



MULHERES NA FILOSOFIA

Hannah Arendt

Renata Romolo Brito



Edição eletrônica

URL : <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/hannah-arendt/>

ISSN: 2526-6187

Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6 N. 11, 2020, p. 14-29.

Hannah Arendt

Renata Romolo Brito

1. Informações biográficas

Hannah Arendt nasceu em 14 de outubro 1906, em Linden, próximo de Hannover, no Império Germânico, e passou a maior parte de sua infância e adolescência em Königsberg. Filha de Martha e Paul Arendt, foi excelentemente educada em literatura alemã, grego clássico e filosofia moderna e antiga, em uma atmosfera de altos padrões, ideais e princípios pré-Primeira Guerra, cercada por Goethe, Mozart e Kant. Seus pais eram da primeira geração de profissionais judeus alemães agnósticos, politicamente liberais e altamente educados, e o fato de ser judia nunca foi mencionado a Arendt, que só compreendeu isso ao sair de casa e experimentar o antissemitismo. Em 1924, Arendt chegou à Universidade de Marburg em meio a uma revolução iniciada pelo jovem Heidegger, que continuava o movimento intelectual iniciado por Edmund Husserl na Universidade de Freiburg. Heidegger teve grande influência em seus estudos e no seu pensamento, mas sua tese de doutoramento, intitulada "O conceito de amor em Santo Agostinho", foi completada em 1929, na Universidade de Heidelberg, sob a orientação de Karl Jaspers, com quem teve um relacionamento profundo de afinidade intelectual, amizade e companheirismo para o resto da vida.

Logo em seguida, começou a escrever sua tese de habilitação para poder trabalhar em universidades da Alemanha. Inicialmente sobre os românticos alemães, sua escrita voltou-se para a vida de Rahel Varnhagen, uma judia alemã que viveu entre os primeiros judeus prussianos que buscaram assimilação pela alta sociedade germânica cem anos antes, e com quem Arendt sentiu profunda afinidade por sua posição de pária consciente. De certa maneira, escrever sobre Rahel Varnhagen foi uma forma de Arendt formular a questão judaica e reagir ao antissemitismo crescente à sua volta. A ascensão nazista na década de 1930 lançou-a para a política, alterando seus estudos. As primeiras leis antissemitas de 1933 fizeram com que Arendt decidisse afastar-se do intelectualismo da academia, pois acreditava que os intelectuais caíram na armadilha de suas próprias construções. Desejando uma atuação prática no mundo, ela se une a grupos sionistas e trabalha para expor o

antisemitismo na Alemanha. Em resultado, Arendt foi presa por oito dias e, ao ser liberada, fugiu para a França, o que deu início sua longa jornada como apátrida.

Em Paris, continuou trabalhando para grupos sionistas que tentavam resistir à ameaça nazista. Com a invasão da França em 1940, Arendt foi levada para um campo de internamento de onde fugiu para finalmente chegar aos Estados Unidos, tornando-se cidadã americana apenas em 1950. Nos Estados Unidos, publicou as obras que marcaram o pensamento político do século XX e pelas quais é reconhecida: *Origens do Totalitarismo* (1951), *A Condição Humana* (1958), *Entre o Passado e o Futuro* (publicado originalmente em 1961, reunindo ensaios desde 1954 a 1960, e em 1968 acrescido com mais dois textos), *Sobre a Revolução* (1963), *Eichmann em Jerusalém* (1963), *Homens em Tempos Sombrios* (1968), *Crises da República* (1972) e *A Vida do Espírito* (1978, póstumo e inacabado), além de inúmeros artigos, desde os anos 30, que mais tarde seriam reunidos em coletâneas, dentre as mais importantes: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (1978), *Responsabilidade e Julgamento* (2003), *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo* (1994) e *Escritos Judaicos* (2007). Também fez sua carreira dando aulas em algumas das principais universidades do país, cercado-se de amigos intelectuais dos mais variados. Ela faleceu em 04 de dezembro de 1975, em Nova York.

2. Obra: temas e conceitos

Hannah Arendt marcou o pensamento político do século XX com duas grandes obras filosóficas, gerando um intenso debate inclusive fora da comunidade acadêmica: *Origens do Totalitarismo*, que reflete sobre os elementos históricos e políticos que antecederam o totalitarismo, bem como as características comuns aos regimes totalitários; e *A Condição Humana*, que investiga a *vita activa*, quer dizer, as atividades fundamentais da existência humana no mundo (trabalho, fabricação e ação). A preocupação com compreender o tempo presente, em especial após a ruptura causada pelos fenômenos totalitários, levou Arendt a repensar grande parte dos conceitos fundamentais da tradição do pensamento político ocidental, escrevendo sobre liberdade, revolução, autoridade, tradição, modernidade – todos conceitos essenciais para sua concepção de ação política. Já em meados da década de 1960, Arendt voltou-se para questionamentos morais e para a relação entre

moralidade e política, ocupando-se da questão do julgamento político e do pensamento. Em 1975, na ocasião de sua morte, deixou inacabado outra grande obra filosófica que investigava as atividades da *vita contemplativa* (pensar, querer e julgar): *A Vida do Espírito*. O terceiro volume dessa obra, sobre a atividade de julgar, não foi escrito e apenas alguns ensaios publicados previamente indicam a contribuição arendtiana para a questão do julgamento. Dentre eles estão “A crise da cultura: sua importância social e política” (1960-1) e “Verdade e Política” (1967), ambos em *Entre o Passado e o Futuro*, bem como o material para um curso sobre Kant, que ela ministrou em *The New School of Social Research*, que foi publicado em 1982 sob o título *Lições de Filosofia Política de Kant*. Tais textos indicam que Arendt pensou sobre o juízo de maneira peculiar, unindo elementos da filosofia aristotélica com elementos da filosofia kantiana, a fim de refletir sobre uma das mais antigas questões filosóficas, a saber, a relação entre o particular e o universal.

Uma das teses centrais de Hannah Arendt é que o ineditismo do fenômeno totalitário causou tamanha ruptura com a tradição ocidental que os conceitos tradicionais, que até então guiavam homens e mulheres no mundo, não serviam mais para compreender o que estava acontecendo. Assim, em sua primeira obra de filosofia política, *Origens do Totalitarismo*, Arendt visava compreender o fenômeno totalitário para examinar e suportar o fardo que os regimes nazista e stalinista haviam colocado sobre a humanidade para resistir a ele. Compreender tornou-se o centro da reflexão arendtiana, o fio condutor em suas obras, que sempre buscavam “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2017, p. 6). E nesses exercícios de pensamento, Arendt foi aprofundando-se em uma ideia que já aparecera de certa forma na sua tese de doutorado: a ideia de que a humanidade é plural. Pensar a pluralidade humana e como ela existe no mundo é, para Arendt, pensar a própria política.

Origens do Totalitarismo não trata, na realidade, das origens do fenômeno totalitário, visto que a ruptura perpetrada pelo evento totalitário impede justamente que ele possa ser deduzido dos eventos anteriores. O que Arendt intenta fazer é traçar uma consideração histórica acerca dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo – retirando do passado fragmentos que possam ser alinhavados em uma narrativa com significado. O que ela percebe é que o esgarçamento e a degeneração dos vínculos humanos dentro da sociedade europeia possibilitaram

uma forma de dominação sem precedentes, destruindo os princípios morais e as instituições jurídicas que antes serviam como limites para a ação humana. Se antes do surgimento do totalitarismo o contínuo desafio às barreiras ético-morais, e suas sucessivas quebras, mostraram que tudo é permitido, a ruptura totalitária elimina completamente essas barreiras e acaba por mostrar que tudo é possível.

O tudo é possível inicia-se por uma completa destruição das tradições políticas, sociais e jurídicas do Estado e por desenvolver novas forças e instituições políticas que, embora ocupem o lugar das anteriores, as viram de cabeça para baixo. Se o regime totalitário parece uma tirania, o faz apenas superficialmente, porque na verdade ele extrapola a classificação tradicional dos regimes políticos ao afirmar “obedecer rigorosamente e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem as origens de todas as leis” (ARENDR, 1989, p. 513). O regime não seria arbitrário, porque afirmaria obedecer a uma lei, porém essa lei é o que Arendt chama de lei de movimento, algo sem o elemento de estabilização que se espera de qualquer sistema jurídico. Segundo ela, os nazistas falam em lei da Natureza e os bolchevistas falam em lei da História, todavia entendem Natureza e História como uma dinâmica de transformação da humanidade. A crença nazista em leis raciais que expressariam a lei da Natureza contém uma deturpada visão da ideia darwiniana da evolução das espécies que não necessariamente termina na espécie atual. De maneira semelhante, por trás da crença bolchevista da luta de classes, há uma leitura equivocada da noção marxista da sociedade como o produto de um movimento histórico dirigido ao fim dos tempos. Os regimes totalitários, portanto, recorreriam à própria fonte de autoridade das leis humanas (quer dizer, Natureza ou História) para retirar sua suposta legitimidade, pretendendo executar a justiça diretamente na humanidade, visando criar uma nova humanidade como resultado. Tudo se resolve e se organiza em função dessa lei de movimento que rege a sociedade como um todo, prescindindo de qualquer consentimento dos indivíduos. O sacrifício de qualquer instituição, interesse ou grupo humano se faz em nome dessa nova justiça que em nada se assemelha às noções tradicionais de justiça.

Para que isso seja efetuado, são necessários dois elementos: terror e ideologia. O terror é a essência do totalitarismo porque é ele que impede qualquer ação humana, qualquer espontaneidade, eliminando as diferenças entre os seres humanos visando sempre a fabricação de uma nova humanidade. A ideologia – que

significa a crença de que uma ideia ou premissa pode conter uma explicação total da realidade, substituindo essa realidade pela lógica da ideia – prepara, via a doutrinação do conteúdo ideológico, as pessoas para o papel que a lei do movimento lhes atribui. Com esses dois elementos, o totalitarismo conseguiu estabelecer fábricas de mortes com métodos de extermínio e imposição de sofrimento inéditos em relação a qualquer forma de dominação precedente, tornando o extermínio uma medida perfeitamente normal e engendrando de fato a dominação total. Essa dominação total é antecedida por três mortes: a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral e a morte da individualidade. A morte da pessoa jurídica iniciou-se com a massificação de pessoas apátridas no início do século XX, sem que nenhum sistema jurídico as socorresse da condição de foras-da-lei. A morte da pessoa moral ocorreu com uma corrosão da solidariedade humana devido à destruição dos vínculos entre os homens, visto que a consciência moral é também dependente da comunidade. Por fim, a morte da individualidade significa o fim de qualquer espontaneidade humana, da sua capacidade de iniciar algo novo e de ser livre.

A partir dessa análise, Arendt afirma duas noções que estarão presentes em toda a sua obra: a de que pensamento, consciência e juízo moral são desenvolvidos em comunidade; a de que a política é expressão da liberdade humana e dependente da pluralidade. Para chegar à dominação total, os regimes totalitários começaram atacando os vínculos humanos formadores das comunidades, isolando os seres humanos a fim de torná-los um mero feixe de reações e não o locus da liberdade no mundo, da liberdade de iniciar algo novo, de resistir à dominação e de construir um outro mundo – liberdade essa que é, para Arendt, a própria política. Isso posto, uma maneira de evitar a reincidência do totalitarismo é justamente fortalecer os vínculos humanos, por meio da atividade política, razão pela qual Arendt se afirma como ferrenha defensora da participação política ativa e da liberdade positiva.

Em *A Condição Humana*, Arendt busca estabelecer um quadro conceitual crítico que esclarece as condições necessárias para o exercício das capacidades humanas de agir e pensar. Para isso, utiliza dois conceitos-chave: vida e mundo. Vida é a forma como a existência nos é dada na Terra, o fato inexorável da existência biológica da espécie humana. Mundo é o que o ser humano constrói artificialmente, um abrigo separado da natureza onde ele pode viver de forma propriamente humana. Entre a vida e o mundo, há a condição humana – que é a forma como os seres

humanos existem e se manifestam na Terra –, dividida em três atividades principais: trabalho, obra e ação. O trabalho é a atividade que corresponde à vida, sendo a atividade necessária para responder às necessidades naturais do corpo humano. A obra é a atividade de construção do mundo artificial, da construção das coisas permanentes que constituem um mundo realmente humano. A ação, por sua vez, é a atividade que se dá diretamente entre as pessoas, sem mediação das coisas e da matéria, através da qual elas podem expressar, por meio das palavras e do discurso, sua singularidade e espontaneidade. A qualidade revelatória da ação e do discurso (e a fala se torna discurso ao expressar quem cada ser humano é) aparece quando as pessoas estão juntas uma com as outras, em conjunto, revelando e discutindo suas opiniões e perspectivas. É com a análise das transformações das relações entre essas atividades que Arendt faz uma excelente crítica à modernidade e à sua época.

A ação é a atividade política por excelência do ser humano e corresponde à condição humana da natalidade, corresponde ao fato de que seres humanos nascem e vêm ao mundo como seres singulares que habitam o mundo no plural, fundamentalmente distintos entre si, mas todos humanos. A pluralidade, que é consequência da natalidade, significa, assim, tanto igualdade quanto diferença. Igualdade porque somos todos humanos e capazes de compreendermos uns aos outros por meio do discurso, e diferença porque cada ser humano é único e insubstituível. A ação atualiza a singularidade, estabelecendo vínculos entre as pessoas porque permite que elas revelem quem são aos outros pelas palavras e pelo discurso. O discurso revela aos demais a perspectiva exclusiva de cada ser humano, levando a marca de sua singularidade aos demais. Com isso, não só os seres humanos diferem entre si, mas também as relações que formam se tornam singulares, e como esses vínculos são múltiplos e se entrelaçam, eles formam o que Arendt chama de teia de relações.

A teia de relações é a esfera pública da existência humana, é a comunidade humana, é o espaço em que se estabelecem os vínculos que promovem a consciência moral, o pensamento e a liberdade. E é justamente aquilo que foi destruído pelo totalitarismo. O espaço público, que engloba não só a teia de relações como também todas as instituições criadas pela comunidade para a vida em conjunto, é a esfera de tudo aquilo que é comum e compartilhado por homens e mulheres, em que os cidadãos podem entrar para discutir e falar sobre o que está entre eles e o que lhes

interessa. E isso é liberdade, para Arendt. A pluralidade de perspectivas do espaço público ilumina o que aparece nessa esfera, por meio do debate que surge devido às várias perspectivas e opiniões singulares. É nesse processo que o ser humano aprende a discutir com os demais e a confirmar e reavaliar suas opiniões e seus pensamentos. São nessas interações também que o ser humano aprende a pensar, a julgar, bem como a desenvolver um senso comum e uma consciência moral. Para Arendt, o ser humano existe em um mundo compartilhado, e é apenas nesse mundo compartilhado que consegue desenvolver suas capacidades humanas.

O que Arendt percebe no totalitarismo, mas não só nele, é a corrosão da qualidade comum do mundo. Em uma crítica à modernidade, Arendt afirma que o mundo está se funcionalizando em nome da privatividade. Isso ocorre, segundo ela, quando os valores que regem a atividade do trabalho tomam conta do espaço público, ficando no lugar dos valores da ação. O que isso significa é que é a manutenção da vida e dos interesses privados se sobrepõe aos interesses que as pessoas têm em comum. A interação deixa de ser política, as pessoas deixam de agir e apenas se comportam como produtores econômicos e consumidores. Os interesses privados adquirem importância pública, e a manutenção da vida e o consumo tomam o lugar da liberdade. Isso significa a funcionalização da política porque a política passa a ser entendida como um meio para a satisfação de interesses individuais e privados de sobrevivência e aquisição. É isso o que Arendt chama de vitória do animal laborans (do homem enquanto animal que trabalha para sobreviver) e dos seus valores: felicidade privada, satisfação das necessidades e a abundância, em detrimento de uma vida primariamente pública e compartilhada, vivida em liberdade.

Para Arendt, isso implica um desequilíbrio entre as significações da vida biológica e do mundo, com a preeminência da vida em detrimento da permanência do mundo, resultando no apequenamento das possibilidades humanas. A satisfação tomou o lugar da liberdade e da capacidade de iniciar, quer dizer, tomou o lugar da própria política. Arendt, então, chama atenção para a necessidade suprema de tornarmos a política (e não a vida) novamente o centro do interesse humano, caso contrário arriscamos não só nossas capacidades mais humanas como também arriscamos, paradoxalmente, a própria sobrevivência biológica. A política e o mundo foram os primeiros obstáculos para a dominação total, e a partir do momento em que

as barreiras mundanas foram destruídas não havia qualquer outra defesa para a vida. Uma sociedade focada apenas no consumo, na felicidade privada, não é só pequena em seus valores como também é frágil. Arendt explica:

“O fato é que uma sociedade de consumidores não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca” (ARENDR, 1979, p. 264, trad. mod.).

É por isso que o foco do pensamento arendtiano é a capacidade humana de começar, a capacidade para a política e para a liberdade, condição fundamental da existência humana. E dada essa possibilidade sempre presente, há sempre a esperança de se começar de novo um novo mundo, razão pela qual Arendt aposta na política e na recuperação da dignidade da política.

Assim, partindo da reflexão sobre o evento totalitário e sobre a dominação total do ser humano, que visa excluir a pluralidade e a capacidade humana de começar, Arendt busca compreender, após essa ruptura, as condições para o cultivo e exercício da liberdade, encontrando-as na manutenção de um mundo comum por meio da ação política. Se ela percebeu que a política é a expressão da liberdade humana e dependente da pluralidade, desenvolvendo essas noções não apenas em *A Condição Humana* como também em vários ensaios e em *Sobre a Revolução* (um estudo comparativo sobre as Revoluções Francesa e Americana, visando compreender a constituição de novas comunidades políticas e a fundação da liberdade), ela também já havia indicado que pensamento, consciência e julgamento são desenvolvidos em comunidade.

Essa última noção marcou fortemente sua trajetória especialmente após a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém*. Originariamente uma série de artigos para a revista *The New Yorker* sobre o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, a obra, que tem o subtítulo “Um relato sobre a banalidade do mal”, gerou uma grande controvérsia que a marcou profundamente. Arendt não tinha inicialmente a intenção de escrever um livro filosófico, mas o retrato que ela faz de Eichmann (com as posteriores reflexões sobre o vínculo profundo entre a capacidade de pensar e a moralidade) e suas reflexões sobre a “banalidade do mal” certamente alçaram o livro a esse patamar. Há quatro grandes pontos nessa controvérsia: o retrato de Eichmann

como um tolo balbuciante, ao invés de um monstro encarnando o mal; a tese da banalidade do mal; as críticas que Arendt fez ao Estado e as políticas de Israel (que, na verdade, datam da criação desse Estado); e a denúncia do papel das lideranças judaicas na implementação da Solução Final. Esses últimos dois pontos fizeram com que a comunidade judaica se voltasse contra ela, pois interpretaram a crítica e a denúncia como se fossem atribuições de culpa aos judeus e isenção da culpa de Eichmann (uma leitura equivocada da obra). Sobre o retrato de Eichmann, Arendt chocou-se com fato de que ele parecesse um homem normal, tolo, que se expressava por clichês, sem conseguir formular um pensamento original e que, ainda assim, tinha sido capaz de participar de um dos maiores genocídios da história. Não um monstro ou um perverso, mas um homem de massa, ou seja, fruto de uma sociedade atomizada, solitário, desenraizado, interessado em si mesmo e em sua carreira e suscetível ao autoritarismo, como tantos outros indivíduos que pertencem a uma sociedade de massas. É a partir dessa caracterização que Arendt reflete sobre a relação entre pensamento e moralidade, e sobre a banalidade do mal. Com isso, ela não quer dizer que o mal é algo comum ou que a máquina nazista era algo ordinário (compreensão errada de sua posição), mas sim que o mal não é radical, não possui profundidade e é capaz de se alastrar sem criar raízes em lugar algum, especialmente em uma sociedade em que os homens deixaram de pensar.

O que é o pensamento, quais as suas capacidades e, mais importante, se a faculdade do pensamento está relacionada, de alguma maneira, com a consciência moral são questões que fizeram Arendt voltar-se para a análise da vida contemplativa, visando complementar a extensa análise que já fizera sobre a vida activa. Seguindo a distinção kantiana entre pensar e conhecer, para Arendt, o ser humano tem a necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de buscar entender questões últimas irrespondíveis. Em *A Vida do Espírito*, ela define, inspirada em Sócrates, a atividade do pensamento como o diálogo sem fim de mim comigo mesma (ARENDR, 2009, p. 7, 79, 94, 143). Esse diálogo é uma atividade incessante que não deixa nada atrás de si, dissolve conceitos normais e positivos até encontrar seu sentido original, razão pela qual o pensamento tem o potencial de nos fazer questionar os critérios, as regras e os valores estabelecidos. Seu resultado não é tangível, pois apenas a atividade do pensamento pode responder à necessidade de pensar, tendo de ser constantemente pensado de novo.

A partir dessa caracterização do ego pensante expressada no diálogo sem som de mim comigo mesma – esse dois-em-um, essa representação da pluralidade e da natalidade dentro de cada ser humano –, Arendt defende duas teses: em situações-limite, a consciência moral pode vir da harmonia desejada comigo mesma, da harmonia entre os parceiros do diálogo sem som; o pensar relaciona-se com o juízo ao abrir caminho para lidar com os particulares em sua particularidade, que é a faculdade de julgar.

A primeira tese remete claramente ao contexto totalitário e aos questionamentos que surgem após a publicação de Eichmann em Jerusalém. A “banalidade do mal” significa que o mal vem da irreflexão, da ausência de pensamento, pois o exercício do pensamento também é capaz de dissolver o mal em seu sentido original, revelando o significado das atitudes e escolhas humanas. Nos contextos totalitários, em que as pessoas tiveram seus valores deturpados e não tinham mais uma comunidade e pessoas com quem debater e analisar os novos valores em conjunto, cada ser humano tinha uma pluralidade dentro de si com quem dialogar e debater o sentido do que estavam fazendo. O mal alastrado na sociedade veio, portanto, da ausência de pensamento e de pluralidade, impostas pela ideologia e pelo terror totalitários, como ela já havia indicado, desde Origens, ao concluir que precisamos de uma pluralidade para pensar.

Para terminar, cumpre sublinhar que uma das mais importantes contribuições de Arendt para o pensamento político do século XX advém das suas reflexões inacabadas sobre a capacidade humana de julgar. Se definimos o juízo como a subsunção do particular ao universal, o que fazer quando as regras e valores que guiam os seres humanos perderam significado ou quando temos que lidar com o âmbito político que é, por natureza, particular e contingente? Arendt visava recuperar a dignidade do particular e a validade do domínio político encontrando um modelo para isso no juízo reflexionante kantiano (que não funciona de acordo com a subsunção de particulares a normas universais) e na mentalidade alargada (a capacidade de pensar a partir do ponto de vista dos outros – uma interpretação enfatizada na leitura de Seyla Benhabib). Para Arendt, Kant foi o único filósofo a saber lidar com a pluralidade humana ao relacionar a validade do juízo reflexionante ao acordo potencial com outros e à capacidade de se pensar no lugar de outrem. Nesse juízo, Arendt encontrou um procedimento que assegura uma validade intersubjetiva

(e não universal) para assuntos contingentes, visto que sua eficácia recai no assentimento, real ou potencial, de uma comunidade. Assim, para Arendt, a preocupação em lidar com a particularidade do particular e do contingente (fruto da liberdade), de cunho aristotélico, une-se à fundamentação filosófica universalista de cunho kantiano na ideia de que a validade dos nossos juízos depende da comunicabilidade universal que visa contemplar a pluralidade e cortejar o assentimento do outro.

Segundo Arendt, julgamos como membros de uma comunidade (ARENDR, 1979, p. 275), mas o que ela nos mostra é que somos como membros de uma pluralidade. Somos capazes de pensar, de julgar, de agir e de existir em nossa singularidade apenas em conjunto com os outros. O mais importante: somos capazes de mudar, de começar de novo, de fazer novas escolhas e de alterar o curso do mundo, e é essa esperança que suas reflexões nos deixam: um mundo novo, de novo, é uma possibilidade sempre presente.

3. Obras

Publicação das obras:

1929 – O conceito de amor em Santo Agostinho [Love and Saint Augustine]: apenas em 1996 uma versão em inglês, com revisões, foi publicada nos Estados Unidos da América.

1951 – Origens do Totalitarismo [The Origins of Totalitarianism]: em 1958, uma segunda edição revisada foi publicada.

1958 – A Condição Humana [The Human Condition]

1958 – Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo [Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess]

1961 – Entre o Passado e o Futuro [Between Past and Future]: reunindo ensaios desde 1954 a 1960, e em 1968 acrescido com mais dois textos.

1963 – Sobre a Revolução [On Revolution]

1963 – Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil]

1968 – Homens em Tempos Sombrios [Men in Dark Times]

1972 – Crises da República [Crises of the Republic]

1978 – A Vida do Espírito [The Life of the Mind]

1978 – The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age

1982 – Lições de Filosofia Política de Kant [Lectures on Kant's Political Philosophy]

1994 – Compreender: Formação, exílio e totalitarismo [Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism]

2003 – Responsabilidade e Julgamento [Responsibility and Judgment]

2005 – A Promessa da Política [The Promise of Politics]

2007 – Escritos Judaicos [The Jewish Writings]

Em 2019, sua obra completa, *Complete Works: Critical Edition*, começou a ser publicada e dois volumes dos dezessete planejados (*Sechs Essays: Die verborgene Tradition* e *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*) já estão disponíveis.

Bibliografia primária:

- ARENDE, H. (1949) "«The Rights of Man». What are they?". In *Modern Review*. New York, vol. 3 n. 1, maio/ago, pp 24-37.
- _____. (1968) *Men in Dark Times*. Harcourt, Brace & World.
- _____. (1978) *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. New York: Grove Press, Inc.,
- _____. (1979) *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- _____. (1981) *The Life of the Mind*. Orlando: Harcourt.
- _____. (1989) *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1991) *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água.
- _____. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. The University of Chicago press.
- _____. (1992) *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1993) *Between Past and Future*. New York, Penguin books.
- _____. (1994) *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- _____. (1994) *Lições de Filosofia Política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (1994) *The Origins of Totalitarianism*. A Harverst Book, Harcourt, Inc.
- _____. (1994) *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rios de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (1997) *O conceito de amor em Santo Agostinho*. São Paulo: Instituto Piaget.
- _____. (2002) *A dignidade da Política*. Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2003) *Responsibility and judgment*. Ed. Jerome Kohn. Schocken books, New York.
- _____. (2008) *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2006) *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2006) *Trabalho, Obra, Ação*. In "Hannah Arendt e a Condição Humana". Trad. Adriano Correia. Salvador: Quarteto.
- _____. (2006) *Eichmann in Jerusalem: a report of banality of evil*. EUA: Penguin books limited.
- _____. (2007) *The Jewish Writings*. Ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. Schocken books, New York.
- _____. (2008) *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.

- _____. (2008) *A Promessa da Política*. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel.
- _____. (2009) *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2009) *A Vida do Espírito*. Trad. César Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2011) *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras,
- _____. (2017) *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

Bibliografia de apoio:

- ADVERSE, H. (2003) Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen. In *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan. /jun, pp. 79-96.
- AGUIAR, O. (2011) A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. In *O que nos faz pensar?*, n.28.
- ASSY, B. (2003) "Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt". In BIGNOTTO, N (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____.(2008) "Fases privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade". In ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____.(2015) *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. Editora Perspectiva.
- BENHABIB, S. (1992) *Situating the Self*. New York, Routledge.
- _____. (1994) Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. In HIRCHMAN, L. P.; HIRCHMAN, S. K. (Ed.) *Hannah Arendt critical essays*. Albany: State University of N. York Press. p.111-37.
- _____. (1996) *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York. Sage Publications.
- _____. (2002) *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (2004) *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENHABIB, S (org) (2010). *Politics and dark times. Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEINER, R. (2000). "Arendt on Nationalism". In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERNSTEIN, R. (1996) "From Radical Evil to the Banality of Evil: from Superfluosity to Thoughtlessness". In *Hannah Arendt and the Jewish Question*. USA: First MIT Press edition.
- BETZ HULL, M. (2002) *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London, New York: Routledge Courzon.
- BRITO, R. (2013) *Direito e Política na Filosofia de Hannah Arendt*. (Tese de Doutorado) IFCH/Unicamp.
- _____. (2015) "Soberania e poder em Sobre a Revolução de Hannah Arendt". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*; v.20, n. 1 p.127 - 140. ISSN: 2318-9800

- _____. (2015) "Violência e Processo Democrático em Hannah Arendt". In: *Ethic@ (UFSC)*, v.14, p.429 - 450. ISSN: 1677-2954
- CANOVAN, M. (1992) *Hannah Arendt: a reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press.
- _____. (1990) Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on Philosophy and Politics. In *Social Research*, New York, vol. 57, n. 1, Spring, p. 135-165.
- CORREIA, A. (2014) *Hannah Arendt e a Modernidade: Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CORREIA, A (org). (2008) *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Editora UFJF.
- COSTA, N. R. (2018) *A sociedade de massas em Hannah Arendt (Dissertação de mestrado)* IFCH/Unicamp.
- _____. (2019) "O papel da desobediência civil em sociedades de massas não-totalitárias em Arendt". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 24; n. 2, pp.13-28.
- COURTINE-DENAMY, S. (1999) *Le souci du monde: dialogue entre Hannah Arendt et quelques uns de ses contemporains: Adorno, Buber, Celan, Heidegger, Horkheimer, Jaspers*. Paris: Librairie Philosophique J Vrin.
- DUARTE, A. (2000) *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. (2011) Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. In *O que nos faz pensar?*, n. 29, maio
- _____. (1994) "A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt". In *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2003) *Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi*. Rio de Janeiro, Mulheres de Palavra.
- D'ENTRÈVES, M. P. (1994) *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- D'ENTRÈVES, M. P. (2000) *Arendt's theory of judgement*. In VILLA, D. (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FELDMAN, R. (1978) *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in the modern age*. New York: Groove Press.
- FRATESCHI, Y. (2007) "Participação e liberdade política em Hannah Arendt". In: *Cadernos de filosofia alemã (USP)*. V. 1, pp. 83-100, 2007.
- _____. (2010) "Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx". In: *Dois Pontos (UFPR)*, V. 7, pp. 163-188.
- _____. (2014) "Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib". In: *ethic@*, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.13, n.2, p.363-385, jul./dez..
- _____. (2016) Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt, In *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, n. 3, pp. 29-50.
- _____. (2019) "Juízo e opinião em Hannah Arendt". In: *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 24(1), 35-65.
- ISAAC, J. C. (1993). "Situating Hannah Arendt on Action and Politics". In: *Political Theory*, Vol. 21, No. 3, pp. 534-540.
- HABERMAS, J. (1977) *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. *Social Research*. New York, vol. 44, n. 1, pp. 3-24, set./nov.
- HEUER, W. (2007) "Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt". In *História: questões e debates*. n. 46, Editora UFPR, p. 91-109.

- HINCHMAN, L.; HINCHMAN, S. (1994) *Hannah Arendt: Critical Essays*. State University of New York.
- HILL, M. A. (1979) The fictions of mankind and the stories of men. In *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press. p. 275-300.
- JARDIM, E; BIGNOTTO, N (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- KOHLER, L; SANER, H (orgs). (1993) *Hannah Arendt Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*. USA, Harvest Edition.
- KOHN, J. (1997) *Evil and Plurality: Hannah Arendt's way to the life of the mind*, In *Hannah Arendt twenty years later*. The MIT Press.
- KRISTEVA, J. (2002) *O gênio feminino: a vida, a loucura e as palavras*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (2001) *Hannah Arendt, life is a narrative*. Trans. Frank Collins. Toronto: University of Toronto Press.
- LAFER, C. (2001) *Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt*. In *Estudos Avançados* 21 (60).
- MANTENA, K. (2010) "Genealogies of Catastrophe. Arendt on the logic and legacy of imperialism". In BENHABIB, S (org). *Politics and dark times. Encounters with Hannah Arendt*. (pp. 83-112) Cambridge: Cambridge University Press.
- MICHELMAN, F. (1996) "Parsing 'a right to have rights' ". In *Constellations*. (pp. 200-208) Cambridge, vol. 3, n. 2.
- NUNES, I. V. B. (2016) "Amor mundi e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21; n. 3, pp.67-78.
- _____. (2018) "In-Between" - o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral. (Tese de Doutorado) IFCH/Unicamp,
- O' SULLIVAN, N. (1979) *Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial*. In *Filosofia Política Contemporânea*, ANTHONY, C; MINOGUE, K (orgs.). Brasília: ed. UNB, p. 271-294.
- SITTON, F. J. (1987) "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy". In: *Polity*, vol. 20, n. 1, pp.80-100.
- SOUKI, N. (1998) *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- TAMINIAUX, J. (1997) *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. Albany: University of New York Press.
- VILLA, D. (ed). (2005) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- _____. (1996) *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (1992) *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action*. In *Political Theory*, pp. 274-308.
- WOLIN, R. (2001) *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, Herbert Marcuse*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- YOUNG-BRUEHL, E. (1984) *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1997) *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2006) *Why Arendt matters*. Yale University Press: New Haven & London.
- WELLMER, A. (2000) "Hannah Arendt on Revolution". In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Links:

The Hannah Arendt Papers

<https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>

The Hannah Arendt Center

<https://hac.bard.edu/amor-mundi/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy: Hannah Arendt

<https://plato.stanford.edu/entries/arendt/>