluminismo e o romantismo, com suas especificidades, compreendem o homem através da matriz liberal moderna. Maria Cristina Muller, em seu artigo “O voltar-se de Arendt às atividades do Espírito”. trabalha com a hipótese de que a investigação

arendtiana acerca da “vida do espírito” não constitui uma ruptura em relação ao conjunto de reflexões anteriores, mas um movimento de tentar compreender o ser humano nas dimensões ativa e reflexiva. Em “O papel da ‘Ralé’ [Mob] na perspectiva de Arendt”, de José Luiz de Oliveira, o autor investiga a aliança do capital com a ralé, a qual seria uma das origens do racismo. Daiane Eccel em “*Crises na Educação* de Hannah Arendt: continuidade e ruptura com as teorias pedagógicas dos séculos dezoito e dezenove”, propõe-se a discutir um suposto conservadorismo de Arendt presente em seu texto “Crises da Educação”. Jerome Kohn, em seu texto “Hannah Arendt: as aparências do estranhamento”, levanta a hipótese de que o homem contemporâneo abandonou a busca por um mundo humano, tornando-se estranho do seu próprio mundo. Esse dilema só poderá ser superado quando o homem se reconciliar novamente com o mundo e voltar a agir na cidade. O leitor encontrará ainda neste número a tradução do manuscrito “A busca espiritual do homem moderno”, redigido por Arendt na primavera de 1952, o qual foi resultado de intensas pesquisas dos integrantes do NUPHA. O texto apresenta uma filósofa que busca, brevemente, apontar a tarefa do pensador contemporâneo, que é descrever o clima e o panorama do que foi comumente chamado de existencialismo, que para Arendt se traduz em uma filosofia moderna. Finalizamos com uma resenha do livro “Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor”, de Antonia Grunenberg, resenhada por Thiago Dias.

Ótima leitura!

Os editores
Elivanda de Oliveira Silva
Fábio Abreu dos Passos

VIOLÊNCIA E PODER EM HANNAH ARENDT

Violence and Power in Hannah Arendt

Karla Pinhel Ribeiro¹

RESUMO

O artigo busca apresentar a concepção arendtiana de direito e violência a partir do estudo de sua obra *Sobre a violência* (1969). O objetivo é demonstrar a distinção que a autora adota entre os conceitos de poder e violência, principalmente na relação com a política e o direito. A metodologia utilizada foi a análise do texto de Hannah Arendt e de alguns de seus comentadores. A conclusão do artigo defende, de acordo com Arendt, que poder e violência são fenômenos distintos, onde o fenômeno da violência ocorre quando há ausência de poder.

Palavras-chave: Política; violência; poder; direito; Hannah Arendt.

ABSTRACT

The paper aims at present arendtian conception of violence by the study of her work *On violence* (1969). The objective is to demonstrate the author distinction of the concepts of power and violence, specially on the relation with politics and law. The methodology utilized was the bibliography analysis of the work of Hannah Arendt with some of her commentators. The conclusion of the paper argues with Hannah Arendt that power and violence are different phenomena, where the occurrence of violence happens when there is lack of power.

Key-words: Politics; violence; power; law; Hannah Arendt.

“Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade
teria sido suficiente.”

Hannah Arendt, *Sobre a violência*

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt considera o fenômeno da violência como denominador comum do século vinte. Para ela, a violência, diferentemente do poder, da força e da coerção necessita de implementos. Para ela a violência sempre ocupou uma posição importante nos assuntos humanos, mas raramente foi objeto de consideração especial. Um exemplo disso citado pela filósofa está na edição de 1969 da Enciclopédia de Ciências Sociais americana que não possui menção para o termo “violência”. Esta é uma indicação, segundo Hannah Arendt, de que a violência é considerada um fenômeno cotidiano e, por isso, negligenciada. Ela diz: “Ninguém interroga ou examina o que é óbvio para todo mundo”².

De acordo com Hannah Arendt, a violência nos registros do passado foi considerada um fenômeno marginal. Para ela, todas as antigas verdades sobre a relação entre guerra e política, ou a

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisadora visitante na Akademie der Künste, Walter Benjamin Archiv, Alemanha. Professora de Filosofia e Ciência Política do Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA).

² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 23.

respeito de violência e poder se tornaram inaplicáveis: “A Segunda Guerra Mundial não foi seguida pela paz, mas por uma Guerra Fria, e o estabelecimento de um complexo de trabalho industrial-militar;” “a paz é a continuação da guerra por outros meios.” Compara a violência dos estudantes negros com a violência dos trabalhadores dos Estados Unidos: “Força e violência provavelmente serão técnicas de controle social e persuasão bem sucedidas quando tiverem o apoio popular”³.

Em *Sobre a violência*, Hannah Arendt analisa a questão da violência no domínio da política. Segundo ela, para a grande maioria dos autores a violência é considerada a mais flagrante forma de poder. Além disso, ela mesma se questiona sobre a possibilidade da violência desaparecer entre os Estados e se isto significaria o fim do poder. Seu propósito, todavia, consiste em diferenciar poder e violência. Para ela, poder e violência não são o mesmo. A diferença consiste em que o poder precisa de números e a violência não; a violência precisa de implementos, propiciados pela tecnologia. A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos⁴. As diferenças entre violência, poder, autoridade e força não são apenas lógicas e gramaticais, mas históricas. As diferenças da violência precisam ser explicitados em dois domínios diferentes, o do povo e o do Estado. Para ela: “Nunca existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência”⁵. O poder é de fato a essência de todo governo, mas a violência não.

PODER E VIOLÊNCIA: UMA DISTINÇÃO

Dentro desse contexto, cabe destacar as distinções conceituais que ela faz⁶:

- 1) *Poder*: não se atribui à pessoa individualmente, mais a um grupo;
- 2) *Vigor*: designa alguma coisa singular, uma entidade individual, usado sem metáfora, trata-se da força como qualidade do forte;
- 3) *Força*: força e vigor são usadas no discurso cotidiano como sinônimo de violência, como nos exemplos “forças da natureza” e “forças das circunstâncias”;
- 4) *Autoridade*: o mais impreciso destes fenômenos e, no entanto, o mais abusado, que pode ser investido em pessoas, algo como uma autoridade pessoal, tal qual pode ser observada nas relações entre pais e filhos, professor e aluno, senador romano e padre da igreja. Requer respeito para não haver perda da autoridade;
- 5) *Violência*: distinta por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, aproxima-se da coerção que serve para implementar a violência, mas tal como outros instrumentos, não pode substituí-

³ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 35.

⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 58.

⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 67.

⁶ ARENDT, Hannah. *On Violence*. New York: Harcourt, 1969, p. 44-46.

la.

Poder e violência, embora sejam fenômenos diferentes, geralmente aparecem juntos. Hannah Arendt compreende o governo como a dominação do homem sobre o homem através dos meios da violência. Para ela, a violência pode sempre destruir o poder. A dominação da pura violência vem de onde o poder está sendo perdido. Para resumir, politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Para Hannah Arendt, poder e violência podem ser os opostos; quando um domina absolutamente, o outro está ausente.

Hannah Arendt fala também das causas e natureza da violência. Não há necessidade do grande esforço dos cientistas naturais em tentar solucionar o problema da violência no comportamento humano estudando ratos, formigas, peixes e macacos, com o propósito de dizer que a superpopulação resulta em agressividade. “Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente”⁷. Os resultados das pesquisas tanto das ciências sociais quanto das ciências naturais tendem a fazer do comportamento violento uma reação mais natural do que se estaria preparado em admitir em sua ausência. A violência sem provocação é natural? Argumenta que a violência não é “nem bestial nem irracional”, não importando se se entendem esses termos na linguagem corrente dos humanistas ou de acordo com as teorias científicas naturais.

Assim, Hannah Arendt explica que dizer que a violência advém da raiva é um lugar-comum e que a raiva pode ser irracional ou patológica, mas isso vale para qualquer outro sentimento humano. A raiva não consiste em uma reação automática da miséria ou sofrimento, a uma doença incurável ou a um terremoto, ou a condições sociais que parecem imutáveis. A raiva aparece somente quando há motivos para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são.

Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados – tais como os campos de concentração, a tortura, a fome –, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas a sua ausência conspícua⁸.

Para Hannah Arendt, agimos com raiva quando nosso senso de justiça é ofendido em certas circunstâncias; a violência, isto é, o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências, é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça. O recurso à violência diante de acontecimentos e condições ultrajantes é sempre uma experiência tentadora em razão de sua inerência imediatista e sua prontidão. A urgência de uma ação deliberada é contrária à natureza da violência, porém não é isso que a torna irracional. Ao contrário, tanto a vida privada como a vida pública possuem exemplos de que a prontidão de um ato violento serve de remédio imediato. Assim, raiva e violência para Hannah Arendt pertencem às emoções da natureza humana e eliminá-las seria também uma forma de

⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 77.

⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 81.

4 VIOLÊNCIA E PODER EM HANNAH ARENDT

desumanizar e castrar o homem. Em certas circunstâncias nas quais “os homens tomam a lei em suas próprias mãos para o bem da justiça”⁹ podem estar em desacordo com as constituições das civilizações, porém apesar de sua característica antipolítica não significa que sejam inumanos ou simplesmente emocionais. Raiva e violência para Hannah Arendt se tornam irracionais apenas quando dirigidas contra seus “substitutos”.

Segundo Hannah Arendt, poucos autores de alta envergadura exaltaram a violência pela violência, entre estes Sorel, Pareto e Fanon, foram motivados pelo ódio à sociedade burguesa e conduzidos a uma grande ruptura de padrões morais.

Tirar a máscara da hipocrisia da face do inimigo, desmascará-lo e desmascarar as maquinações e manipulações diabólicas que lhe permitem dominar sem se valer de meios violentos, quer dizer, provocar a ação mesmo sob o risco da aniquilação, de sorte que a verdade possa aparecer – esses ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos *campi* e nas ruas¹⁰.

É preciso salientar que essa violência não é irracional. Considerando que os homens vivem num mundo de aparências e dependem, para se manifestar, da dissimulação da hipocrisia, diferentemente da desenvoltura e ardil que aparecem com a revelação no devido tempo, para Hannah Arendt, apenas é possível confiar nas palavras quando temos certeza de que sua função é revelar e não esconder. A reação violenta contra a hipocrisia, embora possa ser justificável em termos, perde sua razão de ser quando busca um objetivo estratégico próprio, isto é, torna-se “irracional” quando é “racionalizada”.

Muito embora a violência não necessite de números para ser eficiente, como no exemplo citado pela filósofa: “um homem com uma metralhadora pode dar conta de centenas de pessoas bem organizadas”¹¹, é em sua modalidade coletiva que surge sua característica mais perigosa, que não está relacionada com números. Hannah Arendt concorda que tanto nas ações militares quanto nas revolucionárias o individualismo é o primeiro valor a desaparecer. No lugar dele, encontra-se uma coesão de grupo sentida e que prova ser um vínculo forte. É certo que em empreendimentos ilegais os grupos criminosos ou políticos, por segurança, exigirão que cada um cometa uma ação irrevogável com a finalidade de romper a ponte com a sociedade respeitável e assim ser admitido na comunidade da violência.

Mas, uma vez que um homem é admitido, ele sucumbirá ao encantamento inebriante da prática da violência [que] amarra os homens em um todo coeso, pois cada indivíduo forma um elo violento na grande cadeia, torna-se uma parte do grande organismo da violência em expansão¹².

Nas análises de Hannah Arendt, ela observa que:

⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 82.

¹⁰ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 84-85.

¹¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 85.

¹² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 86.

É como se a própria vida, a vida imortal da espécie, alimentada, por assim dizer, pela morte contínua de seus membros individuais, estivesse em 'expansão', fosse realizada na prática da violência¹³.

Seja como for, Hannah Arendt diz desconhecer algum corpo político fundado diante da igualdade da morte e na prática da violência. Porém, ela afirma que fortes sentimentos de fraternidade originados pela violência coletiva já desencaminharam muitas pessoas boas pela esperança de, a partir dela, fazerem surgir uma nova comunidade política e um homem novo.

No pensamento de Hannah Arendt, a compreensão de poder e violência em termos biológicos pela tradição organicista ocidental é o que há de mais teoricamente perigoso. Da mesma forma que estes termos são interpretados atualmente com fundamento na vida e sua criatividade, a violência é justificada com fundamento na criatividade. As metáforas orgânicas que atravessam as discussões contemporâneas sobre poder e violência, de forma especial sobre os tumultos, como a noção de uma “sociedade enferma” na qual os tumultos são os sintomas, todavia, só podem promover ainda mais a violência. Assim, segundo Arendt, a discussão entre aqueles que propõem meios violentos para a restauração da “lei e ordem” e aqueles que propõem reformas não violentas soam como um debate entre médicos que discutem as condições de uma intervenção cirúrgica ou um tratamento clínico de um paciente. Nesse sentido, quanto mais doente estiver o paciente, maior é a chance de o cirurgião estar com a razão.

Hannah Arendt também lembra que, a partir do momento em que se começa a falar de violência e poder em termos não políticos, mas biológicos, os exaltadores da violência podem fazer apelação ao fato de que na natureza, criar e destruir são partes do processo natural, onde a ação de violência coletiva possa parecer tão natural como a condição de vida em sociedade da humanidade, quanto a luta para sobreviver e “a morte violenta para continuação da vida animal”¹⁴.

A violência, tendo natureza instrumental é racional na medida em que se torna eficiente em atingir o fim que deve ser justificado. E, considerando-se que quando em ação não se sabe ao certo quais consequências ao final serão alcançadas, a violência só terá aparência de racionalidade se objetivada em curto prazo. A violência não propõe causas, não propõe a história e tão pouco a revolução, muito menos o progresso ou o retrocesso, porém, pode servir para a dramatização de reclamações e levá-las a público. O perigo da violência, mesmo quando é movida dentro de uma consciente margem de estrutura e objetivos de curto prazo de caráter não extremo será sempre aquele que os meios se sobrepõem aos fins.

Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento¹⁵.

¹³ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 87.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 95.

¹⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 100-101.

Para Hannah Arendt, nem o poder nem a violência são fenômenos naturais, ou seja, “uma manifestação do processo vital”¹⁶. O poder e a violência pertencem ao espaço político que envolve os negócios humanos, caracterizados pela propensão a iniciar algo novo.

EM BUSCA DE UM LUGAR NO MUNDO: REPENSAR O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA

Silvia Gombi Borges dos Santos em sua obra *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, em um capítulo dedicado à distinção arendtiana entre violência e poder ressalta o reconhecimento de que, embora a violência tenha exercido um papel muito importante na história e na política humana, os estudiosos tenham lhe dedicado pouca atenção, enquanto objeto de investigação teórica. No capítulo referido, Santos sustenta a hipótese de distinção entre violência e poder no pensamento de Hannah Arendt:

Ainda que frequentemente apareçam juntos, confundindo-se, há uma distinção conceitual entre ambos, na medida em que se opõem. Para ela [Hannah Arendt], ocorre uma precedência do poder sobre a violência em sua especificidade, e separá-la de seus implementos, com os quais muitas vezes se confunde; e por sua banalização e arbitrariedade no plano dos fatos, teria permanecido como fenômeno marginal na tradição do pensamento filosófico¹⁷.

De acordo com Santos (2011), Hannah Arendt recusa a ideia de que existe no ser humano um instinto inato de dominação e agressividade, bem como a ideia de que existem de modo natural pessoas mais dispostas à obediência e outras com disposição maior a mandar. Segundo a comentadora, Arendt busca fundamento para sua posição no pensamento da Antiguidade clássica greco-romana, principalmente no que se refere às concepções de lei e direito. Para ela, a tese sustentada por Hannah Arendt é a de que:

Com base em dois conceitos fundamentais – de isonomia, ou “igualdade perante a lei”, retirado da cidade-Estado grega, e civitas, ou “condição de cidadão, direito de cidadão”, buscado no mundo romano – é possível chegar a um conceito de poder e lei, cuja essência não se baseie na relação mando-obediência, e que não identifique poder e domínio ou lei e mando¹⁸.

Segundo Santos (2011), a originalidade do conceito de poder de Hannah Arendt consiste em situar a fonte de todo o poder no povo, e não em leis ou implementos de violência. Para Hannah Arendt, é o “povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência”¹⁹. Em *Condição Humana*, Hannah Arendt afirma também

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 103.

¹⁷ SANTOS, Silvia Gombi. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 01.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 02.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 02; SANTOS, Silvia Gombi. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 34.

que: “é o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam”²⁰.

A especificidade da violência em Hannah Arendt, segundo Santos (2011), consiste em sua natureza instrumental:

O poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada²¹.

Em sua obra *O conceito de violência em Hannah Arendt*, Santos (2011), no capítulo denominado *Violência e poder*, procura traçar de maneira específica, as aproximações e os limites destes conceitos no pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, Silvia Gombi diz que, para Hannah Arendt, o poder exclui o emprego da violência e não precisa de justificação, sendo sua existência inerente às comunidades políticas; ele surge quando da união e da ação das pessoas em concerto. Entretanto, já a violência precisa ser justificada; e de acordo com Hannah Arendt, a violência só pode ser justificada quando há perigo iminente para o indivíduo, no caso de legítima defesa, ou no caso do Estado, quando um criminoso desafia a lei. Afora essas duas hipóteses, a violência não tem justificativa.

Deste modo, segundo a comentadora, poder e não violência são termos correlatos, onde a não violência estaria ligada a uma forma mais passiva de manifestação de poder²², destacando que, para Hannah Arendt, a violência é um fenômeno cultural que surge ao se tentar acabar com a hipocrisia, com a mentira e com a injustiça. Assim, Hannah Arendt, ao investigar a natureza e a causa da violência conclui de forma negativa pela irracionalidade e bestialidade da violência.

Todavia, além das duas hipóteses previstas em *Sobre a violência* por Hannah Arendt para se justificar a violência, Santos (2011) encontra em *Da revolução* outra hipótese de justificativa da violência como elemento que caracteriza tanto guerras como revoluções, a saber: o uso da violência para se obter a liberdade; e que se apresenta quando se instauram novas realidades. Assim, a característica de novidade parece ser o elemento determinante para se identificar uma revolução e em se justificar o uso da violência.

Considerando, desse modo, que uma revolução não seja uma simples mudança, mas se constitua em um evento cuja principal característica é a novidade, a violência frequentemente nada mais é que o meio, o recurso para viabilizar esse 'novo', e é precisamente nesse sentido que ela é justificada²³.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 212.

²¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 40-41; SANTOS, Silvia Gombi. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 07.

²² SANTOS, Silvia Gombi. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 14.

²³ SANTOS, Silvia Gombi. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, p. 14.

Por sua vez, André Duarte, em seu ensaio crítico *Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração*, inicialmente observa que a obra de Hannah Arendt, *Sobre a violência*:

Não tinha pretensão de ser um tratado sistemático a respeito da violência e do poder, tampouco tinha a pretensão de propor soluções teóricas para aqueles dilemas. Tratava-se, antes, de uma reflexão filosófica sobre determinados acontecimentos particulares, tomados como ocasião para contestar a tese de que poder e violência sejam fenômenos equiparáveis e, portanto, intercambiáveis, bem como a tese de que o fundamento do poder seja a violência, concepções presentes entre aqueles agentes políticos dos anos 1960 que Arendt denominou os glorificadores da violência. O aspecto fundamental que pretendo ressaltar em meu comentário é que Arendt não se limitou a estabelecer a importante e polêmica *distinção* entre poder e violência, pois também pensou, *a partir dessa distinção*, que poder e violência *sempre se relacionam* entre si nas situações políticas concretas, aspecto para o qual não se tem atestado suficientemente na literatura secundária²⁴.

Duarte (2000) destaca, em nota, que o centro gravitacional de discussão teórica de Hannah Arendt em *Sobre a violência* é a relação poder-violência, razão pela qual a filósofa intitulou a versão em alemão de *Macht und Gewalt* (2014), isto é, poder e violência. Segundo ele, é preciso pensar as distinções conceituais feitas por Hannah Arendt ao longo do texto de maneira relacional, tendo em mente que aquilo o que se distingue mantém uma relação de pertencimento com aquilo de que se distingue. Hannah Arendt reconhece que na vida política não há limite absoluto, este sempre é tênue e capaz de contaminar e se deslocar (ARENDDT, 1963). Para exemplificar esse caráter relacional das distinções de Hannah Arendt, André Duarte propõe pensarmos em uma fronteira, que não tem apenas a função de separar dois lugares, mas também unificá-los: “todo limite estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam”²⁵.

De acordo com André Duarte, poder, dominação, obediência, coerção e violência são noções que, apesar de diferentes, são desencadeadas logicamente de modo fácil entre si, e sua consequência principal é o obscurecimento do fenômeno não violento em essência da criação do poder por meio da ação coletiva e em conjunto, realizada pelo discurso e pelo debate. Para Hannah Arendt,

por trás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’²⁶.

Em Hannah Arendt, o poder se fundamenta no apoio, seja ele tácito ou explícito, e no número

²⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 132-133; DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

²⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 135; DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

²⁶ ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1966, p. 517; _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 145; DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

de pessoas que nele consentem, e não nos meios de violência de que se possui. E é com este pressuposto em mente que é possível fazer uma compreensão do conceito de direito em Hannah Arendt. Segundo André Duarte, em Hannah Arendt a função das leis é: “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”²⁷, com a finalidade de proporcionar estabilidade para um mundo que tem a marca da mudança como essência, mutação esta que os seres humanos novos trazem consigo em potência. Para Duarte (2000), este papel estabilizador do direito e das leis em Hannah Arendt não tem nada a ver com o conservadorismo que considera as leis e o direito imutáveis, pois, para Hannah Arendt, a mudança faz parte da constituição da condição humana. Ele afirma que:

Seu argumento [de Hannah Arendt] é que toda civilização está assentada sobre uma estrutura de estabilidade que proporciona o cenário para o fluxo de mudança. As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõe limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo comum capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentado a possibilidade de novidade²⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou apresentar a distinção arendtiana entre poder e violência, mostrando que, para esta autora, o poder não se confunde com a violência.

Para Arendt, a violência não é algo natural, e não faz parte da natureza humana. A autora encontra problemas naqueles que procuram justificar ou sustentar a explicação para o fenômeno da violência através de argumentos biológicos.

A pensadora enfatiza em seu ensaio, que não pretende ser um tratado que esgota o tema da violência, mas que busca refletir sobre suas causas e natureza, a partir do caráter social e político da violência, trazendo argumentos que podem auxiliar muito o pensar da violência na sociedade e na política contemporânea.

O objetivo deste artigo também não foi exaurir o tema, mas apresentar essa distinção importante para Arendt e mostrar sua posição, no sentido de refletir a natureza da violência e sua distinção em relação ao poder.

Para Arendt, o poder é fundamentado no apoio, tácito ou explícito, e ainda, no número de pessoas que consentem com ele, e não nos meios de violência que se dispõe. Para Arendt, a violência acontece quando o poder está ausente.

²⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 145; DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011, p. 146; DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

O artigo buscou demonstrar ainda, ao final, que o papel do direito e das leis, de acordo com Arendt não tem a ver com a ideia conservadora que considera as leis e o direito imutáveis, pelo contrário, para Arendt a mudança faz parte da condição humana.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

_____. *On Violence*. New York: Harcourt, 1969.

_____. *Macht und Gewalt*. München: Piper Verlag, 2014.

_____. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963

_____. *Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

_____. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1966.

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

SANTOS, Silvia Gombi. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

EL CAMINO HACIA EL “FINAL DEL HUMANISMO”. CRÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y DEL ROMANTICISMO EN HANNAH ARENDT

The Course Towar the “End of Humanism”. Critique of Enlightenment and Romanticism in Hannab Arendt

Anabella Di Pego¹

RESUMEN

En este trabajo procuramos esclarecer el posicionamiento arendtiano frente a la modernidad en su obra temprana hasta comienzos de la década del cincuenta. Para ello, reconstruimos la crítica de la Ilustración y del Romanticismo en relación con el antisemitismo moderno y el surgimiento del pensamiento racial en su libro sobre el totalitarismo. Nuestra hipótesis de lectura es que en la perspectiva de Arendt estas corrientes intelectuales aunque con diferencias notables comparten un modo de tratamiento de los otros, que es propio de la matriz liberal moderna, en donde no es posible la persistencia de los individuos y pueblos que no responden a la norma social y cultural dominante. Sostenemos así que ciertas concepciones de la Ilustración y del Romanticismo desempeñan un papel nodal para comprender el advenimiento del totalitarismo del siglo XX, y más en general, del problema de los refugiados y las minorías que atraviesa todo el siglo pasado hasta nuestros días.

Palabras clave: modernidad, antisemitismo, racismo, liberalismo.

ABSTRACT

In this work I try to clarify the Arendtian position on modernity in her early work until the beginning of the fifties. I reconstruct the critique of Enlightenment and Romanticism in relation to modern anti-Semitism and the rise of racial thinking in her book on totalitarianism. The hypothesis is that these intellectual movements, although with notable differences, share in Arendt's perspective a way of treating others. This proceed is typical of the modern liberal matrix, where isn't possible the persistence of individuals and peoples that don't accord to the social norm and the dominant culture. I thus maintain that certain conceptions of the Enlightenment and Romanticism play a nodal role in understanding the advent of the totalitarianism of the twentieth century, and more generally, of the problem of refugees and minorities over the last century until our days.

Keywords: modernity, ant-Semitism, racism, liberalism.

RESUMO

Neste artigo, tentamos esclarecer a posição arendtiana sobre a modernidade em seus primeiros trabalhos até o início dos anos cinquenta. Para fazer isso, reconstruímos a crítica do Iluminismo e do Romantismo em relação ao antisemitismo moderno e à ascensão do pensamento racial em seu livro sobre totalitarismo. Nossa hipótese de leitura é que, da perspectiva de Arendt, essas correntes intelectuais, embora com diferenças notáveis, compartilham uma maneira de tratar os outros. Esse procedimento é típico da matriz liberal moderna e não permite a persistência de indivíduos e povos que não respondem à norma social e cultural dominante. Portanto, sustentamos que certas concepções do Iluminismo e do Romantismo desempenham

¹ Anabella Di Pego es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en el Departamento de Filosofía (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), República Argentina. Es Profesora y Licenciada en Filosofía, Magíster en Ciencias Sociales y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Ha sido becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y en este marco realizó dos estancias breves en Alemania (2008 y 2013) y una estancia anual de investigación en la Freie Universität Berlin (2010-2011). Ha realizado una estadía de investigación en la Universitat de Barcelona (2016) con la Profesora Fina Birulés. Sus áreas de interés son la filosofía contemporánea, la hermenéutica, la teoría crítica y el pensamiento político contemporáneo. Ha publicado numerosos artículos en reconocidas revistas académicas nacionales e internacionales y es autora de los libros *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (2015) y *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio* (2016).

um papel nodal na compreensão do advento do totalitarismo do século XX e, em geral, do problema de refugiados e minorias que surgiram no século passado e persistem até o presente.

Palavras-chave: modernidade, antisemitismo, racismo, liberalismo.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre el abordaje arendtiano del totalitarismo y su inscripción en la modernidad han enfatizado el papel de las prácticas y de la perspectiva histórica de aproximación a los procesos sociales, políticos y económicos en el advenimiento de este fenómeno del siglo pasado. Así, Margaret Canovan considera que el análisis de Arendt otorga “menos énfasis a la influencia de las ideas y mucho más al establecimiento de prácticas”². De este modo, los trabajos sobre el totalitarismo y el derrotero de la modernidad no se han concentrado en el papel de las corrientes intelectuales de la época. Por nuestra parte, procuramos mostrar la relevancia de la Ilustración y del Romanticismo en el posicionamiento de Arendt frente a la modernidad hasta comienzos de la década del cincuenta. Sostenemos que el análisis arendtiano de la modernidad implica una amalgama de elementos provenientes del plano material y de la tradición intelectual, que luego convergen en la emergencia del totalitarismo³.

En el primer apartado, nos detendremos en el vínculo entre la Ilustración y el antisemitismo moderno a partir del modo de concebir a los individuos y pueblos que no responden a la norma social dominante. En el segundo apartado, analizaremos el papel del Romanticismo en el surgimiento del pensamiento racial consagrado con el auge del imperialismo. A pesar de sus divergencias, la Ilustración y el Romanticismo compartirían una concepción de los otros y de las minorías, propia del liberalismo moderno y que se encontraría a la base del antisemitismo y del pensamiento racial. Bernstein ha estudiado el “legado de la Ilustración y del liberalismo clásico”⁴ en el tratamiento de la cuestión judía, sin embargo, en su libro apenas encontramos algunas referencias acotadas al Romanticismo⁵.

² CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002, p. 23. La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas en castellano de esta obra.

³ Retomando la perspectiva arendtiana, en su estudio sobre *La violencia nazi*, Traverso advierte que ésta implica una convergencia de premisas materiales –la serialización de los mecanismos técnicos para matar desarrollados por el imperialismo (Arendt) y la expansión de los dispositivos de encierro (Foucault)– y de un plano ideológico –los estereotipos generados por el racismo y el antisemitismo–. “La convergencia entre ambos planos, uno material y otro ideológico, comienza a esbozarse durante la Gran Guerra, el auténtico laboratorio del siglo XX, para hallar finalmente su síntesis en el nacionalsocialismo” (*La violencia nazi. Una genealogía europea*. Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires: FCE, 2003, p. 28).

⁴ BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers, 1996, p. 77. Véanse también otras referencias al legado ilustrado, pp. 17, 18, 52, 85, 180. La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas en castellano de esta obra.

⁵ En *Hannah Arendt and the Jewish Question* encontramos una referencia al Romanticismo alemán cuando se aborda el texto sobre Rahel (p. 18). Luego aparece una mención en relación con el caso Eichmann a “la falsa idea romántica” (p. 95) de que los judíos se podrían haber rebelado contra sus perpetradores y una última discusión sobre la presunta “iresponsabilidad romántica” (p. 112) de Arendt en su análisis del sionismo.

Detenernos en el examen en las modernas corrientes intelectuales de la Ilustración y del Romanticismo, aspecto poco atendido en los estudios sobre el imperialismo y el totalitarismo, nos permitirá poner en evidencia que en *Los orígenes del totalitarismo* y en sus textos precedentes sobre la cuestión judía, Arendt emprende una crítica radical de la época moderna y de la tradición liberal, que luego será retomada y profundizada en su libro sobre la vida activa⁶. Buscaremos así esclarecer el camino que conduce a la sentencia arendtiana acerca del “final del humanismo” formulada en enero de 1956 en su *Diario Filosófico*⁷ y que constituye una de las inquietudes fundamentales que recorre *La condición humana*. Sostenemos que este diagnóstico hunde sus raíces en su análisis de la modernidad elaborado en su libro sobre el totalitarismo y en particularmente en su posicionamiento crítico respecto de la Ilustración y el Romanticismo en relación con el antisemitismo y el pensamiento racial respectivamente. De modo que esta indagación resultará esclarecedora de la obra de Arendt y más precisamente de los puentes entre su indagación sobre el totalitarismo y sobre la vida activa, a la vez que respecto de su mirada de la modernidad y su rol en los acontecimientos políticos del siglo pasado.

LA ILUSTRACIÓN Y LOS OTROS. EL CASO DEL ANTISEMITISMO

En 1932 cuando en Alemania cobraba fuerza el nazismo y avanzaban sus políticas y prácticas antisemitas, Arendt publica “La Ilustración y la cuestión judía” en la *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*⁸. Este texto explora las raíces del antisemitismo moderno,

⁶ *La condición humana* radicaliza la crítica arendtiana de la modernidad inscribiéndola en el surgimiento de la tradición del pensamiento occidental con los griegos. De manera que no se trata sólo de examinar la época moderna sino también el pensamiento occidental en general. Al respecto véase el texto de Villa: “Totalitarianism, Modernity, Tradition” (en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 180-203).

⁷ “La naturaleza humana está descubierta en el *animal laborans*; eso es el final del humanismo [*das Ende des Humanismus*]. Éste ha alcanzado su meta [*Ziel*]” (ARENDDT, Hannah. *Denktagebuch 1950 bis 1973*. Band I. LUDZ, Ursula y NORDMANN, Ingeborg (eds.). München: Piper, 2002, p. 558, XXI, 84. Traducción castellana: *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raul Gabás. Barcelona: Herder, 2006, p. 541, XXI, 84).

⁸ ARENDT, Hannah. “La Ilustración y la cuestión judía”. En *La tradición oculta*. Trad. de R. S. Carbó y V. Gómez Ibañez. Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 109-127. Seguimos esta traducción remitiendo cuando es necesario al original en inglés. El ensayo se encuentra en la compilación *La tradición oculta* que es una traducción de la reedición de *Sechs Essays* [1948], el primer libro de Arendt publicado en Alemania, con la incorporación de algunos ensayos adicionales. La ciertamente arbitraria edición de las obras de Arendt, ha hecho que este primer libro que publicó después de la guerra en Alemania, haya sido reeditado después de su muerte bajo el título *Die verborgene Tradition: Acht Essay* (1978). En esta edición se excluyó el ensayo “Was ist Existenz Philosophie?” que formaba parte del libro original, mientras que los restantes ensayos junto con la dedicatoria a Karl Jaspers se mantuvieron, y se incorporaron además otros dos ensayos: “Aufklärung und Judenfrage” y “Der Zionismus aus heutiger Sicht”. El libro volvió a editar en el 2000 con el título ligeramente modificado *Die verborgene Tradition: Essays* y posteriormente fue traducido al español en la edición ya mencionada. El ensayo “The Enlightenment and the Jewish Question” también se encuentra publicado en ARENDT, Hannah. *The Jewish Writings*. KOHN, Jerome y FELDMAN Ron H. (eds.). New York: Schocken Books, 2007, pp. 9-19. El editor Jerome Kohn ha decidido reunir en compilaciones temáticas escritos publicados y no publicados en vida por Arendt. Lamentablemente no hay un criterio de edición unificado de la obra de Arendt entre el editor norteamericano Jerome Kohn y las editoras alemanas Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann y Marie Luise Knott, a lo que se suma para complejizar la situación, la diversidad de editoriales intervinientes tanto en Estados Unidos (Harcourt Brace, University of Chicago Press, Viking y Schocken

remontándose al movimiento de la Ilustración y especialmente a dos figuras destacadas de la cultura alemana de mediados y fines del siglo XVIII: Gotthold Ephraim Lessing y Johann Gottfried Herder. Podría resultar llamativo que bajo ese título Arendt incluyera también a Herder, que constituye uno de los críticos pioneros de la Ilustración y, como ella misma advierte, “cuya influencia en el Romanticismo será grande y decisiva”⁹. A pesar de cierto viraje y distancia de Herder respecto de la Ilustración, como veremos, comparte un horizonte de época que se manifiesta fundamentalmente en el modo de consideración de los otros y de lo diverso respecto de la cultura europea dominante.

Este camino será profundizado por Arendt en su libro *Los orígenes del totalitarismo* [1951], donde retoma ciertas ideas de Lessing y de Herder que, a pesar de sus buenas intenciones, desempeñaron un papel paradójico y finalmente nocivo para el posicionamiento social de los judíos. En el marco del humanismo ilustrado, Lessing entiende que por pertenecer a un pueblo despreciado y oprimido, los judíos constituían un modelo más puro de humanidad, y exaltó en consecuencia el carácter excepcional de los judíos mostrando el papel destacado que desempeñaban en la cultura. La exitosa obra de Lessing, *Nathan el sabio*, mostraba precisamente cómo el judío Nathan se destacaba resolviendo situaciones sociales complejas y lograba a través del diálogo salvar diferencias con representantes de otros credos –el Islam y el Cristianismo–. La clave para la integración de los judíos en la sociedad ilustrada, era que éstos se sometieran a un proceso integral de educación y formación (*Bildung*). De esta manera, la problemática judía era desplazada del plano político, presentándose como una cuestión de educación y cultura. En el siglo XVIII, mientras los judíos franceses comenzaban a disfrutar de la emancipación política y los judíos alemanes todavía esperaban por ella, en el plano social los judíos sólo eran asimilados y aceptados cuando se destacaban por su formación y sus aportes a la cultura. Así, “para la mentalidad ilustrada el propósito de emancipar a los judíos era el de proporcionarles los derechos humanos que disfrutaban los no judíos y «mejorar» su suerte borrando la historia que los había determinado”¹⁰.

Por su parte, para Herder los judíos encarnaban “nuevos especímenes de la humanidad”, que al mismo tiempo que muestran la diversidad de manifestaciones culturales, “constituyen un ejemplo de posible intimidación entre todos los tipos de humanidad”¹¹. Herder consideraba que la particular situación de los judíos cultos, los hacía más libres de prejuicios y también “propuso la

Books) como en Alemania (Piper y Suhrkamp). Las traducciones al castellano reproducen las ediciones anglosajonas o alemanas sin la debida explicación ni aclaración correspondiente. Para una somera reconstrucción de la historia de la edición de las obras de Arendt después de su muerte en el ámbito anglosajón y en el europeo, remitimos a la introducción de Ursula Ludz al capítulo “Werk und Werkgruppen” del libro editado por Wolfgang Heuer, Bernd Heiter y Stefanie Rosenmüller, *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Berlin: Metzler, 2011, pp. 11-20.

⁹ Op. cit., p. 119.

¹⁰ KOHN, Jerome. “Una vida judía: 1906-1975”. En: ARENDT, Hannah. *Escritos judíos*. KOHN, Jerome y FELDMAN, Ron H. (eds.). Paidós: Madrid, 2009, p. 18.

¹¹ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books, 1979, p. 56. Traducción castellana: *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1999, p. 108.

educación como verdadero camino para la emancipación de los judíos del judaísmo”¹². Quisiéramos destacar que los judíos debían emanciparse del judaísmo a través de la cultura y la educación para ser considerados seres dignos de derechos, es decir, debían renunciar a su historia y su singularidad para ser aceptados como seres humanos genéricos en la sociedad. En “La Ilustración y la cuestión judía”, Arendt cita las siguientes palabras de Herder: “Vencidos los viejos prejuicios nacionales; abandonadas las costumbres que no encajan con nuestra época ni con nuestras circunstancias, ni siquiera con nuestro clima, los judíos ya no son esclavos [...] sino gente integrada en los pueblos cultos [...] que trabaja en la construcción de la ciencia, de la cultura del género humano”¹³. Arendt encuentra dos problemas nodales en este abordaje de la cuestión judía: una imposibilidad de aceptar lo otro, lo distinto, por un lado, y una idea de humanidad o ser humano que bajo su apariencia de generalidad encubre la norma del modo de ser del hombre –varón¹⁴– de la cultura europea dominante.

A la vez, la política de asimilación, tanto para los ilustrados como para los propios judíos, se basaba en la ilusión de que la integración se llevaría a cabo a través de la formación integral de la personalidad y del acceso a la cultura (*Bildung*)¹⁵, desestimándose la dimensión política del problema. Al no detentar “un verdadero anclaje político” las medidas de integración del judaísmo “resultaban muy frágiles”¹⁶. Si los judíos querían asimilarse debían renunciar a su identidad judía, pero al mismo tiempo, era éste origen judío el que les abría las puertas para ser aceptados en los estrechos círculos sociales como judíos excepcionales. De esta forma, al tener que relegar públicamente su religión y sus costumbres, los judíos se sentían extraños al pueblo del que procedían, pero al ser reconocidos como judíos de excepción, su origen judío permanecía como algo que no permitía su plena asimilación social. Esta posición ambivalente que consistía en “pretender ‘ser un hombre en la calle y un judío en casa’¹⁷ [...] determinó un sentimiento de ser diferente de los demás hombres en la calle porque era judío y una diferencia respecto de los demás judíos en casa por no ser ‘judío

¹² Op. cit., p. 58. Traducción castellana, p. 109.

¹³ ARENDT, Hannah. “La Ilustración y la cuestión judía”. En *La tradición oculta*, p. 126. Arendt cita también estas palabras de Herder en *The Origins of Totalitarianism*, p. 58. La cita proviene de HERDER, J. G. “Über die politische Bekehrung der Juden”. En: *Adrastea und das 18. Jahrhundert*, 1801-03.

¹⁴ En su artículo “Organized Guilt and Universal Responsibility” publicado en 1945 en *Jewish Frontier* Arendt realiza un análisis de la figura del “paterfamilias” erigido como núcleo organizativo social y político en la época moderna y cuyas consecuencias se evidencian en el nazismo, extendiéndose hasta nuestros días. Véase: ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1950. Formation, Exile, and Totalitarianism*. KOHN, Jerome (ed.). New York: Schocken Books, 1994, pp. 121-132. En el apartado “La alianza temporal entre el populacho [mob] y la élite” del libro sobre el totalitarismo se analiza el papel del “hombre de familia [family men]” (*The Origins of Totalitarianism*, p. 338) en las SS de Himmler.

¹⁵ En Herder la noción de *Bildung* adquiere el sentido de “ascenso a la humanidad”, de manera que, “de acuerdo a la idea herderiana de formación, lo específicamente humano en el hombre es el resultado de un logro, de una manera particular de darle forma a las disposiciones y capacidades con las que un individuo humano está dotado naturalmente” (KARCZMARCZYK, Pedro. *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp, 2007, p. 68).

¹⁶ TRAVERSO, Enzo. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Trad. de David Chiner. Barcelona: Herder, 2001, p. 83.

¹⁷ Así reza el poema hebreo de Judah Leib Gordon, *Hakitzab ami*, 1863, citado por Arendt en *The Origins of Totalitarianism*, p. 65, nota 27.

ordinario’.¹⁸ Para ser asimilados, los judíos debían mostrar sus cualidades excepcionales en materia intelectual, y consecuentemente permanecían como extraños frente a su pueblo.

Difícilmente pueda sobreestimarse el desastroso efecto de esta exagerada buena voluntad hacia los judíos cultos y recientemente occidentalizados y el impacto que tuvo en su posición social y psicológica. No sólo tuvieron que enfrentarse éstos con la desmoralizante exigencia de ser excepciones respecto de su propio pueblo [...] se esperaba de ellos, además, que se convirtieran en especímenes excepcionales de la Humanidad. Y [...] esto, y no la conversión de Heine, constituía la verdadera ‘tarjeta de admisión’ en la sociedad culta europea.¹⁹

La asimilación significaba, entonces, mostrar un carácter excepcional respecto de su propio pueblo y al mismo tiempo, la renuncia a los hábitos y costumbres judías, en pos de volverse en un ser un humano como cualquier otro. La vía de la asimilación, como una forma de procurar la siempre tan anhelada integración social, exigía que los judíos se vuelvan indistinguibles del resto de la sociedad. Arendt critica a la Ilustración porque bajo sus pretensiones de reconocer a los seres humanos en general se oculta una imposibilidad de reconocer a los judíos y a otras culturas en su especificidad. Los ilustrados nunca aceptaron a los judíos en tanto que judíos sino sólo bajo la condición de que dejaran de serlo. Esta crítica a la incapacidad de aceptar las diferencias, no afecta sólo a la Ilustración sino también al modo de funcionamiento del Estado nación²⁰ moderno y a la tradición más amplia del pensamiento político liberal en la que se inscribe. Esta tradición con su unidad de análisis en el individuo y su búsqueda de lo general por sobre las singularidades, desemboca consecuentemente en una animosidad hacia las diferencias culturales. En este sentido, Bernstein advierte respecto “de la insatisfacción de Arendt con la tradición liberal clásica. El lado oscuro de esta tradición es su intolerancia y hostilidad para reconocer a los judíos como un pueblo particular y no sólo como una colección de individuos abstractos con una religión privada”²¹. La cuestión judía pone así de manifiesto la incompetencia de la tradición liberal moderna no sólo para reconocer a los judíos sino para reconocer a las minorías en general²². Y esto se volverá una problemática fundamental a lo largo de todo el siglo XX –con un momento álgido en el totalitarismo nazi– que prosigue hasta nuestros días²³.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 65. Traducción castellana, p. 117.

¹⁹ Op cit., pp. 58-59. Traducción castellana, pp. 109-110.

²⁰ Respecto de la crítica de Arendt al Estado nación véase: DI PEGO, Anabella. “El imperialismo y la decadencia del Estado nación”. En: *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Edulp, 2015, pp. 91-141.

²¹ BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers, 1996, p. 26.

²² “A menudo se ha dicho que los judíos son la minoría por excelencia porque no tienen una madre patria [*motherland*], una afirmación que es correcta, al menos en la medida en que era la única minoría existente que podía ser completamente despolitizada, pues carecía del único factor político que, con independencia de todas las definiciones legisladas, inevitablemente politiza a una minoría: la madre patria [*motherland*]”, ARENDT, Hannah. “The Minority Question [1940]”. En: *Jewish Writings*, p. 126. Hemos corregido la traducción castellana reemplazando “patria” por “madre patria” para traducir “motherland” (*Escritos judíos*, p. 200).

²³ Para un abordaje contemporáneo de la relevancia de la perspectiva arendtiana para el problema del derecho de las minorías, véase BENHABIB, Seyla. “«El derecho a tener derechos» Hannah Arendt y las

Incluso aquellos ilustrados que bregaban por la emancipación política de los judíos “exigían la asimilación, es decir, la adecuación y la recepción por parte de la sociedad, lo que era considerado o bien condición preliminar de la emancipación judía o su consecuencia automática”²⁴. La emancipación política y la asimilación social constituían dos caras inseparables del tratamiento de la cuestión judía por parte de la Ilustración. En 1952, en una carta a Jaspers en relación con la situación de los judíos en el siglo XVIII, Arendt manifiesta: “Todavía creo hoy que bajo las condiciones de la asimilación social y la emancipación política los judíos no podrían ‘vivir’ [...] Bajo estas condiciones especiales, la Ilustración [*Enlightenment*] desempeñó un rol sumamente cuestionable”²⁵.

Los judíos que adhirieron a la Ilustración también desempeñaron un papel objetable. Moses Mendelssohn creía que a través de la educación, los judíos podían ser asimilados a la sociedad sin advertir los riesgos que ello implicaba, puesto que “asimilarse” suponía absorber e incorporarse a la sociedad que rechazaba a los judíos y esto implicaba, asimilarse también al antisemitismo. Enzo Traverso advierte que esto dio lugar entre los judíos advenedizos “a la autonegación, que podía expresarse entonces bajo la forma muy conocida de la autofobia judía (*jüdischer Selbsthas*)”²⁶. Estas consecuencias de la asimilación se hicieron evidentes en la siguiente generación de judíos asimilados, quienes rechazaron explícitamente la religión y la historia de su pueblo en pos de despojarse de todas las singularidades para poder ser aceptados como seres humanos. El problema es que nadie puede autorrealizarse simplemente en tanto ser humano, sino en el seno de una cultura y de una tradición particular. De algún modo, los judíos asimilados sabían esto y por eso empuñaron con tanto ímpetu la cultura ilustrada que había desplazado a sus antiguas creencias.

La segunda generación de asimilados (representada por David Friedländer, el discípulo de Mendelssohn) sigue aferrándose a la tesis ilustrada de la corrupción histórica. Partiendo de esta base tan idónea para sus aspiraciones, esta generación, que, a diferencia de Mendelssohn, ha roto sus vínculos con la religión, trata por todos los medios de hacerse un hueco en la sociedad. Se identifica hasta tal punto con la *obcecación de la Ilustración*, para la que los judíos no son más que gente oprimida, que renuncia a su propia historia y considera que todo lo suyo es tan sólo un obstáculo para su integración real en la sociedad, para su autorrealización como seres humanos.²⁷

La asimilación en tanto conlleva a la indistinción y a la igualación de los judíos con el resto de la sociedad, debe ser comprendida asimismo en el marco de la centralidad que la noción de igualdad desempeñó en el ideario ilustrado moderno. Mientras que la igualdad resulta sumamente legítima en el ámbito político, puesto que implica un reconocimiento en el plano formal y legal; la

contradicciones del Estado-nación”. En *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 45-60.

²⁴ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 56. Traducción castellana, p. 108.

²⁵ ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl. *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Trad. de Robert and Rita Kimber. New York: Harvest Book, 1993, pp. 198-199.

²⁶ TRAVERSO, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*. Trad. de Isabel Sancho García. Valencia: Pre-textos, 2005, p. 188.

²⁷ ARENDT, Hannah. “La Ilustración y la cuestión judía”. En: *La tradición oculta*, pp 116-117. El destacado me pertenece.

transposición de la igualdad desde el ámbito político al social genera consecuencias peligrosas. En el ámbito social, la igualdad conduce a la homogeneidad y a la normalización, que terminan poniendo en cuestión cualquier tipo de diferenciación social. Así, comenzamos a vislumbrar los alcances de la crítica de Arendt al legado político de la modernidad plasmado en el ideario de la Revolución francesa con su vindicación de la igualdad.

La igualdad de condición, aunque es ciertamente un requerimiento básico de la justicia, figura, sin embargo, entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna. Cuanto más iguales son las condiciones, menos explicaciones hay para las diferencias que existen en la gente; y así más desiguales se tornan los individuos y los grupos [...] Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí misma [...] hay un noventa y nueve por ciento de probabilidades de que será confundida con una cualidad innata de cada individuo que es “normal” si es como todos los demás y “anormal” si resulta ser diferente. Esta perversión de la igualdad, de un concepto político a un concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales, porque entonces sus diferencias se tornan aún más conspicuas.²⁸

Los efectos de la igualdad resultaron paradójicos, porque allí donde las minorías son reconocidas como iguales, la sociedad que no acepta esta condición reacciona con virulenta discriminación. De este modo, al bregar por la igualdad se culmina generando mayor hostilidad respecto de las diferencias en el ámbito social. “Como la igualdad exige que yo reconozca a cada individuo como igual, el conflicto entre grupos diferentes que por razones propias sienten repugnancia a otorgarse entre sí esta igualdad, adopta formas tan crueles”²⁹. En este contexto, cuanto más se procuraba igualar a los judíos, más reaccionaba la sociedad contra ese grupo que veía como irreductiblemente diferente a pesar de sus esfuerzos por no distinguirse. “Esta nueva conciencia condujo a un resentimiento social contra los judíos y al mismo tiempo a una atracción peculiar hacia ellos”³⁰, por constituir lo diferente en una sociedad cada vez más homogénea. En este sentido, la segregación de los judíos procedió tanto de quienes los denigraban como de quienes exaltaban sus diferencias, puesto que el hecho de ser concebidos por los ilustrados como “nuevos especímenes de la humanidad” los situaba en una posición excepcional que puede fácilmente trocar en estigmatización. “La formación de un tipo judío fue debida tanto a la discriminación especial como al favor especial”³¹.

De este modo, la excepcionalidad que en el siglo XVIII les había abierto a los judíos las puertas de la sociedad, en el siglo siguiente comenzó a mostrarlos como lo distinto y lo exótico, como aquello que difería de la norma y por tanto debía ser explicado en términos misteriosos o secretos. Los ilustrados, sin proponérselo, habían contribuido al desarrollo de tendencias antisemitas, al caracterizar a los judíos como inherentemente distintos por sus potencialidades intelectuales. Sin embargo, la discriminación social de los judíos en el siglo XIX no “causó gran daño político” debido a la persistencia de la diferenciación de clases en cuyo marco “podía soportar

²⁸ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 54. Traducción castellana, p. 105.

²⁹ Op. cit., p. 55. Traducción castellana, p. 106.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*

la sociedad que los judíos se establecieran por sí mismos como grupo especial³². La situación se agravará con el surgimiento de las masas hacia finales del siglo XIX y de los movimientos de masas en el siglo pasado, en donde se expande la indistinción social y convergen el antisemitismo social y el político³³.

Dentro del marco de esta sociedad, la judeidad, tras haber sido tergiversada en cualidad psicológica, podía ser fácilmente pervertida en vicio. La genuina tolerancia y la curiosidad por todo lo humano de la Ilustración fueron reemplazadas por una morbosa concupiscencia por lo exótico, por lo anormal y diferente como tal. Varios tipos en la sociedad, uno después de otro, representaban lo exótico, lo anómalo, lo diferente, pero ninguno de ellos estaba ni siquiera mínimamente conectado con las cuestiones políticas. De esta forma únicamente el papel de los judíos en esta sociedad decadente podía asumir una estatura que trascendería los estrechos límites de un asunto de sociedad.³⁴

En el transcurso del siglo XIX, el judaísmo, entendido como un conjunto de creencias vinculadas a una historia y a una tradición compartidas, fue relegado y reducido a la judeidad que remite a “un dato existencial ineluctable y transforma lo que era considerado como una identidad común a otros en un *rasgo psicológico* individual³⁵. Así, la judeidad comenzó a ser vista como un atributo de nacimiento del que ya no era posible escapar mediante la conversión. La judeidad, entonces, se convirtió en un estigma, que hacía a los judíos socialmente “culpables” no por haber cometido delito alguno sino por el mero de hecho ser judíos. De este modo, la judeidad había dejado de ser un delito que podía ser castigado dentro de la normativa vigente y se transforma en un vicio social frente al cual, en la medida en que el ser judío se ha tornado una categoría ontológica irreductible, solo queda la “solución” de la eliminación. Hacia finales del siglo XIX, el antisemitismo se tornó un fenómeno social mordaz y extendido, al tiempo que adquirió relevancia como elemento de movilización política. Por eso, Arendt manifiesta que “el tipo de antisemitismo nazi tenía sus raíces en estas condiciones sociales tanto como en condiciones políticas³⁶. Esta “mezcla insoluble de motivos políticos y de elementos sociales³⁷ explica cómo fue posible que el antisemitismo llegara a ser el foco de una ideología política, que en el siglo XX mostró su potencialidad devastadora.

EL ROMANTICISMO ALEMÁN Y EL PENSAMIENTO RACIAL

³² *Ibíd.*

³³ El antisemitismo social puede conducir a diversas formas de discriminación y a feroces pogromos, pero no a un exterminio masivo por su falta de organización política; mientras que el antisemitismo político es capaz de conducir a legislaciones antisemitas, que pueden implicar desnaturalizaciones, expulsiones y persecuciones, pero sólo puede dar lugar a un exterminio masivo cuando tiene un profundo asidero en la discriminación social extendida. De esta manera, la letalidad del antisemitismo nazi se encuentra relacionada con esta confluencia del antisemitismo político y del social, o más precisamente, con el surgimiento de un antisemitismo político sustentado en la discriminación social a los judíos, que se había difundido en la sociedad, ofreciendo amplias bases sociales susceptibles de ser movilizadas.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 67-68. Traducción castellana, p. 120.

³⁵ BACCI, Claudia. “¿Puede lo personal ser político?”. En: *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*. Buenos Aires: n. 7, 2008, p. 183.

³⁶ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 87. Traducción castellana, p. 141.

³⁷ *Ibíd.*

En la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt dedica algunas páginas al Romanticismo en su versión alemana³⁸. Una aproximación a su abordaje del Romanticismo, nos permitirá esclarecer los aportes de esta corriente de pensamiento a la emergencia del totalitarismo, así como también el posicionamiento arendtiano respecto de la modernidad. En los estudios sobre Arendt pueden encontrarse algunas referencias al Romanticismo en relación con el salón de Rahel Varnhagen³⁹, con la exaltación romántica de la intimidad frente al ascenso de lo social en *La condición humana*⁴⁰, y por último, con la inscripción de Heidegger en el Romanticismo⁴¹. Sin embargo, no ha sido mayormente explorado el papel del Romanticismo en *Los orígenes del totalitarismo*. Por eso, hemos considerado oportuno revisar someramente esta cuestión con el objeto de mostrar que el Romanticismo es una preocupación que recorre su obra y que resulta nodal para comprender el derrotero de la modernidad.

Comenzaremos reconstruyendo someramente su análisis del Romanticismo presente en su libro sobre Rahel Varnhagen⁴² para luego examinar el modo en que aborda el tema en la segunda parte de su libro sobre el totalitarismo, dedicada al imperialismo. En 1929, Arendt emprende su estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1771-1833) en el marco de su segunda disertación (*Habilitationschrift*) para acceder a la carrera universitaria alemana⁴³. El libro se publica recién en 1958 por iniciativa del Instituto Leo Baeck traducido al inglés por Richard y Clara Winston y al año siguiente aparece también por primera vez en alemán en Munich por la editorial Piper. En el prólogo, Arendt señala que el manuscrito del libro, a excepción de los dos últimos capítulos – escritos en el verano de 1938 en su exilio en París–, se encontraba terminado en 1933 cuando tuvo que emigrar de Alemania⁴⁴ y una copia se conserva en el legado de Jaspers en el archivo de literatura alemana de Marbach (*Deutsche Literaturarchiv Marbach*).

³⁸ Op. cit., pp. 167-1700. Traducción castellana, pp. 231-234.

³⁹ Al respecto véase: ; CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 9; y BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 11, 12 y 191. En el libro de Benhabib se aborda el Romanticismo en relación con el caso de Rahel Varnhagen pero no hay ninguna referencia al tratamiento del mismo en su libro sobre el totalitarismo.

⁴⁰ Véase: SWIFT, Simon. *Hannah Arendt*, London, Routledge, 2009, p. 22 y 40; VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 140.

⁴¹ Remitimos a: KRISTEVA, Julia. *El genio femenino. Hannah Arendt*. Trad. de Jorge Piatogorsky. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 134; YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Trad. de Manuel Lloris Valdés. Valencia: Alfons el magnànim, 1993, p. 284; VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 232.

⁴² Seyla Benhabib examina las principales líneas argumentativas sobre Rahel Varnhagen en su texto “La paria y su sombra: la biografía de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen”, en BIRULES, Fina (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 97-115. Por su parte, Rita Novo (*Hannah Arendt. El relato sobre Rahel Varnhagen*. Mar del Plata: Eudem, 2011) ha analizado el relato sobre la vida de Rahel en sus implicancias respecto de la posterior concepción arendtiana de la narración. Sin embargo, entendemos que en esta instancia Arendt todavía no había desplegado las particularidades de su abordaje de la narración, por lo que el libro sobre Rahel resulta más relevante en cuanto a sus análisis de la cuestión judía, de la asimilación, de la Ilustración y del Romanticismo.

⁴³ Su primera disertación se había titulado *El concepto de amor en San Agustín*.

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona: Lumen, 2000, p. 11.

En el intercambio epistolar entre Arendt y Jaspers se aborda la cuestión de la publicación del libro. En una carta del 23 de agosto de 1952, Jaspers le presenta sus reservas respecto de que el libro sea publicado tal cual se encontraba y le propone algunas líneas para la reelaboración del trabajo⁴⁵. El 7 de septiembre del mismo año, Arendt le responde a Jaspers que aunque comparte algunas de estas reservas respecto del libro, principalmente debido a que no está presente su posterior distinción entre el antisemitismo social y el político, considera que la argumentación principal sigue siendo relevante tanto en lo que respecta a las críticas a la asimilación y a la emancipación política de los judíos, como en lo referido al “papel altamente cuestionable” que desempeñó la Ilustración en la cuestión judía⁴⁶. Nuevamente encontramos una sintonía entre la Ilustración y el Romanticismo en lo que respecta a la asimilación y del tratamiento del asunto de los judíos. El libro sobre Rahel Varnhagen constituye una indagación en torno del Romanticismo y por eso el subtítulo en alemán es *Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, lo que se desdibuja en el subtítulo en inglés *The Life of a Jewish Woman*, y en la respectiva traducción al castellano, que sólo recogen la condición de Rahel de mujer⁴⁷ y de judía, pero sin hacer referencia a su origen alemán y a su procedencia de la época del Romanticismo. En torno de esa conjunción de ser judía y alemana durante el Romanticismo se concentra precisamente el análisis arendtiano. Aunque el Romanticismo se presente como una reacción de cara a la Ilustración, Arendt muestra que ambos movimientos comparten un modo de concebir la asimilación y la integración social que no deja resquicios para los judíos ni para otras manifestaciones culturales diversas⁴⁸.

Asimismo, a través del caso de Rahel Varnhagen, Arendt cuestiona la exaltación romántica de la interioridad o del propio mundo interior por la consecuente desvinculación del pensamiento respecto del mundo compartido. De este modo, “el pensamiento funciona como una especie de magia ilustrada que permite reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad”⁴⁹. Arendt encuentra en el Romanticismo una tendencia que en consonancia con la tradición filosófica tiende a consagrar la superioridad del pensamiento y con ello a independizarlo del mundo⁵⁰. Acá reside la profundidad de su crítica que supone no sólo repensar la *vita activa* sino también su relación con el pensamiento, desafiando las concepciones que consideran a este último autosuficiente.

⁴⁵ ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl. *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, pp. 192-196.

⁴⁶ Op. cit., pp. 196-201.

⁴⁷ Benhabib ha analizado la especial relevancia de que Arendt señale que se trata de una mujer, mostrando los rasgos que hacen de los salones una esfera pública femenina (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 14-22).

⁴⁸ Canovan considera que “Arendt creía que el totalitarismo había sido posible por el colapso de la civilización humanista e ilustrada” (*Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 21). Así Canovan asocia el Romanticismo con el nazismo (por su rechazo del capitalismo y de la racionalidad occidental moderna con sus instituciones políticas) oponiéndolos a cierta visión ilustrada, que queda eximida de responsabilidad frente al totalitarismo. Por nuestra parte, procuramos mostrar que a pesar de sus diferencias, la Ilustración y el Romanticismo comparten una concepción de los otros individuos y de los pueblos y culturas minoritarias que impregna a las instituciones políticas liberales haciendo posible la expansión del antisemitismo y del racismo.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, p. 28.

⁵⁰ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 9.

Este proceso de desvinculación del pensamiento del mundo, tiene implicancias en la propia vida activa, dando lugar al fenómeno posteriormente denominado “alienación del mundo” (*world alienation*), característico de la condición humana en la época moderna⁵¹ y expresado paradigmáticamente en la filosofía de Descartes. La vida de Rahel Varnhagen permite entender esta modalidad de alienación en su carácter histórico y en sus implicancias prácticas y concretas en la vida. No se trata de una alienación respecto de sí mismo sino de un extrañamiento del mundo común con graves y peligrosas consecuencias políticas. Lo que aqueja a Rahel Varnhagen es expresión, según sus palabras, de que “el mundo fermenta”⁵², de que se erosiona ese mundo compartido de los salones berlineses de comienzos del siglo XIX.

A diferencia del sentido tradicional de la alienación del ser humano de su modo de ser propio (*self alienation*), la alienación del mundo compartido implica recluirse en las certezas absolutas de la propia interioridad. La certeza del propio pensamiento se adquiere a través de la duda radical de nuestros sentidos y consecuentemente del mismo mundo y de los otros, y sólo una vez alcanzada la certeza indubitable del *cogito* resulta posible restablecer de manera derivada, a través de la bondad divina, la posibilidad de conocimiento del mundo exterior. Con este punto de partida moderno desde la certeza absoluta del propio pensamiento, surge el problema del solipsismo, que aunque sea superado implica que el mundo exterior tiene un carácter derivado del propio pensamiento.

Una de las más persistentes tendencias de la filosofía moderna de Descartes, y quizás su contribución más original a la filosofía, ha sido la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, [y el] intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo [...] La alienación del mundo [*world alienation*], y no la alienación de sí mismo [*self alienation*] como creía Marx, ha sido la marca característica de la Época Moderna.⁵³

El Romanticismo con su concepción del sentimiento (*Gefühl*), de la individualidad (*Individualität*) y del genio (*Genie*), constituye en cierto modo la variante alemana del cambio de perspectiva iniciado en Francia por Descartes, y en este sentido ambas llevan consigo una consecuente huida del mundo hacia la propia interioridad⁵⁴. A pesar de las diferencias entre estas corrientes, ambas terminan suscribiendo a un cierto subjetivismo aunque con diferentes matices por

⁵¹ Según Arendt, la época moderna (*modern age*) se inicia con la Reforma protestante en el siglo XVI, y se consolida durante el siglo siguiente con el impacto del descubrimiento de América y de la invención del telescopio. Estos tres acontecimientos se encuentran a la base de la doble alienación que caracteriza a la modernidad, la ya mencionada alienación del mundo (*world alienation*) y la alienación de la Tierra (*earth alienation*). Mientras que la primera se plasma en el desarrollo de la filosofía moderna a partir de Descartes, el segundo fenómeno se puede observar en el surgimiento de la ciencia moderna con Galileo. Véase: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998, pp. 248-289. Traducción castellana: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 277-314.

⁵² ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, p. 166.

⁵³ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 254. Traducción castellana, p. 282.

⁵⁴ Véase al respecto el análisis de Benhabib sobre la “instrospección romántica” y la pérdida de mundo de Rahel Varnhagen, en *The Reluctant Modernist of Hannah Arendt*, pp. 11-12.

lo que es posible referirse al “implacable individualismo del romanticismo”⁵⁵ o a un “subjetivismo romántico”⁵⁶. Esto se encuentra presente en la filosofía de Heidegger y hace que no podamos sencillamente desestimar los pormenores de su proceder, puesto que “ese modo de comportarse tiene paralelos cabales en el romanticismo alemán”⁵⁷. Por eso, Arendt asevera “Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes”⁵⁸. Nuevamente la comprensión de los acontecimientos del siglo XX, y de ahí la relevancia del caso de Heidegger, nos lleva a remontarnos a fenómenos propios de la época moderna, y en este caso, particularmente al Romanticismo alemán.

Hacia finales del siglo XVIII se produce el apogeo de los salones judíos en Berlín, entre ellos el de Rahel Varnhagen, seguido por su decadencia a comienzos del siglo siguiente. En 1806 con la entrada de Napoleón en Berlín, las reuniones en los salones judíos fueron disolviéndose ante la creciente reacción nacionalista y antisemita de los círculos aristocráticos, al tiempo que iban siendo reemplazadas por encuentros en las casas de la ascendente burguesía. Arendt advierte que este desplazamiento de los salones lejos de conducir a una ampliación de los círculos de reunión acentuó su exclusividad, dando lugar a la conformación de sociedades patrióticas secretas. Así mientras que en los salones judíos se mezclaban los aristócratas ilustrados con los intelectuales de clase media, en los nuevos espacios de reunión prevalecen los encumbrados funcionarios públicos y los hombres de negocios influyentes, cohesionados no sólo por afinidad sino fundamentalmente por la procedencia social y por la exclusión de quienes antes podían participar de los salones judíos.

Lo característico es que ahora [hacia 1809], junto con la rancia nobleza rural y los altos oficiales, tome la palabra justamente el funcionariado, un grupo que hasta entonces no había podido competir socialmente con los salones judíos. Sus reuniones llevan la clara impronta de las sociedades patrióticas secretas, y son, además –en consciente contraste con la indiscriminación del salón judío–, muy exclusivas. Esta nueva vida social, claramente politizada, no se da por satisfecha con ser simplemente un salón, y busca formas de cohesionar mejor a sus miembros [...] La *Tischgesellschaft* es, con unos sólidos estatutos, una asociación en toda regla. Numéricamente predomina la nobleza; el romanticismo marca el tono. Los estatutos excluyen a las mujeres, los franceses, los filisteos y los judíos. (RV: 167).

El romanticismo no es sólo una corriente que se expresa en terrenos culturales diversos sino una cosmovisión que impregna una época⁵⁹ y “marca el tono” de las nuevas asociaciones “reemplazando la discusión y el libre examen racional por el misterio, el rito, la jerarquía”⁶⁰. De este

⁵⁵ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 168. Traducción castellana, p. 232. Al respecto véase también el análisis de Young-Bruehl sobre “el individualismo romántico” (en *Hannah Arendt*, p. 285).

⁵⁶ VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 232.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. “¿Qué es la filosofía de la existencia?”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005, p. 218, nota 4.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ LÖWY, Michel y SAYRE, Robert. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, trad. de Graciela Montes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 23.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 67. Aunque la argumentación del libro de Löwy y Sayre parece discurrir en abierta contraposición con el análisis de Arendt, puesto que ellos entienden al romanticismo como una contracorriente de la modernidad, sin embargo, cuando caracterizan específicamente al romanticismo en Alemania destacan su vinculación con la religión, principalmente con el pietismo luterano y con las “sectas

modo el romanticismo, aporta ciertos rasgos identitarios, al tiempo que las diversas exclusiones, y especialmente la exclusión de las mujeres y de los judíos, resultan constitutivas de las nuevas asociaciones, con la consecuente misoginia y antisemitismo que esto conlleva.

En su libro sobre el totalitarismo, Arendt advierte que la marca característica de los intelectuales románticos no reside en un conjunto de opiniones sino en la formación de una “mentalidad general” entre los sectores cultos, en donde la personalidad y el genio se vuelven una forma de distinción social. En Alemania hacia comienzos del siglo XIX, la ascendente clase media mercantil se encuentra con el desprecio de la nobleza por los negocios y su renuencia a relacionarse con quienes se dedicaban a estas actividades. En este contexto, los individuos de la clase media procuran forjarse una “personalidad” a través de la formación (*Bildung*) para lograr cierto reconocimiento social. Esta situación es retratada por Johann Wolfgang von Goethe, en su clásica novela de formación (*Bildungsroman*) denominada *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, en donde el protagonista es educado por nobles en vistas de modelar una personalidad de la que carece debido a su origen social burgués.

De este modo, los intelectuales románticos alemanes en procura de reconocimiento frente a la nobleza, desarrollaron una “idolatría de la personalidad del individuo, cuya misma arbitrariedad se convierte en prueba de genio”⁶¹. La exaltación de la interioridad en la formación de la personalidad y de capacidad creativa del genio, por un lado, abonan a la mencionada tendencia hacia al subjetivismo, y por otro lado, en la medida en que son concebidas como capacidades innatas, sientan las bases para una diferenciación social que deriva en una peligrosa estigmatización social. A través del concepto de “personalidad innata” la ascendente burguesía hace referencia a cualidades naturales vinculadas a la noción de genio que se erigen en muestra de mayor grandeza que los títulos de nobleza susceptibles de ser otorgados y revocados de acuerdo a la determinación humana. Asimismo, la personalidad innata se volvió un rasgo distintivo que la burguesía utilizó para diferenciarse tanto de otros estratos sociales cuanto de otros pueblos considerados inferiores. “La burguesía alemana trataría de atribuir a otros pueblos todas las cualidades que la nobleza despreciaba como típicamente burguesas –primero a los franceses, más tarde a los ingleses y siempre a los judíos”⁶². De ahí que el culto a la personalidad innata culminara por estigmatizar a otros pueblos y fomentara no sólo el antisemitismo sino también la proliferación del pensamiento racial. “Fue la falta de una ‘personalidad innata’, la falta innata de tacto, la falta innata de

más o menos ocultas e iluminadas”, lo que le otorga un particular carácter místico que “va a tener influencia directa sobre la *Naturphilosophie* del romanticismo, desde Schelling hasta Franz von Baader” (Ibid.). En este sentido, es necesario aclarar que el análisis de Arendt se acota al denominado romanticismo alemán vinculado con los siguientes nombres: Herder, Schiller, Goethe, Schlegel, Müller, entre otros. Mientras que Löwy y Sayre (Op. cit., pp. 71-102) realizan una tipología que permite diferenciar y organizar la complejidad de las corrientes que conforman el romanticismo en diversos tipos: restitucionista, conservador, fascista, resignado, reformador, revolucionario y/o utópico.

⁶¹ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 168. Traducción castellana, p. 232.

⁶² Op. cit., p. 169. Traducción castellana, p. 233.

productividad, la disposición innata para el comercio, lo que separó el comportamiento el hombre de negocios judío del de su colega medio”⁶³.

En su artículo “La Ilustración y la cuestión judía”, Arendt ya había establecido un íntimo vínculo entre el Romanticismo y el antisemitismo, refiriéndose al primero como “la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía”⁶⁴. Sin embargo, en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* abocada al antisemitismo, se pueden encontrar sólo un par de menciones esporádicas al Romanticismo y a los intelectuales románticos. Así, Arendt señala que los intelectuales románticos contribuyeron a que el conservadurismo llegara a constituir una ideología política en Alemania⁶⁵ y junto con las tendencias antisemitas de esta ideología, ellos mismos se tornaron antisemitas⁶⁶. Sin embargo, dadas estas escasas referencias, cabría preguntarnos si acaso Arendt no ha cambiado de opinión en relación con la importancia del Romanticismo para el antisemitismo.

En todo caso, esto deja entrever una modificación en la perspectiva de Arendt que vira desde un análisis filosófico de orientación idealista con primacía en las tradiciones de pensamiento en la década del treinta –el Romanticismo y la Ilustración–, hacia un análisis histórico-filosófico⁶⁷ que recalca y enfatiza en el papel de las prácticas económicas –el imperialismo– y sociales –el racismo– en la década siguiente. En este sentido, como ya hemos mencionado, Canovan enfatiza el plano de las prácticas por sobre el plano de las ideas entre los elementos que se encuentran a la base del totalitarismo. El problema es que Canovan parece dejarse llevar al extremo por esta aseveración y culmina soslayando el rol que las tradiciones intelectuales desempeñan en el libro de Arendt. Si bien es cierto que hacia la década del cuarenta cobran preeminencia las prácticas, el derrotero de las ideas seguirá no obstante constituyendo un insumo irrenunciable del análisis arendtiano. Y prueba de ello, es precisamente que le dedique algunas páginas a las ideas románticas que contribuyeron al pensamiento racial⁶⁸ en la segunda parte del libro sobre el imperialismo, así como en la primera

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ ARENDT, Hannah. “La Ilustración y la cuestión judía”. En *La tradición oculta*, p. 119.

⁶⁵ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 32. Traducción castellana, p. 80.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 60. Traducción castellana, p. 112.

⁶⁷ Este análisis no deja de ser filosófico por sus pretensiones y sus alcances. Aunque Arendt rechace que su actividad pueda ser catalogada como filosofía, consideramos que su obra antes que una negación de la filosofía, más bien implica una reconsideración profunda de la tradición filosófica en general, y de la corriente del idealismo alemán, en particular. Quisiéramos al respecto señalar que Arendt establece un vínculo entre el romanticismo alemán y el idealismo absoluto de Hegel criticando “la orgía de pensamiento especulativo que se produjo después de que Kant liberara la necesidad de la razón de pensar más allá de la capacidad cognitiva del intelecto”, en *La vida del espíritu*. MCCARTHY, Mary (ed.). Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 431.

⁶⁸ No se trata de concebir al racismo como producto del pensamiento racial, sino de esclarecer este fenómeno a partir del cúmulo de ideas y de prácticas que confluyen en el mismo. En el plano de las ideas Arendt destaca el papel del Romanticismo, mientras que del plano material se concentra en las prácticas segregativas propias del imperialismo europeo en las colonias de ultramar. El imperialismo necesitaba de la noción de raza para legitimar sus matanzas administrativas y generar unidad y sentido de pertenencia entre las élites dominantes en las colonias. “El imperialismo habría necesitado la invención del racismo como la única ‘explicación’ posible y la única excusa por sus hechos, aunque no hubiera existido el pensamiento racial en el mundo

parte del libro se había ocupado en un par de páginas del papel de la Ilustración respecto del antisemitismo.

La insistencia en el origen tribal común como una esencia de la nacionalidad, que formularon los nacionalistas alemanes durante y después de la guerra de 1814, y el énfasis de los románticos en la personalidad innata y la nobleza natural, prepararon intelectualmente el camino al pensamiento racial en Alemania.⁶⁹

Asimismo, podemos aseverar que su análisis del Romanticismo en *Los orígenes del totalitarismo*, viene a reforzar de alguna manera su concepción previa, en la medida en que sostiene que no sólo mantiene estrechos vínculos con el antisemitismo, sino también con el pensamiento racial. Bernstein advierte que el antisemitismo se vuelve verdaderamente peligroso y destructivo cuando se vuelve el foco de las ideologías raciales⁷⁰. De manera que no puede subestimarse el papel del Romanticismo al haber embonado la estrecha concepción ilustrada de los otros y el antisemitismo con el pensamiento racial. En este sentido, resulta difícil poder ocultar “el origen romántico-germánico” del moderno pensamiento racial, y de ahí el peligro y la “irresponsabilidad inherente a las opiniones románticas”⁷¹.

Por eso, Arendt se aboca a la elucidación de las implicancias sociales y políticas del Romanticismo en el apartado: “Unidad de raza como sustitutivo de la emancipación nacional”⁷². De este modo, el hecho decisivo fue cuando la burguesía comenzó a utilizar la personalidad y el genio como características naturales que le permitía a la vez diferenciarse y despreciar a otros pueblos, en particular a los judíos. Con este proceder estaba al mismo tiempo sentando bases propicias para la conformación y propagación del pensamiento racial. Así, Arendt parece haber redoblado su apuesta respecto del Romanticismo, al expandir sus desventuradas contribuciones más allá del antisemitismo, hacia el horizonte más amplio del pensamiento racial.

CONSIDERACIONES FINALES

La Ilustración, como movimiento cultural, abraza y promueve la asimilación de los judíos, impulsada por un “nuevo humanismo”⁷³ que impregna la atmósfera ilustrada y que atraviesa también a la corriente romántica. Cuando Herder concibe a los judíos como “especímenes de humanidad”⁷⁴ entiende que incluso al interior de este pueblo atrasado es posible encontrar rastros de humanidad que mostrarían la unidad de los seres humanos a pesar de diversidad. Esto nos permite entrever el modo de conceptualizar a los otros que subyace a la época moderna. Los

civilizado. Dado que, empero, existió el pensamiento racial, demostró ser una poderosa ayuda para el racismo” (*The Origins of Totalitarianism*, pp. 183-184. Traducción castellana, p. 249).

⁶⁹ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 170. Traducción castellana, p. 234.

⁷⁰ BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 67.

⁷¹ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, p. 175. Traducción castellana, p. 239.

⁷² Op. cit., pp. 165-170. Traducción castellana, pp. 229-234.

⁷³ Op. cit., p. 57. Traducción castellana, p. 108.

⁷⁴ *Ibíd.*

ilustrados como propulsores de la asimilación, no estaban en realidad dispuestos a acoger a otras culturas en su seno, sino a individuos que previamente hubiesen renunciado a las peculiaridades de su procedencia, su historia y su religión. Al concebir a los individuos como entidades abstractas no sólo se soslaya la relevancia de la cultura en la constitución de la subjetividad, sino que también se obtura la posibilidad de realizarse puesto que nadie puede hacerlo en tanto ser genérico. Los judíos eran así llamados a liberarse del judaísmo para asimilarse no a un modo de ser genérico, sino a la cultura ilustrada que recreaba en su seno las motivaciones religiosas del cristianismo y se encontraba impregnada del antisemitismo imperante en la sociedad. A la idea de ser humano genérico de la Ilustración subyace la concepción del tipo de hombre que esta tradición promueve, y la exigencia de que para adherir a la misma es necesario emanciparse de la cultura de origen. Sin embargo, el “otro” vuelto un ser humano genérico ya no es otro, sino alguien indistinguible pero que tiene la marca de haber dejado de ser quién era. De este modo, los ilustrados demandaban a los judíos que renuncien a su identidad como tales, y al exaltarlos como excepciones modélicas de humanidad, los presentaban como lo exótico que puede ser normalizado, constituyendo esta exaltación una contraparte sumamente próxima de aquellas que los estigmatizan por considerarlos inferiores.

Los románticos retomarán esa idea de ciertos rasgos naturales e innatos para concebir la personalidad de los individuos y también la de los pueblos. La ascendente burguesía encontrará así la forma de disputar los privilegios de la nobleza remitiendo a cualidades naturales, al tiempo que seguirá la misma vía para adscribir a otros pueblos considerados inferiores, todas las cualidades negativas que los nobles asociaban a la burguesía. El romanticismo alemán con su exaltación de la personalidad innata y la distinción jerárquica entre pueblos basada en la naturaleza, se encuentra a la base del pensamiento racial moderno. El derrotero desde la concepción del otro de la Ilustración que exalta o estigmatiza a lo diferente sin permitirle asimilarse a no ser que se renuncia a la singularidad, deriva así entre los pensadores románticos en un pensamiento racial que jerarquiza a los individuos y pueblos en función de sus supuestas virtudes naturales.

En este contexto, la crítica de Arendt alcanza a las corrientes intelectuales de la Ilustración y del Romanticismo pero también a la tradición liberal subyacente con sus presupuestos respecto de la “humanidad” entendida en términos abstractos y desarraigados, que también se encuentra a la base de las instituciones del Estado nación. El humanismo acarrea así una paradoja estructural que proclama un modo de ser genérico y universal, pero impone la asimilación a una forma concreta de existencia del europeo, ilustrado, varón, blanco. El humanismo no sólo no puede erigirse en un dique de contención frente al totalitarismo, sino que incluso acarrea dos supuestos que embonan con el mismo: tras la fachada de un modo de ser genérico impone el modo de ser europeo dominante, a la vez que concibe la idea de humanidad en términos naturales y no como un asunto político. Este recorrido nos ha permitido advertir que el “final del humanismo”⁷⁵ proclamado con

⁷⁵ ARENDT, Hannah. *Denktagebuch 1950 bis 1973*, p. 558, XXI, 84. Traducción castellana: *Diario filosófico 1950-1973*, p. 541, XXI, 84.

posterioridad por Arendt en su *Diario filosófico*, y que recorre su libro sobre la vida activa, se origina fundamentalmente por factores intrínsecos a esa tradición vinculados a su modo de concebir al ser humano y su forma de tratar las diferencias oscilando entre disolución y la naturalización. Serán los acontecimientos del siglo pasado –Auschwitz y la bomba atómica– los que consumen el final del humanismo, aunque el mismo ya se encontraba anunciado en el carácter problemático y paradójico de sus propias concepciones del ser humanos y de los otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1950. Formation, Exile, and Totalitarianism*. KOHN, Jerome (ed.). New York: Schocken Books, 1994. Traducción castellana: *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.

_____. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998. Traducción castellana: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books, 1979. Traducción castellana: *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1999.

_____. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona: Lumen, 2000.

_____. *La vida del espíritu*. MCCARTHY, Mary (ed.). Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *Denktagebuch 1950 bis 1973*. LUDZ, Ursula y NORDMANN, Ingeborg (eds.). München: Piper, 2002. Traducción castellana: *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raul Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

_____. *La tradición oculta*. Trad. de R. S. Carbó y V. Gómez Ibañez. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____. *The Jewish Writings*. KOHN, Jerome y FELDMAN Ron H. (eds.). New York: Schocken Books, 2007. Traducción castellana: *Escritos judíos*. Trad. de Miguel Cancel, R. S. Cargó, Vicente Gómez Ibañez y Eduardo Cañas. Madrid: Paidós, 2009.

_____. y JASPERS, Karl. *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Trad. de Robert and Rita Kimber. New York: Harvest Book, 1993.

BACCI, Claudia. “¿Puede lo personal ser político?”. En: *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*. Buenos Aires: n. 7, 2008, pp. 179-196.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press, 2000.

_____. “La paria y su sombra: la biografía de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen”. En BIRULES, Fina (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Trad. de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 97-115.

_____. “«El derecho a tener derechos» Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación”. En *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 45-60.

BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers, 1996.

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

DI PEGO, Anabella. *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Edulp, 2015.

HEUER, Wolfgang, HEITER, Bernd y ROSENMÜLLER, Stefanie. *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Berlin: Metzler, 2011.

KARCZMARCZYK, Pedro. *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp, 2007.

KOHN, Jerome. "Una vida judía: 1906-1975". En: ARENDT, Hannah. *Escritos judíos*. KOHN, Jerome y FELDMAN, Ron H. (eds.). Paidós: Madrid, 2009.

KRISTEVA, Julia. *El genio femenino. Hannah Arendt*. Trad. de Jorge Piatogorsky. Buenos Aires: Paidós, 2003.

LÖWY, Michel y SAYRE, Robert. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, trad. de Graciela Montes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

NOVO, Rita. *Hannah Arendt. El relato sobre Rabel Varnbagen*. Mar del Plata: Eudem, 2011.

SWIFT, Simon. *Hannah Arendt*, London, Routledge, 2009.

TRAVERSO, Enzo. *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Trad. de David Chiner. Barcelona: Herder, 2001.

_____. *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires: FCE, 2003.

_____. *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*. Trad. de Isabel Sancho García. Valencia: Pre-textos, 2005.

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

_____. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Trad. de Manuel Lloris Valdés. Valencia: Alfons el magnànim, 1993.

O VOLTAR-SE DE ARENDT ÀS ATIVIDADES DO ESPÍRITO

Arendt's attention to the activities of the mind

Maria Cristina Muller¹

RESUMO

Objetiva-se discutir sobre as motivações que levaram Hannah Arendt a voltar sua atenção às atividades da vida contemplativa. Toma-se como justificativa a estranheza que causou a alguns o interesse de Arendt pelas atividades do espírito. Tal questionamento partiu da compreensão de que o voltar a atenção às atividades do espírito parece avesso a quem sempre fez questão de excluir-se do rol dos filósofos. Soma-se ao objetivo acima apresentar os traços característicos das atividades espirituais no sentido de compreender que tais características são inerentes às atividades do espírito, à própria experiência do pensar, do querer e do julgar e não significam desprezo pelo mundo ou desqualificação das atividades da vida ativa. O artigo estabelece como hipótese que uma investigação mais atenta da obra de Hannah Arendt permite comprovar que a filósofa não caíra em contradição, tampouco fora levada a reconhecer como verdadeiro o que negara anteriormente. Trata-se de pesquisa bibliográfica assentada na análise e compreensão do texto de Hannah Arendt *A vida do espírito* e da biografia de Arendt escrita por Elisabeth Young-Bruehl *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Concluiu-se que a investigação acerca da vida contemplativa da condição humana realizada por Arendt não constitui uma ruptura com aquilo que a filósofa defendeu anteriormente em sua obra, mas aponta para o caminho de compreensão do ser humano em suas dimensões ativa e contemplativa. Deste modo, a obra *A vida do espírito* consolida a proposta, sempre presente, de Arendt de investigar os dois modos de vida que compõem a condição humana, a vida ativa e a vida contemplativa, apresentando não uma distância intransponível entre elas, mas um imbricamento fundamental.

Palavras-Chave: Hannah Arendt; Atividades do espírito; Vida Contemplativa.

ABSTRACT

The aim is to discuss the motivations that led Hannah Arendt to turn her attention to the activities of the contemplative life. The reason is the strangeness that Arendt's interest in the activities of the mind has caused to some, whose questioning arose from the understanding that turning her attention to the activities of the mind seemed aversive to someone who had always made a point of excluding herself from the list of philosophers. We also address the characteristic features of the activities to understand that they are inherent to the activities of the mind, to the very experience of thinking, willing, and judging, and do not mean disdain for the world or disqualification of the activities of the active life. We start from the hypothesis that a closer investigation of Hannah Arendt's work makes it possible to prove that she has not fallen into contradiction, nor has she been led to acknowledge as true what she had previously denied. This research is bibliographical, based on the analysis, and understanding of Hannah Arendt's text *The life of the Mind*, and Arendt's biography by Elisabeth Young-Bruehl, *For love of the world: the life and work of Hannah Arendt*. We show that Arendt's research on the contemplative life of the human condition does not constitute a break with what the philosopher had previously argued in her work, but points to the understanding of the human being in his active and contemplative dimensions. Hence, *The Life of the Mind* consolidates Arendt's ever-present proposal to investigate the two ways of life that make up the human condition, the active and the contemplative life, not presenting an insurmountable distance between them but a fundamental interconnection.

Keywords: Hannah Arendt; Activities of the mind; Contemplative Life

INTRODUÇÃO

Objetiva-se discutir sobre as motivações que levaram Hannah Arendt a voltar sua atenção às atividades da vida contemplativa. Toma-se como justificativa a estranheza que causou a alguns o interesse de Arendt pelas atividades do espírito. As reflexões de Hannah Arendt acerca da dimensão

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR; Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL; Pós-Doutorado junto ao PPGFIL da UFG (março 2018 - fevereiro 2019); Doutora em Filosofia pela UFSCar, Mestre em Filosofia pela PUCRS, Graduada em Filosofia pela UPF; Estágio Pós-Doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG (março 2018 – fevereiro 2019). Coordenadora do GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF (2016-2018).

da quietude humana, sobretudo o interesse por questões morais, causou estranheza, em certa medida até mesmo à filósofa, mas principalmente àqueles leitores acostumados com temas e preocupações políticas que sempre caracterizaram os interesses de Arendt. O questionamento por parte de alguns partiu da compreensão de que o voltar a atenção às atividades do espírito parece avesso a quem sempre fez questão de excluir-se do rol dos filósofos. Essa foi a perplexidade de muitos quando Arendt assumiu o desafio de refletir sobre as atividades do pensar, do querer e do julgar. A filósofa, durante muito tempo, teve como preocupação principal a investigação acerca da dimensão ativa da condição humana, com o intuito de refletir sobre a dignidade da política; criticou a filosofia por seu distanciamento das questões pertinentes à vida ativa da condição humana na pretensão de conquistar um patamar considerado por muitos filósofos “profissionais” hierarquicamente superior, por ater-se apenas a preocupações e investigações relativos à contemplação, distanciadas das questões mundanas.

Soma-se ao objetivo acima apresentar os traços característicos das atividades espirituais: invisibilidade, alheamento, estar-só, ausência de som sem ser silenciosa, re-presentação, retirar-se do mundo e incerteza. Interessa compreender que tais características da vida do espírito são inerentes às atividades do espírito, à própria experiência do pensar, do querer e do julgar e não significam desprezo pelo mundo ou desqualificação das atividades da vida ativa, as atividades realizadas no mundo, as atividades do trabalho, da obra e da ação.

O artigo estabelece como hipótese que uma investigação mais atenta da obra de Hannah Arendt permite comprovar que a filósofa não caíra em contradição, tampouco fora levada a reconhecer como verdadeiro o que negara anteriormente. Arendt estava apenas sendo coerente com sua própria percepção de filosofia, tal como se pode inferir de sua obra, isto é, a filosofia como busca de significado para as questões que tocam a vida humana. Cada interrogação posta por Arendt ao longo de sua vida e trajetória filosófica, ao ser respondida, suscitava novas perguntas, que imediatamente exigiam novas reflexões, conceitos, noções, ideias, categorias, significados. A filósofa nunca se permitiu acomodar-se diante das explicações correntes ou teorias consolidadas; seu compromisso era com a interrogação, tarefa especial da filosofia. Mas isso não significa que Arendt tenha alterado radicalmente o foco ou a direção de suas pesquisas ao final de sua vida, ao contrário. Há, sem dúvida, do início ao fim da obra de Arendt, uma recorrência a certas questões fundamentais e essa recorrência é suficiente para comprovar que há um “fio condutor” a reger as investigações da filósofa, mesmo que esse fio não permita inseri-la em um dado sistema filosófico. Entre as preocupações recorrentes de Arendt, há as que dizem respeito ao espaço público como espaço verdadeiramente humano, isso é, à participação na esfera política, o *entre-os-homens*, como espaço privilegiado da existência humana em que a liberdade política aflora não como fim ou objetivo da política, mas como significado da política; à fé na solidariedade entre os seres humanos enquanto respeito ao outro, ao distinto, isso é, amor – amizade – ao mundo – *amor mundi*.

Trata-se de pesquisa bibliográfica assentada na análise e compreensão do texto de Hannah Arendt *A vida do espírito*. No entanto, outros textos, mesmo que não referenciados diretamente,

compõem a pesquisa, tais como *A condição humana*, *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal, *Origens do totalitarismo*, *Compreensão e política*, *Filosofia e política*, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, entre outros. Outra grande referência é a biografia de Arendt escrita por Elisabeth Young-Bruehl, *Por amor ao mundo*: a vida e a obra de Hannah Arendt. Inicialmente discutir-se-á o voltar-se de Arendt às atividades do espírito e posteriormente, os traços característicos de tais atividades.

ATENÇÃO ÀS ATIVIDADES DO ESPÍRITO

A atenção de Arendt às atividades do espírito foi conhecida do público contemporâneo a ela por algumas apresentações do tema em eventos acadêmicos dos quais participou quando trabalhava nos manuscritos da obra *A vida do espírito*. É relevante analisar como Arendt apresentou publicamente as primeiras noções de suas reflexões acerca da vida contemplativa da condição humana, pois elas delimitam em que termos ela analisou a atividade do pensar, compreensão essa que se estende às atividades do querer e do julgar. A ideia que Arendt apresentou envolvia o “pensar sem corrimão”², que, pode-se inferir, significa o pensar que habilita o julgar sem qualquer tipo de muleta – códigos morais estatuídos, regras de conduta, mandamentos etc. – que o pudesse auxiliar ou determinar externamente. A resposta que Arendt apresentou, por exemplo, aos jovens ativistas de Toronto que desejavam dela, enquanto teórica política, um posicionamento ativo que pudesse orientar ou influenciar o público manifesta claramente a convicção da filósofa de que as atividades do espírito demandam reflexão, que é, predominantemente, pessoal; além disso, demandam liberdade. Por conseguinte, a tomada de posição no mundo também é pessoal, independente de guias.

1. Não acredito que nós [teóricos políticos] tenhamos, ou possamos ter, tal influência nesse sentido. Eu penso que o compromisso pode facilmente levar-nos a um ponto em que não se pensa mais. Há certas situações extremas nas quais é preciso agir. Mas essas situações são extremas... e penso... o teórico que diz aos seus alunos o que pensar e como agir é... meu Deus! Eles são adultos! Não estamos no berçário. 2. Assim, acho que esse “pensar”, sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático –, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer “isto é bom”, “isto é mau”, “isto é certo”, “isto é errado”, “isto é belo”, “isto é feio”. E a razão pela qual acredito tanto na *Crítica do juízo*, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos “isto é certo, aquilo é errado” não é muito diferente do modo pelo qual dizemos “isto é belo, isto é feio”. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio!³

² YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 394.

³ ARENDT *apud* YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 393-94. A primeira citação (1.) refere-se à

As razões pontuais que levaram Arendt a refletir sobre as atividades do espírito constam na introdução do Volume I – O Pensar – da obra *A vida do espírito*. É importante perceber a inquietação de Arendt diante da pretensão de refletir sobre atividades “exclusivamente” contemplativas – as atividades espirituais –; inquietação compreensível, pois, afinal, a filósofa adentraria discussões tão distintas das que comumente a cercaram. Pode-se inferir que a estranheza relatada por Arendt originava-se da posição de distanciamento adotada por ela em relação a uma tradição filosófica que sempre subjugou e menosprezou a vida ativa da condição humana, ao considerar a contemplação hierarquicamente superior. Na tentativa de amenizar esta estranheza, a filósofa apresentou duas justificativas bastante convincentes, justificativas essas necessárias à própria filósofa. A primeira relaciona-se à tese que nutria desde *Eichmann em Jerusalém*, isto é, à ideia de que o que faltou a esse funcionário da burocracia de Hitler foi a capacidade de pensar por *si mesmo*; ausência de pensamento era a questão a ser analisada; portanto, pensar o que é o pensar era inevitável. A segunda refere-se ao choque existente entre a conduta moral que pode ser observada nas experiências factuais da vida humana e aquilo que a ética e a filosofia tradicionalmente concebem como padrão de certo e de errado. Arendt se refere pontualmente a todos os acontecimentos da primeira metade do século XX – nazismo e bolchevismo – que provaram não haver limites para a brutalidade humana e para uma moralidade que se conforma exclusivamente enquanto costume facilmente cambiável.

Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a “banalidade do mal” [...] Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual [...] a única característica notória que se poderia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento [...] era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*. [...] Foi essa ausência de pensamento [...] que despertou meu interesse. [...] Mas, além disso, também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas [...] renovaram em mim certas dúvidas [...].⁴

A ausência de pensamento, a irreflexão, não a estupidez ou uma mente demoníaca, exemplificada na figura de um homem – Eichmann –, levou Arendt a questionar se a falta de pensamento pode conduzir ao mal; por isso é preciso saber o que é o Pensar. Este questionamento surgiu como um impulso imediato à Arendt após assistir ao julgamento do oficial nazista em Jerusalém. A carência – a negação – de uma das atividades que caracteriza a condição humana fez com que viesse à tona a necessidade de se investigar tal capacidade. Pode-se inferir que o exemplo desprezível do não pensar motivaram Arendt a investigar o que era o Pensar. A filósofa havia constatado que aquele homem era absolutamente superficial, ele não possuía nenhuma das características que costumeiramente poderiam ser atribuídas a um indivíduo capaz de cometer

conferência na Universidade York em Toronto/Canadá; a segunda (2.), à conferência da Sociedade Americana pela Ética Cristã.

4 ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 5 a 7.

desumanidades. Contudo, o mal que cometera era inegavelmente real e absurdamente bárbaro. E este paradoxo – superficialidade do perpetrador do mal, brutalidade do mal cometido – causava assombro. Não havia profundidade naquele homem, tampouco nos motivos que o fizeram cometer tantas indignidades. Se nenhuma das respostas comuns à questão do mal eram capazes de explicar as atitudes daquele homem, restava empreender uma nova investigação. O que estava patente no mal cometido por aquele oficial nazista era a incapacidade daquele pensar com alargamento.

A mentalidade alargada⁵ é a capacidade de pensar a partir da perspectiva do outro, da pluralidade; na esfera da ação, diz respeito à capacidade de se colocar diante e no lugar daqueles que sofrerão as consequências da ação, portanto, está intimamente ligada à capacidade de julgar. Eichmann não conseguiu pensar sob outras perspectivas, tampouco se colocar no lugar daqueles que sofreriam as consequências da sua decisão. Infelizmente, segundo Arendt, isso não era uma característica unicamente daquele homem específico, mas de toda uma sociedade, a sociedade massificada, que perdera a capacidade de pensar por si mesma. Nas palavras da filósofa: “[...] uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar [...]”⁶

A segunda motivação que levou Arendt a discutir as atividades da vida contemplativa da condição humana diz respeito aos conflitos morais que surgiram da experiência totalitária da Alemanha Nazista. Os critérios de certo e errado a que as pessoas estavam acostumadas foram alterados da noite para o dia e essa alteração nada causou de assombro ou perplexidade para a maioria delas. Fatos assustadores, como, por exemplo, delatar vizinhos, presenciá-los sair obrigados de suas casas, caminhando pacificamente para guetos e depois para os campos de extermínio, foram vistos com normalidade, pois retratavam as ordens e a condução do governo. As ordens e as leis deveriam ser obedecidas e não questionadas. Eram raros os que se viam frente a algum tipo de conflito moral, pois o esperado era a obediência. Condutas de obediência cega é o esperado diante da completa ausência de pensamento reflexivo, ausência de pensar por si mesmo.

As ações, da maioria, de uma sociedade – a sociedade alemã à época do nazismo – e os critérios de estabelecimento do certo e do errado dessa mesma sociedade, como exposto, confirmaram a percepção de Arendt de que as questões morais advindas da experiência haviam colidido com aquilo que se sabia e que se tinha até então como verdades da filosofia e da ética. Isto é, uma das verdades da filosofia, desde Platão, dizia respeito ao fato de se acreditar que o “pensamento” produzia o bem. Mas, “pensamento” enquanto uma faculdade que comporta em si a verdade absoluta como regra geral para subsumir casos particulares. Essa compreensão de “pensamento” corresponde à cognição, ao intelecto, não à razão, diferença essa fundamental para

⁵ É importante apontar que o pensar com alargamento ou a mentalidade alargada é um conceito que Arendt utilizou em vários textos, como, por exemplo, no texto *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, quando discutiu o conceito de pluralidade humana como indispensável para o entendimento humano e no texto *A condição humana*, para discutir a ideia da revelação do agente e a condição básica para a ação e para o discurso.

⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 6.

Arendt. Apesar da convicção corrente de que “pensamento” produzia o bem, não foi isso que a sociedade alemã demonstrou na prática. Portanto, a concepção de “pensamento” a que se referia a tradição filosófica desde Platão, para Arendt, não produz o bem como resultado inevitável, como se as virtudes pudessem ser ensinadas. Para a filósofa, hábitos e costumes podem ser ensinados e aprendidos, como também podem ser facilmente e rapidamente substituídos por outros quando assim for conveniente. O exemplo claro disso pode ser percebido na inversão, ocorrida durante o totalitarismo nazista, no mandamento “Não Matarás” para “Matarás”.

Tudo isso parece ter renovado em Arendt as dúvidas que ela sempre nutriu acerca da moralidade e acerca daquilo que a filosofia asseverava ser a esfera contemplativa, mais especificamente, o pensar. As respostas que a tradição filosófica oferecia às atividades da vida contemplativa nunca haviam convencido Arendt; além disso, os exemplos advindos dos regimes totalitários e da sociedade totalitária confirmaram as suspeitas da filósofa de que as doutrinas morais existentes – derivadas das verdades da tradição –, que serviam de padrão para julgar o certo e o errado e para conduzir a ação humana na esfera pública do mundo, não obtinham necessariamente resultados acertados.

OS TRAÇOS CARACTERÍSTICOS DAS ATIVIDADES ESPIRITUAIS

As atividades espirituais, segundo a compreensão de Arendt, são basicamente três: Pensar, Querer, Julgar. São atividades independentes entre si, no sentido de que cada uma delas segue leis intrínsecas à própria atividade. Apresentam como característica comum a dependência de uma certa quietude. Essa quietude diz respeito a um apartar do espírito das emoções da alma e das sensações da percepção; por isso, pode ser comparado a uma tranquilidade desapaixonada. Essa quietude não é uma qualidade necessária para que as atividades espirituais possam acontecer, uma vez que dela não decorre necessariamente que as atividades do espírito acontecerão. Isto significa, em outras palavras, que as atividades espirituais não estão condicionadas a qualquer coisa.

Os seres humanos é que são seres condicionados existencialmente. As condições da existência humana são a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra. O ser humano está restrito ao *espaço* de tempo entre seu nascimento e sua morte, obrigado ao trabalho (animal *laborans*) para manter sua vida, impelido à fabricação (*homo faber*) para criar um mundo artificial que possa chamar de sua morada e estimulado a agir para encontrar seu lugar de reconhecimento entre os muitos indivíduos diferentes que existem.

Na esfera da quietude, nenhuma das condições da vida e do mundo lhe corresponde. Apesar disso, é certo que aquilo de que as atividades espirituais se ocupam – “objetos” do pensar, do querer e do julgar – são oferecidas pelo mundo, pela vida dos seres humanos no mundo. Mesmo que os seres humanos sejam condicionados existencialmente, não ficam restritos à dimensão existencial; podem transcender – aquietar-se – espiritualmente; os seres humanos podem indagar

ilimitadamente sobre qualquer tema, podem imaginar qualquer existência, podem inclusive especular sobre aquilo que não conhecem, sobre aquilo de que nem pode haver conhecimento.

Os princípios da ação e os critérios dos juízos são elaborados pelo espírito. Isso é, as atividades do espírito preparam o ser humano para a ação. Mas isso não significa que as atividades espirituais se constituem em ação ou que as atividades do espírito dotam os seres humanos diretamente com o poder de agir. A ação, propriamente dita, é uma atividade que corresponde à vida ativa da condição humana, está condicionada à existência humana.

[...] Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isto jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer –, **os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito.** Em suma, **dependem do desempenho** aparentemente não lucrativo **dessas empresas espirituais que não produzem resultados e “não nos dotam diretamente com o poder de agir”** (Heidegger). [...] ⁷

Pode-se inferir que o que talvez seja mais belo na discussão de Arendt e uma de suas maiores contribuições à filosofia é a consideração livre e aberta de que os seres humanos, ao mesmo tempo em que são condicionados existencialmente, podem transcender espiritualmente. E disso resulta outra grande contribuição de Arendt à filosofia, a saber, que não há necessidade de nenhuma hierarquização ou predominância de uma das condições humanas – *vida ativa* (condições existenciais) e *vida contemplativa* (vida do espírito) – sobre a outra, do enaltecimento de uma em detrimento da outra.

Tomando-se como referência o mundo das aparências, a principal característica das atividades espirituais é a invisibilidade – algo que é, mas que não se manifesta aos olhos. As atividades espirituais são manifestas para o ego pensante, volitivo e judicante, que percebe que elas estão em movimento; entretanto, as atividades espirituais, literalmente falando, não podem aparecer no mundo das aparências porque lhes falta esta habilidade.

Ao se tomar os aspectos de visibilidade e invisibilidade, percebe-se que há vários graus de manifestação das atividades da condição humana. Mesmo o trabalho e a obra, que pertencem à vida ativa da condição humana, não requerem o espaço da aparência – espaço público – para a efetivação de suas atividades próprias. Essas atividades acontecem independentemente da companhia dos demais; o ser humano se isola para trabalhar e fabricar. Somente a ação e a fala dependem de um espaço da aparência, de um espaço em que há outras pessoas que vejam e ouçam, para se cumprir completamente, para se efetivar. As demais atividades prescindem deste espaço.

A única manifestação externa do espírito é o alheamento, isto é, aquela completa e radical falta de atenção em relação ao mundo das aparências, o afastar, o apartar, o alienar em relação ao

⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 56. Sem grifos no original.

mundo que cerca os seres humanos. Pode-se inferir que o mais interessante, e que talvez seja a garantia da liberdade nas atividades da vida do espírito, seja o fato de que, mesmo que haja certa exteriorização através do alheamento, quando o indivíduo se vê absorto nas atividades do espírito, é impossível saber o que se passa internamente neste indivíduo. Oxalá que isto permaneça infinitamente.

Outra característica marcante da vida do espírito é o estar só, estar sozinho, e estabelecer um relacionamento consigo mesmo. Os atos do espírito, mesmo o de pensar, nunca se satisfazem com os seus objetos tal como lhe são dados. O espírito inevitavelmente transcende a pura imediatez daquilo que tenha lhe chamado a atenção e transforma isso num experimento do *eu-comigo-mesmo* – *experimentum suitatis*⁸. Estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é, para Arendt, o que atribuí uma marca definitiva à vida do espírito. Infere-se que, neste momento, o espírito – sozinho consigo mesmo – alcança “vida própria” e aquilo que anteriormente – no espaço da aparência, no espaço entre-os-homens – era chamado de pluralidade passa a ser, em termos existenciais, o conhecer comigo mesmo. O conhecer comigo mesmo é a definição que Arendt dá à consciência. Mesmo sendo este um dos trechos de maior dificuldade de análise da obra *A vida do Espírito*, pode-se inferir que, com esta argumentação, Arendt estabelece nitidamente em que termos – o da consciência – sua investigação se refere à vida do espírito e a suas correspondentes atividades mentais básicas – pensar, querer, julgar.

A este estado espiritual em que o ser humano faz companhia apenas e tão somente para ele mesmo, Arendt prefere chamar de “estar só”, para que não haja confusão com a ideia que o termo “solidão” apresenta. Solidão se relaciona ao estado existencial em que o ser humano não apenas abdica da companhia dos outros seres humanos, mas abandona a companhia dele mesmo. Isso não é o caso das atividades do espírito, em que, mesmo que o indivíduo se prive da companhia do outro e da pluralidade que os outros representam, ele assume a plena consciência dessa situação, conseguindo, assim, existir absolutamente no singular.

Para Arendt, a vida do espírito não é silenciosa. Ela pode não ter som, mas jamais é silenciosa. A vida do espírito também jamais esquece completamente de si graças à natureza reflexiva das suas atividades básicas: “[...] todo *cogitare*, não importa qual seja seu objeto, é também um *cogito me cogitare*; toda volição é um *volo me velle*; mesmo o juízo só é possível por um ‘*retour secret sur moi-même*’, como observou Montesquieu. [...]”⁹. Essa reflexividade – o não esquecer de si –

⁸ Este termo foi cunhado por filósofo do século XIII chamado Petrus Johannis Olivi – considerado o filósofo franciscano da Vontade – e advém provavelmente da antiga abordagem romana que considerava o *inter homines esse* – o estar entre os homens – como sinal de os seres humanos estarem vivos, isto é, cientes da realidade do mundo e do Eu. O *inter homines esse desinere* – deixar de estar entre os homens – era sinônimo de morrer. Para a pluralidade humana – condição da ação e do discurso – é imprescindível o *inter homines esse*, o estar entre os homens. A pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana na Terra e, pode-se dizer, está em oposição ao *inter homines esse desinere*, deixar de estar entre os seres humanos (ARENDDT. Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 58).

⁹ ARENDT. Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 59.

gerou certos equívocos: entendeu-se a interioridade como lugar de ação. Isso leva Arendt a sinalizar mais uma das falácias metafísicas. Mas por que é uma falácia entender que a interioridade, a vida do espírito, é lugar de ação, ou, mais especificamente, que “pensar é agir”? A confusão muito provavelmente surgiu porque só é possível perceber as atividades do espírito quando essas atividades estão ativas, como se a existência dos órgãos do pensamento, da vontade e do juízo só viessem a existir quando o indivíduo pensa, quer e julga. A solução ao equívoco é muito simples, basta compreender que a ocupação do pensamento não pode absolutamente ser entendida como lugar de ação por que sua ocupação é eminentemente solitária – é estar só. A ação, propriamente dita, somente acontece “em conjunto”, em companhia de e em concordância com nossos pares, e, portanto, em uma situação existencial que efetivamente impede o pensamento [...].”¹⁰. Arendt menciona que Hegel é o mais relevante dos filósofos nessa discussão, pois foi ele quem estabeleceu nitidamente, principalmente no Prefácio a *Fenomenologia do Espírito*, a luta interna entre a filosofia e o senso comum. Hegel considerava que a intensidade das experiências do ego pensante derivaria do fato de elas serem pura atividade; também sabia da reflexividade do espírito e aceitava que ele destruísse seu próprio resultado. “A vida do espírito [...] é pura atividade. E essa atividade, assim como qualquer outra, pode ser iniciada e paralisada à vontade.”¹¹. Contudo, ele transformava em conhecimento dogmático, em resultados da cognição, os *insights* acerca do que a razão está fazendo quando – do ponto de vista das aparências – não está fazendo nada – pensando.

Não se pode esquecer, todavia, que as atividades do espírito – que não aparecem – acontecem em um ser que é do mundo e que participa desse mundo através de seus órgãos sensoriais e da capacidade e da necessidade de também aparecer. Mas as atividades do espírito somente podem existir quando o indivíduo se retira deliberadamente da esfera das aparências. Não se trata de um retirar-se *ipsis litteris* do mundo, mas um retirar-se do mundo presente aos sentidos com exceção dos pensamentos que se alheiam completamente do mundo. Em linguagem metafórica, seria como se o ser humano se retirasse para ilhas imaginárias, a terra dos invisíveis, do qual nada se poderia saber, não fosse esta faculdade – pensar – que o ser humano tem de lembrar e de imaginar.

Outra característica do espírito se apresenta: a re-presentação, fazer presente o que está ausente. Todos os atos do espírito repousam nesta faculdade de ter presente para si o que está ausente aos sentidos; trata-se do que Kant nomeou de imaginação. Não estão apenas re-presentadas as imagens espirituais de objetos ausentes, mas de tudo que *não é mais* ou que *ainda não é*.

[...] somente pela capacidade do espírito tornar presente o que está ausente é que podemos dizer “não mais”, e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer “ainda não”, e nos

¹⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 71.

¹¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 57.

preparar para o futuro. Mas isso só é possível para o espírito depois de ele ter se retirado do presente e das urgências da vida cotidiana. [...].¹²

Não é possível estabelecer uma ordem hierárquica para as atividades do espírito, mas há, sem dúvida, uma ordem de prioridades. O pensar é a atividade que de-sensorializa os particulares, isto é, a atividade do pensar prepara os particulares dados aos sentidos para que o espírito seja capaz de lidar com eles na ausência desses particulares. O pensar não pode mover a vontade, tampouco prover o juízo, mas os prepara. “A imaginação, portanto, que transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados [...].”¹³ A faculdade da imaginação torna presente o que está ausente em uma forma dessensorializada. Por conseguinte, o espírito aprende a lidar com as coisas ausentes e se prepara para o entendimento delas. Além disso, o espírito se prepara para aquelas coisas que não podem ser lembradas pela memória, porque nunca estiveram presentes para a experiência dos sentidos; se prepara para aquelas coisas que, mesmo não existindo sensorialmente, podem ser pensadas.

Para a filósofa, esta classe de objetos-de-pensamento, sejam eles ideias, conceitos, categorias etc., se tornou o tema da filosofia profissional, mas isto não significa que os tópicos que a filosofia escolheu não venham das experiências do senso comum. O que precisa ser observado é a retirada do mundo das aparências. Assim, a única condição anterior essencial para o pensar – a busca de significado, não apenas de “questões últimas” irrespondíveis – é o retirar-se do mundo das aparências; o pensamento implica lembrança, é um re-pensar, interrompe o fazer e implica um *para-e-pense*.

Um leitor desavisado poderia entender a argumentação de Arendt acerca da retirada do mundo das aparências como revisões da filósofa a seu posicionamento anterior referente à importância da vida ativa da condição humana e à sua crítica a toda história da filosofia, que sempre fez questão de fugir dos assuntos humanos, e, por conseguinte, dos assuntos políticos. No entanto, essa pesquisa infere que não é isso que Arendt está propondo; a filósofa não está absolutamente revisando sua teoria e corrigindo-a. Arendt está estabelecendo aquilo que é próprio a cada uma das atividades humanas e, com isso, consegue estabelecer uma compreensão dos motivos que levaram os filósofos a estabelecer um distanciamento entre a atividade do filosofar e as demais atividades humanas – e isso Arendt já havia proposto como tarefa desde *A condição humana*. Pode-se entender que os traços que são próprios da vida do espírito, tais como quietude, estar só, invisibilidade, retirar-se do mundo das aparências, levaram muitos a confundir tais características com as condições ideais para que o filosofar se efetivasse. Isso Arendt não propõe ou sequer sugere; todas as características da vida do espírito são inerentes à própria atividade, à própria experiência do

¹² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 60.

¹³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 61.

pensar, do querer e do julgar; não são privilégio do filosofar. Por outro lado, também não se pode dizer que Arendt está fazendo a defesa do empirismo:

Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento. Antes de levantarmos questões tais como “o que é a felicidade”, “o que é a justiça”, “o que é o conhecimento” e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de conhecer, sua boa realização ou sua frustração. Além do mais, temos que repetir a experiência direta em nossos espíritos *depois* de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é um re-pensar. Ao repetir na imaginação, nós *dessensorializamos* qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nessa forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com esses dados. Essa operação precede todos os processos de pensamento, tanto o pensamento cognitivo quanto o pensamento sobre significados. [...] Em outras palavras: todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento. [...].¹⁴

Nessa citação, vê-se outro problema: se a própria filósofa defende e chama atenção para a diferença entre intelecto e razão, pensar e conhecer, verdade e significado, por que ela utiliza as expressões “pensamento cognitivo” e “pensamento sobre significados”? Parece que Arendt utiliza o termo pensamento como se houvesse dois modos de pensar, isto é, o modo da cognição e o modo do significado, como se coubesse ao pensamento a tarefa do conhecimento. É possível inferir que Arendt deparou-se, aqui, com uma dificuldade que em outra oportunidade ela mencionou: a dificuldade de se encontrar na linguagem corrente termos adequados ou mais bem cunhados para expressar o que se pretende, ou seja, uma abordagem diferenciada das tradicionais ou das que a tradição impõe. Por mais que se tenha cuidado ou que se tente fugir das armadilhas geradas pela falta de um vocabulário adequado à complexidade da discussão, fica-se preso à linguagem da qual dispomos. Portanto, esta pesquisa compartilha da ideia de que não se trata de um erro conceitual ou uma divergência da filósofa com o que havia apregoado anteriormente, mas apenas uma dificuldade de exposição de uma ideia com o vocabulário disponível e com as possibilidades de seu uso.

Outro traço relevante da vida contemplativa é a incerteza e a impossibilidade de verificação dos resultados. Isso fica claro quando se analisam os pensamentos: é como se eles fossem autodestrutivos, uma vez que os resultados que alcançam são colocados à dúvida continuamente. O espírito tem aversão às certezas últimas, repudia a impossibilidade de colocar à prova, ou seja, ele duvida de algo mesmo depois que tenha encontrado alguma segurança acerca desse algo. Por isso, uma boa metáfora para o pensamento pode ser o de que o pensamento é como a teia de Penélope¹⁵, que desfaz toda a manhã o que terminou de fazer na noite anterior. A necessidade de pensar nunca pode ser satisfeita.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 67 e 68.

¹⁵ Arendt diz que Platão fez menção à teia de Penélope em *Fédon* 84a, mas de maneira inversa a que ela utiliza, isto é, que a alma do filósofo não deve agir como Penélope desfazendo sua própria teia. (ARENDT, Hannah.

É importante compreender que a retirada do mundo das aparências ou mundo do senso comum, a tendência autodestrutiva em relação aos seus próprios resultados, a reflexividade e consciência da pura atividade que a acompanha e a percepção das atividades espirituais somente enquanto perdurarem são características que se apresentam mais claramente na atividade do pensar, pois ela radicaliza sua retirada do mundo. O querer e o juízo não têm a mesma radicalidade de retirada do mundo das aparências. No entanto, ambas as atividades do espírito compartilham de tais características em alguma medida. Para esta pesquisa é suficiente dizer que os objetos do querer e do juízo são particulares e têm seu lar estabelecido no mundo das aparências. O espírito volitivo ou judicante se retira temporariamente do mundo das aparências, mas conserva a intenção de retornar posteriormente, uma vez que os objetos dos quais tratam o querer e o juízo são o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ressalta-se que a investigação acerca da vida contemplativa da condição humana não constitui uma ruptura com aquilo que Arendt defendeu anteriormente em sua obra, mas aponta para um caminho de compreensão do ser humano em suas dimensões ativa e contemplativa. Arendt quer encontrar significado para a condição humana, o modo como é estabelecido o certo e o errado, o bem e o mal, como os seres humanos se posicionam no mundo. Nesse sentido, a obra *A vida do espírito* consolida a proposta, sempre presente, de Arendt de investigar os dois modos de vida que compõem a condição humana, a vida ativa e a vida contemplativa, apresentando não uma distância intransponível entre elas, mas um imbricamento fundamental. Essa ideia fica clara quando Arendt aponta para a responsabilidade de cada indivíduo – esfera da quietude – pelo espaço comum – público – do mundo. Portanto, mesmo que Arendt se volte para a dimensão da quietude humana, é ao homem de ação que sua reflexão converge.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

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

A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 172, nota 43).

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo; Revisão e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. Revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. Filosofia e política. In: ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. Compreensão e política. In: ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Lições sobre a Filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

O PAPEL DA “RALÉ” [MOB] NA PERSPECTIVA ARENDTIANA

José Luiz de Oliveira¹

RESUMO: Os termo “ralé” possuem significados que incluem o sentimento de ódio. Engendrada no interior do imperialismo e admitida como subproduto da burguesia, a “ralé” possuía a pretensão de poder que aspirava o abandono da democracia. Na perspectiva arendtiana, a aliança do capital com a “ralé” é vista como algo que traz à tona o problema do racismo. É importante tratar da dimensão racista dos movimentos impulsionados pela ralé. Daí, a relevância que o antissemitismo teve diante da oposição da “ralé” e o papel por ela desempenhado na ascensão do movimento totalitário.

Palavras chave: Imperialismo. Ralé. Racismo.

ABSTRACT: The term “mob” have meanings that include the feeling of hatred. Engaged within imperialism and admitted as a by-product of the bourgeoisie, the “mob” had the pretension of power that aspired to abandon democracy. In the Arendtian perspective, the alliance of capital with the “mob” is seen as something that brings up the problem of racism. It is important to address the racist dimension of movements driven by the mob. Hence, the relevance that anti-Semitism had in the face of the opposition of the “mob” and the role it played in the rise of the totalitarian movement.

Key words: Imperialism. Mob. Racism.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Podemos dizer que, na maioria das vezes, o entendimento de ralé na nossa língua portuguesa se refere às classes mais baixas², que compõem a pirâmide social de um país, tornando-se, dessa maneira, difícil de compreender que se trata de grupo de pessoas constituídas de forma não organizada e ao mesmo tempo apresentando características de violência. Contudo, mesmo em nossa língua de raízes ibéricas, semelhantemente à língua inglesa, respectivamente, os termos “ralé” ou *mob*³ possuem significados que incluem o sentimento de ódio.

Na perspectiva arendtiana, o papel da ralé [*mob*] se desenvolve por meio de manifestações em torno do antissemitismo e do reforço ao crescimento do movimento totalitário. Por essa razão, explicitaremos, nas linhas que se seguem, em um primeiro momento, a relevância que o

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). *E-mail* = jlos@ufsj.edu.br

² Ver obra de Jessé Souza: *A ralé brasileira*. São Paulo: Contracorrente, 2018.

³ É relevante destacar que procuramos, todas as vezes que citamos a palavra ralé no texto, termos o cuidado de, logo em seguida, registrar também a palavra *mob*, utilizada por Arendt na obra original *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004. Na tradução brasileira mais utilizada de *Origens do Totalitarismo* (1989), elaborada por Roberto Raposo, concebe-se o termo “ralé” para designar o que Arendt, na sua obra original, denomina *mob*. No conhecido *Dicionário de Cambridge*, a palavra *mob* significa um grande grupo de pessoas, que é, muitas vezes, violento ou não organizado; é também compreendida como turba ou multidão. Na língua portuguesa, trivialmente, o termo “ralé” representa, de maneira veemente, as classes mais baixas da população. O *Dicionário do Aurélio* expressa que “ralé” é: classe social mais baixa, gente de baixa condição moral, cultural, social, qualquer animal em que a ave de rapina costuma fazer presa, raça e espécie. O mesmo dicionário também dá a essa palavra os significados de energia, disposição, vontade e sentimento de ódio.

antisemitismo teve diante da oposição da “ralé” [mob]. Em seguida, demonstraremos o papel desempenhado pela “ralé” [mob] na ascensão do movimento totalitário.

O PROBLEMA DO RACISMO

A aliança do capital⁴ com a “ralé” é vista por Arendt⁵ como algo que traz à tona o problema do racismo. Nessa investida, a autora lança mão da filosofia de Hobbes transportando-a para o campo das modernas doutrinas raciais. Nesses termos, tais doutrinas servem não apenas para incitar as massas, em sua faceta totalitária, bem como contribuem para definir, de maneira clara, o tipo de organização por meio da qual a humanidade conduz o processo incessante de acúmulo de capital e de poder, que pode levar ao seu fim lógico pautado na autodestruição.

Na perspectiva assumida por Arendt⁶, Hobbes teria fornecido ao pensamento político condições de pré-requisitos capazes de fundamentar as doutrinas de cunhos raciais. Ou seja, o pensador inglês concordava com a exclusão, em princípio, da concepção de que a humanidade se constituía como o único conceito regulador da lei de caráter internacional. Daí, supunha-se que a política de nível estrangeiro não se pautava no contrato humano e deveria se empenhar na guerra perpétua de todos contra todos, baseando-se na lei do “estado natural”. O que se verifica nessa apropriação arendtiana de Hobbes é que se trata de alguém que propicia o melhor fundamento teórico possível, o qual diz respeito a todas as ideologias naturalistas, que enxergam as nações como meras tribos, as quais se apresentam de formas separadas uma das outras por natureza. Essa separação impede qualquer tipo de conexão e também ignora a solidariedade humana, restando a todos somente uma vivência, que possui em comum o instinto de autoconservação, a exemplo do comportamento dos animais. Nas palavras de Arendt:

Se a ideia de humanidade, cujo símbolo mais convincente é a origem mais comum da espécie humana, já não é válida, então nada é mais plausível que uma teoria que afirme que as raças vermelha, amarela e negra descendem de macacos diferentes dos que originaram a raça branca, e que todas as raças foram predestinadas pela natureza a guerrearem umas contra as outras até que desapareçam da face da terra⁷.

⁴ A ascensão política da burguesia assumida por Arendt é analisada por Adriano Correia (2007, p. 30-31) da seguinte maneira: “Hannah Arendt nota que o evento mais importante na Europa no período imperialista foi a ascensão política da burguesia – a primeira classe na história a obter supremacia econômica sem pretender poder político. Para ela, o declínio do Estado-nação durante o século XIX se deveu em grande parte ao fato de ele não poder, por sua própria natureza, atender aos anseios burgueses por expansão ilimitada. O imperialismo surgiu quando a burguesia insurgiu-se contra as limitações nacionais à sua expansão econômica e passou a sustentar que a expansão é o objetivo supremo e permanente da política. Como a estrutura política, ao contrário da econômica, não pode se expandir indefinidamente, o Estado, baseado de um modo ou de outro no consentimento genuíno da nação, operou como um obstáculo às pretensões burguesas de hegemonia. Instaurou-se então uma disputa pelo poder entre a burguesia e o Estado, cujo resultado foi a destruição do Estado-nação”.

⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 187.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Percebe-se que, no momento em que se inaugura certo desprezo pela convicção de que a humanidade se funda na origem comum da espécie humana, surgem teorias assentadas na crença de que as raças, em suas diferenças, possuem origens também diferentes e, por essa razão, podem tornar admissível a instauração da guerra entre elas. Nesse aspecto, abre-se espaço para se justificar o acúmulo de poder de um povo sobre o outro.

Na ótica de Arendt (1989), se nos pautarmos na concepção de que somos dominados pela crença hobbesiana de infundável acúmulo de poder, o resultado é que, uma vez organizada, a “ralé” [mob] conduzirá, de modo inevitável, à transformação de nações em raças, pois se considera que numa sociedade acumuladora já não existe elo capaz de unir indivíduos. A condição de pertencimento a uma determinada raça passa a justificar a acumulação de poder diante de um quadro no qual os homens seguem perdendo todos os tipos de conexão com seus semelhantes.

Evidencia-se, a partir das análises arendtianas, que existe uma associação entre a “ralé” [mob] e o racismo, que, do ponto de vista político, pôde contribuir com a ascensão dos movimentos totalitários, os quais influenciaram o poder político no século XX. Para os nossos propósitos, é importante tratar da dimensão racista dos movimentos impulsionados pela ralé. Para tal, temos no horizonte as manifestações de cunho antisemitas.

A “RALÉ” [MOB] E SUAS MANIFESTAÇÕES ANTISSEMITAS

A “ralé” [mob] foi um movimento⁸ nascido no seio do imperialismo e diz respeito a um fenômeno político relevante para se compreender o que Hannah Arendt concebe acerca desse grupo de pessoas, que influenciou os rumos da política na Europa, sobretudo nos acontecimentos do final do século XIX e do século XX marcados pelo antisemitismo. É por esse motivo que havia na “ralé” [mob] um tipo de comportamento agressivo em relação àqueles que esse grupo considerava na condição de inimigo a exemplo dos judeus. A agressividade era uma das características da “ralé” [mob], que chegou a tomar de assalto as lojas de judeus e até mesmo a agredi-los nas ruas⁹.

Arendt ressalta que, diferentemente de se lidar com o povo em geral, a “ralé [mob] francesa se familiarizou com a alta sociedade e com os políticos da Terceira República daquele país. Essa relação foi marcada por sentimentos de admiração e medo. Diante da violência intensa e verdadeira

⁸ Referindo-se ao entendimento arendtiano sobre ralé, diz o jurista Pedro Serrano (2016, *online*): “Todo governo autoritário se apoia numa base social. Não foi diferente na nossa ditadura e o modelo que eu vou usar para explicar quem são essas pessoas está baseado em Hannah Arendt a partir de um livro em que a autora pretende entender o surgimento do nazismo na Alemanha. E, nesse ponto, divirjo da professora Marilena Chauí, que defende que é a classe média a base do autoritarismo. Eu prefiro a ideia da Hannah Arendt, que fala de uma – a palavra é ruim – ralé. E ralé não do ponto de vista mais comum, o pobretão, nem do ponto de vista do Jessé de Souza, do IPEA, que seria o lumpesinato. Arendt chama de ralé uma sobra, um excesso, que há em todas as classes sociais. Ricos, classes médias, pobres. A ralé não cabe no conceito de classe econômica de Marx, porque ela existe em todas as classes”.

⁹ ARENDT, Hannah. *op. cit.*, 1989, p. 129.

cometida pela “ralé [mob], a sociedade assumia uma linguagem, que parecia uma inócua brincadeira de criança¹⁰. Havia uma combinação de interesses entre as classes superiores e a “ralé” [mob], pois “as classes superiores sabiam que a ralé era a carne da sua própria carne, e o sangue de seu próprio sangue”¹¹.

Tomando os judeus como alvos de suas manifestações de violência, a “ralé” [mob] francesa se destacou pelas suas investidas no conhecido e controverso caso Dreyfus¹². O tão falado *L'affaire Dreyfus* é lembrado por Arendt¹³ como um acontecimento que ocorreu na França no fim de 1894. Alfred Dreyfus era um oficial judeu pertencente ao Estado-maior francês, que foi acusado e condenado por espionagem a favor da Alemanha. O veredito foi a deportação de Dreyfus para cumprimento de prisão perpétua em um local denominado Ilha do Diabo. O julgamento desse oficial judeu aconteceu de portas fechadas. No dossiê de acusação, a motivação principal encontrava-se no conteúdo de uma carta, supostamente escrita por Dreyfus, endereçada ao adido militar alemão Schwartzkoppen. Dreyfus, em 1906, foi absolvido e tão logo foi submetido a uma nova condenação. Inocentado em 1908, o oficial foi agredido na rua e o Tribunal de Paris absolveu o agressor sob alegação de que discordava da decisão que havia inocentado Dreyfus. As abordagens de Arendt acerca do antissemitismo em território francês¹⁴ possuem no *L'affaire Dreyfus* um dos exemplos mais proeminentes, o que demonstra a participação da “ralé” [mob] nesse episódio sombrio. Ou seja:

Ao descrever – referindo-se ao caso Dreyfus – o antissemitismo como um importante conceito político, Bernamos está com a razão no tocante à ralé. Havia sido experimentada anteriormente em Berlim e em Viena, por Ahlwardt e Stoecker, por Schoenerer e Lueger, mas em lugar nenhum sua eficácia foi demonstrada mais claramente do que na França¹⁵.

Assim, Arendt apresenta o conceito político do antissemitismo como um dos elementos que movia os anseios de violência da “ralé” [mob]. Aos olhos da “ralé” [mob], em termos arendtianos, não era possível que houvesse alguma dúvida de que os judeus foram escolhidos para representar tudo que era considerado de detestável. Mesmo que a “ralé” [mob] não estivesse interessada a ter somente os judeus como alvo de sua violência, eles estavam, em primeiro lugar,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 130.

¹² Para Arendt (1989, p. 113): “Enquanto o caso Dreyfus em seu amplo aspecto político pertenceu ao século XX, o processo Dreyfus e os vários julgamentos do capitão judeu Alfred Dreyfus são bem típicos do século XIX, quando se seguiam com tanto interesse os processos legais, porque cada instância tentava testar a maior conquista do século, que era a completa imparcialidade da justiça. É peculiar daquele período que um erro judicial pudesse despertar tais paixões políticas e inspirar uma sucessão tão infundável de julgamentos e revisões, para não mencionar os duelos e lutas corporais. A doutrina da igualdade perante a lei estava ainda tão firmemente implantada na consciência do mundo civilizado que um único erro da justiça era capaz de provocar a indignação pública, de Moscou a Nova York”.

¹³ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 111-112.

¹⁴ Sobre o cenário francês e os reflexos no mundo no que diz respeito do coro da ralé, apoiando-se em Emile Duclaux, lembra Arendt (1989, p. 131): “Neste drama representado diante de todo um povo, e tão explorado pela imprensa que todo o país terminou por nele participar, vemos o coro e o anticoro da antiga tragédia, bradando um contra o outro. A cena é a França e o teatro é o mundo”.

¹⁵ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 130.

entre as suas vítimas favoritas¹⁶. Por essa razão, Arendt (1989) recorre a um importante documento do mundo contemporâneo intitulado “Memorial Henry” e cita algumas soluções que esse documento propunha para a questão judaica:

Os judeus deviam ser despedaçados como Marsias na lenda grega; Reinach devia ser jogado vivo num caldeirão de água fervente; os judeus deviam ser cozidos em óleo ou furados com agulha até morrerem, deviam ser ‘circuncidados até o pescoço’. Um grupo de oficiais revelou-se muito impaciente de experimentar um novo tipo de canhão nos 100 mil judeus do país¹⁷.

Percebe-se o quanto o sentimento de ódio expelido pela “ralé” [mob] se faz em direção aos judeus. Isto é, o ódio expresso pela ralé se manifestava de maneira seletiva, pelo qual se atribuída aos judeus a fonte de vários males. Dessa forma, torna-se fácil compreender as razões que nortearam o processo que envolve o *L'affaire Dreyfus*. A “ralé” [mob] europeia via os judeus, os maçons e os jesuítas como pivôs da política mundial. Esses três grupos¹⁸ eram acusados de conspirarem pelo domínio do mundo. No caso dos judeus, havia a acusação de que eles formavam a “Judá Secreta”, que, a partir da efetivação do Congresso Sionista (1897), elaboraram o núcleo de uma conspiração mundial judaica¹⁹.

No contexto do antissemitismo francês, que se traduziu via *L'affaire Dreyfus*, aparece em cena o ator político Clemenceau, que chefiava um grupo de republicanos. O papel significativo de Clemenceau, nesse caso, encontra-se no fato de ele, em um dado momento, ter se convencido de que Dreyfus era inocente da acusação a ele direcionada, o que, conseqüentemente, alimentava a concepção de que a república francesa estava em perigo. Na luta pela libertação de Dreyfus, Clemenceau conseguiu conquistar a adesão de alguns escritores, a saber: Zola, Anatole France, Emile Duclaux, o historiador Gabriel Monod e Lucien Herr, bibliotecário da Ecole Normale. A liderança de Clemenceau conseguiu acrescentar, em sua órbita de lutas, o pequeno círculo de jovens intelectuais, que, mais tarde, iriam fazer história por meio das chamadas *Cabiers de la Quinzaine*²⁰.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Arendt (1989, p. 130-131) salienta: “É falso que qualquer um desses grupos realmente constituísse uma sociedade secreta propensa a dominar o mundo por meio de uma gigantesca conspiração. Contudo, é verdade que sua influência, por mais abstrata que fosse, era exercida além da esfera formal da política, e operava em grande escala nos corredores, nos bastidores e no confessionário. Desde a Revolução Francesa, esses três grupos têm dividido a honra duvidosa de serem, aos olhos da ralé europeia, o pivô da política mundial. Durante a crise de Dreyfus, cada um deles pode explorar essa noção popular, jogando sobre o outro a acusação de conspirar pelo domínio do mundo”.

¹⁹ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 131; Sobre o antissemitismo detectado por Arendt, aponta Celso Lafer (2003, p. 134-135): “Hannah Arendt detecta no antissemitismo uma antecipação de dois meios de ação de que se valeu o totalitarismo no poder: (1) o conceito de *inimigo objetivo*, pois uma das notas do antissemitismo é o ataque, não a um judeu, mas aos judeus em geral, independentemente das atitudes e das ações dos judeus-indivíduos; e (II) o uso da *mentira*, que desfigura ideologicamente os fatos para ajustá-los às necessidades do poder no momento em que estigmatiza os ‘inimigos objetivos’ – como é o caso dos *Protocolos dos Sábios de Sião* – uma conhecida falsificação elaborada pela polícia secreta da Rússia Czarista no século XIX, imputando aos judeus um projeto de dominação mundial”.

²⁰ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 132.

Arendt²¹ adverte que o antissemitismo ganhou terreno durante os três anos que se seguiram à prisão de Dreyfus, considerando que, até então, Clemenceau não havia iniciado a sua campanha de libertação do oficial judeu. Mesmo que a imprensa antijudaica tivesse uma circulação semelhante à dos grandes jornais, nesses três anos após a prisão de Dreyfus, as ruas demonstraram que permaneciam calmas. Mas essa calma das ruas deixou de existir

quando Clemenceau começou a publicar seus artigos em *L' Aurore*, quando Zola publicou *J' accuse* e quando o tribunal de Rennes iniciou inabilmente a série de julgamentos e revisões, que a ralé entrou em ação. Cada lance dos partidários de Dreyfus (que se sabiam em minoria) era seguido de perturbação mais ou menos violenta nas ruas²².

Percebe-se que a fúria da “ralé” [*mob*] se manifesta no momento quando esse grupo fica diante daqueles que deles discordam. Nesse caso, os partidários de Dreyfus se tornam o alvo dessa fúria. O antissemitismo embrenhado na sociedade francesa de fins do século XIX possui agora um movimento capaz de demonstrar a força do seu grito de morte aos judeus. Trata-se de um fenômeno que varreu o país. As manifestações escritas em defesa da libertação de Dreyfus foram a principal fonte, para que houvesse, naquele momento, a explosão do movimento da “ralé” [*mob*]. Ou seja: “Na verdade, em toda parte, explodiram tumultos antissemitas, invariavelmente atribuíveis à mesma fonte. A indignação popular espoucava em todo canto, ao mesmo dia e exatamente à mesma hora”²³.

Em meio a essas explosões de violência protagonizadas pela “ralé” [*mob*], motivadas originalmente pelo *L'affaire Dreyfus*, Arendt²⁴ lembra que Clemenceau atestou que os trabalhadores de Paris não se importavam com o caso. Para os vários elementos da burguesia, a situação pouco afetava seus interesses. Portanto, abriu-se um caminho “com o consentimento do povo”, pois estava acontecendo, segundo Clemenceau, a proclamação da falência da democracia.

Podemos dizer que os abalos que a democracia passou a sentir devido às movimentações da “ralé” [*mob*] iriam, certamente, contribuir para o fortalecimento e a ascensão do movimento totalitário do século XX. É por esse motivo que se justifica explicitar o papel desempenhado pela “ralé” [*mob*] no âmbito do movimento totalitário, uma vez que tal movimento se constitui um elemento relevante do pensamento político contemporâneo capitaneado por Arendt.

O PAPEL DA “RALÉ” [*MOB*] NO ÂMBITO DO MOVIMENTO TOTALITÁRIO

A “ralé” [*mob*], anunciada por Arendt e que no século XIX constituiu-se fator de contribuição para a efetivação da expansão imperialista, se apresenta também como elemento fundamental para criar condições para o advento e a consolidação do movimento totalitário do século XX. Tal movimento provocou certa atração sobre os elementos da “ralé” [*mob*] da sociedade

²¹ Ibid., p. 133.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibid., p. 135-136.

a ponto de garantir que os seus líderes, bem como os governantes totalitários, apresentassem traços característicos²⁵ dessa porção da população²⁶. Arendt salienta: “Esses homens sentiam-se atraídos pelo pronunciado ativismo dos movimentos totalitários, pela curiosa e aparentemente contraditória insistência no primado simultâneo da ação pura e da força irresistível da necessidade”²⁷.

Esse ativismo se desenvolveu até mesmo no que tange à preferência pelo terrorismo. Isto é, a ralé se sentiu atraída por um tipo de terrorismo, que se configurava numa espécie de filosofia, na qual era possível demonstrar a expressão de formas de frustração, ressentimento e ódio. Ou seja, era um terrorismo alicerçado numa espécie de expressionismo político e que seus atores estavam atentos à publicidade provocada por seus feitos estrondosos. Nesse caso, as bombas são apresentadas como formas de linguagem. Tratava-se de um tipo de terrorismo, que estava de maneira absoluta, disposto a pagar com a vida, assentando-se no fato de tentar buscar impingir às ditas camadas normais da sociedade o reconhecimento da existência de alguém. Nessa perspectiva, o que a “ralé” [mob] buscava era obter o acesso à história, porque se almejava um tipo de reconhecimento, que não se importava com o preço da destruição²⁸.

Para Arendt²⁹, a “ralé” [mob], como dizia Goebbels, se posicionava dentro da alusão de que a maior felicidade que o homem deveria exprimir se encontrava no desejo em ser um gênio ou mesmo servir a um gênio. A “ralé” [mob] demonstrava o seu fascínio pelo “radiante poder da fama”. No final do século XIX e na primeira metade do século XX, havia um clima sob o qual a “ralé” [mob] estava situada, e essa conjuntura se revela por meio de uma atmosfera, que se configurava como se todos os valores e proposições tradicionais tivessem evaporados. Assim, era mais fácil aceitar proposições que aos nossos olhos eram consideradas absurdas do que aderir às antigas verdades, que haviam sido transformadas em banalidades. Na vivência da atmosfera que se instalou não se esperava que fosse possível que alguém levasse a sério esses absurdos. O que se torna perceptível é que, diante da banalização dos absurdos, abriu-se um caminho pelo qual a “ralé” [mob] poderia admitir ser controlada por líderes, que não enxergavam a presença desses absurdos nos princípios inerentes ao totalitarismo. Não era por acaso que a “ralé” [mob] se tornava propícia a se

²⁵ Sobre esses traços característicos dos líderes da ralé, pontua Arendt (1989, p. 377): “Quando a falsa respeitabilidade cedeu ao desespero da anarquia, esse colapso pareceu oferecer a primeira grande oportunidade tanto para a elite quanto para a ralé e, obviamente, para os novos líderes das massas. Suas carreiras lembram a dos primeiros líderes da ralé: fracasso na vida profissional e social, perversão e desastre na vida privada. O fato de que as suas vidas, antes do seu ingresso na carreira política, haviam sido um fracasso – ingenuamente apontado em seu detrimento pelos líderes mais respeitáveis dos velhos partidos – era o ponto alto da sua atração para as massas. Parecia demonstrar que, individualmente, eles encarnavam o destino da massa do seu tempo e que o desejo de tudo sacrificarem pelo movimento, a devoção por aqueles que haviam sofrido alguma catástrofe, a determinação de jamais cederem à tentação da segurança da vida normal e o desprezo pela respeitabilidade eram perfeitamente sinceros e não apenas inspirados por ambições passageiras”.

²⁶ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 376.

²⁷ Ibid., p. 381.

²⁸ Ibid., p. 381-382.

²⁹ Ibid., p. 382, p. 384.

submeter ao poder de líderes, que estavam à frente de movimentos de caráter totalitário. Tais líderes nutriam a pretensão de tomar posse do homem como um todo, a saber:

Nessa pretensão de totalidade, os líderes da ralé dos movimentos totalitários formulavam a sua ideologia invertendo apenas a própria filosofia política da burguesia. A classe burguesa, tendo aberto caminho para si por meio da pressão social e, frequentemente, através de chantagem econômica contra instituições políticas, sempre acreditara que os órgãos públicos oficiais do poder fossem dirigidos por seus próprios interesses e influxos secretos. Nesse sentido, a filosofia política da burguesia era sempre ‘totalitária’, supunha sempre que política, economia e sociedade fossem uma coisa só, na qual as instituições políticas serviam apenas de fachada para os interesses privados. O duplo padrão da burguesia, sua distinção entre a vida pública e a vida pessoal, era uma concessão ao Estado nacional que havia desesperadamente tentado manter separadas as duas esferas³⁰.

Em termos arendtianos, a “ralé [mob]” acreditava que suas pretensões de poder seriam seguidas pelas massas. Desse modo, supunha-se que, mais cedo ou mais tarde, a maioria dos povos europeus seguiria esse mesmo rumo no sentido de considerarem que estariam prontos para efetivar a revolução. Ao admitir que a “ralé” [mob] esperasse galgar o poder por meio do apoio de massas impotentes, o que se buscava era a ajuda dessas massas para que a “ralé” [mob] promovesse os seus interesses de caráter privados. Admitida como um submundo da classe burguesa, a “ralé” [mob] pretendia substituir as camadas mais antigas da sociedade burguesa com o objetivo de introduzir nelas o espírito mais dinâmico desse submundo³¹. Dessa maneira, a pretensão de poder aspirada pela “ralé” [mob] implicava o abandono da democracia. A esse respeito, afirma Daner Hornich:

Acompanhando o pensamento da Hannah Arendt, podemos perceber que a questão chave para o entendimento da ralé é a composição do refugo de todas as classes e ‘subproduto da burguesia’ destituída de princípios e com um gosto apurado para o cinismo anárquico e a criminalidade do submundo e do vício, e não o povo como um todo ou uma classe trabalhadora apartada do ‘povo comum’ como sugeriram os nazistas e até deixaram de perceber os historiadores pessimistas. Contudo, os historiadores pessimistas entenderam que a ‘democracia’ poderia se transformar num ‘despotismo’, no qual o tirano poderia aparecer com o apoio da ralé³².

Mas, para Arendt³³, se, por um lado, a “ralé” [mob] teve um importante papel no fortalecimento do movimento totalitário, por outro, ao assumir o poder, o totalitarismo se sentiu ameaçado pela capacidade de iniciativa dessas camadas. Devido a esse sentimento de ameaça, as análises arendtianas caminham no sentido de fazer justiça àqueles que se deixaram arrastar por esses movimentos totalitários. Bastava os movimentos totalitários alcançarem o poder que todo um grupo de simpatizantes era descartado. Acreditava-se que o poder de iniciativa típico do comportamento da “ralé” [mob] podia ameaçar o domínio total do homem. Ou seja:

³⁰ Ibid., p. 386.

³¹ Ibid., p. 387.

³² HORNICH, Daner. A Gênese da Política Imperialista: “A aliança entre a ralé e o capital” e “o pecado original do acúmulo original de capital” na perspectiva de Hannah Arendt. *Revista Dialectus*, Ano 4, n. 10, p. 248-264, jan./jul. 2017, p. 262.

³³ ARENDT, Hannah. op. cit., 1989, p. 387-388.

O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos, cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade³⁴.

Depreende-se que os movimentos totalitários, no momento em que ascendiam ao poder, tornavam-se incapazes de conviver com elementos da “ralé” [mob], que possuíam a capacidade de se mobilizar contra o poder constituído, pois camadas da sociedade que se apresentam como portadores da capacidade de tomar iniciativas não se incluem na moldura do domínio totalitário, que, por sua vez, necessitam para se manterem fortalecidos no poder do suporte da lealdade, cuja característica é mais comum em pessoas com falta de inteligência e criatividade. A criatividade comum em pessoas com capacidade de iniciativa, característica típica da “ralé” [mob], serviu para exaltar o movimento totalitário, porém já não se enquadrava mais no âmbito do domínio total do poder alcançado. Não é por menos o alerta de que “sempre que os movimentos totalitários tomavam o poder, todo esse grupo de simpatizantes era descartado antes mesmo que o regime passasse a cometer os seus piores crimes”³⁵.

Nesse sentido, temos o totalitarismo efetivando o ato de devorar os seus próprios filhos. Os mecanismos de pressão social assumidos pela “ralé” [mob] só seriam preservados caso ela se abdicasse de se opor ao regime, que, devido à sua natureza totalitária pautada na lealdade, não admite oposições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gênese da “ralé” [mob] ocorreu no interior do imperialismo e sua ação efetivou-se nas manifestações antissemitas e no fortalecimento dos movimentos totalitários. Nesse sentido, engendrada no interior do imperialismo e admitida como subproduto da burguesia, a “ralé” [mob] se apresenta na condição de conceito relevante para se compreenderem as diversas tópicos do campo da filosofia política contemporânea.

Considerando Arendt umas das principais personagens, cuja contribuição para o desenvolvimento do processo que envolve a história da filosofia política contemporânea é bastante plausível, evidencia-se que, ao abordar o conceito de “ralé” [mob], a autora oferece um produto de investigação capaz de iluminar os diversos campos das manifestações políticas, que ocorrem em todos os espaços da nossa casa comum³⁶. Essa casa comum onde habitamos e a denominamos Terra possui na pluralidade a sua lei³⁷.

³⁴ Ibid., p. 389.

³⁵ Ibidem.

³⁶ A expressão casa comum é usada pelo papa Francisco. Sobre isso, ver Carta Encíclica *Laudato Si*, 2015.

³⁷ Sobre a pluralidade como lei da Terra, ver *The life of the mind*, 1981.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. San Diego: A Harvest Book, 1981.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004.

CORREIA, *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si*. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015.

HORNICH, Daner. A Gênese da Política Imperialista: “A aliança entre a ralé e o capital” e “o pecado original do acúmulo original de capital” na perspectiva de Hannah Arendt. *Revista Dialectus*, Ano 4, n. 10, p. 248-264, jan./jul. 2017.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SERRANO, Pedro. Democracia sob Ataque. Entrevista concedida a Elisa Marconi e Francisco Bicudo. *Revista Giz*, 14 de abril de 2016. Disponível em: <<http://revistagiz.sinprosp.org.br/?p=6461>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira*. São Paulo: Contracorrente, 2018.

***CRISE NA EDUCAÇÃO, DE HANNAH ARENDT:* continuidade e ruptura com as teorias pedagógicas dos séculos dezoito e dezenove.**

Daiane Eccel¹

RESUMO

Neste artigo, proponho-me a discutir a questão do suposto conservadorismo de Arendt no texto *Crise na Educação* sob um outro viés: traçarei comparações entre o diagnóstico arendtiano a respeito da educação e as teses de Immanuel Kant sobre a pedagogia. Para este último, a autonomia só é conquistada a partir de um direcionamento e mediação forte por parte do adulto. Mesmo que a finalidade da educação seja a liberdade, ela se dá por meio da autoridade, como em Arendt. Para além disso, um dos princípios kantianos fundamentais no que diz respeito à educação, baseia-se na ideia de responsabilidade com as futuras gerações, o que corresponde em parte à ideia arendtiana de amor ao mundo e a permanência dele. Também trataremos das limitações dessa possível fundamentação que ficam por conta do conflito que Arendt estabelece com Jean-Jacques Rousseau, influenciador direto de Kant em suas ideias sobre educação.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Immanuel Kant; crise na educação; autoridade.

ABSTRACT

In this article, I propose to discuss the question about the supposed conservatism of Arendt in the text *Crisis in Education* under another bias: the aim of the text is to draw comparisons between Arendt's diagnosis regarding education and Immanuel Kant's theses on pedagogy. For the latter, autonomy is only achieved through strong direction and mediation on the part of the adult. Even if the purpose of education is freedom, it is given through authority, as in Arendt. In addition, one of the fundamental Kantian principles with regard to education is based on the idea of responsibility towards future generations, which corresponds in part to the Arendtan idea of love for the world and its permanence. We will also deal with the limitations of this possible argumentation that remain because of the conflict that Arendt establishes with Jean-Jacques Rousseau, who directly influenced Kant and his ideas about education.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Immanuel Kant; crisis in education; authority.

INTRODUÇÃO

O texto *Crise na Educação* dedicado à passagem dos setenta anos de seu amigo, o escritor Erwin Loewenson (1888-1963), na primavera de 1958 em Bremen, torna-se pleno de sentido ao formar o conjunto de capítulos que compõem *Entre o Passado e o Futuro*². Isso porque o pequeno escrito compõe, como a própria Hannah Arendt (1906-1975) assinala, um dos seis exercícios de pensamento que ela se propôs a fazer apontando para a lacuna aberta entre o passado e o futuro causada pelos movimentos totalitários. Mesmo não sendo um “todo indivisível” como aponta

¹ Daiane Eccel é professora na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) desde 2015.

² *Crise na Educação* foi pensado e escrito no contexto da problemática envolvendo Little Rock, ou seja, um dos elementos da chamada *Negro Question*, nos Estados Unidos, que chamou atenção de Arendt em função de uma foto com uma menina negra saindo da escola, seguida por uma “turba de crianças brancas”. Arendt trata da questão no texto *Reflexões sobre Little Rock*, texto que aguardou meses pela publicação em 1959, justamente pelo seu caráter polêmico. Ainda naquele ano, foi publicado pela revista *Dissent*, acompanhado de uma nota dos editores atestando o fato de eles não compartilharem com os posicionamentos de Arendt, mas lhe darem liberdade para expô-los. Em uma pequena introdução, a autora contextualiza a polêmica da demora pela publicação. Posteriormente, o texto é novamente publicado em *Responsabilidade e Julgamento* acrescido de uma nova introdução.

Arendt, o conjunto do livro compõe uma espécie de “suíte musical” que, neste caso, ao invés de notas, partilha temas em comum³. Por este motivo, a obra é dividida em três partes, sendo que as duas primeiras se ocupam do fundamento dos problemas relacionados ao conceito de História e a ruptura da tradição ocidental, consequência do totalitarismo, bem como de questionamentos que surgem a partir daí como o problema da liberdade e da autoridade. Os dois últimos textos e, entre eles se encontra justamente nosso objeto de investigação, junto com o *A crise na cultura*, pretendem, segundo a própria autora tentar

aplicar o tipo de pensamento que foi posto à prova nas duas primeiras partes a problemas imediatos e correntes com que nos defrontamos no dia-a-dia, não de certo, com o fito de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos⁴.

Há vários aspectos tópicos em *A Crise da Educação*, que tratam do contexto histórico específico dos Estados Unidos e que, em parte funcionam como motivação para a escrita do trabalho de Arendt. Furtar-nos-emos de tratar sobre eles. Sob o ponto de vista metodológico, interessa-nos focar nos fundamentos filosóficos que sustentam as breves considerações político-pedagógicas de Arendt neste texto, bem como apontar para limitações e aporias dessa abordagem ao final deste artigo. Ela própria assinala três características do tipo de educação praticada nos Estados Unidos que conduziram aquele país à crise educacional, levando em conta sempre o fato de que esta é sinal de uma crise generalizada na modernidade⁵. Tais pressupostos são: a) a suposta existência do mundo da criança ou seja, um mundo infantil independente do adulto, do que este é apenas no facilitador ou um mero mediador; b) um esvaziamento de conteúdo ensinado, que está ligado com o terceiro pressuposto, a saber, c) a adoção rápida de um sistema de ensino baseado nos pressupostos da corrente pragmatista que, em última instância, substitui o aprender pelo fazer⁶. Quando esses pressupostos são vistos à luz das teorias pedagógicas, identificamos o primeiro (a) com velha questão do exercício da autoridade e, eventualmente da disciplina já tratadas por Immanuel Kant (1724-1804) em *Sobre a Pedagogia*⁷ e as duas últimas (b e c), com a problemática da instrução (*Bildung*), já que estão diretamente ligadas aquilo que será adquirido pelo educando em forma de conteúdo e através de um determinado método específico. Na tradição pedagógica

³ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva: 2016, p. 42.

⁴ Ibidem.

⁵ Gostaria de assinalar para o texto de Beatriz Porcel a respeito da ideia de crise em Arendt: *Chaves de uma crise: Arendt e o problema da educação*. Também gostaria de destacar o pioneirismo do professor José Sérgio Fonseca de Carvalho, da Faculdade de Educação da USP em tratar da problemática da educação em Arendt, bem como assinalar para a tese de doutorado de Vanessa S. de Almeida, sob orientação do professor José Sérgio, publicado em forma de livro: *Educação em Hannah Arendt: o mundo deserto e o amor ao mundo*. Várias questões tratadas aqui, já foram apreciadas, mesmo que em outros contextos ou sob outros pontos de vista por estes autores.

⁶ ARENDT, Hannah. op. cit., 2016, p. 229.

⁷ Não discutiremos a arquitetura de *Sobre a Pedagogia* em seu conjunto, mas importa assinalar que Kant atribui à educação quatro tarefas, a saber: a) disciplinar o homem; b) torná-lo culto; c) torná-lo prudente no sentido de ser apto à cidadania e, d) torná-lo um ser moral, ou seja, tornar o homem capaz de escolher os melhores fins. Para este último, todos os outros três devem caminhar.

iluminista dos séculos XVIII e XIX⁸, este segundo aspecto refere-se à chamada educação positiva⁹. Interessa-nos aqui, sobretudo tratar do *primeiro aspecto*, buscando estabelecer conexões com os escritos de Kant a respeito da pedagogia¹⁰. Neste sentido, além de lidarmos diretamente com o problema da autoridade e da disciplina como necessárias à segurança das próprias crianças educandas, bem como o caminho para sua autonomia (i), será necessário retomar o papel da escola como lugar intermediário entre a esfera privada e pública, ou como uma espécie de estágio inicial necessário para o ingresso na esfera pública (ii). Por último (iii), teremos necessariamente de lidar com as aporias que eventualmente permanecem no tocante às supostas relações (possíveis continuidades e quebras) com os pensadores da educação dos séculos XVIII e XIX, sobretudo Jean- Jacques Rousseau (1712-1778). Ainda no que diz respeito à parte relativa à autonomia (i), faço breves considerações a respeito da *Pedagogia Geral* de Johann F. Herbart (1776-1841) e de como estão presentes ali alguns pressupostos que posteriormente estão assinalados em Arendt.

Não nos parece possível apontar claramente as fontes de Arendt em seu texto, já que sua preocupação não era lidar com os fundamentos filosófico-pedagógicos dos problemas apontados. Ao citar o Pragmatismo como nocivo à educação, por exemplo, Arendt não discute as teorias de John Dewey (1859-1952), apesar do fato de sabermos ser ele o maior representante dessa escola filosófica no que diz respeito à aplicação no sistema escolar. Da mesma forma, não cita Kant ou qualquer outro autor, com exceção de Rousseau, quando confere a ele uma certa responsabilidade por ter legado uma espécie de politização da educação. Tentaremos mostrar, dessa forma, que os elementos reivindicados por Arendt – justamente aqueles em função dos quais lhe é conferido um certo caráter conservador em termos de educação – estavam curiosamente presentes em parte em Kant e mesmo em Herbart que, se não eram eles próprios reformadores pedagógicos de seu tempo, percebiam a necessidade de rever as questões ligadas ao ensino e organização escolar¹¹. Isso

⁸ Refiro-me aqui a Rousseau, Kant e Herbart.

⁹ A dupla educação negativa e educação positiva mereceria, pela carga de tradição pedagógica que carrega, um artigo para si, mas limito-me a apresentá-las brevemente: seu precursor clássico é Rousseau (embora a ideia já havia sido brevemente assinalada por Montaigne) que, ao propor a educação de Emílio, assinala os anos iniciais (0-12) como aqueles nos quais deve predominar a educação negativa, ou seja, nos quais não há instrução, mas antes impedimento. Em tais anos, importa mais evitar que o coração do pequeno Emílio se corrompa com vícios do que necessariamente instruí-lo: “a educação primeira deve portanto, ser puramente negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (1992, p.80). Em Kant, tal educação negativa também está presente e uma de suas principais características é a própria disciplina, de forma que este é o estágio no qual os pequenos são necessariamente submetidos a um tipo de autoridade adulta. A educação positiva, ou instrução é posterior e está relacionada com aprendizagem em si. Esta última torna o homem culto e instruído.

¹⁰ É possível escolher alguns caminhos para tratar da relação Arendt e Kant naquilo que diz respeito à problemática da educação. O mais evidente seria recorrer ao juízo kantiano para tentar fazê-lo, mas nos manteremos apenas nas preleções de Kant sobre a pedagogia. Para conferir os possíveis elos entre o juízo kantiano e as considerações de Arendt sobre a educação, conferir o texto de Stacy Smith, *Education for Judgment: An Arendtian Oxymoron*, 2001.

¹¹ O fato curioso é que sobretudo Herbart, discípulo de Kant e influenciado por Rousseau, é considerado atualmente como o maior representante da “pedagogia tradicional”. A respeito das teses de Herbart, destaco aqui os trabalhos do professor Cláudio A. Dalbosco, da Faculdade de Educação da Universidade de Passo Fundo. Neste artigo, refiro-me diretamente a dois textos do autor: *Condição Infantil e autoridade amorosa em Johann Friedrich Herbart* e *Uma leitura não-tradicional de Johann Friedrich Herbart: autogoverno pedagógico e posição ativa do educando*.

significa dizer os fundamentos filosófico-pedagógicos da chamada escola tradicional, atacada pelo pragmatismo deweyano, são retomados por Arendt. Esta é a relação que nos interessa, mesmo tendo ciência das limitações dela.

AUTONOMIA COMO FIM, MAS NÃO COMO MEIO: exercício de autoridade em Kant e Arendt

O trabalho de Kant a respeito da Pedagogia está longe de ocupar lugar central no *corpus* kantiano. Trata-se de um conjunto de anotações sobre educação, coletadas por um de seus estudantes Friedrich T. Rink, publicada em 1803, no penúltimo ano de vida de Kant, resultado do período no qual este lecionou por quatro vezes o Curso de Pedagogia na Universidade de Königsberg¹². Mesmo que o escrito não pôde ser revisado pelo próprio Kant, o que encontramos em *Sobre a Pedagogia*, não destoia do conjunto de suas obras críticas: um apelo para o caminho da autonomia. Ele, que leu *O Emílio ou da Educação* e deixou-se influenciar por Rousseau, mostra ao leitor tais heranças: o percurso pedagógico elaborado nesta pequena obra é ordenado em fases, da mesma forma como *O Emílio*; os conceitos de educação negativa e positiva também aparecem, bem como é estabelecido um elo entre educação e política. Para além de questões estruturais e heranças rousseanianas, há um elemento nas percepções de Kant que aponta para um objeto de investigação de Arendt, a saber, as barreiras impostas pela natureza que, por um lado, permite nossa existência e nos dota com o poder dos sentidos, por outro, limita-nos à nossa condição animal. A problemática que permeia, em parte, a obra de Kant, é também aquela percebida por Arendt em sua fenomenologia das atividades da *vita activa*: um certo conflito posto entre natureza e liberdade, natureza e artificialidade produzida pelo homem, a diferença faticamente dada entre o *animal laborans* que apenas vive e/ou sobrevive e o *homo faber*, que faz coisas duráveis no mundo, mas sobretudo o homem de ação, que age e agindo exerce a atividade paradoxalmente oposta de transformar e conservar o mundo. O caminho para a saída de condição de *animal laborans* é, portanto, aquele traçado pela educação, embora não somente por ela. Segundo Kant, em sua famosa sentença: “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”¹³.

A autonomia atingida por um processo educativo, embora não somente ela, já que é a pluralidade a *conditio sine qua non* da ação, torna-se uma das prerrogativas da ação, já que autonomia e liberdade andam próximas. A autonomia nos emancipa – dentro dos limites do possível – da nossa condição selvagem. Kant já havia notado isso quando reivindicou Horácio em seu pequeno texto

¹² Tais referências são retiradas do texto do professor Leonel Ribeiro dos Santos a respeito da pedagogia kantiana. Para tanto, conferir: SANTOS, Leonel R. dos. A educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant, 2016.

¹³ KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. São Paulo: Unimep, 1999, p. 15. Adotaremos o sistema de citação por ano e página segundo a tradução ao português de *Sobre a Pedagogia*.

publicado no *Berliner Monatschrift, Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*¹⁴. A maneira pela qual se chega à autonomia, no entanto, é o que nos interessa aqui, pois é essa a questão que está em voga quando Arendt denuncia um dos pressupostos adotados pela forma moderna de educação americana: a tendência do adulto deixar que a criança permaneça no seu mundo e lide com seus próprios problemas. O adulto, seja ele o professor ou os pais, assim o faz, porque pressupõe que há uma certa capacidade autônoma da criança em lidar com as questões que estão postas naquele determinado cenário, seja ele a escola ou o lar. A decisão sobre o que importa aprender ou sobre questões controversas caberiam as crianças, segundo a pedagogia progressista criticada por Arendt. A falta de autonomia que permeia o universo infantil, não percebida pelo adulto supostamente responsável por ele, no entanto, causa uma série de prejuízos às próprias crianças. Tal falta, que corresponde apenas a um processo natural da vida, ligado ao fato de que as crianças ainda são novas no mundo, deveria ser corrigido com o exercício correto da autoridade por parte do adulto. Crise da autoridade, desresponsabilização do adulto e falta de entendimento adequado a respeito do processo de autonomia dos pequenos são elementos paralelos. Para Arendt, “ao emancipar-se da autoridade do adulto, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade ainda mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania¹⁵ da maioria”¹⁶. A autora percebe que o tipo de educação praticada nas escolas americanas – e provavelmente ela está apontando para as tendências escolanovistas *a la* Dewey – são reflexos da crise de autoridade que assola o mundo moderno. Ao traçar essa crítica, reivindica um tipo de autoridade do adulto que, ao invés de lançar a criança ao seu próprio mundo e, no caso do cenário escolar, deixa-la envolta à tirania do grupo, ofereça-lhe segurança.

Sob o ponto de vista pedagógico, no entanto, sobretudo no contexto do século XX, a problemática da autoridade confundia-se frequentemente com autoritarismo. As críticas à disciplina como elemento formador do ser-humano no contexto educacional perpetuaram-se de tal forma que autoridade e disciplina passaram a ser dois princípios que, sob o ponto de vista de um moderno, constituem a escola tradicional. Arendt não está interessada em adentrar nas questões relacionadas às teorias pedagógicas, mas sua discussão está, em parte, em consonância com aquilo que havia sido anunciado por Kant no final do século XVIII. Em suas preleções sobre pedagogia, o conterrâneo de Arendt identifica a disciplina como aquilo que evita que o homem permaneça em seu estado de rudeza e selvageria, mesmo que ela constitua a parte negativa da educação¹⁷. Segundo Kant: “a

¹⁴ Refiro-me aqui à famosa citação de Horácio feita por Kant: *Sapere aude! Ousa saber!* Como já é amplamente conhecido, este pequeno destinado a leitores comuns de jornal, ou seja, um público não acadêmico, Kant trata da passagem da minoridade à maioridade intelectual e esboça os conceitos de uso privado e uso público da razão. Para comentários mais apurados, sugiro o artigo de Joel T. Klein, *A resposta Kantiana à pergunta: O que é o Esclarecimento?*.

¹⁵ A tirania a qual Arendt rapidamente se refere sem sinalizar de forma mais acurada parece estar ligada, neste contexto educacional, à vontade irrefletida das crianças, um tipo de vontade natural que não passa pelo crivo forte da moralidade ou, em última instância, que não é autônoma.

¹⁶ ARENDT, Hannah. op. cit., 2016, p. 230.

¹⁷ A problemática da disciplina e obediência em Kant e Arendt é brevemente analisada no capítulo de Roland Reichenbach (2011), *Hannah Arendt: 'Ninguém tem o direito de obedecer'*. O título é proveniente da entrevista de

disciplina é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais¹⁸, por isso é pior aquele que não tem a disciplina desenvolvida do que aquele que não tem instrução, já que esta pode ser adquirida em qualquer fase da vida. A disciplina, por seu turno, desenvolve-se de forma mais propícia nas fases iniciais e, por este motivo, as crianças são enviadas à escola¹⁹. Em Herbart, seguindo os parâmetros kantianos, há também um certo apelo para a questão da disciplina atentando-se para sua força formadora – tal força, se bem cultivada, poderá levar o indivíduo ao exercício pleno da autonomia, na fase correta da vida, a saber, a idade da razão. O esquema pedagógico herbartiano que em parte é herdeiro de Kant, apresenta uma forma tripartite: governo, ensino e disciplina. Este autor prevê um autogoverno por parte das crianças, diferente de Arendt, mas primeiramente o governo aqui é entendido como uma espécie de exercício de autoridade do adulto frente aos pequenos que um dia serão capazes de se autogovernar, ou seja, de exercerem autonomia²⁰. Segundo Herbart²¹, “o adulto e aquele que chegou à idade da razão assumem naturalmente com o tempo governarem-se a si próprios”²². Nem em Kant ou tampouco Herbart, exatamente como ocorre em Arendt, o exercício da autoridade por parte do adulto, prevê uma obediência cega. Para os dois primeiros, disciplina e autoridade conduzem à autonomia; para Arendt, funciona como uma âncora segura em um mar de novidades que é o mundo. O adulto, exercendo sua autoridade sem autoritarismo, apresenta o mundo tal qual à criança e lhe oferece ferramentas para que um dia ela possa sair do estado de tutela. Constitui,

Arendt para Joachim Fest, em 1964, quando trataram do caso Eichmann. Quando Arendt afirma que depois de Kant ninguém tem o direito de obedecer, significa afirmar que ninguém tem simplesmente o direito de obedecer sem antes fazer com que a regra instituída passe pelo crivo da sua razão e que quando Eichmann cita Kant afirmando que apenas obedeceu as regras, Arendt assinala para o desvirtuamento de tal compreensão.

¹⁸ KANT, Immanuel. op. cit., 1999, p. 12.

¹⁹ Ibid., p. 13.

²⁰ No que diz respeito a Herbart e a nossa tentativa de aproximação com Arendt, algo essencial precisa ser assinalado: o autor alemão do século XIX prevê um elemento, que é essencial à sua teoria, que Arendt critica no seu texto, mesmo não citando este autor e, provavelmente dirigindo-se a Dewey. Trata-se da possibilidade de haver um autogoverno pedagógico. Essa ideia não era tão estranha aos pensadores da Pedagogia do século XIX, já que a haviam herdado de Rousseau, mas também de Locke. Em termos de história da educação, essas tendências pedagógicas de caráter reformista resultarão, em última instância, em Dewey. Para além da questão da possibilidade de um autogoverno ainda infantil, Arendt talvez também discordasse de Herbart quando este percebe a necessidade de transformar a aprendizagem em um foco de interesse para a criança. Ela refere-se, em parte a isso, quando discorda que o brincar deve ser a substituição para o aprender, por exemplo, descartando a ideia de que ludicidade e aprendizagem podem caminhar juntas durante um determinado período. Nosso ponto de interesse com relação a Herbart é sua posição equilibrada no tocante à conquista do autogoverno, momento em que justamente este autor prevê um tipo de autoridade do adulto que identificamos como semelhante à autoridade reivindicada por Arendt. Com isso, gostaríamos de assinalar que essas aproximações são limitadas e trataremos delas ao final deste texto.

²¹ HERBART, Johan F. *Pedagogia geral*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010, p. 31.

²² Há um elemento em Herbart que pode parecer estranho aos olhares pedagógicos modernos, mas que é fundamental para o bom desenrolar da educação, a pressão. Ela leva em conta, segundo Dalbosco (2018), uma certa concepção antropológica conflitiva que é ordenada por meio de uma pressão exercida corretamente. Ao contrário do que possa parecer de primeira mão, Herbart é um crítico ferrenho das punições dadas a crianças no século XIX e a pressão proposta por ele exclui este tipo de tratamento, mas antes é um tipo de exercício de autoridade amorosa por parte daquele que educa. Segundo Dalbosco: “Nas palavras do próprio Herbart, pesam aqui o convívio humano e a experiência de mundo tanto do educador como do educando” (p. 1135, 2018).

dessa forma, um degrau para o exercício futuro da autonomia²³. Em todos os três autores o autoritarismo está descartado. Talvez ninguém mais tenha sido tão enfático sobre a quebra dos grilhões intelectuais do que Kant – seu ideal Iluminista e crítica lhe regia neste ímpeto. O apelo à disciplina, diferente do que possa parecer, associada a um tipo correto de autoridade, emancipa o homem da sua rudeza natural e lhe oferece meios para o exercício da maioridade (aliada a outros aspectos). Herbart também percebe que a aplicação incorreta da pressão e o mau exercício da autoridade, degeneram em subserviência e violência, prática que o autor rejeita veementemente, associando o correto exercício da autoridade, à segurança dada à criança e ao caminho de sua autonomia. Em Arendt, o apelo à autoridade não deve ser também falsamente compreendido. Importa lembrar que a preocupação cultivada por parte dela com relação à crise na educação americana é política. Em última instância, ela evoca a proteção do mundo contra o perigo sempre iminente dos regimes totalitários e da submissão cega a suas regras. Para ela, assim como para ambos os autores, não é a completa horizontalização da educação ou a eliminação da autoridade do adulto que asseguraria este aspecto, pelo contrário, conforme afirma: “a reação das crianças a essa pressão [o fato de serem excluídas do mundo dos adultos e lançado ao seu próprio]²⁴ é ou o conformismo ou a delinquência juvenil, e frequentemente é uma mistura de ambos”²⁵. Para todos os três, a autoridade do adulto, frente à condição infantil funciona como uma espécie de ponto de apoio e segurança necessários para aqueles que ainda são jovens demais para lidar sozinhos com as questões do mundo. A educação exerce uma espécie de propedêutica necessária ao ingresso do ser humano no mundo entendido aqui enquanto mundo artificialmente criado pelo homem, com seus artefatos permanentes e regras sociais e morais que o compõem.

O PAPEL DA EDUCAÇÃO PARA A CIVILIZAÇÃO E O PAPEL DA ESCOLA NA CONSERVAÇÃO DO MUNDO: Kant e Arendt sob a perspectiva pedagógica

Segundo sua principal biógrafa, Elisabeth Young-Bruhel (1982), quando o comitê estudantil solicitou financiamento para manifestações contra a Guerra do Vietnã através de uma correspondência, Arendt aceitou ajudá-los prontamente. Mais tarde, no entanto, em conversa ao telefone com Sarah Johnston, uma das organizadoras, ela foi informada que parte do dinheiro seria destinado à mobilização dos estudantes. Neste momento, Arendt retirou a oferta de auxílio financeiro porque se declarava contra tal iniciativa. Acrescentou à conversa que o período da vida no qual alguém poderia ou deveria ser ativo politicamente, variava dos dezoito aos oitenta anos, cujo limite permitia ser extrapolado apenas para cima. Este pequeno, mas para muitos, incômodo

²³ Em seu *Experiência e Educação*, John Dewey, um dos precursores da corrente que Arendt tacitamente critica em seu *Crise na Educação*, menciona o elemento da “preparação” como um dos problemas daquilo que ele chama de escola tradicional. Segundo Dewey, a função da educação não é a preparação para o futuro, mas antes a experiência vivenciada no próprio ambiente escolar.

²⁵ ARENDT, Hannah. op. cit., 2016, p. 231.

episódio, revela-nos em concretude aquilo que Arendt entendia como papel da educação, que já é bastante conhecido por parte dos comentadores: tanto o âmbito doméstico familiar quanto o pedagógico escolar são pré-políticos. Durante tal período, deve predominar o tipo de autoridade a respeito da qual tratamos acima, uma relação desigual, não horizontal, não pareada, não democrática entre adultos e crianças, cujo elemento fundante está dado no maior tempo do adulto no mundo, frente a novidade que o mundo representa para a criança e, sobretudo o novo que ela representa ao mundo. A função de cuidado e proteção que os pais ou primeiros cuidadores dispensam às suas crianças, aqueles “que não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser”²⁶, faz ou deveria fazer com que elas cresçam na escuridão da vida do lar, já que “tudo que vive, e não apenas a vida vegetativa, emerge das trevas, e, por mais forte que seja sua tendência natural a orientar-se para a luz, mesmo assim precisa da segurança da escuridão para poder crescer”²⁷.

Entre a treva da vida do lar, o “escudo” que protege o infante do mundo, e a completa claridade que invade o mundo ou vida pública, encontra-se a escola. Esta assume o papel de instituição mediadora e intermediária entre família e mundo, onde a autoridade dos pais dá lugar a outro tipo de autoridade, a do professor, legitimada pelo mesmo princípio, o do tempo de mundo, somado a outro critério: o domínio de determinados conhecimentos específicos que formam o currículo e que são, em última instância, resultado de uma tábua de ensinamentos trazidos à modernidade – mesmo que de forma fragmentada – pela tradição. É verdade que o currículo pode até assumir uma importância secundária em Arendt quanto tomado de forma isolada, mas quando a instrução (*Bildung*) – cuja responsabilidade repousa na escola deve significar um tipo de preparação que oferece ferramentas para o estar no mundo – ele também passa a figurar como algo essencial²⁸. Em sua crítica à escola nova, Arendt percebe que há um esvaziamento do currículo²⁹ em detrimento das metodologias pedagógicas inovadoras que, de maneira, desesperada, abrem mão do conteúdo e da forma como foram erigidos e mantidos pela tradição³⁰. Na tentativa de banir a escola

²⁶ Ibid., p. 236.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Menciono aqui o artigo da professora Sônia Maria Schio, *Hannah Arendt: educação grega ou romana?*, publicado na Revista Argumentos, de Fortaleza, em 2013.

²⁹ René Torklé discute essa problemática em sua tese de doutorado (2015). Ele observa que o termo inglês *Education*, assume apenas uma dimensão da educação, mas perde de vista o termo *Bildung* (formação ou cultura) que Arendt discute justamente no capítulo posterior ao da crise na educação, também presente em *Entre o Passado e o Futuro*. Ele retoma a discussão levantada por Arendt sobre o problema da cultura e da educação em uma sociedade de massas.

³⁰ Gostaria de retomar brevemente o conceito de tradição apelando para sua etimologia, conforme já assinaliei em outro artigo, *Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o que permanece da tradição em Hannah Arendt?* (2018): “Em princípio, o termo *Tradition* é o mais utilizado, sobretudo quando se trata de Hannah Arendt, mas a etimologia da palavra *Überlieferung*, em alemão, sinônimo de *Tradition* também é capaz de expressar exatamente a semântica de tradição, já que *Lieferung* denota “fornecimento” ou “entrega”, enquanto a preposição *über* indica a forma como isso é feito. *Überlieferung* significa, portanto, algo que é entregue, que atravessa, que passa por, que perpassa um caminho e chega, é dado em algum lugar. Trata-se de um conceito difícil, porque a noção de história grega nos é muito alheia. A palavra *parádoxis*, que é usada por Tucídides e por Platão, é a base do latim *traditio*. “Pará” significa neste caso “para frente, além de, adiante”, estando em consonância com “trans”; e *dósis*, originário do verbo *dídomi* (dar), que se reflete no latim “ditio” (trans+ dare). Donde “traditio” ser uma tradução literal de “parádoxis”, que vem do verbo “parádidomi”. Em alemão apenas se troca o verbo “dar” pelo verbo “entregar, transportar”.

tradicional, a metodologia progressista substitui o novo pelo velho e mina o papel da educação: o de conservação. Ela o faz em aspecto duplo como nota Arendt a partir dos três pressupostos que fundam a referida crise: tanto no que diz respeito à queda da autoridade do professor sobre o aluno que, no trabalho de Dewey está posto através do apelo incondicional à democracia³¹ inclusive no âmbito escolar, quanto no esvaziamento da tábua de conteúdos formais em nome de conhecimentos extracurriculares e pragmáticos. A democracia, enquanto forma política, exigiria um completo estado de paridade entre crianças e adultos, alunos e professores, o que é inaceitável para Arendt pelos motivos elencados acima, quando discutimos a questão da autoridade. Daí que a transformação da escola em vivência democrática e, portanto política, seria a invasão do âmbito público em um tipo de instituição que deveria fazer a mediação entre a escuridão do lar e a completa claridade da esfera pública. Diferente do que possa parecer, não há por parte de Arendt uma rejeição à democracia, mas há uma concepção de esfera pública incompatível com as paredes de uma sala de aula. Reiteramos o fato de que, para Arendt a escola não ser lugar de política como costumeiramente poderíamos entender, não confere à escola um caráter apolítico e não pode sê-lo na medida em que aquele espaço resguarda em suas paredes, resultados de ações políticas e não meramente decisões técnicas tomadas por um grupo de pedagogos ou administradores escolares. Sua “politicidade” se dá na medida em que a educação tem um papel de conservação e de responsabilidade com as próximas gerações. Seu caráter político consiste justamente no fato de o pedagogo estar consciente do exercício de sua autoridade e da sua função perante os pequenos. Evitar que o mundo se esvaia e que a singularidade de cada um seja mantida pela pluralidade – condição da ação política – é a função da educação. Se o nascimento de cada um marca nossa chegada no mundo, nosso ingresso na esfera pública, na idade correta para tal, marca nossa segunda chegada ao mundo³². Para tanto, é preciso um certo grau de preparação exercido pela escola, instituição que, *qua* instituição, também está no mundo mais tempo que os novos que chegam e que foi constituída pelas bases da tradição. A escola gesta o homem de ação sem ação.

A responsabilidade com as futuras gerações também está depositada na educação, para Kant. A educação nunca se dá apenas no âmbito individual, mas sempre inserido dentro de uma determinada comunidade, pois somente ela é capaz de aperfeiçoar o sistema de ensino e seus conteúdos a cada nova geração. Esta comunidade humana deve ser entendida aqui, sob o ponto vista da antropologia kantiana, ou seja, trata-se em última instância, da espécie humana. Ao mesmo tempo que educamos nossa espécie, nós a preservamos e a aperfeiçoamos. Dessa forma, nós nos conduzimos enquanto espécie por meio da educação, não somente para a cidadania, mas sobretudo para uma ideia de civilização³³. O elo entre educação e política é mantido em Kant, de forma mais

³¹ Aaron Schutz discute a relação de Arendt com Dewey no tocante à democracia na escola. Verificar o texto *Contesting Utopianism: Hannah Arendt and the Tensions of Democratic Education*, na obra organizada por Mordechai Gordon, *Hannah Arendt on Education: renewing our common world*, 2001.

³² Conferir o texto de Adriano Correia, Educação, natalidade a amor ao mundo em Hannah Arendt, 2017.

³³ Vide o trabalho de Núria Sanchez Madrid. *A civilização como destino: Kant e as formas de reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

enfática do que em Arendt e muito ligado às suas influências rousseauianas. Kant trata do ensino público e seus benefícios, ao invés do privado. A escola é um dos lugares fundamentais na instrução da disciplina e formação do caráter moral, justamente ao lidar com a internalização da lei ou de normas morais. Este estatuto só é possível de conservação e qualificação na medida em que uma geração se ocupa em passar isso para as demais.

Kant também acena para uma clara pretensão cosmopolita, como se nota: “a base posta para um plano de educação deve ser cosmopolita”³⁴. Trata-se de uma educação cujo cerne é a humanidade ela própria, cuja preocupação é o ser-humano como fim – tanto no que diz respeito ao indivíduo, como a espécie. Segundo Leonel Ribeiro dos Santos, isso “liberta a educação do imediato, dos interesses econômicos e políticos e a abre aos horizontes do futuro, da humanidade, em plena generosidade”³⁵. Ao tratar de uma educação que leve em conta o amor ao mundo, Arendt também reivindica uma certa tradição cosmopolita, talvez não exatamente no mesmo sentido de Kant que, em parte, herda essa característica de Rousseau e a associa também com o desenvolvimento moral, que é o objetivo último de sua pedagogia. Mas na medida em que a educação é responsável pelo mundo e não somente por uma determinada comunidade em específico, para Arendt, há uma implicação cosmopolita e, para alguns autores, necessariamente multicultural, ligada igualmente à pluralidade e singularidade humanas (Curtis, 2001)³⁶.

Segundo Leonel Ribeiro dos Santos (2006), há um certo caráter teleológico em Kant, de necessário aperfeiçoamento da civilização na passagem de uma civilização à outra. Teleologia essa que daria tintas utópicas ao pensamento pedagógico de Kant. Essa é uma herança rousseauiana compartilhada por todos aqueles que lhe beberam direto da fonte, incluindo Kant e Herbart, passando por Pestalozzi e Fröbel. No contexto de Arendt, marcado pelos regimes totalitários, qualquer ideia ligada à perfectibilidade humana, seja ela de cunho epistemológico ou moral, está completamente descartada. Ainda sobre este aspecto, é importante destacar uma diferença entre Arendt e Kant: o último é, para seu tempo, mais progressista no que diz respeito ao aperfeiçoamento do sistema educacional: não basta ensinar o que já está posto e da forma como vinha sendo, mas qualificar o ensino. Segundo ele:

Um princípio de pedagogia, o qual mormente os homens que compõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos é: não se devem educar crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é,

³⁴ KANT, Immanuel. op. cit., 1999, p. 23.

³⁵ SANTOS, Leonel R. dos. A educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant, 2016. In HARDT, Lúcia S.; MOURA, Rosana da Silva (org). *Filosofias da educação: entre devires, interrupções e aberturas*. Blumenau: Edifurb, 2016, p. 46.

³⁶ O autor destaca que há um impulso multicultural na proposta de Arendt, mas indica, sobretudo, que há uma parte conservadora de tal proposta. O conservadorismo, no entanto, é apenas um meio para que se chegue ao fim. Em um mundo de disputas de verdades e fatos, o professor é o responsável por apresentar à criança este teor do mundo e dizer à ela: este é o nosso mundo, da forma como está e com suas múltiplas perspectivas. Segundo Curtis: a escola não é o lugar de contestações públicas a favor de mudanças, mas de uma conservação presente do mundo e as diferentes formas de analisar seus conflitos e questões. A renovação deste mundo, depende deste tipo de educação.

segundo a ideia de humanidade e sua inteira destinação. Esse princípio é da máxima importância³⁷.

Para Arendt, a educação conserva e, neste movimento de conservação, assume uma certa responsabilidade do passado e de seu tratamento, bem como à tradição, mesmo que esta esteja fragmentada e temos dificuldade em acessá-la.

AS APORIAS QUE PERMANECEM: Arendt entre Rousseau e Kant

É sabido por parte dos leitores de Arendt, que Rousseau não está entre os pensadores mais celebrados pela autora³⁸. O modelo da vontade geral teorizado por ele é visto por Arendt com olhares de desconfiança e acabam por causar a dissolução daquilo que ela mesma entende por política. O paradigma contratualista rousseauiano e o tipo de soberania erigido a partir daí, apesar de ambos partilharem preocupações ligadas à ideia de representação, não agradam a Arendt. O conceito de compaixão abordado por Rousseau é desprezado por ela³⁹. Por este motivo, o que aparece em *Crise na Educação* a respeito de Rousseau, não causa estranheza. Arendt critica os fundamentos rousseauianos que aproximam educação e política ou, em outros termos, Rousseau teria levado a política para dentro da esfera da educação, minando assim, a característica fundamental que deveria manter a escola: o caráter intermediário entre o mundo privado e o mundo público. Segundo Arendt:

Há o fato adicional, contudo, e que se tornou decisivo para o significado da educação, de que esse *pathos* do novo, embora consideravelmente anterior ao século XVIII, somente se desenvolveu conceitual e politicamente naquele século. Derivou-se dessa fonte, a princípio, um ideal educacional, impregnado de Rousseau e de fato diretamente influenciado por Rousseau, no qual a educação tornou-se um instrumento da política, e a própria atividade política foi concebida como uma forma de educação⁴⁰.

O fato é que Kant, o pensador com quem Arendt partilha conceitos, é um declarado herdeiro de Rousseau – mesmo que isso não signifique afirmar que não haja nenhuma ruptura do alemão com o genebrino. Os fundamentos pedagógicos de Kant, portanto, são provenientes de Rousseau⁴¹. Arendt não está equivocada ao afirmar que Rousseau politiza a educação. De fato, *O Emílio* e *O Contrato Social* formam uma espécie de dupla e há uma preocupação política de fundo. O Emílio, no final das contas, sai do campo e regressa à sociedade corrompida. Kant endossa parte

³⁷ KANT, Immanuel. op. cit., 1999, p. 22.

³⁸ Em correspondência de 1965, Arendt escreve a Karl Jaspers: “não gosto de Rousseau, mas precisamos conhecer o que é imensamente importante sobre política” (Arendt *apud* Heuer, 2011, p. 207). Em seu verbete sobre Jean-Jacques Rousseau no *Hannah Arendts Handbuch*, Wolfgang Heuer indica que o genebrino significa politicamente, para Arendt, o justo oposto de Montesquieu.

³⁹ HEUER, W. Jean-Jacques Rousseau. In HEUER, Wolfgang (Org.) *Hannah Arendt Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 207.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. op. cit, 2016, p. 224.

⁴¹ Alguns desses fundamentos, por sua vez, já são herdados de Michel de Montaigne por Rousseau. Este leu os *Ensaíos* e extraiu dali algumas ideias. Um dos elementos criticados por Arendt em *A Crise na Educação*, apesar de ser um fundamento da Escola Nova, já aparecia em Montaigne, a saber, o fato de que uma criança aprende melhor sua língua falando do que estudando gramática. Isso aparece novamente em *O Emílio*.

das teses rousseauianas na medida em que reafirma uma preocupação política por parte da educação. Tanto em Rousseau quanto em Kant, a educação exerce a nobre função de formar indivíduos moralmente virtuosos que devem exercer de forma adequada sua tarefa de cidadãos e, certamente o peso que a educação exerce no conjunto da teoria de ambas, é significativa – mesmo que isso valha mais para Rousseau do que para o próprio Kant. O que nos interessa é que nossa argumentação chega em um ponto que parece estar diante de uma aporia: esforçamo-nos até agora para mostrar as eventuais influências da tradição pedagógica kantiana (e eventuais relações com J.F. Herbart) sobre Arendt, mas é certo que teremos de lidar com o fato de que tal tradição é, ao menos em parte, rousseauiana. Como é possível resolver tal impasse? O caminho seria abdicar dos possíveis pontos em comum entre Kant e Arendt? Parece-nos que o mais razoável aqui seja assumir que tal aporia permanece. Em primeiro lugar, Arendt não é uma partidária da tradição iluminista, mas antes, uma crítica, na medida em que segue a esteira heideggeriana. Não somente a questão da perfectibilidade humana já trazida à tona por Rousseau e perpetuada entre todos os seus herdeiros, não é discutida por Arendt, assim como outros eixos essenciais também não o são, como é o caso da educação natural, as supostas disposições internas do indivíduo para sua educação ou mesmo o conceito de natureza em si, tão salutar para as teorias pedagógicas do século XVIII e XIX. Há um limite em tentar mostrar os possíveis fundamentos pedagógicos de Arendt a partir de uma tradição de pensamento e tal limite colide com Rousseau no condizente à interrelação entre educação e política. Arendt provavelmente sabe que em *O Emílio* não consta uma linha sequer a respeito da necessidade de levar a política para a sala de aula, inclusive porque não há salas de aula para o pequeno e o jovem Emílio. O motivo: há um ciclo natural a ser cumprido e crianças não estão prontas para tal atividade, o que, aparentemente tem a concordância de Arendt. O problema, ao que parece, é o pontapé inicial dado por Rousseau a respeito da fundação de um novo tipo de educação que deveria ter a preocupação política como um dos principais elementos. Mais do que isso, um novo tipo de relação de autoridade seria derivada daí, assim como novas metodologias de ensino. Para Arendt, os pedagogos seguidores de Rousseau foram longe demais a ponto de fundar ideais pedagógicas “impregnados de Rousseau ou mesmo diretamente influenciados por ele”⁴². Tais ideias entusiasmarão reformas desesperadas no campo educacional em parte do Ocidente e chegaram de forma avassaladora nos Estados Unidos, o que nos dá entender que parte do fundamento da crise naquele país, tem suas raízes em Rousseau⁴³.

Por outro lado, não deixa de ser interessante notar que a própria Arendt – passando por Kant, concebe, como nos esforçamos em mostrar, uma preocupação que em última instância também é política. Para Rousseau, no entanto, o caminho pelo qual passa o indivíduo é construído

⁴² ARENDT, Hannah. op. cit., 2016, p. 224.

⁴³ Não nos ocuparemos em adentrar assuntos que estejam diretamente relacionados com a História da Educação e seus entremeios, mas é importante notar que John Dewey, o autor responsável por parte das reformas educacionais norte-americanas, também deriva de uma tradição filosófica que tem fundamento em Rousseau. Em seu famoso *Democracia e Educação*, Dewey discute Rousseau em um movimento um pouco ambíguo de adotar e depois criticar as teses do genebrino.

por meio da orientação do seu tutor individual e do cultivo interno de uma virtude que o levaria ao bom exercício da cidadania. Haveria um caminho natural a ser respeitado e, com a educação privada correta, menos corrompida possível, entendida como cultivo das habilidades que já estão predispostas no sujeito, ele chegaria a um nível de educação adequada sob o ponto de vista político. Não há qualquer antropologia filosófica pressuposta em Arendt como há em Rousseau, Kant ou Herbart e não há, por este motivo, nenhum caminho que esteja pressuposto pela natureza. A exceção aqui é o elemento biológico considerado por Arendt, ou seja, a vida enquanto *dzōé*, o tempo que compreende entre o nascimento e a morte, o ser-humano não pode escapar, como o crescimento físico pelo qual passamos na infância e juventude e os processos biológicos que nos fazem envelhecer. Há em sua obra apenas a constatação de que esses elementos naturais constituem a vida enquanto necessidade, é a parte humana mais próxima da vida animal e corresponde justamente à ideia de *animal laborans* em *A Condição Humana*. Tudo o que nós, enquanto espécie, fazemos para além da condição de *animal laborans*, ou seja, a fabricação de produtos que permanecem no mundo, a cultura, e as ações, constituem nossa tentativa mais nobre de superação (embora não eliminação) da nossa parte mais biológica. A problemática do conflito entre natureza e cultura também está posta em Arendt, assim como já estava em Rousseau e Kant, a diferença entre ela e Rousseau, no entanto, é que para este último, a natureza nos oferece o parâmetro de ação, sobretudo nos processos educativos. Em Arendt, por outro lado, é o mundo que criamos, sua tábua clássica de conhecimentos perpetuadas pela tradição (mesmo que dela nos restem apenas fragmentos) suas leis instituídas, seus hábitos e todo o conjunto de ações registradas para a prosperidade que compõem a tarefa da escola e responsabilidade do educador para com seus pequenos, mesmo que isso não signifique um tipo de educação não passível de modificações ou completamente comprometido com um tipo único de pedagogia.

Essas observações últimas nos mostram que há semelhanças instituídas entre Arendt e os teóricos da educação do século XVIII e XIX, sobretudo no que diz respeito à questão da autoridade como fundamento pedagógico, bem como, uma preocupação política posta como pano de fundo. No entanto, reconhecemos os limites da nossa argumentação no que diz respeito ao seguinte elemento: Kant e Herbart, assim como outros pedagogos do período como é o caso de Johan H. Pestalozzi e Friedrich Fröbel, são herdeiros diretos de Rousseau e foram entusiastas de reformas pedagógicas, a respeito das quais, talvez a própria Arendt fosse crítica, da mesma forma que o foi no século XX⁴⁴. Para além disso, todos eles partilham de ideais típicos do Iluminismo, dos quais Arendt já não o faz. Há, portanto, também um limite de cunho temporal. Dessa forma, é preciso reconhecer que mesmo ao tratarmos de questões da autonomia em Kant ou do autogoverno em Herbart, permanece um fundamento rousseauiano ligado à ideia de que há uma disposição interna no indivíduo que deve ser cultivada – discussão a respeito da qual Arendt não se

⁴⁴ O próprio Kant cita em sua *Sobre a Pedagogia*, o mérito do Instituto de Dessau, com uma metodologia experimental com propostas reformistas. Reconhece seus limites, mas elogia a iniciativa.

aproxima⁴⁵. Por outro lado, gostaria de apontar para um fato importante: há uma concepção de infância dada em Arendt, mesmo que não seja amplamente desenvolvida sob o ponto de vista pedagógico. A infância é, para ela, uma etapa da vida que, assim como é para Rousseau, também deve ser preservada da abertura completa ao mundo e de seus possíveis vícios. O fundamento disso tudo é o pouco tempo de vivência que a criança possui do mundo, mas isso certamente está diretamente ligada à sua própria condição biológica que ainda não está pronta para fazê-lo.

Dos muitos paradoxos pedagógicos presentes nestes autores, o que faz justamente com que se mantenha uma possível relação de continuidade e ruptura por parte de Arendt, gostaria de indicar um referente a Kant: dada o elo estabelecido entre política e educação (como já estava dado em Rousseau), a educação é responsável por compor um bom governo formado por uma constituição boa junto com bons governantes. Para tanto, tais governantes precisam ser educados por um bom sistema educacional, que talvez ainda não esteja formado justamente porque depende do investimento de um bom governo⁴⁶. Em Arendt, há também um paradoxo parecido: os novos chegam em um mundo velho que precisa ser conservado e mantido para a geração presente e as futuras, mas concomitantemente, o mundo também precisa ser renovado. Em parte, aqueles que acabam de chegar, pelo princípio da natalidade, já são a renovação. No entanto, para que eles possam renovar o mundo por meio da ação humana que, para Arendt é sempre política, precisam educados por um sistema ancorado em um mundo que é velho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Vanessa S. de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

ASSMANN, Selvino J. Sobre a política e a pedagogia em Rousseau (é possível ser homem e ser cidadão?). In *Perspectiva*, v.6, 1988, p.22-45.

ARENDDT, Hannah. Review of Hans Weil, The Emergence of the German Principle of “Bildung”. In: ARENDT, Hannah. *Reflections on Literature and Culture*. Stanford; California: Stanford University Press, 2007. p. 24-30.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad.:Rosaura Einchenberg . São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁴⁵ Em 1930, Arendt escreve uma resenha do livro de Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*. Dois anos depois, escreve um texto intitulado *O Iluminismo e a Questão Judaica*. Nestes dois textos, Arendt menciona tais problemáticas ligadas à formação humana, fazendo uma breve retomada, sobretudo na resenha, acerca do estado da arte da discussão. Discuto algumas das questões no meu artigo *O problema da formação nos escritos de juventude Hannah Arendt: uma investigação sobre a Bildung*.

⁴⁶ Leonel R. dos Santos nota que há outros paradoxos em Kant: “são os homens que educam os homens e os que educam também precisam ser eles mesmos educados”; “temos que educar seres-humanos para serem plenamente humanos, mas sem termos ainda a ideia perfeita do que deve ser o homem”; “a educação do indivíduo depende da educação do todo, mas esta por sua vez, não se faz sem aquela”; “há que acreditar na bondade da natureza humana mesmo se os homens são maus ou têm uma conatural propensão para o mal”; “temos que ter uma ideia de educação para poder educar, mas, ao mesmo tempo, a verdadeira ideia de educação só se vem alcançar no processo do desenvolvimento no processo de educação histórica da espécie humana”; “temos que educar para a liberdade e ao mesmo tempo fazê-la mediante a coerção” (2016, p. 48-52)

_____. *A Condição Humana*. 11. ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Sobre a revolução*. Trad.: Denise Bottmann São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva: 2016.

_____. O Iluminismo e a Questão Judaica. In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução: Laura Mascaro, Luciana Oliveira e Thiago D. da Silva. Barueri: Amarilys, 2016. p. 111-132.

CANOVAN, Margareth. Hannah Arendt as a Conservative Thinker. In MAY, Larry; KOJN, Jerome (org). *Hannah Arendt: twenty years later*. Massachusetts: The Mit Press, 1996, p.11-32.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. Os Ideais de Formação Humanista e o Sentido da Experiência Escolar. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 114, p. 1023-1034, 2016.

_____. *Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

_____; CUSTÓDIO, Crislei de O. (org). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Fapesp, Intermeios, 2017.

CORREIA, Adriano. Educação, natalidade a amor ao mundo em Hannah Arendt. In CARVALHO José Sérgio F. de ; CUSTÓDIO, Crislei de O. (org). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Fapesp, Intermeios, 2017, p.155-166.

CURTIS, Kimberley. Multicultural Education and Arendtian Conservatism: on memory, historical injury, and our sense of the common. In: GORDON, Mordechai (Org.). *Hannah Arendt and Education: renewing our common world*. Boulder: Westview Press, 2001, p. 127-152.

DALBOSCO, Claudio A. Uma leitura não-tradicional de Johann Friedrich Herbart: autogoverno pedagógico e posição ativa do educando. In *Educação e Pesquisa*, 44, 2018, e182622. <https://doi.org/10.1590/s1678-4634201844182622>

_____. Condição infantil e autoridade amorosa em Johann Friedrich Herbart. In *Educação e Realidade*, v. 43, n.3, 2018, p. 1131-1146.

DEWEY, John. *Experiência e educação*. São Paulo: Nacional, 1959.

_____. *Democracia e educação*. São Paulo: Nacional, 1979.

ECCEL, Daiane. Entre a conservação da memória e a possibilidade de novas fundações: o permanece da tradição em Hannah Arendt. In *Conjectura: Filosofia da Educação*, v. 23, p. 267-286, 2018.

_____. O Problema da Formação nos Escritos de Juventude de Hannah Arendt: uma investigação sobre a *Bildung*. In *Educação e Realidade*, v. 44, p. 100-116, 2019.

GORDON, Mordechai. Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered. In: _____. *Hannah Arendt on Education: renewing our common world*, 2001, p. 37-66.

HERBART, Johan F. *Pedagogia geral*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

HEUER, W. Jean-Jacques Rousseau. In HEUER, Wolfgang (Org.) *Hannah Arendt Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 320-322.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. São Paulo: Unimep, 1999.

_____. Resposta à questão: O que é Esclarecimento? In *Cognitio*, v.13, n.1. Trad. Márcio Pugliesi, 2012, p. 145-154.

KLEIN, Joel T. Resposta Kantiana à pergunta: que é o Esclarecimento. In *Ethic@*. V.8, n.2, 2009, p.211-227.

MADRID, Núria S. *A civilização como destino: Kant e as formas de reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

PORCEL, Beatriz. Chaves de uma crise: Arendt o problema da educação. In CARVALHO, José Sergio F. de; CUSTÓDIO, Crislei de O. (org). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Fapesp, Intermeios, 2017, p.71-80.

REICHENBACH, Roland. *Pädagogische Autorität*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

SANTOS, Leonel R. dos. A educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant, 2016. In HARDT, Lúcia S.; MOURA, Rosana da Silva (org). *Filosofias da educação: entre devires, interrupções e aberturas*. Blumenau: Edifurb, 2016, p. 21-60.

SCHIO, Sônia M. Hannah Arendt: educação grega ou romana? In *Argumentos: revista de Filosofia*, n.9, 2013, p. 205-215.

SCHUTZ, Aaron. Contesting Utopianism: Hannah Arendt and the Tensions of Democratic Education. In GORDON, Mordechai. *Hannah Arendt on Education: renewing our common world*, 2001, p. 93-127.

SMITH, Stacy. Education for Judgment: An Arendtian Oxymoron? In *Hannah Arendt on Education: renewing our common world*, 2001, p. 67-92.

TORKLÉ, René. *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft: Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung*. Freiburg, München: Karl Alber, 2015.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução: Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1997.

HANNAH ARENDT: THE APPEARANCES OF ESTRANGEMENT

Jerome Kohn

The times we live in are perverse in diverse ways, not only, but also not least, politically. In 2016 we elected a president whose appearance in public is avaricious, destructive, deceitful, predatory, and incoherent. It would be hard to imagine a Balzac or Dickens depicting a fictional character more brazenly self-absorbed than this braggart who has no hesitation in calling himself “like, really smart.” Was it Trump alone who visualized himself presiding over—literally, sitting before—more than 300 million Americans? According to him, that qualifies “as not smart, but genius.” But what are the odds, one wonders, of this vulgarian stinging and awakening us, the people, from the political narcolepsy we’ve dreamed in for the past 50 years?

THE WORD “ESTRANGEMENT” WILL BE USED HERE, AT LEAST IN PART, TO avoid the word “alienation,” especially in its association with the thought of Karl Marx, and, to a lesser extent, Sigmund Freud. This presents a certain linguistic problem as far as Hannah Arendt is concerned. She detested Freudianism, or “depth psychology,” as she ironically called it, considering it a primary symptom of the various disorders it affects to alleviate. She was never a Marxian, though she held Marx as a thinker in high regard: his thought, after all, has influenced and moved greater numbers of men and women to act than that of any other philosopher in western history. Arendt uses in German the same word as Marx, *Entfremdung*, which most often, in her own English as in his English translations, appears as “alienation.” But Arendt is explicit and insistent that she means nothing like “the famous Marxian ‘self-alienation,’” which first and foremost refers to “man’s alienation from being a *Gattungswesen*,” that is, alienation from his own social existence and nature. Marx himself formulates it thus: “*die Entfremdung des Menschen von dem Menschen*,” which is but another way of saying human beings, historically, have been dispossessed of the essence of their species (Arendt 1958, 89, n21). The means to freedom from oppression, proposed by Marx and Engels in the great Manifesto of 1848, is a revolution of the proletariat, indeed, of the working classes worldwide: “*Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*” Marx believed that the workers’ revolution would need to be both preceded and succeeded by a correspondingly radical revolution in philosophy and philosophers.

It is not always noted how emphatically Arendt thinks with and against Karl Marx throughout *The Human Condition*, and not just in the third part, where it is most apparent. She wrote this book after having thought for years about the theoretical and practical role Marx’s thought and Marxism as an ideology played in the Bolshevik version of totalitarianism, a matter she had left untouched in *The Origins of Totalitarianism* (1951). In *The Human Condition* (1958), Marx is both her antagonist and protagonist. On one hand, a glance at the index of the later book shows that the entries under “*animal laborans*,” “Labor,” and

“Marx, Karl” outnumber the entries under “Homer,” “Greece,” “Plato,” and “Aristotle” combined. Although *The Human Condition* has often been said to betray a Germanic “nostalgia” for ancient Greece, to Arendt that failing, if it is a failing, is Marx’s rather than hers. “The classless and stateless society of Marx,” she writes, was “obviously conceived in accordance with the Athenian democracy, except that in communist society the privileges of the free citizen were to be extended to all” (ARENDDT 1958, 131, n82).

On the other hand, as I shall attempt to show later, it is undeniable that Arendt at times dons the mask of an ancient Athenian youth imbibing a fundamental trust in human life from Homer’s *Iliad*. Where she decisively departs from Marx, and especially from his conception of *Entfremdung*, is in the fifth part of *The Human Condition*, on “Action.” For example, while considering Max Weber’s “discovery of the enormous power that comes from other-worldliness directed toward the world,” Arendt notes that the “increase in power of man over the things of this world springs ... *from the distance which man puts between himself and the world, that is, from world alienation*” (1958, 252, n2, emphasis added). Now this is not at all what Marx means by man’s alienation from his species-being, and so henceforth, when it is Arendt’s meaning that is invoked, I shall call it *estrangement from the world*.

RECENTLY, SUSAN RICE, FORMER NATIONAL SECURITY ADVISOR AND US ambassador to the United Nations, wrote an op-ed piece in the *New York Times* (January 26, 2018) clearly in anticipation of Trump’s first State of the Union address. Rice’s theme and premise evoke estrangement from the world in America today: “Americans are ever more divided,” she writes, not only ideologically, but also economically, demographically, racially, and religiously. Thus we have in our representative legislative bodies, according to Rice, “policy stagnation,” one aspect of which is our government’s inability to cope with “the most pressing threats to our security,” whether they come from North Korea, Iran, Russia, or nonnational terrorism. “Today,” Rice says, contrasting this year with 2001, “a terrorist attack is more likely to divide than unite us.” In every case, our enemies and competitors benefit from our withdrawal from the treaties we in fact initiated; and this despite the fact that foreign treaties, according to Article VI of our Constitution, are to be respected as *the supreme Law of the Land*.

Domestically, according to Rice, the ideologically driven legislative branch of our government impedes any inquiry into the government’s investigative agencies. In short, there is “little prospect” of “put[ting] country over party.” Domestic divisiveness is worse now than during the Vietnam War, the political center has atrophied due to the presence of extremists at both ends of the political spectrum, and the borders of ideological positions are closed to “civil discourse.” Trump “fuels” all this from his “bully pulpit,” and Rice sees “no silver bullet” to cure a situation in which factual truths are elided by lies. The term “alternative fact” is a contradiction in terms whose only function is to avoid the word “lie.”

In her conclusion, using a striking image, Rice says “we need to decide whether we want to remain the world’s pre-eminent power— a strong cohesive beacon of democracy—or if we are content to allow our national autoimmune disorder, like a flesh-eating disease, to devour our body politic.” She hopes Trump’s upcoming address will strike a “unifying tone,” but wonders, even if it does, whether his “actions can ... match [his] words.” What Rice does not consider—however reasonable her hopes and fears may appear—is the prospect that Trump, the embodiment of division, disorder, stagnation, incivility, and outlandish behavior, may be rather well suited to be president of the world-estranged American society she describes.

WHAT I WANT TO EMPHASIZE IS THAT, AT LEAST FROM HANNAH ARENDT’S perspective, it is not the world that has estranged itself from us, but rather we who, by abandoning the quest for a human world, have estranged ourselves from the actual world, the world into which we come as newcomers from nowhere. Our identity is not given us at birth, but is achieved as the result of our activity in the world into which we are born. How greatly we have today distanced ourselves from that world can be judged in a remarkable passage that occurs in Book 7, chapter 5, of the *Confessions* of St. Augustine. Though Augustine lived more than a millennium and a half before her, Arendt not only regarded him as her “old friend,” as she once put it, but also, and of greater import here, found that his most profound thinking was bound neither by his times nor the church doctrines he initiated and promulgated.

Today, indeed, his thought may seem especially timely, for Augustine wrote as the extraordinarily long-lived world of the Roman Empire and the peace, or *pax Romana*, it established, whose edges for more than a century had been chipping away, collapsed. Yet in his *Confessions*, in which Augustine seeks to discover and disclose who he is, he creates an image of a world saturated with God, all that is visible and material, as well as what is invisible and immaterial, all spiritual things, massively arrayed, a “sort of sponge, huge but finite on every side. Encircling, penetrating, and filling” the sponge “in all its parts” is God, who, in Augustine’s image, is an “infinite and immeasurable sea, everywhere through measureless space.” For the church father and Christian saint, this offers a resolution to the question of sin, which burned in him personally: if the world and everything in it is made out of one omnibenevolent God, that is, out of Goodness itself, evil is literally nothing, *no-thing* at all. Augustine asks specifically *how can evil have a root?* For Arendt, 1500 years and a whole bunch of history later, Augustine’s great flash of poetic insight illuminates less the goodness than the potential glory and hence immortality of the human world. Can one doubt that the Latin phrase so often associated with Arendt, *amor mundi*, love of the world, came as a gift from her “old friend”?

If it is not the world that has lost us, but we who have lost the world, perhaps we

should pay more attention to the activity inherent in transitive verbs. In Arendt's understanding of active life (*vita activa*), to act and to speak are two distinguishing human activities. They are both transitive verbs with subjects (actors and speakers) and objects (actions and speeches). Both activities, acting and speaking, are comprehensible only if they appear and are seen, approved or disapproved, by a *plurality* of men and women. In leaving their dwellings and joining together, men and women form a community conscious of its responsibility for the common interests that relate them to one another. To put it another way, their coming together proclaims publicly in the light of openness their ability, and the courage it requires, to respond to what lies between and separates them from each other. Appearing in public provides an alternative to suffering in silence what often, but not necessarily, has been imposed by force; and if obedience may be invoked and expected in the nursery, it is antithetical to the freedom of movement, mental as well as physical, of everyone who dares to appear in public. In Arendt the presence of many persons, which she calls human plurality, is the *conditio sine qua non et per quam* of public space, which in turn is the *conditio sine qua non et per quam* of a human world. Nothing like that, as far as I know, had ever been thought before (ARENDDT, 1958, p. 07, *passim*).

PLURALITY MAY BE, AS MARGARET CANOVAN SAID SOME YEARS AGO, THE most consequential word contributed by Arendt to our political vocabulary (Canovan 1992, 280–81). Can a world in which human freedom is conditional on the sheer contingency of what eventuates in the world be imagined apart from human plurality? The point is not only that a world cannot be constructed by a lone man or woman, but also that no godforsaken being would be inclined even to attempt to build a world. Is that not the actual meaning of the biblical tale of the Tower of Babel, in which God in his fury demolishes the endeavor to erase distinctions between men? “She lives in a world of her own” is said of someone who chooses for a reason—for example, to create an artwork that will not endure apart from its being seen by others—to live isolated from the common world, but not, and the example implies this, estranged from it.

Arendt chose not to think of herself as a philosopher, and though there may be several reasons for this, certainly one of them is that philosophers tend to think and write of *man* in the singular, assuming there is evidence, linguistic or physical, to support the notion that what affects one human affects all humans, and in more or less the same way. In the realm of politics Arendt found nothing to substantiate and much to challenge that assumption. For example, in recognizing and responding to the unprecedented brutality and suffering in the world of her own time, she discovered a different viewpoint from which the equivalent of appearing in public can be an inner experience hidden from the world. In that case, the light of the public illuminates neither one's peers nor the uniqueness of each one of them.

Arendt found confirmation of this new point of view throughout the French poet

René Char's *Feuillets d'Hypnos*, the tightly packed book of aphorisms he wrote (and never revised) when he fought with the Résistance, toward the end of World War II, not only against Nazis but also against Vichy, the official government of France. Char, in hiding from all except his peers, experienced what Aristotle first called political friendship (*philia politikē*), and, as had Aristotle and Arendt, Char realized that this kind of friendship is not the result but the experience of men and women joined together as equals in the name of freedom. That is almost the opposite of the "intimacy," in which, as Arendt writes, the heart is "unmolested by the world and its demands." As Rousseau made clear, intimacy "conforms so well" to modern world estrangement, in which self-revelation happens "only in privacy and in the intimacy of face-to-face encounters" (ARENDT, 1968a, p. 24).

Almost two centuries after Rousseau, Char discovered what he called the treasure (*trésor*) of freedom. This treasure was found in the darkness of the caves in which he and his comrades lived as maquisards, speaking a language unintelligible to those in the world beyond the caves. Most telling of all is that the treasure of freedom discovered by Char is destined to remain hidden. That is the poet's unique insight when he writes, ironically, of the time when the war would end, and he can appear once again in the light of day: then he says he will have to "reject (not repress) my treasure.... We will be quick to forget. We will quit throwing out rubbish, cutting away and healing" (Char 1946). Here is exemplarily, in the denseness of a poet's words, what Arendt means by *estrangement from the world*.

As it was with Char and his comrades, political friendship is the opposite of a shared ideology, which means, politically speaking, that there is no such thing as public opinion. It is an individual's own opinion (*doxa*) that moves him or her to appear in public in the first place. To offer one example: Arendt has been cited in support of opinions both pro and contra the divisive matter of politically appropriate speech, known today under the rubric of "political correctness," but this is absurd. Political speech can dazzle and persuade by its spontaneity, but spontaneity is of the essence of *being* free, and not at all its condition. How difficult is it to see that if a speaker accepts conditions upon his speech he ipso facto estranges himself from his auditors, and if an audience or potential audience imposes conditions on what a speaker is permitted to say, such an imposition estranges both audience and speaker from the world?

Political correctness, in short, enables the varieties of human suffering to be mentioned in public *and* be kept obscure, and the only purpose it serves is to shelter speakers and audiences alike from the public light of a common world. Orwell noted a long time ago that political language, from conservatism to anarchism, "is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give an appearance of solidity to pure wind" (Orwell 1946). To tie that knot a bit tighter, it may be noted that the ends of what Arendt means by speech and action appear in their enactment; they are never known

in advance. Yet, in the historically rare cases in which a community has enjoyed public freedom, the ends of speech and action may constitute and thereby establish the boundaries of public spaces. In the Modern Age, however, which may be called the age of estrangement, Arendt found that traditional or handed-down boundaries are deliberately ignored, thus encouraging trespassers.

IN 1958 ARENDT LIKENED THE “MODERN GROWTH OF WORLDLESSNESS, the withering away of everything *between us*,” to a spreading “desert,” which she insists, against Nietzsche, is not within us. For her, on the contrary, the greatest danger a desert-world presents is the possibility of becoming adjusted to it, which would dissolve “the conjoined faculties of passion and action,” that is, throw out, and God knows for how many centuries, the human incentive to transform the desert into a human world. She speaks of “oases” in the desert-world, which are never political in nature but still activities—such as doing the work of art or philosophy—that do not require the presence of others but “let us live in the desert without becoming reconciled to it.” To put it differently, after the collapse of political structures under totalitarian regimes, closely followed by the collapse of social structures dependent on them, the human world was transformed into a no-where (ARENDT, 2005, p. 201).

The danger that persists today, after totalitarianism, is that when government becomes a matter of administration and democracies become bureaucracies, the principal political faculty that disappears is action. No one better than Kafka, “by sheer force of intelligence and spiritual imagination” (ARENDT 1968b, p. 10), conveys the experience of the loss of action, in both *The Trial* and *The Castle*. Such a world, no matter how small it may become through the ever-faster means of electronic communication, will not be a common world. Yet it is not the case that formerly diverse peoples will have nothing in common: they will have in common the sameness of themselves.

What is the world, according to Arendt, from which we are estranged? To put it as simply as possible, it is our human home. Our natural home may be the earth, but the world is the artifice we weave and unweave on its surface; the world, the space of human appearance in all its variety, is a “web of relations.” The fiber of that web is primarily human speech; and in it, by chance or choice, our singular viewpoint, our opinion (*doxa*), establishes our uniqueness, which is to say our distinction from each other. The world, as Arendt perceives it, is exemplified in the biblical parable of the Tower of Babel (Genesis 11:1–9), in which God in his fury demolishes men’s attempt to erase distinctions between themselves by creating a single language in which God, who is by himself, can be addressed by anyone. A man alone might endure “a solitary, poor, nasty, brutish, and short” existence in nature, as Hobbes said more than 350 years ago, justifying his singular vision of politics. However greatly Arendt’s politics differ from Hobbes’s, they both understand that the world is the condition of a *human*

life. And indeed, Hobbes's commonwealth, or tyranny, may better merit the three words engraved on our National Seal: *e pluribus unum* (out of many, one). "Let Hobbes have it," one can almost hear Arendt saying, "for there can be no human world without a plurality of human beings in it."

We hear today a lot about rootlessness, homelessness, and loneliness, but we could not estrange ourselves from the world if we were *rooted* in it. Likewise, to be homeless in the world is possible only if we are estranged from it. Most curious of all, a seeming loneliness, the essence and essential danger of world-estrangement, is the condition of the activity of thinking, of withdrawing from the world and distancing ourselves from it; yet thinking is the only way we can become reconciled to the world and overcome being estranged from it. As early as 1954, in her *Denktagebuch*, Arendt writes: "To speak to yourself is not yet to think, but it is the political aspect of all thinking: *plurality manifests itself in the activity of thinking*" (ARENDT 2002, p. 484, emphasis added).

In the last chapter of *The Human Condition*, "The *Vita Activa* and the Modern Age," Arendt traces three developments that, at least for her, inaugurate the modern age. It is important to note that she does not mean the *modern world*; indeed, it is on the brink of the modern world, with its nuclear potential to destroy the entire world, that her book ends. The three developments of the modern age, mainly in the sixteenth and seventeenth centuries, to which Arendt refers are, first, the exploration, and hence diminishment, of the vastness of the earth; and second, the Reformation, "which by expropriating ecclesiastical and monastic possessions started the two-fold process of individual expropriation and the accumulation of social wealth." Arendt always sharply distinguishes between property and wealth, and here she marks the event that began the process of the success of the latter over the former. The third development is "the invention of the telescope," which crucially supported the "new science that considers the nature of the earth from the viewpoint of the universe" (Arendt 1958, 248–49). It is important to realize that the viewpoint of the universe—the hypothetical Archimedean point, a point of vantage from which the *totality* is being examined—is distanced or estranged from the examiner. According to Kafka, whom Arendt here quotes joyously, he who found the Archimedean point used it only against himself; "it seems that he was permitted to find it only under this condition" (*offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden duerfen*).

These events, then, are critical elements of our contemporary, parlous estrangement from the world. One wonders if it could only be love of the world (*amor mundi*), the opposite of world-estrangement, that could illuminate these elements in the present. That is not the purpose of the last chapter of *The Human Condition*, which, though not despairing, points in another direction. If politics has become mainly a set of economic decisions, then political life, *homo politikos*, has become indistinguishable from work (*homo faber*), and ultimately from labor

(*animal laborans*). Thus the potential uniqueness of human beings is replaced by their homogeneity. No one has more sharply distinguished between loneliness and solitude than Arendt, loneliness being without company, solitude being in company with oneself. The distinction is stark, opposing no companionship at all to the closest companionship imaginable. Solitude is the experience of the thinker to the same extent that loneliness is not the experience of the actor. Thus Arendt, at the end of her book, quotes Cato the Elder, a man of action, and therefore a potent example: “Never am I less alone than when I am with myself.”

Is everyone drawn to the activity of thinking? Is the activity of thinking coeval with human life? Is there, in Arendt, any connection between loneliness and solitude? In March of 1933, when she was living in Berlin and not yet 27 years of age, the Reichstag, or Parliament, went up in flames. She experienced then what she later called the shock of reality, which almost displaced the shock of wonder she had experienced as a burgeoning philosopher. Arendt did not become a professional philosopher, but she is perhaps the first thinker to insist that the activity of thinking, if it is to be meaningful, must remain bound to whatever in the world calls it forth, that is, to what calls out from the world to be thought. If her experience of estrangement from the world was in some sense the origin of her thinking—of the solitude in which she was never alone — then that may account for her uncanny ability to reveal the world in both its horror and beauty. According to some of her readers, she considered *Amor Mundi* for the title of *The Human Condition*, but if one does not question Arendt’s need to love the world, there is still a question about how far she succeeded in it. She understood a great deal about unrequited love, enough for us to ask whether her love for the world was reciprocated. Perhaps the richness of her work lies in its essential ambivalence toward the world. As she says, thinking matters in desperate situations, when no one else is thinking; that is, in “society,” when, in short, the chips are down. This is what is dramatic in thinking, and a thinker who experiences that drama recognizes thinking as a public activity. If politics is our highest calling it is because nonappearing principles come to light in human action. Such principles as “honor or glory, love of equality... or distinction or excellence ... but also fear or distrust or hatred” (Arendt 1968b, 152) admit no compromise and are not negotiable. In this sense, principles are the opposite of opinions. Of course actions and their principles change, or there would be no such thing as history, but principles as such are what they are or nothing at all. In Homeric times, principles may have inspired actions, but without doubt our modern world has progressed beyond such naïveté.

It is still true, however, that in manifesting principles men transcend their given natures. Yet in Arendt it is “world-withdrawal” that overcomes world-estrangement as the condition sine qua non of the activity of thinking. For her, thinking is the only reliable means— regardless of its adequacy—of becoming reconciled to the world, and of regaining

the faculty of action. Isolation, which may look like estrangement, is a necessary condition for doing the work of art, in much the same sense that solitude is the necessary condition for the activity of thinking. It is a matter of interest in this regard that, in Arendt's hierarchy of human activities, the work of art is the highest except for action and speech, and as such is the transition to them. The last two parts of this paper consider that transition from the point of view of the work of art, attempting to show that the meanings of artworks "pass beyond the experience of the individual poet and light up the world we hold in common," as Mark Edmundson so well put it (2013). To forget a thought is literally to forget something you have said to yourself, but not that you have forgotten having heard it; whereas to forget the meaning of what you have seen or read is to lose the awareness of having understood. If these are aspects of world-estrangement, they do not entail loneliness, in which activity as such is without meaning. In Arendt, loneliness destroys public happiness (*eudaimonia*), because loneliness is the deprivation of human plurality. For Augustine, who found God deeper in himself than himself, it is the most radical form of self-denial. For Arendt, it is the denial of actuality, of what is present.

ARENDDT KNEW ALMOST ALL OF HOMER'S ILIAD BY HEART IN ITS ORIGINAL language. If asked about the meaning of a passage in the poem, she would more likely than not recite the passage in question in Greek, and let it go at that. For example, when asked if Homer "valued" human life—since so much of *Iliad* describes in often horrific detail the death of its heroes—she would reply, reciting from memory Book IX, lines 406–9:

*lē istoi men gar te boes kai iphia mē la,
kētē toi de tripodes te kai hippon xantha karē na
andros de psuchē palin elthein oute leīstē
outh beletē, epei ar ken ameipsetai herkos odontō n.*

Which is to say: "Fat sheep and oxen you can steal; tripods and golden-maned horses you can buy; but once it has left the circle of his teeth, the life of a man can be neither replaced, nor stolen, nor bought." Arendt would not add anything, nothing like what Roberto Calasso wrote some years later, but not because she would have disagreed with it. Somehow she was not inclined as a teacher to explain the sounds she wanted her students to *hear*. To Calasso, the words quoted above, spoken by Achilles, are the place where a poet for the first time announces a "discovery ... that will put its stamp on history from that moment on and has survived intact to this very day: a foothold in the vast shipwreck of ideas, the only thing still self-evident to everybody, blasphemous or devout." Achilles first pronounces the uniqueness of human life, which, once the breath of life has passed from it, can never return. "It is only because life is irreplaceable and unrepeatable that the glory of appearance can reach such intensity ... Here appearance is everything, the essential integrity of what exists only for the brief period when it is present and visible" (CALASSO, 1993, pp. 102, 116–17).

Later, in Book IX, lines 432–43, Phoenix, tamer of horses, tells Achilles that his father, Peleus, who married the immortal sea-nymph Thetis—from their union Achilles was born—had sent for him to instruct (*didaskemena*) Achilles in the most important things he would require, and these words Arendt said, or almost sang, over and over:

muthō n te rē tē r emenai prē kte ra te ergon.

“To be both a speaker of words and a doer of deeds.” These are the two conjoined activities that make Achilles, who dies young, the timeless example of courage.

Nothing pleased Arendt more than the appearance of a student in a seminar determined to express his or her thoughts on a topic under discussion. If the student stumbled a little at first, which was usual, and then apologized for their jitters, Arendt rather abruptly said, “Never mind how you are—appear as you would like to be— make the world a little better.” Then the well-lit room in which the seminar was held seemed to change, almost like an optical illusion; for to have a sense of oneself as you might be—and not as you are—is akin to becoming a spark, a tiny source of light. Metaphorically, it is a ship’s light beckoning in the dark and being recognized by other ships, in a sea with no safe harbor. In Arendt’s seminar, it was an immediate experience of illumination, of emerging from the dark.

Let me add an example from the faculty of vision. We are accustomed to seeing photographic images of camps, pits dug out of the desert, and lifeboats crammed with thousands of men, women, and children without any space between them. There is no world for these “huddled masses” welcomed by neither a statute nor statue of liberty. They go from country to country, continent to continent, searching for shelter and livelihood in a world more compact than ever before; their expropriation is complete, except, in some cases, for a cell phone, a product of applied science and technology, but to call whom and for what? In contrast, a painting by Nicolas Poussin from the middle of the seventeenth century, entitled “Landscape with a Man Killed by a Snake” (<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/nicolas-poussin-landscape-with-a-man-killed-by-a-snake>), thickens in paint the sight of a man who has witnessed the killing of another man by an enormous black snake, the likes of which has never been seen in France. The witness, fleeing the scene of the killing, is himself seen by others in a variety of spatial and temporal relations to him, which are achieved by the reflected and filtered sunlight typical of this great artist (cf. *The Sight of Death*, CLARK, 2006, p. 96–97). This is, and I believe Arendt would agree, an atemporal image of the relation, binding or not, between human life and a human world.

Doch eine Würde, eine Höhe Entfernte die Vertraulichkeit.
—Friedrich Schiller, “*Das Mädchen aus der Fremde*”

THE GERMAN POET FRIEDRICH SCHILLER WROTE “*das mädchen aus der Fremde*,” a poem that was very closely associated with Arendt, not only by her husband,

Heinrich Blücher, and friends who knew her well, but also by herself. When she and Heidegger met in 1950 for the first time in almost 20 years, which period of course comprised the destruction of European Jewry, she described herself in more than one sense as “the maiden from far away” (Arendt and Heidegger 2002, 76). There is even a French film with the same title, *La jeune fille de lointain*, which is a visual and audial, photographic and musical series of images arrayed as an impressionistic biography of Arendt. Schiller’s poem tells a story: A maiden, wonderful and fair, appears each spring in a valley by a peasant’s house. She wasn’t born there; no one knows where she comes from; and when she leaves she leaves no trace behind her. But her arrival each year is joyful; to be in her presence is to feel one’s own heart expand. She brings with her fruits and flowers, which ripened and bloomed somewhere else, under a different sunlight and a more fortunate nature (*In einem andern Sonnenlichte, / In einer glücklichern Natur*). For everyone she meets she has a gift, fruit for one and flowers for another; no one, neither young nor old, goes home without a gift. She welcomes everyone, but when two newcomers who have fallen in love come to her she gives them the finest, most beautiful, and most fertile gift she has.

Here is Schiller’s poem in German:

*In einem Tal bei armen Hirten
Erschien mit jedem jungen Jahr,
Sobald die ersten Lerchen schwirrten,
Ein Mädchen, schön und wunderbar.*

*Sie war nicht in dem Tal geboren,
Man wußte nicht, woher sie kam,
Doch schnell war ihre Spur verloren,
Sobald das Mädchen Abschied nahm.*

*Beseligend war ihre Nähe
Und alle Herzen wurden weit;
Doch eine Würde, eine Höhe
Entfernte die Vertraulichkeit.*

*Sie brachte Blumen mit und Früchte,
Gereift auf einer andern Flur,
In einem andern Sonnenlichte,
In einer glücklichern Natur,*

*Und teilte jedem eine Gabe,
Dem Früchte, jenem Blumen aus;
Der Jüngling und der Greis am Stabe,
Ein jeder ging beschenkt nach Haus.*

*Willkommen waren alle Gäste,
Doch nahte sich ein liebend Paar,
Dem reichte sie der Gaben beste,
Der Blumen allerschönste dar.*

Those of you who read German may have noticed that I skipped two lines, the same two lines placed at the head of this section:

Doch eine Würde, eine Höhe Entfernte die Vertraulichkeit.

I do not know how to translate them. A conventional translation might say “Yet dignity, a lofty essence, / Turned familiarity away,” meaning that her high dignity kept her to herself, or something like that. But to me these thick lines in German contain the kernel of the poem. Of course, it is the maiden’s uniqueness that makes her unfamiliar — but one can hardly let it go at that. Was Schiller, as were so many Romantic poets, influenced by Virgil? Aeneas, while fleeing his destroyed and desecrated homeland of Troy, falls in love with Dido, Queen of Carthage. In the first book of the *Aeneid* he tells her that the gods have decreed that he quit her company and sail to Italy, to refound Troy as Rome. In *Aeneid* 1.604, he tells Dido of his sadness at having to leave her and her *mens sibi conscia recti*, her “mind conscious of doing right.” That is as close as I can come to the *sense* of estrangement of Schiller’s *Mädchen* from those to whom she suddenly appears from nowhere to bless them and their world.

In 1930, when she was 24 years old, Arendt and her first husband, Günther Stern (who later changed his name, meaningfully, to Günther Anders), wrote an essay on Rainer Maria Rilke’s *Duino Elegies*. Rilke was hardly better known than Arendt and her husband at the time. They write about the greatness of a poet who suffers and transfigures—and by no means only in his intensely personal love poetry—the extreme unhappiness of a man estranged inside and outside from the world in which he lives. The essay lays great stress on the estrangement of the lover from the temporality of the world; Arendt and Stern—though this sounds more like Arendt than Stern — view Rilke’s poetic achievement as his transfiguration of the traditional elegiac voice of mourning for what is lost into a new and extraordinary voice of *being lost*, even to the extent of consciously renouncing any need to be heard by God and his angels (Arendt and Stern 1930).

Poets are not politicians, and political activity most certainly is not poetry. What they share in common is that they both address common perceptions of a changing human world. Over and over again, modern poets have not so much expressed as deeply *impressed* on their readers the sense of estrangement from the world as it has become. In this regard, T. S. Eliot’s *Wasteland* is exemplary. And yet, in a manner of speaking, there is a way that great poets become reconciled, in and through their work, to the world in which they live. Thus Arendt quotes W. H. Auden, her close friend—a man who had never been at home in the world, or even in his own skin—after a reading of his poems, exclaiming “They loved me!” (ARENDR, 2018, p. 528). For Arendt, as I have attempted to show, political life and activity are possible only when world estrangement ends: reconciliation to the world as it is—that is, not to any utopian or dystopian vision of a world that ought or ought not to be—is the condition of the highest activities of this-worldliness (*Weltlichkeit*), action and speech. Thus there is a division, made by a sharp-edged compass, between this-worldliness and

estrangement from the world. There is yet another human realm entirely, private and, insofar as its condition is world *withdrawal*, interior. Here the German adjective *fremd* means not only “strange” and “far-away” but also “foreign,” as Schiller already indicates.

Isn't the political question today of how to make a world in which displaced and homeless foreigners can dwell together with, and not estranged from, men, women, and children who differ from them ethnically, religiously, and racially ever more urgent? Yes, of course it is, but how can it be resolved? Preparing for her last semester of teaching at the Graduate Faculty of The New School in 1975, and working day and night to complete *The Life of the Mind*, Arendt asked what course she should offer. Knowing how seriously she took teaching, it was suggested that she repeat the first seminar she had given there, almost eight years before, “Political Experiences in the Twentieth Century.” That course, in which students were asked to read no theoretical works whatever but rather biographies, novels, dramas, and a lot of poetry, mainly by Bertolt Brecht, had been a huge success. There were students in it who speak and write of it 50 years later. But in 1975 she said no, it was too late already then. What did she mean? Had she seen something new on the political horizon, something that bore no relation to the events earlier in the century that preceded the emergence of totalitarianism? Or did she mean something entirely different? The year 1968 was five years after *l'affaire Eichmann*, but the grief it brought her had not abated. I believe by 1975 she saw clearly that she owed her students the experience — and this experience would not be vicarious — of the activity of thinking. World-withdrawal as the condition of thinking was not new to Arendt. It appeared as early as the mid-1940s in her analysis of the “conscious pariah” who, though exemplifying estrangement from the world, achieved freedom “by the sheer force of imagination.” It is this essential ingredient of thinking that allowed Bernard Lazare to realize that resisting oppression is “the duty of every human being” (ARENDT, 2007, p. 276, 284). A decade later, in 1954, when Arendt's mind was spilling over with thoughts illuminating and defining politics as that kind of activity that can only be performed in public, in a public space where everyone is the equal of everyone else, she wrote a poem that begins:

Ich lieb die Erde
 So wie auf der Reise
 Den fremden Ort,
 Und anders nicht.

“I love the earth / As if traveling / To a foreign place, / And otherwise not.” The rest of the poem tells us that the poet's life is spun in an unknowable pattern, until suddenly, like a traveler saying *adieu*, a great silence breaks the frame.

Here the “foreign” in *fremd* is clearly intended. It is Arendt's way of impressing the almost-always-present melancholy in the freedom of thinking poetically. Other kinds of freedom — freedom from any form of censorship, for example, or from the restriction to

cross borders (the right to a passport, as Kant had suggested), the freedom to assemble in public, to speak or write our opinions—may in time limit our ability to be struck by wonder, the ancient way of experiencing truth, which unequivocally sets us thinking. The experience of truth as wonder is immediate — **a-ltheia**: *revealed, unhidden*, or more literally, *unforgotten*—not the end-product of thinking but its beginning. To dispel wonder, and truth-as-wonder, risks thoughtlessness — the incapability to reflect, imagine, or even remember what one has done — the peril of which no one understood better than Hannah Arendt.

REFERENCES

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1951.

———. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.

———. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace, and World, 1968a.

———. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968b.

———. “Das Mit-sich-selbst-Sprechen ist nichts bereits Denken, aber es ist die politische Seite alles Denkens: dass sich selbst im Denken Pluralität bekundet.” *I Bild*, 484, *Denktagebuch*. Piper, München. Forthcoming in English from Schocken Books, New York, 2002a.

———. *The Promise of Politics*. New York, NY: Schocken Books, 2005.

———. *The Jewish Writings*. New York, NY Schocken Books, 2007.

———. *Thinking Without a Banister*. Edited by Jerome Kohn. New York, NY: Schocken Books, 2018.

———.; HEIDEGGER, Martin. *Briefe*. Frankfurt Am Main: Klostermann, 1999.

———, STERN, Günther. “Rilkes Duineser Elegien.” *Neue Schweizer Rundschau* 23, 1930.

CALASSO, R. *The Marriage of Cadmus and Harmony*. Translated by Tim Parks. New York: Knopf, 1993.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

CHAR, R. *Feuillets d’Hypnos*. Paris: Gallimard, 1946.

CLARK, T. J. *The Sight of Death*. New Haven, CT: Yale University Press. Edmundson, Mark. 2013. “Poetry Slam.” *Harper’s Magazine*, July 2013. <https://harpers.org/archive/2013/07/poetry-slam/4/>.

ORWELL, George. “Politics and the English Language.” First published April 1946, London: Horizon, 1946. http://www.orwell.ru/library/essays/politics/english/e_polit.

HANNAH ARENDT: THE APPEARANCES OF ESTRANGEMENT

Jerome Kohn

The times we live in are perverse in diverse ways, not only, but also not least, politically. In 2016 we elected a president whose appearance in public is avaricious, destructive, deceitful, predatory, and incoherent. It would be hard to imagine a Balzac or Dickens depicting a fictional character more brazenly self-absorbed than this braggart who has no hesitation in calling himself “like, really smart.” Was it Trump alone who visualized himself presiding over—literally, sitting before—more than 300 million Americans? According to him, that qualifies “as not smart, but genius.” But what are the odds, one wonders, of this vulgarian stinging and awakening us, the people, from the political narcolepsy we’ve dreamed in for the past 50 years?

THE WORD “ESTRANGEMENT” WILL BE USED HERE, AT LEAST IN PART, TO avoid the word “alienation,” especially in its association with the thought of Karl Marx, and, to a lesser extent, Sigmund Freud. This presents a certain linguistic problem as far as Hannah Arendt is concerned. She detested Freudianism, or “depth psychology,” as she ironically called it, considering it a primary symptom of the various disorders it affects to alleviate. She was never a Marxian, though she held Marx as a thinker in high regard: his thought, after all, has influenced and moved greater numbers of men and women to act than that of any other philosopher in western history. Arendt uses in German the same word as Marx, *Entfremdung*, which most often, in her own English as in his English translations, appears as “alienation.” But Arendt is explicit and insistent that she means nothing like “the famous Marxian ‘self-alienation,’” which first and foremost refers to “man’s alienation from being a *Gattungswesen*,” that is, alienation from his own social existence and nature. Marx himself formulates it thus: “*die Entfremdung des Menschen von dem Menschen*,” which is but another way of saying human beings, historically, have been dispossessed of the essence of their species (Arendt 1958, 89, n21). The means to freedom from oppression, proposed by Marx and Engels in the great Manifesto of 1848, is a revolution of the proletariat, indeed, of the working classes worldwide: “*Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*” Marx believed that the workers’ revolution would need to be both preceded and succeeded by a correspondingly radical revolution in philosophy and philosophers.

It is not always noted how emphatically Arendt thinks with and against Karl Marx throughout *The Human Condition*, and not just in the third part, where it is most apparent. She wrote this book after having thought for years about the theoretical and practical role Marx’s thought and Marxism as an ideology played in the Bolshevik version of totalitarianism, a matter she had left untouched in *The Origins of Totalitarianism* (1951). In *The Human Condition* (1958), Marx is both her antagonist and protagonist. On one hand, a glance at the index of the later book shows that the entries under “*animal laborans*,” “Labor,” and

“Marx, Karl” outnumber the entries under “Homer,” “Greece,” “Plato,” and “Aristotle” combined. Although *The Human Condition* has often been said to betray a Germanic “nostalgia” for ancient Greece, to Arendt that failing, if it is a failing, is Marx’s rather than hers. “The classless and stateless society of Marx,” she writes, was “obviously conceived in accordance with the Athenian democracy, except that in communist society the privileges of the free citizen were to be extended to all” (ARENDDT 1958, 131, n82).

On the other hand, as I shall attempt to show later, it is undeniable that Arendt at times dons the mask of an ancient Athenian youth imbibing a fundamental trust in human life from Homer’s *Iliad*. Where she decisively departs from Marx, and especially from his conception of *Entfremdung*, is in the fifth part of *The Human Condition*, on “Action.” For example, while considering Max Weber’s “discovery of the enormous power that comes from other-worldliness directed toward the world,” Arendt notes that the “increase in power of man over the things of this world springs ... *from the distance which man puts between himself and the world, that is, from world alienation*” (1958, 252, n2, emphasis added). Now this is not at all what Marx means by man’s alienation from his species-being, and so henceforth, when it is Arendt’s meaning that is invoked, I shall call it *estrangement from the world*.

RECENTLY, SUSAN RICE, FORMER NATIONAL SECURITY ADVISOR AND US ambassador to the United Nations, wrote an op-ed piece in the *New York Times* (January 26, 2018) clearly in anticipation of Trump’s first State of the Union address. Rice’s theme and premise evoke estrangement from the world in America today: “Americans are ever more divided,” she writes, not only ideologically, but also economically, demographically, racially, and religiously. Thus we have in our representative legislative bodies, according to Rice, “policy stagnation,” one aspect of which is our government’s inability to cope with “the most pressing threats to our security,” whether they come from North Korea, Iran, Russia, or nonnational terrorism. “Today,” Rice says, contrasting this year with 2001, “a terrorist attack is more likely to divide than unite us.” In every case, our enemies and competitors benefit from our withdrawal from the treaties we in fact initiated; and this despite the fact that foreign treaties, according to Article VI of our Constitution, are to be respected as *the supreme Law of the Land*.

Domestically, according to Rice, the ideologically driven legislative branch of our government impedes any inquiry into the government’s investigative agencies. In short, there is “little prospect” of “put[ting] country over party.” Domestic divisiveness is worse now than during the Vietnam War, the political center has atrophied due to the presence of extremists at both ends of the political spectrum, and the borders of ideological positions are closed to “civil discourse.” Trump “fuels” all this from his “bully pulpit,” and Rice sees “no silver bullet” to cure a situation in which factual truths are elided by lies. The term “alternative fact” is a contradiction in terms whose only function is to avoid the word “lie.”

In her conclusion, using a striking image, Rice says “we need to decide whether we want to remain the world’s pre-eminent power— a strong cohesive beacon of democracy—or if we are content to allow our national autoimmune disorder, like a flesh-eating disease, to devour our body politic.” She hopes Trump’s upcoming address will strike a “unifying tone,” but wonders, even if it does, whether his “actions can ... match [his] words.” What Rice does not consider—however reasonable her hopes and fears may appear—is the prospect that Trump, the embodiment of division, disorder, stagnation, incivility, and outlandish behavior, may be rather well suited to be president of the world-estranged American society she describes.

WHAT I WANT TO EMPHASIZE IS THAT, AT LEAST FROM HANNAH ARENDT’S perspective, it is not the world that has estranged itself from us, but rather we who, by abandoning the quest for a human world, have estranged ourselves from the actual world, the world into which we come as newcomers from nowhere. Our identity is not given us at birth, but is achieved as the result of our activity in the world into which we are born. How greatly we have today distanced ourselves from that world can be judged in a remarkable passage that occurs in Book 7, chapter 5, of the *Confessions* of St. Augustine. Though Augustine lived more than a millennium and a half before her, Arendt not only regarded him as her “old friend,” as she once put it, but also, and of greater import here, found that his most profound thinking was bound neither by his times nor the church doctrines he initiated and promulgated.

Today, indeed, his thought may seem especially timely, for Augustine wrote as the extraordinarily long-lived world of the Roman Empire and the peace, or *pax Romana*, it established, whose edges for more than a century had been chipping away, collapsed. Yet in his *Confessions*, in which Augustine seeks to discover and disclose who he is, he creates an image of a world saturated with God, all that is visible and material, as well as what is invisible and immaterial, all spiritual things, massively arrayed, a “sort of sponge, huge but finite on every side. Encircling, penetrating, and filling” the sponge “in all its parts” is God, who, in Augustine’s image, is an “infinite and immeasurable sea, everywhere through measureless space.” For the church father and Christian saint, this offers a resolution to the question of sin, which burned in him personally: if the world and everything in it is made out of one omnibenevolent God, that is, out of Goodness itself, evil is literally nothing, *no-thing* at all. Augustine asks specifically *how can evil have a root?* For Arendt, 1500 years and a whole bunch of history later, Augustine’s great flash of poetic insight illuminates less the goodness than the potential glory and hence immortality of the human world. Can one doubt that the Latin phrase so often associated with Arendt, *amor mundi*, love of the world, came as a gift from her “old friend”?

If it is not the world that has lost us, but we who have lost the world, perhaps we

should pay more attention to the activity inherent in transitive verbs. In Arendt's understanding of active life (*vita activa*), to act and to speak are two distinguishing human activities. They are both transitive verbs with subjects (actors and speakers) and objects (actions and speeches). Both activities, acting and speaking, are comprehensible only if they appear and are seen, approved or disapproved, by a *plurality* of men and women. In leaving their dwellings and joining together, men and women form a community conscious of its responsibility for the common interests that relate them to one another. To put it another way, their coming together proclaims publicly in the light of openness their ability, and the courage it requires, to respond to what lies between and separates them from each other. Appearing in public provides an alternative to suffering in silence what often, but not necessarily, has been imposed by force; and if obedience may be invoked and expected in the nursery, it is antithetical to the freedom of movement, mental as well as physical, of everyone who dares to appear in public. In Arendt the presence of many persons, which she calls human plurality, is the *conditio sine qua non et per quam* of public space, which in turn is the *conditio sine qua non et per quam* of a human world. Nothing like that, as far as I know, had ever been thought before (ARENDDT, 1958, p. 07, *passim*).

PLURALITY MAY BE, AS MARGARET CANOVAN SAID SOME YEARS AGO, THE most consequential word contributed by Arendt to our political vocabulary (Canovan 1992, 280–81). Can a world in which human freedom is conditional on the sheer contingency of what eventuates in the world be imagined apart from human plurality? The point is not only that a world cannot be constructed by a lone man or woman, but also that no godforsaken being would be inclined even to attempt to build a world. Is that not the actual meaning of the biblical tale of the Tower of Babel, in which God in his fury demolishes the endeavor to erase distinctions between men? “She lives in a world of her own” is said of someone who chooses for a reason—for example, to create an artwork that will not endure apart from its being seen by others—to live isolated from the common world, but not, and the example implies this, estranged from it.

Arendt chose not to think of herself as a philosopher, and though there may be several reasons for this, certainly one of them is that philosophers tend to think and write of *man* in the singular, assuming there is evidence, linguistic or physical, to support the notion that what affects one human affects all humans, and in more or less the same way. In the realm of politics Arendt found nothing to substantiate and much to challenge that assumption. For example, in recognizing and responding to the unprecedented brutality and suffering in the world of her own time, she discovered a different viewpoint from which the equivalent of appearing in public can be an inner experience hidden from the world. In that case, the light of the public illuminates neither one's peers nor the uniqueness of each one of them.

Arendt found confirmation of this new point of view throughout the French poet

René Char's *Feuillets d'Hypnos*, the tightly packed book of aphorisms he wrote (and never revised) when he fought with the Résistance, toward the end of World War II, not only against Nazis but also against Vichy, the official government of France. Char, in hiding from all except his peers, experienced what Aristotle first called political friendship (*philia politikē*), and, as had Aristotle and Arendt, Char realized that this kind of friendship is not the result but the experience of men and women joined together as equals in the name of freedom. That is almost the opposite of the "intimacy," in which, as Arendt writes, the heart is "unmolested by the world and its demands." As Rousseau made clear, intimacy "conforms so well" to modern world estrangement, in which self-revelation happens "only in privacy and in the intimacy of face-to-face encounters" (ARENDT, 1968a, p. 24).

Almost two centuries after Rousseau, Char discovered what he called the treasure (*trésor*) of freedom. This treasure was found in the darkness of the caves in which he and his comrades lived as maquisards, speaking a language unintelligible to those in the world beyond the caves. Most telling of all is that the treasure of freedom discovered by Char is destined to remain hidden. That is the poet's unique insight when he writes, ironically, of the time when the war would end, and he can appear once again in the light of day: then he says he will have to "reject (not repress) my treasure.... We will be quick to forget. We will quit throwing out rubbish, cutting away and healing" (Char 1946). Here is exemplarily, in the denseness of a poet's words, what Arendt means by *estrangement from the world*.

As it was with Char and his comrades, political friendship is the opposite of a shared ideology, which means, politically speaking, that there is no such thing as public opinion. It is an individual's own opinion (*doxa*) that moves him or her to appear in public in the first place. To offer one example: Arendt has been cited in support of opinions both pro and contra the divisive matter of politically appropriate speech, known today under the rubric of "political correctness," but this is absurd. Political speech can dazzle and persuade by its spontaneity, but spontaneity is of the essence of *being* free, and not at all its condition. How difficult is it to see that if a speaker accepts conditions upon his speech he ipso facto estranges himself from his auditors, and if an audience or potential audience imposes conditions on what a speaker is permitted to say, such an imposition estranges both audience and speaker from the world?

Political correctness, in short, enables the varieties of human suffering to be mentioned in public *and* be kept obscure, and the only purpose it serves is to shelter speakers and audiences alike from the public light of a common world. Orwell noted a long time ago that political language, from conservatism to anarchism, "is designed to make lies sound truthful and murder respectable, and to give an appearance of solidity to pure wind" (Orwell 1946). To tie that knot a bit tighter, it may be noted that the ends of what Arendt means by speech and action appear in their enactment; they are never known

in advance. Yet, in the historically rare cases in which a community has enjoyed public freedom, the ends of speech and action may constitute and thereby establish the boundaries of public spaces. In the Modern Age, however, which may be called the age of estrangement, Arendt found that traditional or handed-down boundaries are deliberately ignored, thus encouraging trespassers.

IN 1958 ARENDT LIKENED THE “MODERN GROWTH OF WORLDLESSNESS, the withering away of everything *between us*,” to a spreading “desert,” which she insists, against Nietzsche, is not within us. For her, on the contrary, the greatest danger a desert-world presents is the possibility of becoming adjusted to it, which would dissolve “the conjoined faculties of passion and action,” that is, throw out, and God knows for how many centuries, the human incentive to transform the desert into a human world. She speaks of “oases” in the desert-world, which are never political in nature but still activities—such as doing the work of art or philosophy—that do not require the presence of others but “let us live in the desert without becoming reconciled to it.” To put it differently, after the collapse of political structures under totalitarian regimes, closely followed by the collapse of social structures dependent on them, the human world was transformed into a no-where (ARENDT, 2005, p. 201).

The danger that persists today, after totalitarianism, is that when government becomes a matter of administration and democracies become bureaucracies, the principal political faculty that disappears is action. No one better than Kafka, “by sheer force of intelligence and spiritual imagination” (ARENDT 1968b, p. 10), conveys the experience of the loss of action, in both *The Trial* and *The Castle*. Such a world, no matter how small it may become through the ever-faster means of electronic communication, will not be a common world. Yet it is not the case that formerly diverse peoples will have nothing in common: they will have in common the sameness of themselves.

What is the world, according to Arendt, from which we are estranged? To put it as simply as possible, it is our human home. Our natural home may be the earth, but the world is the artifice we weave and unweave on its surface; the world, the space of human appearance in all its variety, is a “web of relations.” The fiber of that web is primarily human speech; and in it, by chance or choice, our singular viewpoint, our opinion (*doxa*), establishes our uniqueness, which is to say our distinction from each other. The world, as Arendt perceives it, is exemplified in the biblical parable of the Tower of Babel (Genesis 11:1–9), in which God in his fury demolishes men’s attempt to erase distinctions between themselves by creating a single language in which God, who is by himself, can be addressed by anyone. A man alone might endure “a solitary, poor, nasty, brutish, and short” existence in nature, as Hobbes said more than 350 years ago, justifying his singular vision of politics. However greatly Arendt’s politics differ from Hobbes’s, they both understand that the world is the condition of a *human*

life. And indeed, Hobbes's commonwealth, or tyranny, may better merit the three words engraved on our National Seal: *e pluribus unum* (out of many, one). "Let Hobbes have it," one can almost hear Arendt saying, "for there can be no human world without a plurality of human beings in it."

We hear today a lot about rootlessness, homelessness, and loneliness, but we could not estrange ourselves from the world if we were *rooted* in it. Likewise, to be homeless in the world is possible only if we are estranged from it. Most curious of all, a seeming loneliness, the essence and essential danger of world-estrangement, is the condition of the activity of thinking, of withdrawing from the world and distancing ourselves from it; yet thinking is the only way we can become reconciled to the world and overcome being estranged from it. As early as 1954, in her *Denktagebuch*, Arendt writes: "To speak to yourself is not yet to think, but it is the political aspect of all thinking: *plurality manifests itself in the activity of thinking*" (ARENDT 2002, p. 484, emphasis added).

In the last chapter of *The Human Condition*, "The *Vita Activa* and the Modern Age," Arendt traces three developments that, at least for her, inaugurate the modern age. It is important to note that she does not mean the *modern world*; indeed, it is on the brink of the modern world, with its nuclear potential to destroy the entire world, that her book ends. The three developments of the modern age, mainly in the sixteenth and seventeenth centuries, to which Arendt refers are, first, the exploration, and hence diminishment, of the vastness of the earth; and second, the Reformation, "which by expropriating ecclesiastical and monastic possessions started the two-fold process of individual expropriation and the accumulation of social wealth." Arendt always sharply distinguishes between property and wealth, and here she marks the event that began the process of the success of the latter over the former. The third development is "the invention of the telescope," which crucially supported the "new science that considers the nature of the earth from the viewpoint of the universe" (Arendt 1958, 248–49). It is important to realize that the viewpoint of the universe—the hypothetical Archimedean point, a point of vantage from which the *totality* is being examined—is distanced or estranged from the examiner. According to Kafka, whom Arendt here quotes joyously, he who found the Archimedean point used it only against himself; "it seems that he was permitted to find it only under this condition" (*offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden duerfen*).

These events, then, are critical elements of our contemporary, parlous estrangement from the world. One wonders if it could only be love of the world (*amor mundi*), the opposite of world-estrangement, that could illuminate these elements in the present. That is not the purpose of the last chapter of *The Human Condition*, which, though not despairing, points in another direction. If politics has become mainly a set of economic decisions, then political life, *homo politikos*, has become indistinguishable from work (*homo faber*), and ultimately from labor

(*animal laborans*). Thus the potential uniqueness of human beings is replaced by their homogeneity. No one has more sharply distinguished between loneliness and solitude than Arendt, loneliness being without company, solitude being in company with oneself. The distinction is stark, opposing no companionship at all to the closest companionship imaginable. Solitude is the experience of the thinker to the same extent that loneliness is not the experience of the actor. Thus Arendt, at the end of her book, quotes Cato the Elder, a man of action, and therefore a potent example: “Never am I less alone than when I am with myself.”

Is everyone drawn to the activity of thinking? Is the activity of thinking coeval with human life? Is there, in Arendt, any connection between loneliness and solitude? In March of 1933, when she was living in Berlin and not yet 27 years of age, the Reichstag, or Parliament, went up in flames. She experienced then what she later called the shock of reality, which almost displaced the shock of wonder she had experienced as a burgeoning philosopher. Arendt did not become a professional philosopher, but she is perhaps the first thinker to insist that the activity of thinking, if it is to be meaningful, must remain bound to whatever in the world calls it forth, that is, to what calls out from the world to be thought. If her experience of estrangement from the world was in some sense the origin of her thinking—of the solitude in which she was never alone — then that may account for her uncanny ability to reveal the world in both its horror and beauty. According to some of her readers, she considered *Amor Mundi* for the title of *The Human Condition*, but if one does not question Arendt’s need to love the world, there is still a question about how far she succeeded in it. She understood a great deal about unrequited love, enough for us to ask whether her love for the world was reciprocated. Perhaps the richness of her work lies in its essential ambivalence toward the world. As she says, thinking matters in desperate situations, when no one else is thinking; that is, in “society,” when, in short, the chips are down. This is what is dramatic in thinking, and a thinker who experiences that drama recognizes thinking as a public activity. If politics is our highest calling it is because nonappearing principles come to light in human action. Such principles as “honor or glory, love of equality... or distinction or excellence ... but also fear or distrust or hatred” (Arendt 1968b, 152) admit no compromise and are not negotiable. In this sense, principles are the opposite of opinions. Of course actions and their principles change, or there would be no such thing as history, but principles as such are what they are or nothing at all. In Homeric times, principles may have inspired actions, but without doubt our modern world has progressed beyond such naïveté.

It is still true, however, that in manifesting principles men transcend their given natures. Yet in Arendt it is “world-withdrawal” that overcomes world-estrangement as the condition sine qua non of the activity of thinking. For her, thinking is the only reliable means— regardless of its adequacy—of becoming reconciled to the world, and of regaining

the faculty of action. Isolation, which may look like estrangement, is a necessary condition for doing the work of art, in much the same sense that solitude is the necessary condition for the activity of thinking. It is a matter of interest in this regard that, in Arendt's hierarchy of human activities, the work of art is the highest except for action and speech, and as such is the transition to them. The last two parts of this paper consider that transition from the point of view of the work of art, attempting to show that the meanings of artworks "pass beyond the experience of the individual poet and light up the world we hold in common," as Mark Edmundson so well put it (2013). To forget a thought is literally to forget something you have said to yourself, but not that you have forgotten having heard it; whereas to forget the meaning of what you have seen or read is to lose the awareness of having understood. If these are aspects of world-estrangement, they do not entail loneliness, in which activity as such is without meaning. In Arendt, loneliness destroys public happiness (*eudaimonia*), because loneliness is the deprivation of human plurality. For Augustine, who found God deeper in himself than himself, it is the most radical form of self-denial. For Arendt, it is the denial of actuality, of what is present.

ARENDR KNEW ALMOST ALL OF HOMER'S ILIAD BY HEART IN ITS ORIGINAL language. If asked about the meaning of a passage in the poem, she would more likely than not recite the passage in question in Greek, and let it go at that. For example, when asked if Homer "valued" human life—since so much of *Iliad* describes in often horrific detail the death of its heroes—she would reply, reciting from memory Book IX, lines 406–9:

*lē istoi men gar te boes kai iphia mē la,
kētē toi de tripodes te kai hippon xantha karē na
andros de psuchē palin elthein oute leīstē
outh beletē, epei ar ken ameipsetai herkos odontō n.*

Which is to say: "Fat sheep and oxen you can steal; tripods and golden-maned horses you can buy; but once it has left the circle of his teeth, the life of a man can be neither replaced, nor stolen, nor bought." Arendt would not add anything, nothing like what Roberto Calasso wrote some years later, but not because she would have disagreed with it. Somehow she was not inclined as a teacher to explain the sounds she wanted her students to hear. To Calasso, the words quoted above, spoken by Achilles, are the place where a poet for the first time announces a "discovery ... that will put its stamp on history from that moment on and has survived intact to this very day: a foothold in the vast shipwreck of ideas, the only thing still self-evident to everybody, blasphemous or devout." Achilles first pronounces the uniqueness of human life, which, once the breath of life has passed from it, can never return. "It is only because life is irreplaceable and unrepeatable that the glory of appearance can reach such intensity ... Here appearance is everything, the essential integrity of what exists only for the brief period when it is present and visible" (CALASSO, 1993, pp. 102, 116–17).

Later, in Book IX, lines 432–43, Phoenix, tamer of horses, tells Achilles that his father, Peleus, who married the immortal sea-nymph Thetis—from their union Achilles was born—had sent for him to instruct (*didaskemena*) Achilles in the most important things he would require, and these words Arendt said, or almost sang, over and over:

muthō n te rē tē r emenai prē ktē ra te ergon.

“To be both a speaker of words and a doer of deeds.” These are the two conjoined activities that make Achilles, who dies young, the timeless example of courage.

Nothing pleased Arendt more than the appearance of a student in a seminar determined to express his or her thoughts on a topic under discussion. If the student stumbled a little at first, which was usual, and then apologized for their jitters, Arendt rather abruptly said, “Never mind how you are—appear as you would like to be— make the world a little better.” Then the well-lit room in which the seminar was held seemed to change, almost like an optical illusion; for to have a sense of oneself as you might be—and not as you are—is akin to becoming a spark, a tiny source of light. Metaphorically, it is a ship’s light beckoning in the dark and being recognized by other ships, in a sea with no safe harbor. In Arendt’s seminar, it was an immediate experience of illumination, of emerging from the dark.

Let me add an example from the faculty of vision. We are accustomed to seeing photographic images of camps, pits dug out of the desert, and lifeboats crammed with thousands of men, women, and children without any space between them. There is no world for these “huddled masses” welcomed by neither a statute nor statue of liberty. They go from country to country, continent to continent, searching for shelter and livelihood in a world more compact than ever before; their expropriation is complete, except, in some cases, for a cell phone, a product of applied science and technology, but to call whom and for what? In contrast, a painting by Nicolas Poussin from the middle of the seventeenth century, entitled “Landscape with a Man Killed by a Snake” (<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/nicolas-poussin-landscape-with-a-man-killed-by-a-snake>), thickens in paint the sight of a man who has witnessed the killing of another man by an enormous black snake, the likes of which has never been seen in France. The witness, fleeing the scene of the killing, is himself seen by others in a variety of spatial and temporal relations to him, which are achieved by the reflected and filtered sunlight typical of this great artist (cf. *The Sight of Death*, CLARK, 2006, p. 96–97). This is, and I believe Arendt would agree, an atemporal image of the relation, binding or not, between human life and a human world.

Doch eine Würde, eine Höhe Entfernte die Vertraulichkeit.
—Friedrich Schiller, “*Das Mädchen aus der Fremde*”

THE GERMAN POET FRIEDRICH SCHILLER WROTE “*das mädchen aus der Fremde*,” a poem that was very closely associated with Arendt, not only by her husband,

Heinrich Blücher, and friends who knew her well, but also by herself. When she and Heidegger met in 1950 for the first time in almost 20 years, which period of course comprised the destruction of European Jewry, she described herself in more than one sense as “the maiden from far away” (Arendt and Heidegger 2002, 76). There is even a French film with the same title, *La jeune fille de lointain*, which is a visual and audial, photographic and musical series of images arrayed as an impressionistic biography of Arendt. Schiller’s poem tells a story: A maiden, wonderful and fair, appears each spring in a valley by a peasant’s house. She wasn’t born there; no one knows where she comes from; and when she leaves she leaves no trace behind her. But her arrival each year is joyful; to be in her presence is to feel one’s own heart expand. She brings with her fruits and flowers, which ripened and bloomed somewhere else, under a different sunlight and a more fortunate nature (*In einem andern Sonnenlichte, / In einer glücklichern Natur*). For everyone she meets she has a gift, fruit for one and flowers for another; no one, neither young nor old, goes home without a gift. She welcomes everyone, but when two newcomers who have fallen in love come to her she gives them the finest, most beautiful, and most fertile gift she has.

Here is Schiller’s poem in German:

*In einem Tal bei armen Hirten
Erschien mit jedem jungen Jahr,
Sobald die ersten Lerchen schwirrten,
Ein Mädchen, schön und wunderbar.*

*Sie war nicht in dem Tal geboren,
Man wußte nicht, woher sie kam,
Doch schnell war ihre Spur verloren,
Sobald das Mädchen Abschied nahm.*

*Beseligend war ihre Nähe
Und alle Herzen wurden weit;
Doch eine Würde, eine Höhe
Entfernte die Vertraulichkeit.*

*Sie brachte Blumen mit und Früchte,
Gereift auf einer andern Flur,
In einem andern Sonnenlichte,
In einer glücklichern Natur,*

*Und teilte jedem eine Gabe,
Dem Früchte, jenem Blumen aus;
Der Jüngling und der Greis am Stabe,
Ein jeder ging beschenkt nach Haus.*

*Willkommen waren alle Gäste,
Doch nahte sich ein liebend Paar,
Dem reichte sie der Gaben beste,
Der Blumen allerschönste dar.*

Those of you who read German may have noticed that I skipped two lines, the same two lines placed at the head of this section:

Doch eine Würde, eine Höhe Entfernte die Vertraulichkeit.

I do not know how to translate them. A conventional translation might say “Yet dignity, a lofty essence, / Turned familiarity away,” meaning that her high dignity kept her to herself, or something like that. But to me these thick lines in German contain the kernel of the poem. Of course, it is the maiden’s uniqueness that makes her unfamiliar — but one can hardly let it go at that. Was Schiller, as were so many Romantic poets, influenced by Virgil? Aeneas, while fleeing his destroyed and desecrated homeland of Troy, falls in love with Dido, Queen of Carthage. In the first book of the *Aeneid* he tells her that the gods have decreed that he quit her company and sail to Italy, to refound Troy as Rome. In *Aeneid* 1.604, he tells Dido of his sadness at having to leave her and her *mens sibi conscia recti*, her “mind conscious of doing right.” That is as close as I can come to the *sense* of estrangement of Schiller’s *Mädchen* from those to whom she suddenly appears from nowhere to bless them and their world.

In 1930, when she was 24 years old, Arendt and her first husband, Günther Stern (who later changed his name, meaningfully, to Günther Anders), wrote an essay on Rainer Maria Rilke’s *Duino Elegies*. Rilke was hardly better known than Arendt and her husband at the time. They write about the greatness of a poet who suffers and transfigures—and by no means only in his intensely personal love poetry—the extreme unhappiness of a man estranged inside and outside from the world in which he lives. The essay lays great stress on the estrangement of the lover from the temporality of the world; Arendt and Stern—though this sounds more like Arendt than Stern — view Rilke’s poetic achievement as his transfiguration of the traditional elegiac voice of mourning for what is lost into a new and extraordinary voice of *being lost*, even to the extent of consciously renouncing any need to be heard by God and his angels (Arendt and Stern 1930).

Poets are not politicians, and political activity most certainly is not poetry. What they share in common is that they both address common perceptions of a changing human world. Over and over again, modern poets have not so much expressed as deeply *impressed* on their readers the sense of estrangement from the world as it has become. In this regard, T. S. Eliot’s *Wasteland* is exemplary. And yet, in a manner of speaking, there is a way that great poets become reconciled, in and through their work, to the world in which they live. Thus Arendt quotes W. H. Auden, her close friend—a man who had never been at home in the world, or even in his own skin—after a reading of his poems, exclaiming “They loved me!” (ARENDR, 2018, p. 528). For Arendt, as I have attempted to show, political life and activity are possible only when world estrangement ends: reconciliation to the world as it is—that is, not to any utopian or dystopian vision of a world that ought or ought not to be—is the condition of the highest activities of this-worldliness (*Weltlichkeit*), action and speech. Thus there is a division, made by a sharp-edged compass, between this-worldliness and

estrangement from the world. There is yet another human realm entirely, private and, insofar as its condition is world *withdrawal*, interior. Here the German adjective *fremd* means not only “strange” and “far-away” but also “foreign,” as Schiller already indicates.

Isn't the political question today of how to make a world in which displaced and homeless foreigners can dwell together with, and not estranged from, men, women, and children who differ from them ethnically, religiously, and racially ever more urgent? Yes, of course it is, but how can it be resolved? Preparing for her last semester of teaching at the Graduate Faculty of The New School in 1975, and working day and night to complete *The Life of the Mind*, Arendt asked what course she should offer. Knowing how seriously she took teaching, it was suggested that she repeat the first seminar she had given there, almost eight years before, “Political Experiences in the Twentieth Century.” That course, in which students were asked to read no theoretical works whatever but rather biographies, novels, dramas, and a lot of poetry, mainly by Bertolt Brecht, had been a huge success. There were students in it who speak and write of it 50 years later. But in 1975 she said no, it was too late already then. What did she mean? Had she seen something new on the political horizon, something that bore no relation to the events earlier in the century that preceded the emergence of totalitarianism? Or did she mean something entirely different? The year 1968 was five years after *l'affaire Eichmann*, but the grief it brought her had not abated. I believe by 1975 she saw clearly that she owed her students the experience — and this experience would not be vicarious — of the activity of thinking. World-withdrawal as the condition of thinking was not new to Arendt. It appeared as early as the mid-1940s in her analysis of the “conscious pariah” who, though exemplifying estrangement from the world, achieved freedom “by the sheer force of imagination.” It is this essential ingredient of thinking that allowed Bernard Lazare to realize that resisting oppression is “the duty of every human being” (ARENDT, 2007, p. 276, 284). A decade later, in 1954, when Arendt's mind was spilling over with thoughts illuminating and defining politics as that kind of activity that can only be performed in public, in a public space where everyone is the equal of everyone else, she wrote a poem that begins:

Ich lieb die Erde
 So wie auf der Reise
 Den fremden Ort,
 Und anders nicht.

“I love the earth / As if traveling / To a foreign place, / And otherwise not.” The rest of the poem tells us that the poet's life is spun in an unknowable pattern, until suddenly, like a traveler saying *adieu*, a great silence breaks the frame.

Here the “foreign” in *fremd* is clearly intended. It is Arendt's way of impressing the almost-always-present melancholy in the freedom of thinking poetically. Other kinds of freedom — freedom from any form of censorship, for example, or from the restriction to

cross borders (the right to a passport, as Kant had suggested), the freedom to assemble in public, to speak or write our opinions—may in time limit our ability to be struck by wonder, the ancient way of experiencing truth, which unequivocally sets us thinking. The experience of truth as wonder is immediate — **a-ltheia**: *revealed, unhidden*, or more literally, *unforgotten*—not the end-product of thinking but its beginning. To dispel wonder, and truth-as-wonder, risks thoughtlessness — the incapability to reflect, imagine, or even remember what one has done — the peril of which no one understood better than Hannah Arendt.

REFERENCES

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1951.

———. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.

———. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace, and World, 1968a.

———. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968b.

———. “Das Mit-sich-selbst-Sprechen ist nichts bereits Denken, aber es ist die politische Seite alles Denkens: dass sich selbst im Denken Pluralität bekundet.” *I Bild*, 484, *Denktagebuch*. Piper, München. Forthcoming in English from Schocken Books, New York, 2002a.

———. *The Promise of Politics*. New York, NY: Schocken Books, 2005.

———. *The Jewish Writings*. New York, NY Schocken Books, 2007.

———. *Thinking Without a Banister*. Edited by Jerome Kohn. New York, NY: Schocken Books, 2018.

———.; HEIDEGGER, Martin. *Briefe*. Frankfurt Am Main: Klostermann, 1999.

———, STERN, Günther. “Rilkes Duineser Elegien.” *Neue Schweizer Rundschau* 23, 1930.

CALASSO, R. *The Marriage of Cadmus and Harmony*. Translated by Tim Parks. New York: Knopf, 1993.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

CHAR, R. *Feuillets d’Hypnos*. Paris: Gallimard, 1946.

CLARK, T. J. *The Sight of Death*. New Haven, CT: Yale University Press. Edmundson, Mark. 2013. “Poetry Slam.” *Harper’s Magazine*, July 2013. <https://harpers.org/archive/2013/07/poetry-slam/4/>.

ORWELL, George. “Politics and the English Language.” First published April 1946, London: Horizon, 1946. http://www.orwell.ru/library/essays/politics/english/e_polit.

A BUSCA ESPIRITUAL DO HOMEM MODERNO A RESPOSTA DOS EXISTENCIALISTAS¹

Hannah Arendt

O Existencialismo como *ismo* é um movimento e não uma filosofia. Questões filosóficas, isto é, questões que transcendem a realidade de coisas experienciadas, os problemas de Deus-Mundo-Alma, são perguntadas em solitude, “porque somente quando se está só é, isto é, em solitude, que o mundo das coisas experienciadas não interfere. Os pensamentos dos filósofos em solitude podem nunca ter influência direta, mas são de uma influência verdadeiramente terrível: Platão, Hegel.

A filosofia hoje tem audiência massivas, assim como os existencialistas. Na medida em que os existencialistas são filósofos, eles não pertencem ao movimento e eles não têm respostas diretas que sejam satisfatórias.

A nova situação: Massas de pessoas lançadas em uma situação que é fundamentalmente filosófica: não ter certezas acerca de Deus-Mundo-Alma. Outrora, as religiões tinham as respostas e proviam o mínimo da solitude.

O Existencialismo atrai não por suas respostas, mas sim porque formula questões e, em alguns casos, chega a ir mesmo até a cerne do que interessa. O Existencialismo fala sobre essas coisas que são filosoficamente relevantes, e por sua situação especial, mais relevante do que nunca para muitas pessoas.

Sua nomenclatura possui duas indicações: 1. Indica a ruptura com formas acadêmicas de filosofia e a sua neutralidade, insistindo que as questões filosóficas são relevantes a todos. A filosofia discorre somente sobre coisas que são de interesse de todos, sendo, portanto, questões “existenciais”, da existência de todos. Isto, de fato é um truísmo, importante somente por sua situação especial na universidade onde os mais importantes pensadores do século XIX passaram em silêncio: Kierkegaard e Nietzsche. Insistência na existência como distinta da essência. A filosofia não fala da essência das coisas, esta é deixada à ciência, mas, sobre o Aquilo de sua existência.

Nossa tarefa hoje não é dar as respostas do movimento, embora possamos citá-las, tampouco falar sobre a filosofia existencialista, em seu sentido estrito. Mas para descrever o clima e o panorama daquilo que é chamado de existencialismo ou do que melhor podemos chamar: filosofia moderna.

A origem e pano de fundo, sempre presente, é o niilismo. Niilismo como a ruptura entre Ser ou Mundo, Pensamento ou Ideia. Isso ocorreu graças a Kant: não podemos concluir de um pensamento uma realidade, podemos pensar em Deus e ainda assim ele não existir. Nossa ideia de

¹ Tradução: Anna Carolina Santos da Costa; Edivaldo Borges dos Santos Júnior; Gabriel Matheus Sales de Sousa; Marcos Antônio da Silva Santos Ferreira. Revisão: Fábio Abreu dos Passos e João Batista Farias Júnior.

Deus não prova a existência de Deus. Isso significava: Integridade intelectual de agora em diante exige que não se confie na existência de Deus, deixar, para dizer o mínimo, esse espaço vazio.

Sem lar no mundo: estamos em casa no mundo das coisas porque temos corpos e podemos nos movimentar, manipular e fabricar coisas. Estávamos em casa no universo porque nossa razão, como “*lumen naturale*”, deveria funcionar de acordo com as leis deste universo – Seja o Cosmos ou imagem de Deus.

Sem lar espiritual: quando esse pensar não tem mais a garantia da realidade.

A falta de lar físico resultante do nosso trabalho com as coisas, nossas noções sobre o certo e o errado, nossa conduta no mundo corpóreo que foi guiado por esses universais, os pensamentos que transcenderam o mundo tangível. Perdemos o vínculo dos universais que faziam com que tudo tivesse sentido, graças a nossa desconfiança na razão e na realidade do mero pensamento.

Nihilismo como que idêntico ao sem-lar, nesse duplo sentido significa que nada mais faz sentido.

Observação: Tudo que tem um significado perdeu sua substância; e tudo que é substancial perdeu seu significado.

Além dessa perda de significado e perda de substância, há a funcionalização do mundo. Se nada faz sentido por si só, talvez tudo faça sentido se estiver relacionado um ao outro. Tudo torna-se função de outra coisa: nada é absoluto. O Bem é apenas o bem para – O absurdo final quando se refere a Deus, que antes era o Absoluto em Deus, é o bem para você.

Isso funciona como um substituto para a ligação abrangente do Absoluto. Sem ele, o homem encontra-se exposto a todo o impacto da pura factualidade, na qual tudo está separado de tudo mais.

Por exemplo: Mal - Morte - Vida.

Mal: É insuportável se não for algum aspecto do bem. O niilista pergunta: uma vez que o mal existe de todo modo, o mal não relacionado e inexplicável – por que não a maldade?

Morte: O fim da vida na morte, como um mero fato, está em uma contradição irreconciliável com a vida. Se a morte não é mais uma punição por cometermos pecados, logo: a) o pecado não tem punição, e b) a absurdidade da morte. O segredo da Europa era que ela não sabia mais como morrer.

Vida: Levanta-se a mesma questão quanto a vida - a morte é um argumento mortal contra a vida. A vida torna-se a vida de alguém condenado à morte - e sem motivos. O segredo da Europa hoje, como disse Camus, é que ela não mais ama a vida.

Tudo isso muito mais aprofundado que a moral e, portanto, não devendo ser curado por discursos morais.

Se o vínculo entre pensamento e realidade está rompido, então a realidade tornar-se não apenas algo alheio, mas hostil. A revolta francesa contra a perda do mundo. Realidade, em outras palavras, o homem na realidade, é absurdo: Camus. Realidade, ou seja, a pura factualidade das

coisas que me confrontam com a mera pretensão de estarem ali é repugnante: Sartre. A ameaça à dignidade do mundo e a honra do homem.

O existencialista responde na França: Sartre: empenhe-se você mesmo e produza significado. Significado existe apenas como seu produto e você não possui substância, nem essência, mas você é sua vida: a mais completa dissolução da essência na existência. Isso significa: ao engajar-se, você superará sua repugnância; salte para a vida como uma ação.

Camus: preocupado com a dignidade do homem. Lealdade à Terra e louca generosidade: significado, como o significado do ser humano, é, neste ato, generosidade e amor gratuito.

Eles saltam para a capacidade de viver, assim como Kierkegaard lançou-se pela fé em Deus. Mas, como esta crença em Deus é apenas o outro lado de uma moeda de duas faces, então esse “sim” permanece sempre conectado e dependente do “não” original.

O existencialista responde na Alemanha: Jaspers: liberdade como fundamento da razão: eu posso sempre dizer sim ou não. É verdade que meu pensamento encontra seus fundamentos nas limitações da pura factualidade, mas nessa fundação, a qual pode acontecer apenas através do raciocínio, eu experimento a transcendência. Filosofia torna-se filosofar, tudo se torna um processo do pensamento. A existência humana fica clara a si mesma nesta experiência de transcendência.

Heidegger: sua busca pelo sentido do ser, em outras palavras, um ser que é mais que uma ideia sem realidade ou uma realidade sem ideia. No mundo, o Ser está oculto: cada coisa perguntou o que é o Ser, nada o respondeu; nesse sentido, o ser é nada. Por que existe alguma coisa e não, pelo contrário, nada? Seres, na medida em que eles são como são, revelam o Ser. Contudo, essa mesma questão do sentido do ser, ou a relação entre o homem e o universo, pode também ser indagada de outra forma: alguém poderia perguntar: por que há alguém e não, pelo contrário, ninguém? A resposta subjaz em algum lugar onde o Ser e o Pensamento se correspondem.

Existencialismo como movimento responde: salte. Como filosofia, não pode ter tal resposta.

Como um movimento, ele pode apenas ser desleal à filosofia, mas a tentação por um atalho repousa na situação em que cada homem se encontra no dilema do filósofo.

Como filósofos, estes homens se movimentam no único reino que é relevante hoje. Nesse reino, a solitude é essencial. Podemos seguir seus movimentos, o movimento de seus pensamentos, as vias que eles têm talhado nesse reino ou, talvez, eu deveria dizer os caminhos que eles têm designado no deserto espiritual e metafísico do nosso tempo. Isto nós podemos fazer unicamente se negarmos ingressar em qualquer movimento.

RESENHA DE HANNAH ARENDT E MARTIN HEIDEGGER: HISTÓRIA DE UM AMOR, DE ANTONIA GRUNENBERGThiago Dias¹

Com a publicação de *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*,² da professora Antonia Grunenberg, a editora Perspectiva amplia sua já extensa contribuição aos estudos arendtianos no Brasil. A edição brasileira vem em formato grande e apresentação elegante, traz diagramação moderna, com margens largas e notas de rodapé discretamente dispostas nos cantos da página, sem o recurso àquelas sisudas barras que separam texto e notas.

A tradução entregou um texto fluido, em português escorreito (o que nem sempre é o caso em traduções feitas do alemão...) e com evidentes cuidados quanto à terminologia dos filósofos. No caso de Arendt, a tradução de *herstellen* por “produzir” destoa da escolha que está se consagrando no Brasil, que é “fabricar”, mas não atrapalha a leitura, pois o termo não tem muito peso para os propósitos do livro e, afinal, é uma tradução correta. No caso de Heidegger e sua terminologia notoriamente complicada, a edição resolveu bem as dificuldades ao escolher termos que, embora não sejam unânimes, são consagrados entre os estudiosos e, nos casos mais complicados, colocar o original entre parênteses.

Como indica o subtítulo, o livro traz a história de um amor, talvez o mais conhecido da filosofia do século XX, muito provavelmente o mais controverso. Apesar disto, no entanto, o livro de Grunenberg não se perde nos meandros e quiproquós desta história, e este é um de seus grandes méritos.

A relação pessoal entre Hannah e Martin é conhecida do público leitor desde pelo menos 1982, quando Elizabeth Young-Bruhel publicou sua extraordinária biografia de Hannah Arendt. Nela, a ex-aluna de Arendt mostra de modo objetivo e responsável que o professor simpático ao nazismo e a aluna judia se amaram desde os anos 1920, quando se conheceram, até o fim de suas vidas, nos anos 1970. Young-Bruhel não se furta a apontar para o caráter escandaloso deste amor, mas isto não ganha centralidade no relato, não ganha tons (melo)dramáticos e não diminui a imagem de Arendt.

O primeiro trabalho de fôlego dedicado a este amor é o famigerado livro de Elzbieta Etinger, publicado nos anos 1990, e que se entrega facilmente à tentação de enxergar no amor de Hannah e Martin uma história piegas em que a mocinha se encanta pelo grande homem que a vida colocou diante

¹ Doutor em filosofia pela USP e membro do Centro de estudos Hannah Arendt (USP)

² Referência: GRUNENBERG, A – *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*. Tradução Luís Marcos Sander; revisão de tradução Rainer C. Patriota. – São Paulo: Perspectiva, 2019. – (Coleção Perspectivas / coordenação J. Guinsburg), 415p.

dela. Baseando-se na correspondência então inédita entre os dois,³ Ettinger lançou uma série de afirmações, suposições e ilações que não encontram suporte suficiente nas cartas e ainda formam certa imagem de uma Arendt inteiramente dependente da sombra do homem que ama.

Esta menoridade de Arendt diante de Heidegger inventada por Ettinger marcou muito a percepção que se tem dos dois pensadores e é notável mesmo em trabalhos mais sérios que o de Ettinger. Em *Heidegger's Children*, por exemplo, Richard Wolin une Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas e Herbert Marcuse sob uma única rubrica, "filhos de Heidegger", porque, além de alunos de Heidegger, todos eles eram judeus assimilados, foram "heideggerianos convictos" ao menos por certo tempo e tiveram que lidar com a "virada totalitária" do mestre. As obras destes autores, diz Wolin, são inteiramente motivadas por esta disputa contra Heidegger, de modo que cabem, todas, sob a enorme sombra de Heidegger. Emmanuel Faye caminha na mesma direção em seu *Arendt et Heidegger: extermination nazie et destruction de la pensée*, livro que estende a tese defendida em livro anterior, segundo a qual Heidegger teria introduzido o nazismo na filosofia; para Faye, Arendt teria contribuído inadvertidamente para ampliar tal contaminação. A tese, que era problemática quando se restringia a Heidegger, se torna insustentável quando inclui Arendt, mas o importante aqui é notarmos que, uma vez mais, Arendt é transformada em uma pensadora menor e que cabe dentro da sombra de Heidegger.

O livro de Grunenberg corrige esta imagem de menoridade da moça diante do grande pensador. Isto parece contra intuitivo, uma vez que o livro é declaradamente sobre o amor entre os dois e, no amor, a diferença de idade e posição social parece contar muito mais do que no pensamento. Mas é precisamente isto o que Grunenberg faz tanto no plano pessoal quanto no plano do pensamento de ambos.

O leitor da correspondência entre Arendt e Heidegger percebe logo nas primeiras páginas do volume que existem muito mais cartas escritas por ele em direção a ela do que em sentido inverso. A razão não é inteiramente clara, mas é provável que seja porque Heidegger destruiu as cartas da amante a fim de manter as aparências diante de todos, em especial de sua esposa. Arendt só precisava disfarçar diante de amigos, o que permitia guardar carinhosamente as cartas que recebia. Mas a primeira missiva remanescente escrita por Arendt chega a Heidegger com um título, "Sombras" (*Schatten*), e não é exatamente uma carta, mas um longo texto dedicado à reflexão sobre si mesma e escrito em terceira pessoa. O tratamento que Ettinger e Grunenberg conferem a este texto é bastante distinto e merece atenção.

³ Seyla Benhabib relata um quiproquó jurídico e midiático em torno desta correspondência. Ettinger foi a primeira a ter acesso às cartas — anteriormente negado à própria Benhabib — e, a fim de dar visibilidade ao livro que estava escrevendo, deu uma entrevista ao *Frankfurter Allgemeine Zeitung*; Rüdiger Safranski elaborava então sua biografia sobre Heidegger e se serviu da entrevista em seu livro, o que lhe rendeu um processo judicial promovido por Ettinger. Este estado de coisas levou o filho de Heidegger a publicar os inéditos do pai. "Devemos, portanto, a publicação desta correspondência a uma combinação entre curiosidade voyeurística, oportunismo intelectual e

Ettinger se detém pouco sobre o texto e conclui que ele expressa “os terrores da infância e da adolescência, sua insegurança e vulnerabilidade”, tendo sido escrito no momento de arrebatamento da “estudante recém-chegada [que] encontrou em Heidegger um amante, um amigo, um mestre e um protetor” diante de quem a moça judia, que era sempre arisca, “baixou a guarda”⁴. No texto, Ettinger vê ainda o desejo de fazer conhecer seus pensamentos mais íntimos e, “com sua aura de melancolia, inquietação e desligamento, a confissão fazia lembrar *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe.”⁵

Do mesmo texto, Grunenberg tira conclusões bastante distintas.⁶ Recusando-se ao esforço psicologizante a respeito de Hannah, Grunenberg nota que esta carta de Arendt tem um título retirado de Platão — tanto da parábola da caverna quanto de *O sofista* e do *Filebo*, aos quais Heidegger dedicara um curso no semestre anterior. Evidentemente ainda não estamos aqui diante da grande autora que Arendt viria a ser, e Grunenberg é ciente disto, pois afirma que o texto “oscila entre a expressão imediata dos sentimentos e um esforço de abstração intelectual um tanto forçado.”⁷ A principal marca deste texto, segundo Grunenberg, é a presença de uma enorme angústia, que dá o tom da autoanálise feita pela jovem de 19 anos, que ali se apresenta como estrangeira para si mesma logo após sua primeira paixão amorosa. Os termos do texto são claramente inspirados na filosofia que seu professor e destinatário desenvolvia naquele momento, de modo que o que há ali não é a expressão dos sentimentos (*Leiden*) da adolescente que se vê com os olhos do Romantismo, mas sim a percepção e a apresentação de uma angústia (*Angst*). Embora não enxergue na jovem de 19 anos a grande pensadora que Arendt se tornaria, Grunenberg também não se permite transformar Arendt em mera adolescente que não resistiu ao professor sedutor e terminou por “baixar a guarda” e mimetizar mal o Romantismo. Arendt aparece, na leitura de Grunenberg, como uma jovem capaz de elaborar suas angústias nos termos da revolução filosófica então em curso.

Como se sabe, Heidegger foi professor carismático, sensação no meio universitário, personalidade capaz de atrair alunos do país inteiro. Mais do que isto, seus alunos constituiriam uma parcela muito significativa da nata da intelectualidade alemã das décadas seguintes, de modo que os “nomes dos participantes dos cursos de Heidegger parecem um *who's who?* das escolas de pensamento do século XX: Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss, Benno von Wiese, Ernst Grumach, Günther Stern, que mais tarde passou a se chamar Günther Anders, Hannah Arendt, Walter Bröcker, Walther Marseille”.⁸ Comentando este período em sua autobiografia, Karl Löwith afirma que os alunos entre si chamavam

escândalo no meio cultural." (Benhabib, p.225)

⁴ Ettinger, p.10

⁵ Ettinger, p.35

⁶ Grunenberg, p.109-10

⁷ Grunenberg, p.109

⁸ Grunenberg, p.89

seu professor de “o pequeno mago de Messkirch”,⁹ dado o fascínio que Heidegger exercia sobre o conjunto de alunos embasbacados por sua figura, que, segundo Hans Jonas, seduzia mesmo antes que os alunos pudessem compreender o que dizia.¹⁰

Todo este domínio, no entanto, sucumbiu diante de um olhar — “aquele olhar único, que dá início a um mundo”,¹¹ nas palavras do próprio Heidegger. Um olhar que se destacava, não no deserto, mas em meio a esta plethora de futuros grandes intelectuais. É fato que Arendt foi arrastada por Heidegger, como todos sabemos, mas não se deve esquecer que também ele foi arrastado por ela, mesmo tendo diante de si uma seleção de alunos e alunas vindos de várias partes da Alemanha (e da Europa). O grande mágico de Messkirch, no momento mesmo em que lançava seus feitiços, se tornou cativo de Hannah Arendt.

Arendt não foi a única aluna de Heidegger, nem mesmo sua única amante entre suas alunas; mas este homem que permaneceu casado com (e dependente de) Elfride até o fim da vida também se encantou pela jovem e brilhante aluna, com quem se viu forçado a iniciar uma história de amor que também duraria até o fim de vida. “Elfride tinha dificuldades com a disponibilidade de seu marido para mulheres jovens. Além disso, ela já suportava sua troca de cartas com uma amiga dela, Elisabeth Blochmann, uma jovem inteligente, ainda que sem o brilho extraordinário de Hannah. Ela havia feito uma reviravolta total na sua vida, e isso o deixava inseguro. Ele se tornou sensível e agitado. Sua paixão lhe dava asas para atingir altitudes emocionais inimagináveis.”¹²

O confiante “mágico de Messkirch” atraía olhares de inúmeros jovens brilhantes que se encantavam com sua filosofia. Mas ao cruzar com o olhar de Arendt, Heidegger ficou inseguro, teve sua vida revirada e iniciou, não mais uma de suas várias aventuras eróticas, e sim uma história de amor genuíno. Em sua conhecida biografia dedicada a Heidegger, Safranski separou um capítulo para Arendt e o chamou de “A grande paixão”. Quando Arendt entrou na sala de Heidegger, este teve diante de si uma jovem aluna que, nas palavras de Hans Jonas, “em virtude de sua ‘intensidade, determinação, sensibilidade para o peculiar, busca do essencial, profundidade, parecia possuir algo de mágico’”.¹³ É fato que havia desigualdades naturais e sociais entre a aluna de dezoito anos e o professor de trinta e cinco e sua relação foi certamente marcada por estas desigualdades. No entanto, apontando para aquilo que havia de equilibrado entre os dois personagens desta história de amor, Grunenberg se pergunta: “Dois feiticeiros, portanto? Ou uma história inteiramente comum?”¹⁴

Grunenberg não duvida de que se trata de dois feiticeiros de poderes comparáveis e que

⁹ Grunenberg, p.84

¹⁰ Grunenberg, p.88

¹¹ Grunenberg, p.303. Cf. tb. P.96

¹² Grunenberg, p. 97

¹³ Hans Jonas, citado por Grunenberg, p. 94.

¹⁴ Grunenberg, p. 94

retiram força da revolução filosófica que se iniciou nas últimas do século XIX, na Alemanha. “O que irá uni-los é a paixão do amor e a fascinação pelo pensamento filosófico.”¹⁵ Antes de se apaixonarem um pelo outro, Arendt e Heidegger se apaixonaram pela revolução filosófica exigida pelos novos tempos e realizada por duas ou três gerações de pensadores alemães em cooperação ou conflito entre si. É por isto, portanto, que Grunenberg dedica várias páginas ao enraizamento deste amor no tempo e no espaço em que Arendt e Heidegger passaram suas vidas. Grunenberg não se dedica apenas a Marburg e à década de 1920 — lugar e momento do encontro entre Hannah e Martin — mas também à Messkirch do fim do século XIX, à Königsberg dos anos 1910, à Weimar e à Marburg dos anos 1920, à Europa da II Guerra, à New York dos anos 1950 a 1970 e à Freiburg do pós-guerra. Ou seja, Grunenberg amplia a questão para além do enredo fácil da “aluna e professor unidos pelo amor, mas separados pela história” e apresenta a relação entre eles como caminhos que “ora se uniam, ora se afastavam”¹⁶ ao longo do tempo e do espaço.

Os dois caminhos independentes se aproximam pela revolução filosófica — revolução que mais tarde Heidegger chamaria de destruição da metafísica, e Arendt chamaria de ruptura com a tradição. Para esta revolução, contribuíram decisivamente, além de Arendt e Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Max Scheler, a miríade de pensadores por eles formados, bem como os hegelianos de Frankfurt, contra os quais se colocavam, e os neokantianos que pretendiam superar (como Nicolai Hartmann, Heirinch Rickert ou Ernst Cassirer). É aqui que os caminhos de Arendt e Heidegger se cruzam de modo mais decisivo; é aqui que a “história inteiramente comum” se transforma na relação entre “dois feiticeiros”.

Grunenberg se aproxima, assim, de intérpretes que priorizam as relações entre Arendt e Heidegger sem transformar a proximidade em condenação de princípio (como o fazem Wolin e Faye). Aproxima-se, portanto, de intérpretes como Taminiaux, Villa e Duarte (linhagem à qual me filio) para os quais as proximidades e as distâncias com Heidegger devem ser consideradas cuidadosamente na leitura da obra de Arendt. Esta posição traz o risco, no entanto, de submeter o pensamento de Arendt à sombra do de Heidegger, e o livro de Grunenberg oferece um caminho para longe deste erro ao enraizar o pensamento de Arendt na revolução filosófica, da qual Heidegger é apenas parte. A perspicácia de Antonia Grunenberg se revela inteiramente quando notamos que a horizontalidade da relação intelectual entre Arendt e Heidegger é apresentada em um livro sobre o amor que existiu entre eles, um amor que nasceu em situação inicialmente tão desigual.

¹⁵ Grunenberg, p. 9

¹⁶ Grunenberg, p. 9

REFERÊNCIAS

BENHABIB, S — *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers INC, 2003.

DUARTE, A — “Arendt e a modernidade: proximidade na distância em relação a Heidegger” in *Vidas em Risco*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 43-67.

_____. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz&Terra, 2000.

ETTIINGER, E — *Hannah Arendt, Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FAYE, E — *Arendt et Heidegger: extermination nazie et destruction de la pensée*. Paris: Albin Michel, 2016.

GRUNENBERG, A — *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

TAMINIAUX, J — *La fille de la Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992

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

_____. “The Anxiety of Influence: On Arendt’s Relationship to Heidegger” in: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University, 1999, pp. 61.

YOUNG-BRUHEL, E — *Hannah Arendt: For the Love of the World*. New Haven & London: Yale University Press, 2004 (second edition).

WOLIN, R — *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2001