

Lara Bethânia Zílio

## **HANNAH ARENDT E AS POLÍTICAS DA IDENTIDADE**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Sociologia Política  
Orientador: Prof. Dr. Ricardo Silva

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária  
da UFSC.

Zilio, Lara Bethânia

Hannah Arendt e as Políticas da Identidade / Lara Bethânia Zilio ;  
orientador, Ricardo Silva. 2019.

320 p.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Filosofia  
e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política,  
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Sociologia Política. 2. Hannah Arendt. 3. Políticas da Identidade. 4.  
Antissemitismo. I. Silva. Ricardo. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. III. Título.

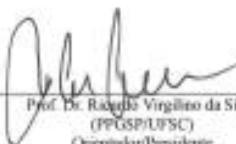


Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Campus Universitário - Trindade  
Caixa Postal 476  
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil  
E-mail: ppgsopol@contato.ufsc.br

### "Hannah Arendt e as Políticas da Identidade."

**Lara Bethânia Zilio**

Esta tese foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores.



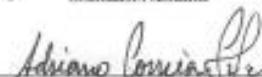
---

Prof. Dr. Raulo Virgílio da Silva  
(PPGSP/UFSC)  
Orientador/Presidente



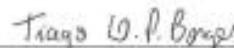
---

Prof. Dr. Denise Escel  
(EED/UFSC)



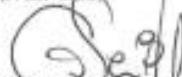
---

Prof. Dr. Adriano Correia Silva  
(UFG)



---

Prof. Dr. Tiago Daher Padoveze Borges  
(PPGSP/UFSC)



---

Prof. Dr. Ernesto Seidl  
Coordenador do PPGSP  
Prof. Dr. Ernesto Seidl  
Coordenador PG em Sociologia Política  
Portaria 350/CEH/2018  
PPGSP/CEH/UFSC

FLORIANÓPOLIS, (SC), ABRIL DE 2019.



*Para Jean, meu amor.*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), pelo financiamento tanto do meu doutorado quanto pelo período de doutorado sanduíche nos Estados Unidos.

Agradeço ao professor Ricardo Silva, pela orientação desta pesquisa e incentivo durante todo o período de doutorado. Suas aulas e o estágio docência sob sua supervisão foram de extrema importância para minha formação como pesquisadora. Agradeço também aos demais integrantes do NEPP – Núcleo de Pensamento Político da UFSC.

Agradeço ao meu amor, Jean Castro da Costa, pelo seu apoio, incentivo e por todas as nossas conversas filosóficas. Agradeço também ao grupo de estudos coordenado por ele, o GENTP/UFSC (Grupo de Nietzsche de Teoria Política), em especial aos colegas Iann Lobo, Victor Amal, Igor Campos, Vinícius Cândido, Yasmin Calmet, Taís Augusta e Júlio Correa.

Agradeço aos professores Tiago Borges e Yan Carreirão pelas conversas e incentivo durante todos estes cinco anos de pesquisa.

Agradeço ao PPGSP -UFSC (Programa de Pós-graduação de Sociologia Política) e em especial, às secretárias Albertina e Fátima, e também ao Otto, pela cordialidade e excelente trabalho na secretaria do programa.

Sou muito grata à professora Bonnie Honig, por me orientar durante o meu doutorado sanduíche na *Brown University*, em Providence, Rhode Island (EUA), durante o ano de 2016. Assistir as suas aulas e ter tido a oportunidade de conversar com ela sobre o pensamento de Hannah Arendt certamente contribuíram sobremaneira para uma melhor delimitação do problema desta pesquisa. Agradeço aos meus colegas de turma na *Brown University*, que também eram orientados por Bonnie Honig, e contribuíram com conversas informais e formais, são eles Valentina Moro, Ferris, Shishav e Rodrigo Ponce.

Agradeço às professoras do Departamento de Educação da UFSC, em especial à professora Marilena Dozol, à professora Lucia Hardt e à professora Daiane Eccel. À Lena, minha gratidão pelo apoio, pela oportunidade de assistir suas aulas e seminários instigantes sobre o Romantismo e a estética. À professora Lúcia, agradeço pelos encontros estimulantes promovidos pelo seu Grupo de Estudos e Pesquisas Bio-Grafia Nietzsche. À Daiane, minha gratidão por sua amizade, apoio e conversas durante esses cinco anos e também pelos inúmeros seminários e encontros sobre o pensamento da Hannah Arendt organizados por ela.

Agradeço a Ludmyla Franca-Lipke, uma das responsáveis pelo blog Centro de Estudos Hannah Arendt, pelas lúcidas e ricas conversas que mantivemos.

Agradeço a minha família, especialmente a minha mãe Clarice Venturin Zilio, meu irmão Ulisses Iraí Zilio e minha cunhada Bruna Schevchenco pelo incentivo e apoio.

Não posso deixar de agradecer ao professor Selvino Assman (*in memoriam*), um modelo exemplar de professor e um *verdadeiro* pensador.

*Não o homem, mas os homens é que habitam  
este planeta.  
A pluralidade é a lei da Terra.  
(Hannah Arendt)*



## RESUMO

O objetivo desta tese é compreender os posicionamentos de Hannah Arendt a respeito do que chamamos hoje de “políticas da identidade”. Para tanto, analisamos sua posição no espectro político, suas reflexões sobre a identidade judaica, o movimento das mulheres, os movimentos dos negros e os movimentos estudantis dos anos 1960. Também apresentamos as linhas gerais da recepção do seu pensamento no debate acadêmico sobre as políticas da identidade nos Estados Unidos, delineando as críticas que recebeu e algumas apropriações importantes de sua obra por teóricos políticos que querem pensar as políticas da identidade por meio do pensamento de Hannah Arendt. A nossa tese é que a reflexão de Arendt sobre o antissemitismo balizou a sua reflexão posterior sobre outras identidades minoritárias e que a figura do “pária consciente” emerge como o seu tipo exemplar de ator político minoritário.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Políticas da Identidade. Antissemitismo.



## **ABSTRACT**

The purpose of this thesis is to understand Hannah Arendt's positions regarding what we call today "identity politics". In order to do so, we analyze her place in the political spectrum, her reflections on the Jewish identity, on Women's movement, on Black movements and Student movements of the 1960s. We also present the general lines of the reception of her thought in the academic identity politics debate in the United States, outlining the criticisms she received and some important appropriations of her work by political theorists who want to think identity politics through Hannah Arendt's work. Our thesis is that Arendt's reflection on anti-Semitism marked her later reflection on her view of other minority identities and that the "conscious pariah" emerges as her exemplary type of a minority political actor.

**Keywords:** Hannah Arendt. Identity Politics. Anti-semitism.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- Ce – Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (Ensaio 1930-1954)
- CH – A Condição Humana
- CKJ – *Correspondence with Karl Jaspers*
- CMC – *Between Friends: The Correspondence Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*
- CR – Crises da República
- EJ – Escritos Judaicos
- EPF – Entre o Passado e o Futuro
- HTS – Homens em Tempos Sombrios
- JW – *Jewish Writings*
- LR – *Reflections on Little Rock*
- OQP – *O que é Política?*
- OT – Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo
- PP – A promessa da política
- RJ – Responsabilidade e Julgamento
- RV – Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo
- SHA – Sobre Hannah Arendt
- SR – Sobre a Revolução
- TWB – *Thinking without a banister: Essays in Understanding 1953-1975*
- VE – A Vida do Espírito



## SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>11</b>
<b>LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.....</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1. AS POLÍTICAS DA IDENTIDADE NOS EUA E HANNAH ARENDT NO ESPECTRO POLÍTICO.....</b>	<b>21</b>
1.1 AS POLÍTICAS DA IDENTIDADE ( <i>Identity Politics</i> ).....	21
1.2 ARENDT NO ESPECTRO POLÍTICO.....	38
<b>CAPÍTULO 2. SOBRE A IDENTIDADE JUDAICA.....</b>	<b>51</b>
2.1 ANTISSEMITISMO NA INFÂNCIA.....	57
2.2 SOBRE O ANTISSEMITISMO E A ALIENAÇÃO JUDAICA DO MUNDO.....	60
<b>2.2.1 Antissemitismo político e antissemitismo social.....</b>	<b>68</b>
<b>2.2.2 Paradoxo da igualdade: a escalada do antissemitismo social pós emancipação no século XIX.....</b>	<b>72</b>
2.3 A IDENTIDADE JUDAICA COMO FATO POLÍTICO.....	78
<b>2.3.1 Relação com o Sionismo.....</b>	<b>80</b>
<b>2.3.2 O judeu pária e o judeu <i>parvenu</i>.....</b>	<b>89</b>
2.3.2.1 Rahel e identidade judaica.....	97
2.3.2.2 <i>Proust e a naturalização da identidade judaica (e da homossexualidade)</i> .....	100
<b>2.3.3 “Só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada.....</b>	<b>106</b>
<b>2.3.4 Arendt como uma “pária consciente” entre os judeus.....</b>	<b>109</b>
<b>CAPÍTULO 3. A QUESTÃO DAS MULHERES.....</b>	<b>119</b>
3.1 A QUESTÃO DA MULHER NA OBRA PUBLICADA DE ARENDT.....	122
<b>3.1.1 Primeiros <i>insights</i>: Viés marxista-socialista.....</b>	<b>123</b>
<b>3.1.2 Textos biográficos como “contos políticos exemplares”.....</b>	<b>127</b>
3.1.2.1 Com Rahel: A afirmação da identidade judaica.....	130
3.1.2.2 Com Rosa Luxemburgo: Desconforto com o feminismo, afirmação da pluralidade e da “ <i>petite différence</i> ”.....	131
3.1.2.3 Com Dinesen: Identidade como máscara.....	137
3.2 A QUESTÃO DA MULHER NA VIDA DE ARENDT.....	142
<b>CAPÍTULO 4. A QUESTÃO RACIAL.....</b>	<b>153</b>
4.1 QUESTÃO DA RAÇA E DO RACISMO EUROPEU.....	154
4.2 AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES SOBRE A QUESTÃO RACIAL AMERICANA.....	159
4.3 “LITTLE ROCK” E SUA CONTROVÉRSIA.....	161
<b>4.3.1 A discriminação como princípio social.....</b>	<b>171</b>

4.4 SOLUÇÃO POLÍTICA.....	180
<b>CAPÍTULO 5. OS LONGOS ANOS 60.....</b>	<b>187</b>
5.1 DESOBEDIÊNCIA CIVIL.....	192
<b>5.1.1 Sobre a distinção entre desobediência civil e crime.....</b>	<b>199</b>
<b>5.1.2 Movimentos Estudantis.....</b>	<b>211</b>
<b>5.1.3 Ideologia e politização das universidades.....</b>	<b>220</b>
<b>CAPÍTULO 6. A RECEPÇÃO DE ARENDT NO DEBATE SOBRE IDENTIDADE.....</b>	<b>227</b>
6.1 AS ONDAS DO FEMINISMO.....	228
6.2 A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT NO FEMINISMO ACADÊMICO NORTE-AMERICANO.....	238
<b>6.2.1 Arendt e o feminismo da diferença.....</b>	<b>238</b>
<b>6.2.2 Arendt e o feminismo da diversidade.....</b>	<b>241</b>
<b>6.2.3 Arendt e o feminismo desconstrucionista.....</b>	<b>249</b>
<b>6.2.4 Críticos da abordagem desconstrucionista.....</b>	<b>263</b>
6.2.4.1 O enfoque solidário de Amy Allen.....	263
6.2.4.2 <i>O enfoque teatral de Dana Villa.....</i>	<i>272</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>293</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>305</b>

## INTRODUÇÃO

O termo “políticas da identidade” se consolida no debate público norte-americano apenas nos anos 1980, mas se refere a movimentos políticos de minorias que surgiram a partir dos anos 1960, tais como movimento feminista, luta dos negros americanos pelos direitos civis e movimento LGBT. Arendt teceu comentários a respeito de alguns desses movimentos e acontecimentos políticos nos EUA dos anos 1960 e 1970. Alguns desses comentários foram bastante polêmicos. Procuramos mapear e analisar todos os seus posicionamentos políticos relacionados a este tema e apresentamos as linhas gerais da recepção do seu pensamento no debate acadêmico sobre as políticas da identidade nos EUA. *A nossa hipótese é que a sua reflexão sobre a identidade judaica balizou a sua reflexão posterior sobre a política de outras identidades minoritárias.* Como pano de fundo da tese, também estará em questão saber se o seu pensamento de alguma forma pode trazer contribuições ao debate contemporâneo sobre políticas da identidade. Para atender esses objetivos, organizamos a tese em seis capítulos.

No *Capítulo 1*, discorremos sobre as políticas da identidade, apresentando uma definição e mostrando a origem dessa expressão nos EUA (*Identity Politics*). Nessa exposição, abordamos algumas características centrais das políticas da identidade e sua história, apresentando, de forma breve, algumas interpretações acerca da inserção das políticas da identidade no quadro mais amplo das lutas por igualdade e reconhecimento. Em seguida, procuramos mostrar como Arendt se posicionava no espectro político dos EUA, apresentando textos dela e de seus comentadores que tentaram situá-la em categorias tradicionais do espectro político procurando responder se ela estaria mais próxima dos “*liberals*” (progressistas) ou dos “*conservatives*” (conservadores). Por fim, apontamos as dificuldades de enquadrá-la em uma dessas categorias de pensamento “ideológico” e apresentamos seu modo de tentar pensar a política “sem corrimão”. O objetivo desta parte final do capítulo é lançar luz na forma como Arendt abordava os problemas políticos, a fim de auxiliar a nossa compreensão sobre os seus posicionamentos a respeito das políticas da identidade, que serão apresentados nos capítulos seguintes.

Antes de adentrarmos nos seus posicionamentos diretamente relacionados com as políticas da identidade nos EUA, apresentamos, no *Capítulo 2*, aspectos da sua reflexão sobre a *identidade judaica*. Esse percurso se justifica sobretudo pela hipótese de que Arendt balizou o seu entendimento sobre outras minorias a partir do seu entendimento sobre a

condição judaica na modernidade. Não há dúvida que dentre todas as questões envolvendo identidade na política, Arendt tenha escrito e se dedicado majoritariamente ao problema judaico. Seus escritos judaicos são exemplos do seu julgamento político e por isso são tão ricos para esse estudo. Iniciamos esse capítulo com uma discussão sobre o antissemitismo, considerado por ela um fenômeno tipicamente moderno e diferente do antigo ódio religioso aos judeus. Após um breve retrato da sua infância e de sua exposição ao antissemitismo, exploramos a distinção arendtiana entre “antissemitismo social” e “antissemitismo político”. Essa distinção foi importante na tentativa arendtiana de compreender o totalitarismo e seus gatilhos. Num terceiro momento, apresentamos as principais posturas defendidas por Arendt com relação a identidade judaica: ser judia era considerado um “dado” da sua existência, do qual não se poderia abdicar; portanto, seu judaísmo não seria uma questão de fé, mas sim uma questão política; ser judia equivalia ao fato político de pertencer ao povo judeu. Esta condição política de sua existência implica no que Arendt chama de “princípio básico” de autodefesa: se a pessoa é atacada como judeu, deve se defender como judeu, e não como ser humano, cidadão francês ou qualquer conceito mais abstrato e genérico. Foi nesse sentido que ela se envolve com o movimento sionista ainda na Alemanha, único movimento da época, segundo ela, capaz de defender politicamente os judeus enquanto judeus. Seu envolvimento com o sionismo, como veremos, foi marcado por inúmeras críticas internas ao movimento, sobretudo a sua tendência chauvinista e mais “ideológica”. Contudo, Arendt estava longe de ser uma antissionista, ela se considerava sim uma “opositora leal” do sionismo. A sua experiência como judia pode ser comparada com a de uma “pária consciente”, de uma pessoa que nunca abdicou de sua capacidade de pensar de forma independente.

No *Capítulo 3*, tratamos da relação de Arendt com a *questão das mulheres*. Esse não é um tema pelo qual ela tenha se interessado teoricamente ou mesmo em sua vida particular. Ela não se sentia atacada *como mulher* e tampouco era uma entusiasta do movimento feminista. Com o objetivo de compreender seu desinteresse pela questão das mulheres, este capítulo foi dividido em duas partes: a primeira, dedicada a identificar e analisar os raros momentos em que Arendt trata da questão da mulher em sua *obra*, mesmo que indiretamente, e uma segunda parte, onde apresentamos alguns episódios da sua *vida* nos quais a questão da mulher ganha relevância. Os textos analisados na primeira parte são sua resenha de um livro sobre a emancipação das mulheres escrita em 1931 e três textos biográficos que, apenas por coincidência, retratam mulheres (Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo e a escritora Isak Dinesen). Esses

últimos estão longe de se constituírem uma reflexão mais completa sobre a condição feminina, contudo, são capazes de lançar certa luz no desinteresse, senão aversão, de Arendt em relação ao movimento feminista. Na segunda parte em que tratamos das situações em que a autora foi levada e se posicionou sobre sua condição feminina ou sobre o movimento de mulheres, analisamos sua entrevista televisionada a Günter Gaus em 1964 e o retrato de sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl. Alguns aspectos que aparecem nessa segunda parte são: sua autodeclaração como culturalmente antiquada [*old-fashioned*], sua suspeita em relação a mulheres que “dão ordens” e seu incômodo com a posição de “mulher excepcional”.

No *Capítulo 4*, apresentamos os posicionamentos de Arendt com relação a questão racial. Logo no início, apresentamos suas reflexões sobre o tema da raça e sobre o racismo europeu feitas em *Origens do Totalitarismo* (1951). Nesta apresentação, destacamos a sua distinção entre “pensamento racial” e “racismo”. Para a autora, é somente quando o pensamento racial se transforma em ideologia política no início do século XIX que se pode falar em racismo. O racismo, seria, assim, um fenômeno especificamente moderno e que serviu de justificativa para a política imperialista do século XIX. Após uma breve apresentação da sua reflexão sobre a raça e racismo, apresentamos as suas impressões iniciais sobre a questão racial nos EUA. Em seus primeiros anos como residente americana, ela identificou uma “contradição fundamental” entre liberdade política e opressão social sobretudo contra os negros. Para Arendt, haveria um “verdadeiro problema da raça” nos Estados Unidos e era preciso endereçá-lo politicamente. Como cidadã americana e pensadora política, ela se posicionou sobre diversos eventos da política americana que envolviam a questão dos negros. Um desses eventos foi a dessegregação de escolas do Sul dos Estados Unidos no final da década de 1950. Analisamos seus principais argumentos sobre esse episódio em *Reflexões sobre Little Rock*, que é sem sombra de dúvida um de seus textos mais polêmicos.

No *Capítulo 5*, tratamos dos seus posicionamentos políticos ao longo dos anos 1960, época em que nasciam as “políticas da identidade” no sentido em que entendemos o termo. Nosso objetivo neste capítulo foi buscar entender o que torna um movimento político elogiável ou não na opinião da politóloga alemã. Sob o termo “desobediência civil”, ela congrega diversos movimentos políticos, a seu ver, muito positivos, como o movimento pelos direitos civis, o movimento antiguerra e os movimentos estudantis. Ela via esses movimentos com entusiasmo na medida em que eles materializavam o melhor da tradição política

americana: as associações voluntárias já descritas por Tocqueville. Ainda nesse capítulo, tratamos da sua distinção entre desobediência civil e crime; da sua crítica ao uso da violência na política e sobre seu diagnóstico do papel danoso da “ideologia” nos movimentos políticos espontâneos dos jovens dos anos 1960.

No último capítulo, *Capítulo 6*, apresentamos a recepção do seu pensamento no debate acadêmico sobre políticas da identidade nos EUA. Procuramos mostrar como ela foi criticada, mas também “apropriada” por teóricos e teóricas que pensam a política da identidade. Para tanto, optamos por analisar três momentos do debate feminista sobre identidade, são eles: o feminismo da diferença, o feminismo da diversidade e o feminismo desconstrucionista. Cada um desses momentos é marcado por uma compreensão específica da identidade e do pensamento arendtiano. Por fim, apresentamos duas compreensões alternativas sobre o tema da identidade em Arendt, o enfoque solidário de Amy Allen e o enfoque teatral de Dana Villa. Ambos são críticos das apropriações do pensamento de Arendt, especialmente das versões desconstrucionistas, para pensar as políticas da identidade até então.

Por fim, nas *Considerações Finais* apresentamos um balanço final da pesquisa. São apresentados três princípios da reflexão de Arendt sobre a identidade judaica que balizam e iluminam a compreensão posterior da autora de outras identidades minoritárias, são eles: 1) “só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada”; 2) A discriminação política e a discriminação social têm naturezas diferentes e apenas a discriminação política deve ser enfrentada politicamente; e 3) O pária consciente como modelo exemplar de ator político minoritário. A partir desses princípios, identificamos aspectos de seu pensamento que podem trazer contribuições para os movimentos de minorias que lutam pelo reconhecimento.

## CAPÍTULO 1. AS POLÍTICAS DA IDENTIDADE NOS EUA E HANNAH ARENDT NO ESPECTRO POLÍTICO

### 1.1 AS POLÍTICAS DA IDENTIDADE (*Identity Politics*)

As políticas da identidade estão no ar do nosso tempo. Estão presentes no debate público em praticamente todos os países ocidentais: nas redes sociais, nas mídias tradicionais, nas salas de aula, nos bares e restaurantes, nas ruas, nos parlamentos, nas supremas cortes e nos debates eleitorais. Influenciam a formulação das políticas públicas e promovem mudanças nos costumes e comportamentos. Há quem diga que as políticas da identidade também têm sido decisivas nas eleições. O teórico político Mark Lilla, por exemplo, em um artigo famoso escrito para o *New York Times* logo após o resultado das eleições de 2016 nos Estados Unidos<sup>1</sup>, atribuiu a derrota de Hillary Clinton para Donald Trump à estratégia da campanha democrata, que ao seu ver foi equivocada por ter se focalizado mais nas políticas da identidade do que em um discurso universalista capaz de unificar o país em torno de pautas comuns. Parte dos eleitores brancos de classe trabalhadora teriam votado em Trump “reagindo contra a retórica onipresente da identidade, que é o que eles entendem por ‘politicamente correto’” (LILLA, 2016). Para Lilla, “a fixação na *diversidade* em nossas escolas e na imprensa produziu uma geração de *liberals* e progressistas narcisisticamente inconscientes das condições exteriores a seus grupos autodefinidos, indiferentes à tarefa de alcançar todos os americanos em todas as partes” (LILLA, 2016. *Grifos nossos*). Com isso, a esquerda progressista teria se desconectado da classe trabalhadora e da maioria da população (que vive longe das universidades de elite e das grandes cidades do nordeste e da Califórnia), tornando-se menos competitiva eleitoralmente. Ao mesmo tempo, a retórica da identidade teria sido apropriada também pela “direita”, mas com maior sucesso eleitoral, pois apelam a uma identidade que ainda é majoritária naquele país. Lilla, que é democrata e se considera de esquerda progressista, concluiu fazendo um apelo a um liberalismo pós-identitário, que retome o espírito progressista e universalista de Franklin D. Roosevelt. Nesse sentido, Lilla cita, em tom provocativo, o pré-candidato Bernie Sanders, que disse em discurso, “a América está cansada de ouvir sobre os malditos banheiros dos *liberals*”, em uma referência ao tempo de campanha eleitoral que se perdeu discutindo os “banheiros sem gênero”

---

<sup>1</sup> “*The end of Identity Liberalism*”. Artigo publicado em 18 de novembro de 2016. <https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html>

(LILLA, 2016). Lilla estaria com o “socialismo democrático” e universalista de Sanders e contra o liberalismo identitário de Hillary. Isso não significa que Sanders ou Lilla ignorem a importância das lutas contra opressões que não são de ordem econômica, mas que discordam que o “liberalismo identitário” seja a melhor estratégia para vencer eleições e promover políticas igualitárias.

Há quem considere que algo semelhante aconteceu nas eleições brasileiras de 2018. O cientista político Timothy Power, por exemplo, considera que além da crise política aguda e da crise econômica prolongada que o Brasil viveu, outro fator que influenciou na vitória de Bolsonaro foi “a rejeição ao politicamente correto, à autocensura das pessoas, aos avanços em políticas sociais e de direitos humanos dos últimos governos. Muitas pessoas se opunham a essas mudanças progressistas, mas não tinham uma voz para dizer isso. O Bolsonaro falava abertamente. Então, muitos eleitores afirmavam que Bolsonaro articulava politicamente o que eles pensavam silenciosamente. É a mesma coisa que os eleitores americanos diziam do Trump”<sup>2</sup>. O cientista político Fernando Schüler, também considerou que as políticas da identidade e a reação a elas tiveram algum papel nas eleições de 2018. Segundo Schüler, o discurso da esquerda frequentemente é feito com soberba e ares de superioridade moral, “que fazem com que parte da população se sinta excluída culturalmente pela elite política e cultural”, e, essa “falta de diálogo” e “falta de conexão”, seria “o grande problema da esquerda brasileira hoje”<sup>3</sup>. Para Schüler, apesar das diferenças importantes, haveria pontos em comum nas duas candidaturas do segundo turno: “Um lado é mais vulgar, é mais agressivo. O outro lado é mais soberbo, é uma intolerância mais refinada, que chama o outro de fascista, coiso, inominável. Mas os dois expressam intolerância” (SCHÜLER, 2018). Schüler considera que as políticas da identidade estiveram envolvidas na polarização da campanha: “Não tenho dúvida, não é à toa que estamos em uma democracia polarizada. Num processo de mútua exclusão. Isso é clássico na democracia contemporânea que genericamente chama de ‘política de identidade’ de um lado, e ‘conservadorismo cultural’ de outro. Você tem a retórica do politicamente correto de um lado e do politicamente incorreto do outro”, e, segundo Schüler, “o politicamente

---

<sup>2</sup> Em: *O que prevê para o Brasil professor de Oxford que enxergou força política de Bolsonaro já em 2016*, publicado na BBC Brasil em 2 de novembro de 2018. Ver: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46074179> (acessado em 15/03/2019).

<sup>3</sup> Em: *Uma eleição entre o palavrão da direita e o textão da esquerda*, publicado na Carta Capital em 31 de outubro de 2018.

correto acaba sendo uma forma cultural de exclusão, porque ele é a linguagem da elite cultural, da elite da classe média. Não faço juízo de valor, mas o fato é que ele gera um brutal sentimento de exclusão. Isso aconteceu com o Trump nos Estados Unidos. Há estudos sociológicos imensos que mostram como parte da sociedade se sente excluída culturalmente pela elite política e cultural” (SCHÜLER, 2018). É claro que esses diagnósticos não são unânimes e que também sofreram críticas, mas não é nosso objetivo discutir o impacto das políticas da identidade nas eleições contemporâneas.

Como dissemos, nosso objetivo é compreender como Hannah Arendt pensou os eventos e movimentos políticos relacionados com as políticas da identidade nos EUA. Uma primeira dificuldade para atingirmos esse objetivo se encontra na própria definição de “políticas da identidade”, pois não há uma definição unânime sobre o termo. O próprio termo “identidade” possui múltiplos significados na lógica, na matemática, na psicologia, na sociologia, na teoria política, nas relações internacionais, entre outros campos. Os significados mais comuns, descritos nos dicionários, em geral envolvem alguma relação de igualdade ou equivalência na definição de “identidade”. Nesse sentido, descreve o dicionário Michaelis, a “identidade” seria um “estado de semelhança absoluta e completa entre dois elementos com as mesmas características principais” ou “aquilo que contribui para que uma coisa seja sempre a mesma ou da mesma natureza”. Além da semelhança ou igualdade, a identidade também envolve a diferença, a capacidade de distinguir, a identidade seria uma “série de características próprias de uma pessoa ou coisa por meio das quais podemos distingui-las”. O significado de “identidade” nas ciências sociais e na teoria política também articula igualdade e diferença. “Identidade” nas ciências sociais pode ser uma identidade social, um conjunto de pessoas que compartilham determinadas características que identificam quem elas são e as diferenciam de pessoas de outros grupos sociais. Segundo William Connolly, “a identidade é estabelecida em relação com uma série de diferenças que se tornaram socialmente reconhecíveis” (CONNOLLY, 2002, p. 64) e essas diferenças são essenciais para a auto definição de uma identidade. Entretanto, por vezes, especialmente em identidades fragilizadas, pode surgir uma pressão psicológica para converter essas diferenças em alteridade absoluta que precisa ser negada. Por exemplo, uma pessoa gay não assumida que apresenta um comportamento extremamente homofóbico. Em certas circunstâncias, as diferenças são facilmente transformadas em males a serem erradicados. Daí emerge um risco inerente à lógica da identidade, pois “a identidade requer as

diferenças para existir, e converte as diferenças em alteridade para assegurar a certeza sobre si própria” (CONNOLLY, 2002, p. 64). Essa é uma definição bem ampla de identidade. Se definimos identidade assim, de forma tão geral, o que poderia ser “política da identidade”? Ou melhor, o que *não* seria política da identidade, uma vez que todos os humanos são seres sociais e possuem identidades de grupo? Não seria toda política uma política da identidade? Há quem responda afirmativamente a essa última questão e argumente, por exemplo, que a política supostamente não identitária do liberalismo clássico também era uma política identitária, mas do homem, proprietário, branco, cis e heterossexual, ainda que a afirmação dessa identidade não fosse consciente para eles próprios, pois acreditavam na “neutralidade” do Estado liberal e pensavam agir em nome do “bem comum”. Há também quem inclua nacionalismos e movimentos religiosos como políticas da identidade.

Compreendemos a plausibilidade do entendimento do termo “políticas da identidade” em sentido amplo, entretanto, não é neste sentido geral que usamos o termo “políticas da identidade” nesta tese. Trataremos “políticas da identidade” (*Identity Politics*) em um sentido específico do termo, que predominou nos EUA, especialmente na teoria política, a partir dos anos 1980. Nesse sentido específico, as “políticas da identidade” são movimentos políticos de grupos minoritários que explicitamente reivindicam filiação a alguma identidade social em suas lutas por igualdade e reconhecimento, e, as principais identidades reivindicadas por esses movimentos são de ordem racial/étnica, de gênero ou de orientação sexual. O termo “minoritário” nessa definição não é um conceito numérico. “Minoria” tem a ver com diferenças de poder. Nas palavras da teórica feminista Joan Scott, “é devido a diferenciais de poder entre homens e mulheres que as feministas têm-se referido às mulheres como uma minoria, mesmo que elas perfaçam mais da metade da população”; “os eventos que determinam que minorias são minorias o fazem através da atribuição do status de minoria a algumas qualidades *inerentes* ao grupo minoritário, como se essas qualidades fossem a *razão e também a racionalização de um tratamento desigual*” (SCOTT, 2005, p. 18. *Grifos nossos*). Nesse sentido, quando nos referimos às “políticas da identidade” nesta tese, estaremos nos referindo principalmente aos movimentos de minorias raciais (Nos EUA, principalmente o movimento negro, mas também movimentos indígenas e “chicanos”), ao movimento feminista da “segunda onda” e ao movimento LGBT. Embora o termo “políticas da identidade” só tenha se popularizado nos anos 1980, esses movimentos tiveram origem naquilo que Hobsbawn chamou de “a revolução cultural dos anos 1960”. Portanto, o fenômeno existia antes de

receber a denominação “políticas da identidade” e Hannah Arendt estava viva e morando nos EUA quando esses movimentos apareceram e, como veremos, ela comentou esses eventos e movimentos. A revolução cultural dos anos 1960 foi marcada pela crise dos modelos tradicionais de família, pela “revolução sexual”, pelo surgimento da segunda onda do feminismo (com sua palavra de ordem “o pessoal é político”), pela luta dos negros pelos direitos civis nos EUA, pelo surgimento de uma cultura jovem e um movimento de juventude que desafiava o *establishment* político e cultural, organizando desde protestos contra a guerra do Vietnã até grandes festivais de música, como o de Woodstock, em 1969, que scandalizou a sociedade tradicional com cenas públicas de amor livre e uso de drogas. A experimentação e o desafio aos padrões pareciam se tornar uma filosofia de vida. Para Hobsbawm, “a cultura jovem tornou-se a matriz da revolução cultural no sentido mais amplo de uma revolução nos modos e costumes” (HOBSBAWM, 2017, p. 323). Os *slogans* de maio de 1968, como “sexo, drogas e *rock’n’roll*”, “é proibido proibir” e “tomo meus desejos por realidade, pois acredito na realidade dos meus desejos”, segundo Hobsbawm, mostravam que a essência dessa revolução cultural era de “subjetivismo”, “liberação pessoal e liberação social” (HOBSBAWM, 2017, p. 326) e pode ser “mais bem entendida como o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais” (HOBSBAWM, 2017, p. 328). Politicamente, as energias utópicas estavam em plena ebulição. Em meio aos discursos de líderes estudantis como Daniel Cohn-Bendit<sup>4</sup>, na Paris de 1968, as palavras de ordem eram: “sejam realistas: exijam o impossível” e “a emancipação do homem será total ou não será”. Esse desejo utópico, entretanto, já não se satisfazia plenamente com os modelos da esquerda revolucionária anterior. Para muitos jovens rebeldes, o modelo soviético já não era tão inspirador, desgastado pelas denúncias dos crimes de Stálin e visto como antiquado e limitado, pois teria preservado modelos tradicionais de família e teria substituído uma opressão (capitalista) por outra (burocrática). O impulso vitalista destes jovens os levava a uma ojeriza contra qualquer burocracia e/ou tédio. O anseio por mudança e “liberação” buscava novos modelos de política radical. O apelo era para que a “imaginação tome o poder”. Novos movimentos radicais cresceram na juventude, tais como trotskistas,

---

<sup>4</sup> Daniel era filho de amigos de Arendt. Anos mais tarde, Daniel Cohn-Bendit, teria dito ao refletir sobre o movimento estudantil francês de 1968: “lemos muito Marcuse, quando deveríamos ter lido Arendt” (WHITFIELD, 2014, p. 104). Ver nota 238.

maoístas, panteras negras, feminismo radical, entre outros. Novos teóricos surgiam como gurus intelectuais destes movimentos, tais como Herbert Marcuse, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Franz Fanon, Edward Said, Foucault, Deleuze e Derrida. A importância da dimensão “cultural” da revolução a ser realizada estava bem mais presente nestes movimentos radicais dos anos 1960 do que nos movimentos radicais de gerações anteriores, mais centrados em luta de classes e questões distributivas. Os padrões culturais anteriores passaram a ser vistos como relações de poder opressivas das quais seria preciso se “liberar”. A partir de Foucault muitos defenderam que a revolução não poderia se deter na conquista do poder central do Estado, pois as relações de poder estavam presentes também no plano micro das relações sociais e de atividades até então relegadas ao plano pessoal, que não era visto antes como político, como a sexualidade. Seria preciso, portanto, também uma luta micropolítica de resistência às relações de poder no dia a dia, no plano social e pessoal.

Para o espírito rebelde dos anos 1960, conformar-se era o pior que alguém poderia fazer. Bom era ter uma vida autêntica. Nesse sentido, há nos anos 1960 uma manifestação, mais radical da tendência do pensamento moderno que Charles Taylor, inspirado nos estudos de Isaiah Berlin sobre o Romantismo, denominou de “expressivismo” (TAYLOR, 1975). O expressivismo teria nascido da reação romântica a algumas características do iluminismo e do mundo moderno. Rousseau e Herder estariam na origem do expressivismo. Segundo esta visão, cada um de nós teria um jeito original de ser humano e os padrões sociais muitas vezes oprimiriam nossa maneira “autêntica” de ser. Não se trataria, segundo Taylor, apenas de um reconhecimento das diferenças entre as pessoas, pois isso não era nenhuma novidade, os antigos já sabiam disso. A novidade era a ideia de que o valor maior de uma pessoa viria precisamente desse eu interior autêntico e que nós deveríamos descobrir esse eu interior e expressar nossa autenticidade, contra as pressões de conformação aos padrões sociais, pois “descobrimos o que temos que ser em nós, nos tornamos esse modo de vida, ao darmos *expressão* em nosso discurso e ação ao que é original em nós” (TAYLOR, 1975, p. 68. *Grifos nossos*). Esse *eu* que expressa sua autenticidade reclama reconhecimento contra os padrões sociais vistos como falsos e opressivos.

Em um livro recente, Fukuyama (2018) também retoma o tema hegeliano do “reconhecimento” e o relaciona com as “políticas da identidade”. Para Fukuyama, “ao longo da história os indivíduos se encontraram em desacordo com suas sociedades. Mas somente nos tempos modernos se tem a visão de que o eu interior autêntico é

intrinsecamente valioso, e a sociedade exterior sistematicamente errada e injusta em sua avaliação do primeiro” e que “não é o eu interior que deve ser feito para se conformar às regras da sociedade, mas sim a própria sociedade que precisa mudar” (FUKUYAMA, 2018, p. 10). A ideia moderna, e Taylor diria “expressivista” de identidade nasce, portanto, “a partir de uma distinção entre o eu interior verdadeiro e o mundo exterior de regras e normas sociais que não reconhecem adequadamente o valor ou a dignidade do eu interior” (FUKUYAMA, 2018, p. 10). A partir dessa compreensão, o eu interior se torna “a base da dignidade humana” (FUKUYAMA, 2018, p. 10).

Muitas culturas no passado atribuíam dignidade apenas para algumas pessoas, mas a partir das revoluções democráticas do final do século XVIII, ao menos nos países ocidentais, o ideal de igualdade se torna central na cultura e com ele a ideia de dignidade igual de todos os seres humanos ganha vida e se torna letra em muitas constituições. No plano social, da vida real de muitas pessoas, entretanto, o igual reconhecimento da dignidade era ainda apenas uma promessa, era apenas “formal”. Por exemplo, nos EUA dos anos 1960, a prática da discriminação estava materializada na segregação racial, realizada inclusive de forma “legal” em alguns estados do Sul, realidade que estava em flagrante contradição com a constituição federal. Gays e lésbicas tampouco tinham os mesmos direitos civis dos heterossexuais, como, por exemplo, o casamento. As mulheres conquistaram, após as lutas da primeira onda do feminismo, a igualdade civil e política, mas ainda enfrentavam preconceitos sociais. Nesta esteira, as pessoas que não se sentiam reconhecidas em sua dignidade começaram, cada vez mais, a se rebelar e a exigir reconhecimento. Segundo Fukuyama, “o senso interior de dignidade procura reconhecimento” e “a autoestima emerge a partir da estima dos outros” e “porque os seres humanos naturalmente buscam reconhecimento, o senso moderno de identidade se desenvolve rapidamente em uma política da identidade, na qual os indivíduos demandam o reconhecimento público do seu valor” (FUKUYAMA, 2018, p. 10).

Uma série de teóricos sociais e políticos, como, por exemplo, Charles Taylor, Francis Fukuyama e Axel Honneth passam a entender o motor das lutas políticas modernas, especialmente a partir dos anos 1960, mais em termos de “lutas por reconhecimento” do que em termos de lutas pelo atendimento de interesses econômicos. Nesse contexto, a motivação econômica não seria expressão apenas do desejo por dinheiro e riquezas, porque “o dinheiro é percebido como um marcador de *status* e compra respeito” (FUKUYAMA, 2018, p. 11). Na opinião destes teóricos

inspirados em Hegel, as teorias economicistas não conseguem explicar adequadamente os conflitos democráticos modernos, tanto em suas versões marxistas clássicas quanto nas “da moderna teoria econômica construída a partir do pressuposto de que os seres humanos são indivíduos racionais que querem maximizar sua utilidade” (FUKUYAMA, 2018, p. 11). Estas teorias não seriam suficientes porque precisariam ter “uma teoria melhor sobre a alma humana” (FUKUYAMA, 2018, p. 11). Retomando uma reflexão iniciada na República de Platão, Fukuyama entende que uma teoria mais adequada da “alma humana” deveria levar em conta o papel do “*thymos*” que “é a parte da alma que anseia por reconhecimento de dignidade; *isothymia* é a demanda a ser respeitada em uma base igual com outras pessoas; enquanto a *megalothymia* é o desejo de ser reconhecida como superior” (FUKUYAMA, 2018, p. xiii). Para Fukuyama, as democracias liberais “prometeram e em larga medida entregaram um grau mínimo de respeito igual corporificado nos direitos individuais, governo da lei e direito de voto”, mas não garantiram que as pessoas “seriam tratadas igualmente na prática, especialmente os membros de grupos com um histórico de marginalização” (FUKUYAMA, 2018, p. xiii). O não atendimento da promessa de respeito igual provocou “ressentimento” e este engendrou “demandas de reconhecimento público da dignidade do grupo em questão” (FUKUYAMA, 2018, p. 7). Nessa esteira, “cada movimento representava pessoas que até então tinham sido invisíveis ou reprimidas; cada um deles estava ressentido por essa invisibilidade e queria o reconhecimento público do seu valor interior. Assim nasceu o que hoje em dia designamos por moderna política identitária” (FUKUYAMA, 2018, p. 107). Fukuyama não entende o termo “ressentimento” de forma pejorativa e considera justas as lutas por reconhecimento levadas a cabo pelas políticas da identidade. *Thymos* é para ele uma característica da alma humana. Portanto, seria natural a reação de ressentimento de um *thymos* ferido. Não há nenhum problema com a *isothymia* e “não há, portanto, nada de mal nas políticas identitárias como tais; elas são uma reação natural e inevitável à injustiça”. Elas seriam problemáticas apenas quando a “identidade é interpretada ou afirmada de certa maneira específica” (FUKUYAMA, 2018, p. 115). A preocupação maior de Fukuyama em seu último livro, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, é com o risco para a democracia liberal proveniente do populismo de líderes como Donald Trump, que se apropriam da linguagem e *modus operandi* das políticas da identidade para mobilizar o

ressentimento de uma identidade “majoritária” supostamente esquecida pelas “elites” progressistas<sup>5</sup>.

As lutas por reconhecimento existiam antes das políticas da identidade. O feminismo da “primeira onda” surgiu no século XIX e lutava pelo reconhecimento de direitos civis e políticos iguais para as mulheres. O que distingue as “políticas da identidade” das lutas anteriores por reconhecimento é que as primeiras “se apropriam da *linguagem da autenticidade* para descrever formas de viver que seriam verdadeiras para as identidades de grupos sociais marginalizados” (HEYES, 2018. *Grifos nossos*). A incorporação da linguagem da autenticidade altera de forma significativa o modo como as reivindicações eram feitas. Assim, afirma Sônia Kurks:

O que distingue a política de identidade das formas pré-identitárias da política de reconhecimento é sua exigência de reconhecimento com base nos próprios fundamentos em que o reconhecimento foi anteriormente negado: *é como mulheres, como negros, como lésbicas* que os grupos exigem reconhecimento. A demanda não é por inclusão dentro do grupo da “humanidade universal” com base em atributos humanos compartilhados; nem é por respeito “apesar das” diferenças. Pelo contrário, o que é exigido é o respeito a si mesmo como diferente (KURKS *apud* HEYES, 2018. *Grifos do original*).

Nesse sentido, “o que é crucial sobre a ‘identidade’ na política da identidade parece ser a *experiência* do sujeito, especialmente a sua *experiência de opressão* e a possibilidade de uma alternativa compartilhada e mais autêntica ou autodeterminada” (HEYES, 2018. *Grifos nossos*). Com esse movimento, o discurso universalista entra em descrédito e a afirmação da diferença *como diferença* ganha terreno, fazendo com que a “experiência vivida” pelo sujeito assuma certo privilégio ético e epistêmico. É nesse contexto que ganha importância a preocupação com o “lugar de fala” de cada um. A ideia subjacente é que só quem viveu determinadas situações de opressão é que pode entender e falar sobre aquela opressão. Os discursos de pessoas de certos grupos sociais privilegiados se tornam *a priori* suspeitos do ponto de vista ético e epistêmico e os discursos de outros grupos oprimidos passam a ter uma

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, Fukuyama apresenta uma linha de argumentação parecida com a de Mark Lilla.

validade cada vez mais circunscrita a agrupamentos mais específicos. Também relacionado com essa dimensão de valorização da “experiência vivida” dessa ética da autenticidade aparecem as teorias que buscam uma origem ancestral de suas identidades, que seria anterior à opressão. Essa origem seria mais autêntica e seria necessário resgatá-la e protegê-la de maus usos, tais como a “apropriação cultural” de certos símbolos por pessoas de grupos opressores.

Estes desenvolvimentos específicos das políticas da identidade não surgiram apenas em razão do ideal moderno de autenticidade e de sua articulação com a luta pelo reconhecimento, mas também por escolhas *táticas* na luta de grupos minoritários por igualdade. A partir dos anos 1960, militantes e teóricos passaram cada vez mais a considerar que a igualdade civil e política materializada nas democracias liberais, nos moldes clássicos do liberalismo, seria uma igualdade “formal” que não apenas escondia a desigualdade real, como impedia o avanço da igualdade. A superação dessa situação, entretanto, era cada vez menos pensada em termos de “superação do capitalismo”, como defendiam os marxistas, e mais em termos de políticas afirmativas e de uma transformação cultural profunda. Nos anos 1960, gradualmente, parte da esquerda começa a se distanciar do marxismo ortodoxo. Esse distanciamento em relação à “grande narrativa” marxista se acentua na esquerda, especialmente nos países desenvolvidos, nos anos 1980, época que assistiu a Glasnost, a Perestroika, e, por fim, a queda do muro (1989) e a dissolução da URSS (1991). Esses são precisamente os anos em que o termo “políticas da identidade” entra em circulação e ganha domínio público nos EUA. Portanto, as “políticas da identidade”, no contexto e sentido em que estamos tratando, nascem principalmente no campo da esquerda em um momento (entre os anos 1960 e 1990), em que esta passava por uma transformação. O que permanece em relação ao pensamento de esquerda anterior é a insatisfação com a igualdade “formal”, civil e política, fornecida pelas democracias liberais, que seriam “abstrações” insuficientes, que esconderiam a desigualdade real e dificultariam a luta pela sua superação na direção de uma igualdade mais substantiva. O que muda na esquerda ligada às políticas da identidade nos EUA em relação às tendências da esquerda anterior é, portanto, o modo de atuação escolhido para tentar superar a desigualdade real. Esse modo é menos focado na economia, seja em termos de reforma do capitalismo ou de sua superação, e mais em pautas “culturais”. Além disso, a inclusão que era justificada em termos universalistas, passou a ser justificada por meio da afirmação da diferença. Os modelos anteriores de combate à desigualdade real defendidos pela esquerda eram “universalistas”, seja em

versão social-democrata ou em versão revolucionária. As políticas públicas de Franklin Roosevelt ou da social-democracia europeia eram “universalistas”. O discurso e as políticas dos comunistas também. Mas entre os anos 1960 e 1990, o universalismo se tornou cada vez mais suspeito na esquerda, tanto por razões epistêmicas (crítica à “metafísica tradicional”), quanto por razões políticas, pois o discurso universalista passou a ser visto como incapaz de enfrentar a desigualdade real, como fica explícito, por exemplo, nos argumentos do feminismo da segunda onda. Quando este movimento surgiu, nos anos 1960, as mulheres já possuíam igualdade civil e política nos EUA, mas estas igualdades eram vistas como insuficientes, pois as mulheres se encontrariam em situação real de desigualdade em razão de preconceitos culturais manifestos nos padrões tradicionais de gênero que guiavam de forma “naturalizada” as vidas das pessoas. Seria preciso conscientizar que “o pessoal é político”, como defendeu a feminista radical Carol Hanisch, em 1970, e desconstruir esses padrões culturais presentes nas vidas cotidianas que estariam impedindo a igualdade real. O feminismo negro se destacou bastante nesse sentido, de conscientização a respeito dos padrões sociais dominantes que afetavam a autoestima de determinadas pessoas e comunidades. O coletivo *Combahee River*, formado por feministas negras lésbicas, que existiu em Boston entre 1974 e 1980, foi um dos destaques nesse contexto. O famoso manifesto do grupo, escrito em abril de 1977, é um documento histórico importante das políticas da identidade e alguns o consideram como o marco inicial do uso do termo “políticas da identidade” nos EUA. Nele, as políticas da identidade aparecem relacionadas com a “experiência vivida”. No manifesto, esse é o trecho em que o termo aparece:

Essa ênfase na nossa própria opressão está incorporada no conceito de *política de identidade*. Acreditamos que a política mais profunda e potencialmente mais radical vem diretamente de nossa própria identidade, em vez de trabalhar para acabar com a opressão de outra pessoa. No caso das mulheres negras, esse é um conceito particularmente repugnante, perigoso, ameaçador e, portanto, revolucionário, porque é óbvio ao observar todos os movimentos políticos que nos precederam que ninguém é mais digno de libertação do que nós. Nós rejeitamos pedestais, tratamento de rainha e andar dez passos atrás. Ser

*reconhecido* como humano, simplesmente humano, é suficiente<sup>6</sup> (*Grifos nossos*).

O reconhecimento delas como “humanas, simplesmente humanas”, teria que passar, entretanto, pela exposição da diferença nos padrões sociais que formavam sistemas de opressão sobre as mulheres negras. Em outra passagem significativa do manifesto a este respeito, elas escreveram:

Quando éramos crianças, percebíamos que éramos *diferentes* dos meninos e que éramos *tratadas de maneira diferente* - por exemplo, quando nos diziam, ao mesmo tempo, que ficássemos quietas, tanto para sermos “elegantes”, quanto para nos tornarmos menos censuráveis aos olhos das pessoas brancas. No processo de conscientização, na verdade, o compartilhamento de vida, começamos a reconhecer a semelhança de nossas experiências e, a partir do compartilhamento e crescente consciência, queremos construir uma política que irá mudar nossas vidas e, inevitavelmente, acabar com a nossa opressão<sup>7</sup> (*Grifos nossos*).

Tratava-se, portanto, de denunciar que a “igualdade” estava apenas no papel, pois o tratamento desigual persistia no plano da cultura. Seria preciso que os grupos oprimidos expusessem e afirmassem suas diferenças visando promover a conscientização para transformar a cultura e superar a opressão. No plano das políticas públicas também passou a predominar, na política progressista dos EUA, a ideia de que o discurso da “igualdade” seria insuficiente e que seria preciso expor a diferença e tratar os diferentes de forma diferente a fim de corrigir desigualdades históricas substantivas. As ações afirmativas surgem nesse momento e talvez sejam a política pública mais visível que resultou das políticas da identidade nos EUA. Para Joan Scott, “o cerne da ação afirmativa foi possibilitar que indivíduos fossem tratados como indivíduos, e, portanto, como iguais. Mas para conseguir isso eles precisariam ser tratados como membros de grupos” (SCOTT, 2005, p. 23). A razão da necessidade de

---

<sup>6</sup> Disponível em: <https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html>.

<sup>7</sup> Disponível em: <https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html>.

tratar indivíduos como membros de grupos, contrariando a igualdade “abstrata” nos termos do liberalismo clássico, explicava-se em razão do fato de que algumas pessoas sofriam discriminação por serem de determinados grupos. Para Scott, as ações afirmativas seriam, ao mesmo tempo, necessárias e paradoxais, porque “para acabar com o problema da exclusão, a inclusão teve de ser destinada aos indivíduos como membros desses grupos – uma posição complicada. A palavra ‘afirmativa’ pretendia reconhecer e corrigir o problema: para se reconhecer o indivíduo, deve-se tomá-lo como membro de grupos; para reverter a discriminação, deve-se praticá-la (mas com uma diferença – uma finalidade positiva)” (SCOTT, 2005, p. 24). Portanto, “a ação afirmativa foi já em sua articulação inicial uma política paradoxal. Visando a acabar com a discriminação, não apenas chamou a atenção para a diferença, como também a abraçou. Visando a tornar a identidade de grupo irrelevante no tratamento com os indivíduos, ela reificou a identidade de grupo. Não havia outra escolha” (SCOTT, 2005, p. 23). Para Scott, essa necessidade de classificar indivíduos em grupos levantou questões difíceis, pois seria preciso saber “até que ponto a atribuição de uma identidade de grupo a um indivíduo era o efeito de uma discriminação que a força da lei poderia eliminar? Em que medida seriam essas identidades propriedades essenciais dos indivíduos, no íntimo de seu ser social, físico ou cultural? Poderia uma política voltada a erradicar a discriminação deixar de reificar a existência social de grupos, extirpando-lhes suas determinações políticas historicamente contingentes? Uma vez identificado como membro de um grupo específico, poderia o indivíduo ser percebido fora dele? E a que custo?” (SCOTT, 2005, p. 23).

Nos anos 80, as políticas da identidade já começavam a se tornar predominantes entre intelectuais e formuladores de políticas públicas do partido democrata nos EUA, em detrimento da antiga concepção de política progressista de Franklin Roosevelt. No plano cultural, houve uma presença cada vez maior no debate público das pautas progressistas alinhadas com as políticas da identidade. Essa perspectiva tornou-se mais presente na elite cultural e alguns acreditam até mesmo que teria se tornado hegemônica nesse meio (intelectuais, professores, jornalistas, cineastas, artistas, cientistas) e nas classes médias e elites econômicas das grandes cidades das costas leste e oeste dos EUA. As pautas, como vimos, envolviam a transformação da cultura (os padrões de família, gênero, beleza, etc.), a crítica à igualdade “abstrata” do velho liberalismo e a defesa do tratamento diferenciado a grupos minoritários. No plano político institucional, as políticas da identidade chegaram ao poder e promoveram mudanças nas políticas públicas, tais como as ações

afirmativas. Estas mudanças culturais e políticas, como vimos, eram promovidas em nome de uma igualdade mais substantiva, mas sem envolver a transformação ou superação do capitalismo. Nesse processo de avanço das políticas da identidade, alguns liberais progressistas no sentido rooseveltiano afastaram-se do partido democrata, em razão do que consideravam como “exageros” e “erros”. Também surgiu e cresceu um novo movimento conservador que se agrupava em torno do partido republicano e resistia, de forma intensa, ao avanço das políticas da identidade. Um dos políticos que representava esse movimento conservador era Patrick Buchanan, que enfrentou George Bush nas primárias do partido em 1992. Nesse embate, Bush, o pai, era considerado o “moderado”, pois defendia uma política externa mais amigável com a Rússia, que vivia o desmoroamento do regime soviético, e porque não tinha uma pauta militante na área da cultura ou “dos costumes”. Já Buchanan, em contraste, era um ferrenho conservador nos costumes. Bush venceu as primárias que foram bastante polarizadas, mas Buchanan aceitou a derrota e fez discurso defendendo o voto em Bush. No seu discurso pediu voto em Bush dizendo:

Há uma guerra religiosa acontecendo neste país. *É uma guerra cultural*, tão crítica para o tipo de nação que devemos ser como a própria Guerra Fria. Pois esta guerra é pela alma da América. E nessa luta pela alma da América, Clinton & Clinton estão do outro lado, e George Bush está do nosso lado. E assim, para as Brigadas de Buchanan, temos que voltar para casa e ficar ao lado de George Bush<sup>8</sup> (1992. *Grifos nossos*).

Desde então, o termo “guerras culturais” entrou no vocabulário político dos EUA, colocando de um lado os “*liberals*” (como são denominados os progressistas nos EUA), e de outro os “*conservatives*”. No centro do conflito estão as políticas da identidade. Apesar de ter origem nesse discurso conservador, o termo “guerras culturais” hoje é utilizado por pessoas dos dois lados do conflito. Um conflito pautado menos por questões econômicas e mais por questões morais e culturais e que tem acentuado de forma pronunciada a polarização política nos EUA. Nesse clima, os grupos militantes de ambos os lados costumam criar espantalhos e caricaturas grosseiras de seus adversários. Há

---

<sup>8</sup> Discurso proferido em 17 de agosto de 1992. Disponível em: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/patrickbuchanan1992rnc.htm>.

conservadores que tomam um ou outro exemplo isolado e radical do feminismo e o apresentam como tipo exemplar do feminismo para condenar o movimento como um todo. Há progressistas que tomam qualquer crítica a aspectos pontuais das políticas da identidade ou das ações afirmativas como prova de racismo ou reacionarismo contrário a qualquer igualdade. A caricaturização das posições políticas adversárias por parte daqueles que estão militando em um movimento pode ser compreensível do ponto de vista político estratégico, mas não convém a um trabalho acadêmico. Nesse sentido, as divergências em torno da igualdade, por exemplo, precisariam ser melhor qualificadas, até para a boa apreciação acerca das posições de Hannah Arendt no contexto das políticas da identidade nos EUA. À exceção de ignorantes e reacionários extremistas, ninguém é contra a igualdade, ninguém defende o racismo, o tratamento desigual diante da lei, a servidão ou a escravidão. Conservadores, liberais clássicos, liberais progressistas rooseveltianos também são favoráveis à “igualdade”. Os conservadores nos EUA, por exemplo, que seriam mais suspeitos a esse respeito, reivindicam Edmund Burke como “fundador do conservadorismo moderno (KIRK, 2014). No contexto político inglês, Burke era Whig (progressista) e não Tory (conservador). Burke era contrário à escravidão, defendia a revolução inglesa, a carta de direitos (*Bill of Rights*) e defendia a independência das colônias na América. Sua crítica à revolução francesa não o coloca ao lado dos reacionários como Joseph de Maistre. Os conservadores americanos colocam Burke na origem de seu próprio “movimento” e exaltam os “pais fundadores” da república americana. Os pais fundadores Madison, Jefferson, Hamilton, Washington, Jay e Adams lideraram uma revolução democrática inspirada no republicanismo, no contratualismo e nos ideais iluministas e criaram a primeira república moderna. As bases intelectuais do conservadorismo americano não combinam, portanto, com o reacionarismo monarquista e anti-iluminista que surgiu na Europa logo após a revolução francesa. Os liberais clássicos nos EUA, inspirados em figuras como John Stuart Mill, seriam ainda menos suspeitos de serem “contra a igualdade”. Mill defendeu os direitos das mulheres quando quase ninguém fazia isso e escreveu ensaio simpático ao socialismo. Até mesmo os libertários, como Robert Nozick, constroem seus argumentos sobre justiça a partir de uma “concepção básica de igualdade” (KYMLICKA, 2006, p. 5). A divergência entre essas tendências e as tendências mais à esquerda é a respeito de qual é o tipo de igualdade que se defende. O que se defende é uma igualdade civil e política ou, além disso, uma igualdade mais substantiva em termos econômicos e sociais? Como essa igualdade mais substantiva deve ser alcançada, por meio da

intervenção do Estado ou a partir da sociedade? Thomas Sowell considera que na política contemporânea nos EUA há um “conflito de visões” a respeito da natureza humana; da origem dos males sociais; a respeito do que é “razão” e o que ela é capaz ou não de fazer; de qual é o papel do Estado; do que seria melhor, ter juízes “garantistas” ou “ativistas”; de qual é o conceito de liberdade; qual é a igualdade a ser defendida e, ainda, se existem ou não *trade offs* entre liberdade e igualdade, e, se existirem, qual desses bens seria mais importante. Sowell agrupou as divergências sobre esses pontos em dois grandes grupos: visões restritas e irrestritas. A visão restrita do “homem”, diz Sowell, “conduz a um conceito restrito de igualdade como um processo segundo as capacidades do homem, ao contrário de uma definição de resultados de igualdade” (SOWELL, 2012, p. 144). A visão restrita, portanto, defende uma “igualdade de processos” e a visão irrestrita uma “igualdade de resultados”. Para Sowell, não é que os partidários da visão restrita considerem que seja impossível reduzir ou eliminar alguns casos específicos de desigualdade, “mas que os próprios processos criados para tanto geram outras desigualdades, inclusive perigosas desigualdades de poder engendradas pela expansão do papel do governo” (SOWELL, 2012, p. 144). Os adeptos da visão irrestrita, em contraste, consideram que “esses perigos são evitáveis, quando não ilusórios, e, conseqüentemente, permanecer no processo igualitário puramente formal é tanto desnecessário quanto imperdoável” (SOWELL, 2012, p. 144). Assim, “enquanto o próprio processo trata todos da mesma forma – julgá-los por meio dos mesmos critérios, tanto no trabalho quanto no tribunal – pode-se dizer, então, que, para a visão restrita, há igualdade de oportunidades ou igualdade perante a lei. Mas para os partidários da visão irrestrita, aplicar o mesmo critério para aqueles que têm riqueza, educação, oportunidades no passado e orientações culturais radicalmente diferentes é negar o significado de igualdade – tal como a concebem. Para eles, igualdade de oportunidades significa probabilidades iguais de poder atingir determinados resultados, tanto na educação quanto no trabalho e na justiça” (SOWELL, 2012, p. 145). Essa divergência entre as duas visões também passa por um julgamento diferente acerca da capacidade atual das pessoas comuns. Segundo Sowell, “o homem comum, tal como existe hoje, não é visto de modo otimista pelos simpatizantes da visão irrestrita” (SOWELL, 2012, p. 163), pois esse homem comum é visto como fruto da alienação, da ideologia ou de relações de poder opressivas. Conseqüentemente, o homem comum não saberia bem o que é melhor para ele, nem teria autonomia plena para decidir, por isso precisa da tutela de uma vanguarda intelectual e do Estado. Em contraste, considera Sowell, “a diferença entre o real e o potencial é muito menor para os

adeptos da visão restrita, e junto com isso há uma diferença proporcionalmente menor entre a elite intelectual e moral, de um lado, e a pessoa comum, do outro”, dessa forma, nessa visão, “não há essa superioridade geral que justifique que um grupo restrinja o poder de julgamento de outros e que aja como decisores representantes para eles” (SOWELL, 2012, p. 163). Assim, para a visão restrita, “é o julgamento que deve ser exercido de forma igual e individual tanto quanto possível, sob a influência das tradições e dos valores provenientes da experiência de muitos, amplamente compartilhada, mais do que da articulação especial de poucos”. Na visão irrestrita, em contraste, afirma Sowell, “são as condições materiais de vida que devem ser igualadas sob a influência ou poder daqueles que tem as condições intelectuais e morais necessárias para fazer que o bem-estar dos outros se torne sua preocupação específica” (SOWELL, 2012, p. 164). Abordamos rapidamente, as diferenças entre visões restritas e irrestritas em relação a apenas um dos critérios, a igualdade. Podemos dizer que o que Sowell chama de visão restrita equivale às posições dos “*conservatives*” nos EUA, nome sob o qual se encontram tanto liberais, no sentido que a palavra tem no Brasil, quanto conservadores. As posições dos “*liberals*”, nome nos EUA para a esquerda progressista, equivalem às posições que Sowell chamou de “visão irrestrita”. O marxismo, segundo Sowell, não se encaixa bem nem na visão restrita nem na irrestrita, pois seria híbrido, tendo uma visão restrita ao analisar o passado e o presente na história humana e uma visão irrestrita ao projetar o futuro comunista da humanidade.

Diante dessa breve exposição sobre as políticas da identidade, sua origem, características e implicações no quadro político dos EUA, retornamos nesse momento para Hannah Arendt, que viveu nos EUA quando surgiram os primeiros movimentos relacionados com o que mais tarde seria chamado de “políticas da identidade”. Nos Capítulos 3, 4 e 5 veremos como a autora de *A Condição Humana* se posicionou a respeito desses movimentos políticos, tais como feminismo da segunda onda, movimento estudantil, luta dos negros pelos direitos civis. Ao longo da tese, poderemos ver como ela enxergava o expressivismo e o apelo à autenticidade nas políticas da identidade e como os oprimidos deveriam lutar contra a opressão, se deveriam fazê-lo apelando a uma condição universal de “homem” ou afirmando a sua identidade como membros de um grupo oprimido específico. Ainda neste Capítulo 1, queremos fornecer elementos para compreendermos qual era a sua posição no espectro político de sua época. No quadro político do EUA ela se alinhava mais com os *liberals* ou com os *conservatives*? As respostas a estas perguntas não são tão simples.

## 1.2 ARENDT NO ESPECTRO POLÍTICO

Quando observamos as diferentes posições de Arendt com relação a questões políticas concretas, não se pode deixar de notar alto grau de independência de suas posições em relação às ideologias e agrupamentos políticos existentes. Um dos principais atributos das reflexões de Arendt é justamente seu caráter inquieto, que não se detém em concepções pré-estabelecidas e está sempre em busca de um entendimento capaz de revelar a realidade do mundo, uma realidade que “pode realmente fazer o sangue de qualquer um correr frio” (CKJ, 10 de abril de 1948, p. 105). Como Rosa Luxemburgo, Arendt se considerava uma “forasteira” e como a judia alemã Rahel Varnhagen se pensava como uma “pária consciente”<sup>9</sup>. Arendt simplesmente não pertencia a nenhum grupo e isso dava a ela uma liberdade de movimento de pensamento, uma liberdade de ver o mundo com a liberdade de uma forasteira (*outsider*). Hans Morgenthau, em um debate, pergunta a Arendt: “O que é você? É uma conservadora? Uma *liberal*? Qual sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?”. Ao que Arendt respondeu:

Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê. Devo dizer que não me importo. Não penso que as verdadeiras questões deste século recebam qualquer tipo de iluminação por esse tipo de coisa (SHA, pp. 156-157).

Arendt considerava que suas posições de certa forma “não estavam em parte alguma: nem na atual corrente dominante do pensamento político atual ou em qualquer outra”. Nas suas palavras: “*I somehow don't fit*”. “Nunca fui socialista. Nunca fui uma comunista”, apesar de ela vir de um contexto socialista no qual seus pais eram socialistas e de ser uma

---

<sup>9</sup> Logo após o fim da guerra, Arendt escreve a Jaspers: “*I haven't become respectable in any way. I'm more than ever of the opinion that a decent human existence is possible today only in the fringes of society, where one then runs a risk of starving or being stoned to death*”. Sobre não ser respeitável, Arendt esclarece: “*If I had wanted to become respectable, I would either have had to give up my interest in Jewish affairs or not to marry a non-Jewish man, either option equally inhuman and in a sense crazy*” (CKJ, 29 de janeiro de 1946, p. 29).

crítica assumida do consumismo e da sociedade de massa capitalista<sup>10</sup>. Também acrescentou: “Nunca fui uma liberal. (...) Nunca *acreditei* no liberalismo” (SHA, p. 157).

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

Arendt era crítica da *hybris* moderna com sua “ilusão de onipotência humana” e com a ideia de que seria possível *fabricar* uma sociedade como se fabricam casas. De fato, a autora não demonstra nenhum entusiasmo pela “doutrina do progresso”, subjacente, segundo ela, “a toda nossa Era” e exaltada tanto por pensadores liberais quanto socialistas (RJ, p. 332). Desse ponto de vista, ela estaria mais próxima do conservadorismo do que do liberalismo ou socialismo. O sociólogo e crítico da cultura Philip Rieff capta como poucos a centralidade da crítica ao progresso no pensamento de Arendt. Na sua resenha de *Origens do Totalitarismo*, Rieff escreve: “Na teologia da política de Hannah Arendt, o totalitarismo é o fardo (punição) do nosso tempo, infligida inevitavelmente ao homem ocidental pela *hybris*; por uma política cuja dinâmica é a expansão pela expansão; por uma moralidade que acredita que tudo é possível e que tudo é permitido (...). Para a Sra. Arendt, o mal é a expansão do homem para algo além de sua humanidade limitada”<sup>11</sup> (RIEFF, 1952, p. 119).

---

<sup>10</sup> Por si só a crítica ao consumismo não significa alinhamento com a vertente progressista, pois há pensadores conservadores críticos da sociedade comercial, da sociedade de massas e do individualismo moderno. Tocqueville, que muitos classificam como “liberal-conservador”, por exemplo, não se ajusta bem a um pensamento “liberal” no sentido econômico nem no de base utilitarista, pois ele colocava as virtudes republicanas (vida ativa, participação, associativismo, comunidade) acima dos assuntos econômicos e era crítico do individualismo apolítico.

<sup>11</sup> Inclusive para Rieff o título original que Arendt propôs a seu livro “*the burden of our time*” transmitiria mais essa ideia profética do que *Origens do totalitarismo* (RIEFF, 1952, p. 119).

Segundo a sua biógrafa Young-Buehl, durante os anos pós-guerra Arendt atingiu um amadurecimento intelectual e sua posição política, mesmo que não usual, poderia ser compreendida como uma combinação entre um profundo conservadorismo e uma defesa da radicalidade. Explicamos: o conservadorismo estaria presente no seu impulso em proteger o mundo (“o artefato humano para abrigar gerações sucessivas”) e preservar tudo o que lhe compõe. “Nenhuma civilização”, escreve Arendt, “teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança. Entre os fatores estabilizantes vêm em primeiro lugar, *os sistemas legais* que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros e são mais duradouros que modas, costumes, tradições” (CR, p. 72. *Grifos nossos*). Já a defesa da radicalidade estaria no seu amor por “novos começos”, no seu elogio à novidade, à espontaneidade e ao agir. O seu amor por novos inícios e pela espontaneidade fica aparente em seu elogio às revoluções modernas<sup>12</sup>, aos conselhos populares que apareceram em algumas revoluções modernas e aos movimentos civis e sociais dos anos 1960<sup>13</sup>.

Assim, para Young-Buehl, o conservadorismo de Arendt “era o veículo de um impulso revolucionário” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 285). Essa posição que poderia soar incoerente para muitos não passava de um exercício político de pensar independentemente, sem se prender a posições *puramente* tradicionalistas ou *puramente* inovadoras. Como Arendt observa em seu ensaio *Desobediência Civil* (1972): “O anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente; e nosso vocabulário corrente, que distingue duas facções, os progressistas e os conservadores, indica um estado de coisas no qual essa balança desregulada” (CR, p. 72). Em

---

<sup>12</sup> Embora seja preciso pontuar que Arendt defendeu as revoluções que “fundaram a liberdade”, como a Revolução Americana (1776) e Revolução Húngara (1956), e foi crítica severa das revoluções modernas que tentaram “resolver” a questão social. Ver especialmente seu livro *Sobre a Revolução*.

<sup>13</sup> Apesar de suas críticas ao fato de que a maioria das revoluções se ocupava dos pobres (a questão social *par excellence*), a politóloga alemã pensava que em todas as grandes revoluções modernas haveriam eventos, quase despercebidos por intelectuais e políticos nos quais genuínas ações de comum acordo, de “repúblicas elementares” na forma de conselhos espontâneos, tomaram forma. Essas novas formas de arranjos políticos na forma de conselhos foram, segundo Arendt, “completamente negligenciadas por políticos, historiadores, teóricos políticos e, mais importante, pela própria tradição revolucionária”. Eles “não entendiam em que medida o sistema de conselhos lhes mostrava uma forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço público para a liberdade que se constituía e se organizava durante o curso da própria revolução” (SR, pp. 313-314).

*Sobre a Revolução*, ela indica que esse estado de desequilíbrio deva ser reconhecido como um dos sintomas da perda do “tesouro” da tradição revolucionária. A autora sugere que “talvez o próprio fato de que esses dois elementos, a preocupação com a estabilidade e o espírito do novo, vieram a se opor na reflexão e na terminologia política – a primeira identificada com o conservadorismo e a segundo apresentado como monopólio do liberalismo progressista – deve ser reconhecido como um dos sintomas da nossa perda [do espírito revolucionário]” (SR, p. 283). “Na medida em que o maior acontecimento em toda revolução é o ato de fundação, o espírito da revolução”, segundo Arendt, “contém dois elementos que nos parecem irreconciliáveis, e até contraditórios” (SR, p. 283). Por um lado, “o ato de fundar o novo corpo político, (...) supõe uma séria preocupação com a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura; por outro lado, a experiência vivida pelos homens empenhados neste grave assunto é a percepção revigorante de que os seres humanos têm a capacidade de iniciar alguma coisa, o entusiasmo que sempre acompanha o nascimento de algo novo na terra” (SR, p. 283).

Para Margaret Canovan (1997), o comprometimento arendtiano em repensar a tradição de pensamento Ocidental e a sua rejeição às concepções teleológicas de história, a distanciam do pensamento progressista americano. Em seu ensaio *Hannah Arendt as a Conservative Thinker* (1997), Canovan traça paralelos convincentes, assim como diferenças importantes, entre o pensamento de Arendt e o de Michael Oakeshott, considerado um dos mais importantes filósofos políticos conservadores da segunda metade do século XX. Ambos compartilhariam um “*intellectual style and manner*”, a partir (1) de uma notável independência de pensamento; (2) da “abrangência” de suas preocupações e (3) da compreensão das limitações da teoria em relação à vida política. No entanto, diferentemente da politóloga alemã, o conservador Oakeshott não apresenta concepções do que Arendt entende por “mundo” e “pluralidade”. Conforme a interpretação de Canovan, eles diferem fundamentalmente em suas visões da importância para a política do papel desempenhado pela “tradição”.

Richard King também destaca a dimensão “contra progressista” de Arendt. Segundo King, a ênfase arendtiana no caráter trágico da ação política, ou seja, das consequências não intencionais e imprevisíveis da política, antecipa uma reivindicação central dos neoconservadores dos anos 1970. Esse traço “perigoso” da política não constava entre as preocupações comuns de progressistas americanos, que buscavam o aprofundamento do progresso moderno, ao invés de colecionarem preocupações tipicamente conservadoras com relação a sociedade de

massas moderna (o mal na política, alienação e atomização do homem moderno, o poder da atração totalitária). Contudo, seria errôneo considerar que a crítica de Arendt à sociedade moderna equivaleria a uma rejeição aos ideais igualitários. Ela se recusa a identificar o igualitarismo americano com a sociedade de massa como tal e, portanto, rejeita “a alegação conservadora (e frequentemente europeia) de que a igualdade nos Estados Unidos levou inevitavelmente a um desastre político” (KING, 2015, p. 130). Segundo a autora, “de fato, foi uma aparência de igualdade [*a travesty of equality*], que prevalece em todos os governos despóticos, que levou muita gente de bem ao erro de acreditar que a igualdade gera tirania ou a ditadura” (Ce, p. 364).

Para King, junto com os novos conservadores dos anos 1970 (e com os antigos liberais seja do continente europeu ou americano, indo até Tocqueville), Arendt também desconfiava de um estado forte e centralizado. Sua admiração pelo federalismo americano é um dos aspectos centrais da sua crítica ao modo como ocorreu dessegregação imposta pelo governo federal aos estados do sul do país, especialmente no caso das escolas<sup>14</sup>. Seguindo o diagnóstico de Canovan, Rieff e Young-Bruehl, King também considera que Arendt compartilha com a tradição conservadora uma suspeita de grandes abstrações, do excesso de lógica na interpretação da realidade e da tentativa de ajustar a realidade às ambições do reino das ideias. O conservadorismo arendtiano é um “um conservadorismo que se preocupa com limites: limites aos processos naturais e à *hybris* humana” (CANOVAN, 1997, p. 14). Para Canovan, a reflexão de Arendt sobre a modernidade em termos de processos imprevisíveis é o que está por trás do tipo de conservadorismo do seu pensamento. Sob esse aspecto, é interessante o elogio de Arendt a tipologia política do sociólogo e crítico cultural David Riesman entre o tipo político “indignado” (que mais tarde ele chamaria de tipo político “moralista”) e o tipo político apático. Riesman, *acertadamente*, segundo Arendt, atenta para o caráter apolítico do tipo “indignado”, que não se confundira com alguém que engajado ou politicamente preocupado. Em contraposição ao cidadão ativo, o tipo indignado seria uma preza fácil dos movimentos totalitários ao “objetar totalmente a tudo” e concomitantemente ter uma ilusão sobre o próprio domínio político: “O ponto é que a pessoa indignada não mais concebe a política como um

---

<sup>14</sup> A defesa de Arendt dos direitos dos estados em contraposição ao governo de Washington foi bastante criticada pelos seus colegas *liberals* tendo em vista o crime da segregação em alguns estados.

domínio limitado (*as a limited affair*)”<sup>15</sup> (ARENDDT-RIESMAN, Carta 21 de maio de 1948, n. 009235). Mais uma vez, portanto, a autora manifesta uma preocupação conservadora com o excesso (no caso, o excesso do “moralismo” na política), uma defesa de “limites” na política, o que expressa uma preferência por uma relação mais “cética” com a política, que é precisamente a marca de um conservadorismo como o de Michael Oakeshott (2018).

Arendt também rejeita a tendência marxista e progressista-liberal de identificar o real como aquilo que esta por trás das aparências das coisas (como ocorre na crítica marxista à “ideologia”). Para ela, tanto a redução da realidade à uma realidade material, quanto a idealização da realidade à uma realidade espiritual, eram *não* mundanas e, portanto, contrárias a própria política, que tem como objeto *este* mundo. Outro traço do chamado *contra* progressismo de Arendt é a sua defesa da primazia do político, contrária a ênfase liberal e progressista em reformas sociais e econômicas, como ela coloca em *Sobre a Revolução*. Neste livro, ela destacou os perigos de uma política concentrada em solucionar a questão social, característica fundamental do pensamento progressista, segundo ela própria. Para a autora, o pensamento progressista concebe a política (e o sistema jurídico) basicamente como *os meios* de resolução dessas questões, o que, para ela, seria um erro que poderia ameaçar a República, e, conseqüentemente, a liberdade e a pluralidade. Para espanto dos seus colegas progressistas nos EUA, o seu pensamento político não contava com um conceito de justiça social. Acertadamente, King sugere que o pensamento político “*liberal*” (no sentido americano de progressista) pode ser considerado, do ponto de vista arendtiano, “como uma ideologia da administração pública que poderia facilmente tornar-se menos benigna quando tentasse reconstruir a realidade” (KING, 2015, p. 132). Arendt temia, como muitos conservadores, o triunfo das forças autoritárias mesmo quando travestidas de boas intenções, que poderia assumir tanto uma forma abertamente autoritária ou totalitária, quanto poderia aparecer de uma forma “branda”, como dizia Tocqueville, um autor lido e

---

<sup>15</sup> Esse trecho na íntegra: “Eu acho que a sua distinção entre o *indignant* e o *apathetic* é excelente. Eu estou contente que tenha colocado a *indignation* na categoria de preocupação não-política. Na minha opinião, é exatamente essa atitude que torna um indivíduo um prospecto para um movimento totalitário. Em contraste com a preocupação política, a pessoa indignada objeta totalmente a tudo e, portanto, é totalmente passiva até que aceite a dominação totalitária. O ponto é que a pessoa indignada não mais concebe a política como um negócio limitado (*as a limited affair*) e, portanto, está aberta a aceitar a reivindicação total que os movimentos totalitários fazem sobre ele” (ARENDDT; RIESMAN, *Hannah Arendt Papers*, 21 de maio de 1948, n. 009235).

apreciado por ela<sup>16</sup>. É possível que a politóloga acompanhe alguns conservadores, ou “liberal-conservadores” como Tocqueville, na crítica ao “despotismo brando” ou, em termos mais gerais, a uma engenharia social em nome do bem que pretenda “fabricar” um “novo homem”. De fato, a ideia de que o homem deva ser modificado pelo Estado é estranha ao seu pensamento. Seria absurdo para ela tanto o desejo de modificar a natureza do homem quanto a ideia de que seria a função do Estado fazê-lo. Não há em seus textos qualquer defesa de que o Estado deveria assumir essa tarefa em nome de uma “igualdade de resultados”.

Entretanto, essas características de seu pensamento que parecem ter mais afinidade com o pensamento conservador não a fizeram se alinhar com alguns movimentos políticos conservadores nos EUA. Numa entrevista em meados dos anos 1970, Arendt se refere aos anticomunistas nos EUA como antigos comunistas que simplesmente “inverteram” o mesmo modelo mental (dogmático, ideológico, maniqueísta), trocando somente seu “deus” e seu “diabo”. De fato, muitos dos mais estridentes agitadores anticomunistas nos EUA, e fundadores do neoconservadorismo, haviam sido, pouco antes, comunistas fervorosos:

---

<sup>16</sup> “Parece que se o despotismo viesse a se estabelecer entre as nações democráticas de nossos dias, teria outras características: seria mais extenso e mais doce, e degradaria os homens sem os atormentar (...) Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo: vejo uma multidão incontável de homens semelhantes e iguais que se voltam sem descanso sobre si mesmos à procura de pequenos e vulgares prazeres com os quais preenchem a alma (...) Acima destes se eleva um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar seu prazer e velar sobre sua sorte. É absoluto, minucioso, regular, previdente e brando. Se assemelharia ao poder paterno se, como ele, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, pelo contrário, não busca senão fixá-los irrevogavelmente na infância; agrada-lhe que os cidadãos regozijem, desde que não sonhem senão em regozijar-se. Trabalha de bom grado para sua felicidade, mas quer ser seu único agente e árbitro exclusivo; provê a sua segurança, prevê e assegura suas necessidades, facilita seus prazeres, conduz seus principais negócios, dirige sua indústria, regula suas sucessões, divide suas heranças; que falta tira-lhes inteiramente senão o incômodo de pensar e o tormento de viver? (...) não esmaga as vontades, mas as debilita, curva e dirige; raramente força a agir, mas se opõe sem cessar à ação; nunca destrói, impede de nascer; nunca tiraniza, mas constrange, comprime, enerva, extingue e embota, e enfim reduz cada nação a não ser mais que um rebanho de animais tímidos e diligentes, dos quais o governo é o pastor (...) Imaginam um poder único, tutelar, todo-poderoso, mas eleito pelos cidadãos. Combinam centralização e a soberania do povo. Isso lhes dá algum descanso. Consolam-se de estar sob tutela, pensando que eles mesmos escolheram seus tutores. Cada indivíduo suporta ser acorrentado, porque vê que não é um homem nem uma classe, mas o próprio povo que segura a ponta da corrente” (TOCQUEVILLE, 2000 pp. 387-393).

“o antibolchevismo como teoria, como um ‘ismo’, é uma invenção de ex-comunistas” (CR, p. 191). Essas pessoas “não eram realmente revolucionárias ou engajadas politicamente, mas (...), como elas próprias diziam, tinham perdido um deus e então foram em busca de um novo deus e também do oposto, um novo diabo” (CR, p. 191). Enquanto para antibolchevistas o comunismo era a encarnação do Mal, para os bolchevistas os Estados Unidos era o demônio, ou seja, “no que diz respeito a seus hábitos mentais dá no mesmo” (CR, p. 191). Em uma das passagens mais interessantes sobre esse tipo de mentalidade na política, Arendt escreve:

Só enxerga o preto e o branco. Na realidade não existe tal coisa. Se não conhece todo o espectro de cores políticas da época, se não se pode distinguir entre as condições básicas dos diversos países, os vários estágios de desenvolvimento, tradições, espécies e graus de produção, tecnologia, mentalidade, e assim por diante, então simplesmente não se sabe como manobrar e tomar posição nesse campo. Só fazendo o mundo em pedaços se pode ter no fim diante dos olhos uma coisa: preto puro (CR, pp. 191-192).

Arendt contrapõe a estreiteza de visão e a incapacidade de reflexão da mentalidade fanática com seu elogio a Lessing, para quem nosso juízo “nunca pode dar origem a uma visão definida de mundo que (...) seja *immune às experiências posteriores* no mundo” (HTS, p. 17. *Grifos nossos*). Para ela, “precisamos muitíssimo de Lessing para nos ensinar esse estado mental” de independência (HTS, p. 17). O pensamento “ideológico” e dogmático na política fornece uma resposta automática aos problemas políticos remetendo-os a uma doutrina. Contra esse pensamento “ideológico”, que poderia levar a uma “tirania da verdade e do bem”, Arendt prefere “pensar sem corrimão, socraticamente, sobre cada problema” (CASTRO DA COSTA; ZILIO, 2018, p. 431). O socrático “pensar sem corrimão”<sup>17</sup>, permanece ligado ao “senso comum”,

---

<sup>17</sup> “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

diferentemente do “pensamento especulativo dos filósofos”, que pretendem estar *acima* do senso comum, encontrando a Verdade e a Ideia de Bem (EPF, pp. 275-276). Arendt não fala sobre um mundo verdadeiro para além da aparência. O mundo é aquele que nos aparece. Nesse sentido, o senso comum:

O *common sense*, que os franceses tão sugestivamente chamam de ‘bom senso’, *le bon sens* –, nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e ‘subjetivos’, poderem se ajustar a um mundo não-subjetivo e ‘objetivo’ que possuímos em comum e que compartilhamos com os outros. O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo (EPF, pp. 275-276).

Para ela, podemos pensar politicamente sem recorrer à ideia de “verdade” da tradição metafísica. É possível emitir juízos em um contexto de “morte do fundamento”. Nesse sentido, ela procura se apropriar do juízo estético kantiano, o juízo de gosto, para pensar a política. “O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente ‘desinteressado’, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados. Para os juízos do gosto, o mundo é o objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu” (EPF, p. 277). O juízo de gosto não leva, portanto, nem ao puro subjetivismo nem à verdade objetiva, mas permanece ligado ao “senso comum”. Se o pensamento especulativo dos filósofos pretende superar o senso comum e requer apenas o acordo racional do pensador com ele mesmo, em contrapartida, o juízo de gosto (estético), assim como o “juízo político”, estaria sempre “em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo

---

deve dizer “isto é bom”, ‘isto é mau’, ‘isto é certo’, ‘isto é errado’, ‘isto é belo’ e ‘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 pelo qual dissemos ‘isto é belo, isto é feio’. Ou sejam estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio!”. Transcrição dos comentários de Arendt para a *American Society for Christian Ethics*, Richmond, VA em 21 de janeiro de 1973, *Library of Congress* (apud YOUNG BRUEHL, 1997, p. 394).

chegar a um acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial” (EPF, p. 274). Isso significa que o juízo de gosto ou político não implicaria na superação das opiniões em direção a um ponto imparcial acima delas, e requer do sujeito que julga a capacidade de “pensar no lugar de todas as demais pessoas”, o que ela chama de “pensamento representativo”<sup>18</sup> e entrar em contato com o maior número possível de opiniões, constituindo uma ‘mentalidade alargada’ (EPF, p. 274). Seria possível, assim, formar opinião, julgar e entrar em acordo (ou não) com os outros. Mas este acordo é apenas potencial e não tem um caráter obrigatório e coercitivo. Os juízos de gosto ou políticos são “persuasivos” e “a pessoa que julga – como diz Kant com muita beleza”, nas palavras de Arendt, “apenas pode ‘suplicar a aquiescência de cada um dos demais’, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles”. Na *polis* grega, a persuasão era a “forma tipicamente política” de regular as relações entre os cidadãos e “sabiam os filósofos, porém, que ela se distinguia de outra forma não-violenta de coerção, a coerção pela verdade” (EPF, p. 277).

Nossa dificuldade em aprender a pensar sem muletas ou “corrimão” é oriunda, segundo Arendt, sobretudo da herança ideológica do século XIX. “A obsessão do século XIX com a história e o compromisso com a ideologia”, conforme Arendt, “ainda se manifesta tão amplamente no pensamento político de nossos tempos que somos inclinados a considerar o pensamento inteiramente livre, que não utilize como muleta nem a história nem a lógica coercitiva, como desprovido de qualquer autoridade sobre nós” (HTS, p. 17). Para ela, apesar da nossa grande herança ideológica, “certamente ainda somos conscientes de que o pensamento requer não só inteligência e profundidade, mas sobretudo coragem” (HTS, p. 17). Pensar exige o abandono de apenas uma única perspectiva, exige um “pensamento inteiramente livre” (HTS, p. 17) e que seja capaz de não “se evadir mediante a repetição de clichês do humor público” (SHA, p. 131). Sem isso, a própria sociedade correria perigo: “Qualquer sociedade que tenha perdido o respeito” pela independência de pensamento ou, se acovardado diante da realidade (para usar termos arendtianos), “não está em muito boas condições” (SHA, p. 131).

---

<sup>18</sup> “O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento (...). Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em outro lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais validas minhas conclusões finais, minha opinião” (EPF, p. 299).

Ao considerarmos as reservas da autora em relação ao “pensamento ideológico” e a sua defesa de “pensar sem corrimão”, é muito difícil encaixá-la de alguma maneira taxativa entre os “*liberals*” ou entre os “*conservatives*” nos EUA. Arendt era *liberal* ou *conservative*? Não há uma resposta definitiva e global. A resposta dependerá do assunto específico que estiver em questão, em alguns casos poderá estar de um lado, em outros casos estará do outro lado do espectro político. Isso ocorre porque a autora procurava sempre pensar socraticamente sobre cada problema, sem subordinar o seu pensar aos fáceis atalhos cognitivos fornecidos pelas ideologias. Além disso, ela nunca se deixou abater por algum medo de rejeição que poderia sofrer de algum grupo ideológico em razão de suas opiniões independentes.

A existência de grupos “ideológicos” e polarização política entre eles tem sido uma marca da política moderna, o que nos leva a levantar a questão de saber se o seu pensamento é realmente “político” em um sentido mais comum hoje, de militância e tomada posição em algum lado da polarização ideológica. Arendt era política nesse sentido? Ou, ainda, ela enxergava o seu pensar sobre a política como o pensar de um ator político ou de um espectador? Para ela, a compreensão exige em grande medida deixar de participar e de se comprometer. Arendt cita um antigo relato, atribuído a Pitágoras sobre os diferentes tipos de expectadores que vão aos Jogos Olímpicos: “Pitágoras diz: ‘Um vai lá por fama e outro pelo comércio, mas os melhores sentam-se lá em Olímpia, no anfiteatro, apenas para observar’. Isto é, aqueles que observam atingirão enfim o fundamental de tudo isso, e esta distinção tem de ser mantida – em nome da honestidade, se não de outra coisa” (SHA, p. 126). Não só é possível refletir sobre a política sem ser um ator político, como é o distanciamento a própria condição de uma reflexão menos parcial e mais política no sentido arendtiano, ou seja, mais plural e representativa, representativa no sentido de conseguir representar inúmeros pontos de vistas e perspectivas sobre o mesmo objeto. Para a autora, “é totalmente possível compreender e refletir sobre a política sem ser um assim chamado animal político” (RJ, p. 70)<sup>19</sup>. E continua: “Em questões de teoria e compreensão, não é

---

<sup>19</sup> Compreender é um termo muito caro a Arendt e é citado diversas vezes ao longo de suas obras. Por exemplo em seu ensaio *Compreensão e Política*, Arendt escreve que “a compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos” (Ce, p. 330). Em *Origens do Totalitarismo* Arendt escreve: “A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da

incomum que os de fora e meros espectadores tenham uma compreensão mais aguda e mais profunda do significado real daquilo que acontece diante ou ao redor deles do que seria possível para os reais atores e participantes, inteiramente absorvidos, como devem estar, pelos acontecimentos de que fazem parte” (RJ, p. 70).

Ela sabia da dificuldade de sustentar essa visão em uma época, como a moderna, em que os teóricos têm grande ansiedade para se engajar, e talvez soubesse que para um *ator* político (ao contrário do *espectador*) os atalhos cognitivos e a simplificação fornecidos por uma ideologia podem facilitar a ação política, mas ela acreditava que seria melhor uma política em que os atores “pensassem sem corrimão”. O “pensar sem corrimão” é mais comum entre “espectadores” que seguem a “vida contemplativa”, mas Arendt considerava que à princípio a possibilidade de “pensar sem corrimão” estava disponível para todos, inclusive para os atores, apesar das dificuldades inerentes à tentativa de conciliar o pensar e o agir. Para a autora, ao menos os teóricos políticos deveriam fazer esse esforço de “pensar sem corrimão”. Essa seria a melhor maneira em que eles poderiam contribuir para a vida política. Neste sentido, é ilustrativa a resposta de Arendt a Christian Bay durante um congresso para discutir a obra de Arendt organizado no Canadá em 1972. Em um determinado momento, diante da autora, Christian Bay comentou: “Fiquei incomodado quando Hannah Arendt disse que seu desejo é nunca doutrinar. Penso que esta é a maior vocação do teórico da política: tentar doutrinar, em um universo pluralista, é claro” (SHA, p. 129). Ao que ela respondeu: “Temo que o desacordo seja enorme e eu apenas o aludirei” (SHA, p. 130). Entre os motivos para esse enorme desacordo, ela destacou a relutância dos teóricos em reconhecer que o pensar tem sua dignidade própria. Pensar envolve colocar os próprios pressupostos em análise, inclusive os mais “sagrados”. Segundo Arendt, é comum que os teóricos políticos acreditem que “apenas o comprometimento e o engajamento valem a pena” e que essa “é talvez uma das razões pelas quais no conjunto esta disciplina nem sempre está em muito boas condições” (SHA, p. 131). Não se trata de uma isenção confortável por parte da autora, mas de uma crítica ao pensamento ideológico e dogmático. Arendt parece considerar que ao menos os

---

realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós — sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela — qualquer que seja” (OT, p. 12).

teóricos políticos poderiam “pensar” efetivamente sobre a política e que essa seria a maior contribuição que eles poderiam dar para a vida política. Era assim que Arendt parecia enxergar a sua própria contribuição, quando disse:

Estou interessada antes de tudo em compreender, é claro. Isto é absolutamente verdadeiro. Admitiria ainda que há outras pessoas que estão antes de tudo interessadas em fazer algo, mas não é o meu caso. Posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça. (...). Esta necessidade é certamente muito mais forte em mim do que normalmente é nos teóricos da política, com sua necessidade de unir ação e pensamento. Porque, vocês sabem, eles querem agir, e *eu penso que compreendo algo da ação precisamente porque a observei mais ou menos de fora*. Agi em minha vida, umas poucas vezes, porque não pude evitar, mas este não é meu impulso principal (SHA, p. 125. *Grifos nossos*).

Arendt admite que “por temperamento e inclinação pessoal” tende a se “esquivar da esfera pública” e que estava ciente de que isso poderia “soar falso ou inautêntico para aqueles que leram alguns de meus livros e lembram o meu elogio, talvez até glorificação, da esfera pública, por oferecer o espaço apropriado das aparências para o discurso e a ação política” (RJ, p.70). Assim, realmente não é muito fácil enquadrar seu pensamento em alguma vertente ideológica existente. A sua maior contribuição para a vida política talvez seja nos apresentar sua compreensão de espectadora, que procura “pensar sem corrimão” e levar em consideração mais perspectivas, buscando ver o que os atores não conseguem ver.

## CAPÍTULO 2. SOBRE A IDENTIDADE JUDAICA

*A geração vindoura deve conhecer a história da assimilação judaica e do anti-semitismo, bem como conhecer a história do judaísmo até a assimilação. Só assim eles podem receber uma base para julgar seu ambiente e a si mesmos de uma maneira genuinamente razoável; só assim podem dar substância a uma autoconsciência que, como ordem meramente ética, deve permanecer sempre vaga.*

(ARENDR, EJ, p. 135)

O tema da identidade judaica na política não faz parte do conceito restrito de “políticas da identidade” que utilizamos nesta tese (feminismo, lutas de minorias raciais, movimento LGBT a partir dos anos 1960). Entretanto, acreditamos que a reflexão de Arendt a respeito desses movimentos é *balizada*, em certa medida, por sua reflexão anterior a respeito da identidade judaica. Nesse sentido, levamos em consideração a hipótese de Elizabeth Young Bruehl e de Amy Allen, de que a “estrutura” teórica que Arendt usou para pensar o *antisemitismo* foi utilizada por ela também para compreender outros tipos de opressão, como o sexismo e racismo. Para Young-Bruehl, é a partir da sua “rigorosa distinção entre um antisemitismo *social* e um antisemitismo *político* verdadeiramente perigoso, e sua suposição de que o antisemitismo social pode e deve ser ignorado como inconsequente – prejudicial no âmbito pessoal, mas politicamente sem consequências” que Arendt pensou a situação de outros grupos marginalizados<sup>20</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1996, n. 8, pp. 323-324. *Grifos nossos*). Neste capítulo, procuramos apresentar aspectos das reflexões de Arendt sobre a questão judaica que possam colaborar para a nossa compreensão de seus posicionamentos e reflexões sobre as políticas da identidade posteriores aos anos 1960 nos EUA. Como veremos no Capítulo 6, teóricos políticos se apropriaram de alguns aspectos da sua

---

<sup>20</sup> O fato de Young-Bruehl ter identificado esse padrão na compreensão arendtiana da identidade política, não significa que ela concorde com essa chave de leitura. Para Young-Bruehl, a generalização da experiência judaica para outros tipos de opressão, teria sido um grande erro, pois “cada vez que Arendt usava a estrutura [do antisemitismo] para discutir outros preconceitos e seus cursos, ela perdia importantes diferenças entre eles e o antisemitismo; a analogia entre os preconceitos bloqueou sua visão” (YOUNG-BRUEHL, 1996, p. 319).

reflexão sobre a questão judaica para pensar as políticas da identidade, especialmente as categorias de “pária” e “parvenu”.

É ainda recente entre os seus estudiosos, especialmente entre os teóricos políticos, o reconhecimento da importância da sua reflexão sobre a experiência judaica e sobre o problema do antissemitismo como fundamentos de seu pensamento político. Entre os seus que vem encabeçando um retorno às “bases” judaicas de seu pensamento, está o norte americano Jerome Kohn<sup>21</sup>. Ao lado de Ron H. Feldman, Kohn é um dos editores da coletânea que reuniu grande parte dos *Escritos Judaicos* de Arendt e que haviam sido publicados, em sua maioria, até então apenas em revistas judaicas. Kohn escreve no *Prefácio* que o pensamento arendtiano como um todo, e não apenas o político, “não pode ser totalmente compreendido sem que se reconheça a origem de sua mordacidade na experiência de Arendt como um judia no século XX”<sup>22</sup> (KOHN, 2016, p. 14). O reconhecimento de que ela “escreveu mais sobre os assuntos judaicos em geral do que qualquer outro tópico” (KOHN, 2016, p. 23), assim como o entendimento de que sua reflexão sobre a questão judaica é fundamental para a sua compreensão da política, ainda soa com estranheza para muitos de seus leitores.

A pouca importância na teoria política a respeito da experiência de Arendt como judia pode ser compreendida em parte *primeiramente* porque muitos dos seus escritos sobre os assuntos judaicos foram reunidos e publicados apenas postumamente e mais de três décadas após seu falecimento<sup>23</sup>. Até a publicação dessa coletânea de *Escritos Judaicos*, em 2006 nos EUA, e em 2016 no Brasil, pouco se comentava sobre a reflexão de Arendt sobre questões da identidade judaica na teoria política; *Segundo*, esse “esquecimento” de grande parte dos seus escritos judaicos e consequentemente de sua judaicidade, está diretamente relacionado com o fato de Arendt ter se tornado uma *persona non grata* na comunidade

---

<sup>21</sup> Jerome Kohn atualmente é parte do departamento de Filosofia na *The New School* em Nova York, mesma universidade em que Arendt lecionou na sua última década de vida. Além dos *Jewish Writings* de Arendt, Kohn publicou mais quatro volumes de escritos inéditos de Arendt: *Essays In Understanding, Responsibility and Judgement*, *The Promise of Politics*, e o mais recente, *Thinking without Bannisters*. Todos, com exceção do último com traduções para o português.

<sup>22</sup> Texto original com alterações de concordância verbal.

<sup>23</sup> Com exceção da reconhecida obra *Origens do Totalitarismo* (1951), que trata da história dos judeus e da origem do antissemitismo e de *Eichmann em Jerusalém* (1963). Ainda, em 1978, ter anos após o falecimento de Arendt, foi publicado *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, o qual foi publicado novamente na coletânea *Escritos Judaicos* (2006) numa versão ampliada.

judaica (sobretudo pela controvérsia de *Eichmann em Jerusalém*, 1963)<sup>24</sup> e, por último, é possível que pese na negligência de sua reflexão sobre os judeus, a importância e reconhecimento de seus outros escritos<sup>25</sup> que, segundo essa hipótese, teriam “eclipsado” seus escritos judaicos por sua força argumentativa.

É possível que esses acontecimentos (sua exclusão da comunidade judaica, esquecimento de muitos de textos judaicos e a pujança de seus outros escritos não judaicos) ainda pesem contra o reconhecimento da importância da herança judaica em sua obra. Contudo, como colocamos no início, a afirmação da judaicidade de Arendt vem ganhando cada vez mais adeptos nas duas últimas décadas. Além dos organizadores da coletânea *Escritos Judaicos*, Jerome Kohn e Ron Feldman<sup>26</sup>, Richard Bernstein (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, 1996), Elisabeth Young-Bruehl (*Hannah Arendt's Jewish Identity*, 2010), Seyla Benhabib (*The Pariah and her shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen*, 1995; 2003), Leon Botstein (*Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt*, 2010), Suzanne Vromen (*Hannah Arendt Jewish Identity: neither Parvenu nor Paria*, 2004; *Jewish to the Core*, 2010), Morris Kaplan (*Refiguring the Jewish Question*, 1995) entre outros, estão entre os comentaristas que passaram a dar destaque para a influência da questão judaica no entendimento da própria Arendt sobre a

---

<sup>24</sup> Um dos pontos mais polêmicos do texto de Arendt sobre Eichmann foi a sua suposição de que líderes judaicos cooperaram com os nazistas. Segundo Roger Berkowitz, a cobertura de Arendt do julgamento de Eichmann foi tão polêmica a ponto de isolar Arendt da comunidade judaica e diminuir a ênfase de sua “judaicidade”, “ignorando as bases judaicas e da experiência de antissemitismo durante a guerra *em seu pensamento*” (BERKOWITZ, 2010a, p. 12. Grifos *nossos*). Segundo Feldman, mesmo por ocasião do falecimento de Arendt a hostilidade da comunidade judaica não abrandou: “(...) poucos dos discursos que tradicionalmente se seguem à morte de uma figura tão proeminente apareceram na imprensa judaica” (FELDMAN, 2016, p. 58). É possível ainda que a “excomunhão” de Arendt da comunidade judaica se relacione com a sua “rebeldia”, com o fato de Arendt seguir até o final de sua vida como um “pária” entre os seus, ou seja, com independência de pensamento, sem se curvar aos ditames da “comunidade” judaica ou da opinião pública em geral.

<sup>25</sup> Nesse último ponto, seguimos Feldman (2016), que sugere que entre os fatos que teriam pesado para o esquecimento dos escritos arendtianos sobre a questão judaica estaria com o poder de seus outros escritos (2016, p. 58). Como exemplo desse obscurecimento dos textos judaicos pelos seus outros trabalhos, Feldman cita a publicação da *Social Research* de 1977 dedicada a obra de Hannah Arendt que foi escrita por diferentes figuras eminentes na época e que nem sequer cita nenhum de seus escritos judaicos.

<sup>26</sup> Além do *Prefácio* (Kohn) e da *Introdução* (Feldman) dos *Escritos Judaicos*, o texto *Hannah Arendt's Jewish Experience: Thinking, Acting, Judging* (2010) de Jerome Kohn e *The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings* (2010) de Feldman são textos importantes da literatura sobre os assuntos judaicos em Arendt.

política. Richard Bernstein, por exemplo, argumenta que a compreensão e resposta de Arendt “à questão judaica e às formas políticas de antisemitismo é, em termos arendtianos, uma *perspectiva* essencial para obter uma compreensão dos temas mais característicos de seu pensamento. Na *Introdução* de seu livro *Hannah Arendt and The Jewish Question*, Bernstein escreve: “Quero mostrar não apenas como é central a questão judaica (em seus múltiplos aspectos) para entender Arendt, mas como abordar seu trabalho a partir dessa perspectiva fornece um corretivo para aquelas interpretações que ignoram ou minimizam esse aspecto de sua vida e obra” (BERNSTEIN, 1996, p. 13). Para usar uma de suas metáforas favoritas, podemos dizer que seu confronto com a questão judaica foi o agente catalisador da cristalização de seu pensamento” (BERNSTEIN, 1996, p. 9). Nesse sentido, Bernstein defende “uma conexão conceitual muito mais forte entre seus escritos sobre a questão judaica e o resto de seu pensamento do que é tipicamente reconhecida” (BERNSTEIN, 1996, p. 9). Numa linha de argumentação semelhante, Benhabib considera que “o destino do povo judeu está no centro do seu pensamento político-público” (BENHABIB, 2003, p. 1). Para Benhabib, o “engajamento político” de Arendt, seja em questões judaicas ou em assuntos do cotidiano norte-americano, molda sua compreensão da política<sup>27</sup> (BENHABIB, 2003, 2010). Essa também é a opinião de Leon Botstein (2010), para quem a compreensão arendtiana da esfera política

---

<sup>27</sup> Benhabib argumenta contra a leitura “heideggeriana” de Arendt, segundo ela, “uma visão influente do entendimento de Arendt sobre a política, que argumenta que, para ela, o político é a esfera da ação autêntica que nos redime e nos permite escapar da imersão nas rotinas cotidianas e nos aproximar de um ideal mais transcendente. Baseando-se na crítica de Heidegger à sociedade moderna como o reino de “das Mann”, ou todo homem, esses comentaristas afirmam que o político é sobre autorevelação e formas de autorevelação que estão além das restrições morais ou normativas comuns. Mas os próprios envolvimento de Hannah Arendt como agente político contradizem frontalmente essa visão da política, sempre motivada pela justiça, igualitária e sagaz, e procurou equilibrar uma ética da convicção com uma ética da consciência, no sentido weberiano de estes termos” (BENHABIB, 2010, pp. 55-56). Ainda, para Benhabib, assim como para Leon Botstein, a influência original do judaísmo na política de Arendt é substituída pela crescente importância que ela atribui ao fato de se tornar uma cidadã americana. Em seu artigo *Hannah Arendt's Political Engagements* (2010), Benhabib analisa três momentos políticos específicos da vida de Arendt (o envolvimento com a política judaica nos anos entre guerras, de 1926 a 1941; depois a fase chamada “desgosto sobre o estado judeu” de 1941 a 1948 e, por fim, “o seu compromisso com a república americana a partir do início dos anos 1960, que pode ser chamado de “cidadania em uma nova república”), e que repercutiram na sua compreensão de que o “mundo político tem uma qualidade perspectiva inevitável, e o ator político assim como o pensador, tem que tornar presentes todas essas perspectivas para si mesmo” (BENHABIB, 2010, p. 56; 61).

como autônoma, distinta do social e do espaço privado, remete à sua reflexão sobre a identidade judaica. Ainda, Jerome Kohn (2010, 2016) encontra no que ele prefere chamar de “experiência” judaica, ao invés de “identidade” judaica<sup>28</sup>, uma das bases mais importantes do pensamento político arendtiano. Para Kohn, “duvidar da importância do que Arendt experimentou como judia, (...) seria mais do que irresponsável” (KOHN, 2010, p. 180). Na mesma esteira das análises de Kohn, Ron Feldman, considera a experiência de Arendt “como judia no século XX, como alguém que trabalhou para organizações judaicas e escreveu sobre preocupações políticas judaicas nas décadas de 1930 e 1940, é a base e o pano de fundo importantes para seu trabalho posterior” (FELDMAN, 2010, p. 205). Também Elisabeth Young-Bruehl (1997; 2010), biógrafa de Arendt, considera que o que Arendt “aprendera da atividade prática e da vivência como figura pública durante seus anos de apátrida estabeleceu os alicerces para a sua teoria política”<sup>29</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1997, pp. 125-126). Suzanne Vromen também está entre os teóricos

---

<sup>28</sup> Para Jerome Kohn, se considerarmos que termo “identidade implica sempre algum tipo de igualdade, mesmidade, por exemplo, de um conjunto de características pessoais e comportamentais genéricas pelas quais um indivíduo é reconhecido como um membro de um grupo ou coletivo” parece que a identidade judaica “tem pouca importância para quem Hannah Arendt era”. Segundo Kohn, a independência de pensamento de Arendt em relação aos judeus e seu convite “todos os seres humanos, seres humanos como tais, a juntarem-se a ela e pensarem por si mesmos” torna a ideia de identidade problemática e abre caminho para o termo experiência (KOHN, 2010, p. 179).

<sup>29</sup> Ainda, em *Hannah Arendt's Jewish Identity* (2010), Young-Bruehl considera que o traço “cosmopolita” do pensamento de Arendt (baseado no senso de pluralidade do novo como uma experiência básica da condição humana) é inspirado, conscientemente e inconscientemente, na sua identidade judaica. “É a identidade judaica de Arendt”, segundo Young-Bruehl, e “não apenas a identidade que ela afirmava em se defender como uma judia quando atacada como uma, mas mais profundamente sua conexão com a tradição profética da Era Axial, que a tornava cosmopolita”. Para Bruehl, a “tradição cosmopolita que foi estabelecida para os judeus por seus profetas da *Era Axial* é continuamente invocada como um antídoto para o pensamento tribalista judeu, paroquial e governado por noções míticas sobre os judeus como um povo escolhido, um povo excepcional, orientado transcendentemente ao invés de e deste mundo e seus povos inter-relacionados (YOUNG-BRUEHL, 2010, p. 208). Essa também é de alguma forma a opinião da sobrinha de Arendt, Edna Broke, que escreve no *Posfácio* da coletânea *Escritos Judaicos* (2006): Arendt seguiu “sem dúvidas, inconscientemente, o princípio judaico da multiplicidade, o princípio do ambos/e, oposto ao princípio ocidental do ou/ou. Diferente de muitos de seus colegas, ela mantinha a opinião de que análises intelectuais ou científicas de sistemas políticos, devem sempre ser reavaliadas em termos de uma realidade que muda constantemente” (EJ, p. 832). Segundo Broke, as palavras que sua tia escreveu sobre Rahel Varnhagen se adequam a própria Arendt: Ela “permaneceu uma mulher judia e pária. Apenas porque ela se agarrou a ambas as identidades ela conseguiu encontrar um espaço na história da humanidade europeia” (EJ, p. 833; RV, p. 187).

contemporâneos que consideram a experiência de Arendt como judia “foi a base de todo o seu pensamento, e [que] sua judaicidade [*Jewishness*] era inseparável de seu trabalho como um todo” (VROMEN, 2010, p. 213). Para Vromen, “os confrontos intelectuais de Arendt com seu judaísmo, seu desejo de compreender a condição judaica moderna e sua gama de respostas à sua identidade judaica moldam suas contribuições culturais e explicam as tensões em seu pensamento” (VROMEN, 2004, p. 177).

Os escritos de Arendt sobre os assuntos judaicos abarcam toda sua vida e geralmente são tratados a partir de diferentes “fases”. Arendt não apresenta uma concepção unívoca do que significa ser judia e, da mesma forma, seus posicionamentos sobre questões da política judaica não são os mesmos em todos os períodos. Optamos por analisar mais detidamente sua reflexão sobre o antissemitismo moderno; sua distinção entre antissemitismo *político* e antissemitismo *social* e sua tipologia de “pária” e “*parvenus*” (ou “judeu arrivista”, “tipo excepcional”). Iniciamos com a apresentação do relato de Arendt sobre o seu primeiro contato com o antissemitismo ainda na infância. Qual foi sua reação aos insultos antissemitas? O que a condição de judia significou para a menina Hannah? São algumas das questões que serão endereçadas. No *segundo item – Sobre o Antissemitismo*, apresentamos a sua análise do antissemitismo na Alemanha; exploramos sua distinção entre “antissemitismo político” e “antissemitismo social” e tratamos da situação paradoxal da emancipação dos judeus na Alemanha, que acabou por aprofundar o ódio aos judeus. No *terceiro item – A identidade judaica como fato político*, tratamos da sua compreensão da condição de judia como um “fato” com implicações políticas e do “princípio básico” de defesa a partir da identidade sob ataque. Também analisamos seu envolvimento ativo com a política judaica, *com* e *contra* o sionismo e exploramos a sua distinção entre o judeu pária e o judeu *parvenu*, uma distinção que ela retira do pensador judeu francês Bernard Lazare. Como pano de fundo, apresentamos o seu relato sobre a “passagem” da judia Rahel Varnhagen de *parvenu* para pária e a referência de Arendt ao escritor francês Marcel Proust. Por fim, no *último item* desse capítulo, defendemos que a relação de Arendt com sua condição de judia era de uma “pária consciente”. Exploramos sua correspondência com Scholem, possivelmente o documento mais revelador de sua concepção de identidade judaica. O que significava ser judia para Arendt, especialmente no contexto pós-nazismo? Ser judia implicaria em alguma espécie de amor ao povo judeu? Porque ela seria uma “pária consciente”? São algumas das questões tratadas neste último item.

## 2.1 ANTISSEMITISMO NA INFÂNCIA

Arendt tomou consciência de que era judia ainda na infância. Contudo, não foi através de sua família que a menina Hannah soube da sua condição de judia. Retrospectivamente, em uma entrevista a Günter Gauss em 1964<sup>30</sup>, ela recorda que: “Não foi através de minha família que eu soube que era judia. Minha mãe era totalmente a-religiosa. Meu avô era presidente da comunidade judaica liberal e funcionário público em Königsberg. Eu venho de uma antiga família de Königsberg. Mesmo assim, a palavra ‘judeu’ nunca apareceu quando eu era pequena” (Ce, p. 36). Arendt teria sido “informada” do *fato* de ser judia ao se deparar com insultos antissemitas de outras crianças: “A primeira vez que topei com ela [com sua judaicidade] foi em observações antissemitas – não vale a pena repeti-las - foi com crianças na rua. Depois daquilo, fiquei por assim dizer, ‘informada’” (Ce, p. 36). Apesar do antissemitismo não ser “explícito para os judeus assimilados de Königsberg”, a assimilação dos judeus de classe média secular, como a família de Arendt, “não evitava que um ocasional e perturbador comentário” fosse feito entre as crianças (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 33). Segundo Arendt, “todas as crianças judias topavam com o antissemitismo” (Ce, p. 38) e com ela não teria sido diferente. Contudo, sua saída ainda pequena ao antissemitismo foi diferente da maioria das crianças que tinham “a alma envenenada” pelos insultos antissemitas<sup>31</sup> (Ce, p. 38):

Conosco, a diferença era que minha mãe sempre achava que a pessoa *não devia se deixar afetar. Tinha de se defender!* Quando meus professores faziam comentários antissemitas – geralmente não sobre mim, mas sobre outras meninas judias, alunas judias orientais, sobretudo-, eu devia me levantar na mesma hora, sair da sala de aula, ir para casa e contar tintim por tintim. Então minha mãe escrevia uma de suas muitas cartas registradas, e para mim a coisa estava totalmente resolvida. Eu tinha um dia de folga da escola e isso naturalmente era muito

---

<sup>30</sup> Realizada em 28 de outubro de 1964 e transmitida na televisão da Alemanha Ocidental. A entrevista recebeu o prêmio *Adolf Grimme* e foi publicada no ano seguinte com o título “*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*” (“O que resta? Resta a língua materna”). Essa entrevista foi publicada na coletânea de ensaios, conferências e entrevistas organizada por Jerome Kohn sob o título “*Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios 1930-1954)*” sob o título “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gauss.

<sup>31</sup> Alteração na tradução original.

agradável. Mas, quando os comentários eram de crianças, eu não tinha a permissão de ir para casa repeti-los. Aquilo não contava. A gente mesmo se defendia contra o que vinha de outras crianças. Assim, essas questões nunca foram um problema para mim. Havia regras de conduta, regras domésticas, pelas quais eu mantinha minha dignidade, por assim dizer, e estava protegida, absolutamente protegida, em casa (Ce, p. 38. *Grifos nossos*).

Arendt descreve sua casa como “um pouco diferente do normal. Havia tanta coisa especial nela, mesmo em comparação com as casas de outras crianças judias ou até de outras crianças parentes nossas, que era difícil para uma criança entender o que havia de especial” (Ce, p. 37). Esse caráter “especial” se relacionava sobretudo com a educação e o ambiente de sua casa. Apesar do antisemitismo das ruas, Arendt “sentia que havia sido protegida e mesmo que havia crescido sem preconceitos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 34). A lição que Martha ensinou a filha de que “temos que nos defender”, era “parte de um projeto maior” de formação individual alemão inspirado em Goethe, “o mentor alemão em assuntos de *Bildung*, a formação e modelação consciente do corpo, mente e espírito”. Esse não era assim um ideal judaico e sim alemão, presente em “lares alemães, onde se esperava que as crianças futuramente se juntassem à *Bildungselite* (‘elite educada’). Nesses lares “estabeleciam-se versões preparatórias em pequena escala do que Goethe havia chamado de a ‘província pedagógica’. Autodisciplina, canalização construtiva das paixões, renúncia e responsabilidade pelos outros – essas eram as palavras de ordem de Goethe” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 34).

Arendt foi criada por sua mãe, Martha, que assim como o pai de Arendt vinha do movimento socialdemocrata, na época ainda o único partido revolucionário da Alemanha. Ela nasceu em 1906 em Hannover e quando tinha três anos mudou-se com a sua família para Königsberg. O seu pai, Paul Arendt, morre quando ela tinha apenas sete anos de idade em outubro de 1913. Judeus assimilados, ambos os pais de Arendt não eram religiosos e a “questão judaica não tinha muita importância” para eles<sup>32</sup> (Ce, p. 37). Porém, e aí reside parte do caráter especial da sua casa,

---

<sup>32</sup> Sobre os pais de Arendt: “Paul e Martha eram mais educados, viajados e consideravelmente mais esquerdistas em política do que seus pais. Ambos haviam se tornado socialistas na época de adolescência quando o Partido Socialista ainda era ilegal na Alemanha, e esse compromisso distinguia-os da maioria de seus contemporâneos, que

o fato de sua família ser de judeus seculares não implicava em negar a identidade judaica, o que seria “impensável”, “fora de questão!”<sup>33</sup>. “Conosco”, a autora relata, “a diferença era que a minha mãe sempre achava que a pessoa *não devia se deixar afetar*” (Ce, p. 38. *Grifos nossos*). Apesar da questão judaica<sup>34</sup> não ter tido importância para os seus pais, era “claro que ela [sua mãe] era uma judia; nunca me batizaria! Acho que teria me dado uns tapas no ouvido se algum dia soubesse que eu havia negado ser judia” (Ce, p. 37).

Martha ensinou sua filha ainda criança a como reagir diante do preconceito antissemita: “*Tinha de se defender!*”. Deve-se notar que nas regras de conduta da sua mãe há uma recomendação por uma saída “ativa” diante de um preconceito sofrido: Há que se defender, lutar. Quando fosse alguém estive numa posição superior, como os professores, a mãe intervinha, mas se era entre os iguais, as crianças, a recomendação era de que ela própria deveria se defender e enfrentá-las. Essa é uma postura que contrasta com recomendações de não reação com o fenômeno da discriminação, de evitar o conflito ou de pedir a ajuda de instâncias de poderes superiores mesmo quando o conflito fosse “entre iguais”. O que a educação de Martha Arendt procurava estimular era um comportamento altivo e corajoso, que se distingue da *pura* vitimização e também da não reação que acumularia ressentimento por parte de quem é atacado. “Isso envenenava alma delas”, disse Arendt sobre este tipo de reação de outras colegas judias (Ce, p. 38). Ainda, Martha proporcionou a filha um senso de “dignidade” ou orgulho pessoal a partir do qual estaria fora de questão sentir vergonha ou de negar o que se é. Desde criança, Arendt considerou o fato de ser judia algo “especial”, mas de maneira alguma “inferior”. Ela

---

pertenciam ao Partido Democrático. Paul, que obteve seu título de engenharia na Albertina, era um erudito autodidata. Sua biblioteca estava atulhada de clássicos gregos e latinos, que sua filha leu mais tarde com entusiasmo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 32).

<sup>33</sup> Essa afirmação da identidade judaica no início do século XX, era condizente com o contexto da época: “Arendt cresceu no ambiente social e cultural que havia sido moldado por um século de assimilação e ‘emancipação’ entre judeus e alemães, no qual muitos judeus seculares esclarecidos, como seus pais, não mais sentiam necessidade de negar sua origem judaica ou considerar o batismo a fim de participar plenamente da vida cultural alemã. *Era muito fácil acreditar que não havia conflito sério entre ser judeu e ser alemão. Havia até uma forte convicção entre alguns judeus alemães proeminentes de que havia uma afinidade especial entre o judaísmo e a cultura alemã*” (BERNSTEIN, 1996, p. 14. *Grifos nossos*).

<sup>34</sup> A “questão judaica” se referia a questão da nação judaica, da fundação ou não de um território judeu. Questão que naquela época dividia uma minoria politicamente ativa dos judeus entre assimilacionistas (que defendiam a integração dos judeus nos seus respectivos estados) e sionistas (que defendiam a criação de um território judeu).

sabia que “parecia diferente de outras crianças”, contudo isso “não foi de modo algum um choque para mim. Pensei comigo mesma: *é assim que é*” (Ce, p. 37. *Grifos nossos*).

Outro fator a se destacar neste depoimento de Arendt é que ela enfatiza que estava absolutamente protegida em casa com o suporte da mãe. A segurança em casa dava forças para que ela se defendesse e enfrentasse conflitos no mundo externo, mas em nenhum momento ela foi estimulada a pensar que o mundo externo ao lar seria um mundo completamente seguro. Essa atitude de coragem em relação as vicissitudes da vida e de orgulho pelo que se é, possivelmente, é uma das lições mais valiosas que a sua mãe a legou e que repercute em grande medida em seu pensamento. Esse *ethos* heroico da sua infância é mantido ao longo de sua trajetória, tanto pessoal quanto teórica, e a importância dessa autodefesa, reiterada diversas vezes em suas vivências, seja como judia ou apátrida. Nesse sentido, é pertinente a observação de Jerome Kohn: “Em tenra idade, e entre suas primeiras experiências judaicas, Arendt tornou-se versada nas maneiras de ‘revidar’ os ‘grandes golpes’ de seus pares, respondendo *como uma judia*, afirmando sua judaicidade. Esse ato foi inicialmente realizado na infância, e seria repetido mais tarde em sua vida, quando não tinha mais qualquer relação com a usual irreflexão das crianças” (KOHN, 2016, p. 15).

## 2.2 SOBRE O ANTISSEMITISMO E A ALIENAÇÃO JUDAICA DO MUNDO

*Educados na convicção de que a vida é o bem mais elevado e a morte a maior consternação, nos tornamos testemunhas e vítimas de piores terrores que a morte – sem termos sido capazes de descobrir um ideal mais elevado que a vida.*

(ARENDR, EJ)

Quando estava exilada e sem nacionalidade na França de 1933 a 1941, com vinte e poucos anos, Arendt refletiu intensamente sobre o antissemitismo, especificamente na Alemanha. Ela quis entender “por que, dentre todos os lugares, foi na Alemanha que as palavras de ordens antisemitas foram bem-sucedidas e por que na Alemanha, dentre todos os lugares, foi possível remover os judeus totalmente da vida da nação alemã” (EJ, p. 171). Ao refletir sobre a história moderna do povo judeu, ela chegou à conclusão de que a razão pela qual os judeus europeus estavam tão completamente despreparados para a tragédia nazista, foi

porque *como povo* eles não tinham experiência política. Arendt escreve em 1943: “Se os judeus dos países da Europa Ocidental e Central tivessem manifestado interesse, mesmo que pouco, pelas realidades políticas de seu tempo, eles teriam razões suficientes para não se sentirem seguros” (EJ, p. 557). Segundo a autora de *Origens do Totalitarismo*, o surgimento dos primeiros partidos antisemitas durante a década de 1880 na Alemanha, a eleição do antisemita Karl Lueger em 1895 ao posto de presidente da câmara de Viena, e a polêmica relacionada ao caso Dreyfus na França<sup>35</sup>, estavam entre os motivos para os judeus não se sentirem seguros (EJ, p. 557). Em um texto da década de 1930, publicado pela primeira vez em 2007 na coletânea de *Escritos Judaicos*, Arendt escreve: “Uma das características essenciais da resposta do mundo judaico à questão judaica é a *total falta de interesse em lidar com o anti-semitismo*” (EJ, p. 167):

Depois da catástrofe de 1933, a palavra de ordem ouvida em todos os campos judaicos era: *teshuva*, regressar, retorno ao judaísmo, ter consciência de si (...). Mas não há dúvida de que, na política, conhecer seu inimigo é pelo menos tão importante quanto conhecer a si mesmo. Parece-me que nossos líderes políticos e espirituais nesses assuntos abusaram e causaram danos quase irreparáveis a esse conceito de conhecer a si mesmos. Não porque eles não devam conhecer a si mesmos e não porque tal autoconhecimento e autoanálise podem não ter proporcionado resultados extraordinariamente importantes e indispensáveis, mas ao excluir tudo o mais eles obscureceram nossa visão do contexto histórico mais amplo em que estamos (EJ, pp. 168-169).

O que Arendt critica, portanto, é a alienação do mundo judaica, a falta de cuidado e responsabilidade com o mundo comum e não o “autoconhecimento e autoanálise” em si mesmos. A politóloga, segundo Feldman (2016, p. 104), “critica as formas judaicas de *auto compreensão* e *compreensão do mundo* que resultaram em suas reações de descrença e passividade em frente em face da destruição”. A crítica da autora se baseia na convicção de que o “mundo” é o “artifício humano” *par excellence*, o mundo é o que fazemos dele e de que os judeus, pelo próprio fato de sua existência, fazem parte desse mundo e não podem se subsumir de sua

---

<sup>35</sup> Sobre o caso Dreyfus, ver *Origens do Totalitarismo* (pp. 111-146).

parcela de *responsabilidade* pela manutenção desse espaço. Retirar deles essa responsabilidade não é nada menos do que destruir sua dignidade humana, segundo Arendt.

A avaliação crítica de Arendt da história judaica a afasta assim da “velha teoria” do “bode expiatório”, que defende que os judeus foram uma vítima acidental, ou seja, que o mal que se abateu sobre eles poderia ter ocorrido com qualquer outro grupo. O principal problema da doutrina do bode expiatório, segundo Arendt, é que ela tira *toda* a responsabilidade da vítima: “Ela insinua não apenas que nenhum mal foi cometido, mas, também, que nada foi feito pela vítima que a relacionasse com o assunto em questão” (OT, p. 25). Para Arendt, esta suposição de total negação da agência da vítima pode ser facilmente refutada a partir da tentativa de explicar por que “um determinado bode expiatório se adapta tão bem a tal papel”. Essa indagação implica, por um lado, no abandono momentâneo da teoria e, por outro, numa guinada histórica. A partir do momento que nos envolvemos na pesquisa histórica, “o chamado bode expiatório deixa de ser a vítima inocente a quem o mundo culpa por todos os seus pecados”<sup>36</sup>. Arendt reconhece que “a vítima do terror moderno exhibe todas as características do bode expiatório: no sentido objetivo é absolutamente inocente, porque nada fez ou deixou de fazer que tenha alguma ligação com o seu destino”. Haveria assim uma “tentação” real de voltar a explicação do bode expiatório já que “ela parece corresponder à realidade em que nada nos impressiona mais do que a completa inocência do indivíduo tragado pela máquina do terror, e a sua completa incapacidade de mudar o destino pessoal”.

O terror, contudo, assume a simples forma do governo só no último estágio do seu desenvolvimento. O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido. O que interessa ao historiador é que os judeus, antes de se tornarem as principais vítimas do terror moderno, constituíam o centro de interesse da ideologia nazista. Ora, uma

---

<sup>36</sup> Segundo Arendt, essa “falta de lógica aparente na formulação da teoria” tinha sido suficiente para descartá-la como bastava para descartá-la como escapista. Mas o surgimento do terror como importante arma dos governos aumentou-lhe a credibilidade” (OT, p. 26).

ideologia que tem de persuadir e mobilizar as massas *não pode escolher sua vítima arbitrariamente* (OT, p. 26. *Grifos nossos*).

A explicação dos judeus como eterno bode expiatório “escamoteia, portanto, a seriedade do antissemitismo e da importância das razões pelas quais os judeus foram atirados ao centro dos acontecimentos” (OT, p. 27). Arendt questiona a ideia de uma total inocência da vítima implícita nessa teoria. Segundo ela, “*o fato de ter sido ou estar sendo vítima da injustiça e da crueldade não elimina a sua corresponsabilidade*” (OT, p. 26). A explicação da autora com relação à moderna perseguição aos judeus, também se afasta da teoria igualmente disseminada do “eterno antissemitismo”, que representa uma espécie de justificação ao antissemitismo, “na qual o ódio aos judeus é apresentado como reação normal e natural, e que se manifesta com maior ou menor virulência segundo o desenrolar da história” (OT, p. 27). Segundo Arendt, o “aspecto mais surpreendente dessa premissa” do eterno antissemitismo:

(...) é o fato de haver sido adotada por muitos historiadores imparciais e até por um elevado número de judeus. Essa estranha coincidência torna a teoria perigosa e desconcertante. Em ambos os casos, seu escapismo é evidente: como os antissemitas desejam fugir à responsabilidade dos seus feitos, também os judeus, atacados e na defensiva, ainda mais naturalmente recusam, sob qualquer circunstância, discutir a *sua* parcela de responsabilidade (OT, p. 27. *Grifos do original*).

A crença por parte de alguns judeus de que o antissemitismo seria “inevitável” se relaciona, segundo Arendt, a dois aspectos: a ideia de que o antissemitismo ajudaria a manter o povo unido apesar da diáspora e a confusão entre o *moderno antissemitismo* e o *antigo ódio religioso antijudaico*. Ambos os aspectos se baseariam na ignorância ou na incompreensão dos judeus de sua própria história e passado (OT, p. 27). Para a autora, “a história da humanidade não é um hotel onde alguém pode alugar um quarto sempre que lhe convier; nem é um veículo que embarcamos ou saímos aleatoriamente” (EJ, p. 322). O fato de os judeus “simplesmente sofrerem” os efeitos da história sem qualquer ação estaria diretamente relacionado com a sua auto percepção equivocada: “Aqueles povos que não fazem história, mas simplesmente a sofrem, tendem a se ver como vítimas de eventos sem sentido, avassaladores e inumanos,

tendem a colocar suas mãos no colo e a esperar por milagres que nunca acontecem” (EJ, p. 444). Seguimos a análise de Feldman, que considera que a “*responsabilidade pelo mundo*, quer sejamos uma vítima ou um algoz, está no centro da filosofia política de Arendt e é a base para sua análise politicamente radical e autocrítica da experiência judaica moderna” (FELDMAN, 2016, p. 81. *Grifos nossos*). Escrevendo *como judia* durante a Guerra, Arendt escreve: “Nosso passado será para nós um fardo sob o qual só podemos colapsar enquanto nos recusarmos a compreender o presente e lutar por um futuro melhor. Só então – mas a partir desse momento – o fardo se tornará uma bênção, isto é, uma arma na batalha pela liberdade”<sup>37</sup> (EJ, p. 322).

Arendt lamenta o fato de que tanto a explicação do antissemitismo eterno quanto a teoria do bode expiatório tenham sobrevivido “ao confronto com a realidade” e por um motivo semelhante: ambas acentuam “*a absoluta inocência* das vítimas do terror moderno, o que aparentemente é confirmado pelos fatos<sup>38</sup>. Em comparação com a teoria do bode expiatório, a teoria do antissemitismo eterno tem até a vantagem de responder à incômoda questão ‘Por que os judeus e não outros?’ de maneira simplória: eterna hostilidade” (OT, p. 28. *Grifos nossos*). Em uma das passagens mais interessantes do Prefácio da Parte I sobre o antissemitismo em *Origens do Totalitarismo*, Arendt escreve:

É deveras notável que as doutrinas que ao menos *tentam* explicar o significado político do movimento antissemita neguem qualquer responsabilidade específica da parte dos judeus e se

---

<sup>37</sup> Arendt durante seus primeiros anos nos Estados Unidos, a partir de 1941, escreve quinzenalmente na revista judaico-alemã *Aufbau*. Todos os artigos desse período compartilham de um tom heroico e de um clamor aos judeus para participarem na luta contra o nazismo. Um tema recorrente nestes artigos foi a defesa da formação de um exército judaico. Em um dos artigos, Arendt escreve: “Se, em outras palavras, esta guerra nos politizar e colocar em nossas cabeças que a luta pela liberdade equivale à luta pela existência, então e somente então nossos netos poderão recordar e lamentar os mortos e viver sem vergonha. (...) Se no decurso desta guerra não despertarmos desta apatia, não haverá lugar para nós no mundo de amanhã - talvez os nossos inimigos não tenham conseguido aniquilar-nos totalmente, mas aqueles de nós que nos restarem serão pouco mais do que cadáveres vivos” (EJ, pp. 443-444).

<sup>38</sup> Ou seja, “independentemente do que haviam feito ou deixado de fazer, independentemente de vício ou virtude pessoais” os judeus eram assinados. “Além disso, os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos de sua desapaixonada eficiência, assemelhavam-se sinistramente aos instrumentos ‘inocentes’ de um ciclo inumano e impessoal de eventos, exatamente como os considerava a doutrina do eterno antissemitismo” (OT, p. 28).

recusem a discutir o assunto nestes termos. *Ao implicitamente recusarem abordar o significado da conduta humana*, assemelham-se às modernas práticas e formas dos governos que, por meio do terror arbitrário, liquidam a própria possibilidade de ação humana (OT, p. 28. *Grifos do original*).

O que o regime do terror totalitário e as teorias reducionistas do antissemitismo (seja a doutrina do bode expiatório ou do antissemitismo eterno) têm em comum é que ambas destroem (claro, o terror totalitário em maior medida) o que comumente se designa por “dignidade humana”. Pois “o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum” (OT, p. 509). Nesse sentido, a efetividade da dignidade humana e o consecutivo respeito aos indivíduos depende do compartilhamento da responsabilidade pela comunidade da qual fazem parte. Segundo Arendt, “nenhuma ideologia que vise à explicação de todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (OT, p. 509). Em um artigo inflamado escrito em 26 de dezembro de 1941, Arendt *a la Bernard Lazare*, incita a luta contra uma parcela específica dos judeus, “contra todos aqueles em nossas próprias fileiras que afirmam que somos e sempre fomos nada além das vítimas e alvos da história” (EJ, p. 313). Segundo ela, “*não é verdade que sempre e em todos os lugares temos sido os inocentes perseguidos. Mas, se fosse verdade, seria de fato terrível - na verdade, nos afastaria muito mais completamente da história humana do que qualquer perseguição real jamais poderia*” (EJ, p. 313. *Grifos do original*).

Arendt alerta para o perigo de explicações reducionistas que pretendem ser as “chaves da história”, ao passo que elas “destroem a própria história e sua inteligibilidade, colocada em perigo sempre que os fatos deixam de ser considerados parte integrante do mundo passado e presente, para serem indevidamente usados a fim de demonstrar esta ou aquela opinião” (OT, p. 29). Para ela, ao contrário das explicações do antissemitismo eterno e do bode expiatório, a catástrofe que se abateu sobre os judeus na Europa “*não foi acidental, nem inevitável*. Antes, foi o resultado da história específica dos relacionamentos entre judeus e gentios” (FELDMAN, p. 64). A falta de visão política dos judeus, que impediu que eles compreendessem as implicações de suas próprias ações

e das ações de seus oponentes, foi resultado daquilo que Arendt considera a principal característica da história judaica no período moderno: *a carência de mundo*, sua condição de *amundaneidade* (FELDMAN, 2016, p. 65). A experiência dos judeus seria assim uma “exceção” capaz de iluminar todo período moderno, tanto “em termos do antissemitismo que os afetou a partir de fora quanto nos da ‘condição judaica’ carente de mundo que os afetou a partir de dentro” (FELDMAN, 2016, pp. 95-96). O isolamento dos judeus tanto da sociedade quanto da política explicaria porque “não é um mero acaso que as derrotas catastróficas dos povos da Europa tenham começado com a catástrofe do povo judeu” (EJ, p. 547). Nesse sentido, os judeus podem ser pensados como um protótipo de um fenômeno originalmente moderno ao constituírem “o primeiro exemplo em larga escala do que acontece quando questões políticas são tratadas em um nível individual, privado, em vez de o serem em um nível coletivo, público”<sup>39</sup> (FELDMAN, 2016, p. 99).

Esta alienação do mundo (se não existencial, pelo menos política no caso dos judeus) é, uma condição em certa medida imposta por sua dispersão e exclusão das sociedades das quais participavam. Como Arendt escreve, a “aniquilação terrível e sangrenta de judeus individuais foi precedida pela destruição sem derramamento de sangue do povo judeu” (EJ, p. 547). “A inabilidade de análise política”, segundo ela, “resultava da própria natureza da história judaica, história de um povo sem governo, sem país e sem idioma”. Para a autora:

A história judaica oferece extraordinário espetáculo de um povo, único nesse particular, que começou sua existência histórica a partir de um conceito bem definido da história e com a resolução quase consciente de realizar na terra um plano bem delimitado, e que depois, sem desistir dessa ideia, evitou qualquer ação política durante 2 mil anos. Em consequência, a história política do povo judeu tornou-se mais dependente de fatores imprevistos e acidentais do que a história de outras nações, de sorte que os judeus assumiam diversos papéis na sua atuação histórica, tropeçando em todos e não aceitando responsabilidade precípua por nenhum deles (OT, p. 28).

---

<sup>39</sup> Nessa interpretação *acertada* de Feldman, a destruição da comunidade judaica foi “uma percussora da destruição de comunidades em toda Europa”. O resultado subsequente “foi a ascensão de movimentos de massa fundados ideologicamente e a destruição do estado nação” (FELDMAN, 2016, p. 99).

Portanto, a razão mais profunda para a alienação do mundo dos judeus não é, como se poderia facilmente intuir pelas palavras de ordem de Arendt em seus artigos para a *Aufbau*, a *covardia*: “A razão histórica se encontra, em primeiro lugar, na fragmentação e atomização e isolamento dos judeus alemães do povo judeu como tal. (...) A segunda razão foi a percepção de que, para nossa própria história, somos terrivelmente dependentes da história do mundo ao nosso redor” (EJ, p. 168). Arendt também critica a historiografia judaica feita tanto por nacionalistas sionistas<sup>40</sup> (partidários da emancipação dos judeus enquanto uma nação) quanto por assimilacionistas (defensores da integração dos judeus em suas respectivas sociedades). Enquanto a “historiografia nacionalista é baseada na suposição acrítica de uma distância em princípio entre os judeus e sua nação anfitriã, os historiadores assimilacionistas optam por uma suposição igualmente acrítica de uma correspondência de 100% entre os judeus e toda a nação anfitriã. A vantagem da hipótese nacionalista sobre a dos assimilacionistas é puramente prática: não leva a ilusões tão absurdas” (EJ, p. 179). Contudo, ambos os tipos de historiografia se caracterizam por seu tratamento inadequado do antissemitismo, “ambos tentam reduzi-lo a opiniões individuais sobre os judeus” (EJ, p. 179). Entendem o preconceito contra os judeus como “barbarismo medieval”, “preconceito ultrapassado”, “equivocos dos grandes homens, as mentiras dos homens inferiores, na crença de que esta é a melhor maneira de contribuir para o progresso da época” (EJ, p. 179). Essas abordagens não fazem assim uma crítica no sentido literal da palavra, nunca fazem a pergunta sobre o que faz com que o antissemitismo e as acusações contra os judeus sejam, afinal, possíveis. Segundo Arendt, a visão sionista/nacionalista e a assimilacionista tem assim “a mesma lacuna e ambos surgem de um medo judaico compartilhado de admitir que há e sempre houve *interesses divergentes* entre judeus e segmentos do povo entre os quais eles vivem” (EJ, pp. 180-181. *Grifos nossos*).

---

<sup>40</sup> “A única consequência direta e não-adulterada dos movimentos antissemitas do século XIX não foi o nazismo, mas, ao contrário, o sionismo, que, pelo menos em sua forma ideológica ocidental, assumiu o aspecto de consciente contra ideologia, de ‘resposta ao’ antissemitismo. Isso não significa que a autoconsciência grupal dos judeus resultasse do antissemitismo” (OT, pp. 21-22).

### 2.2.1 Antissemitismo político e antissemitismo social

A fim de *compreender* o fenômeno do antissemitismo moderno na Europa, Arendt estabelece uma diferença entre “antissemitismo político” e “antissemitismo social”. Grosso modo, ela busca diferenciar entre uma discriminação social *politicamente irrelevante* e uma discriminação política *verdadeiramente perigosa*. Desta distinção, advém a suposição um tanto polêmica de que a discriminação social pode e deve ser ignorada como inconsequente: Prejudicial no âmbito pessoal e social, mas politicamente sem consequências<sup>41</sup>. Ambas as formas de discriminação têm efeitos perversos, segundo Arendt, mas apenas a discriminação política é adequada para ser endereçada politicamente. A ideia que a discriminação social é politicamente irrelevante aparece numa passagem que Arendt teria escrito logo ao final da Guerra<sup>42</sup>:

Deve-se ter em mente que se uma pessoa gosta ou não gosta de judeus é de pouco interesse. Se, no entanto, alguém mantiver “nós lutamos essa guerra pelos judeus”, então sua declaração assume importância. A pessoa que declara “os judeus querem dominar o mundo” é claramente um antissemita; o mesmo não é necessariamente verdade para pessoas que preferem não compartilhar um hotel com judeus, ou mesmo que declararam que os judeus são gananciosos (ARENDR *apud* YB, 1996, pp. 323-324).

No mesmo sentido, em uma correspondência a Jaspers logo após o fim da Guerra, Arendt fala sobre a situação dos judeus emigrados nos EUA e diz que apesar do antissemitismo social “descarado” da América isso não significava que os judeus estariam ameaçados politicamente:

Você sem dúvida sabe que o *antissemitismo social* é completamente aceito aqui e que a antipatia em relação aos judeus é, por assim dizer, *consensus*

---

<sup>41</sup> Essa distinção e principalmente “a suposição de Arendt de que o antissemitismo social pode e deve ser ignorado como inconsequente – prejudicial no âmbito pessoal, mas politicamente sem consequências” é utilizada por Young-Bruehl para explicar o silêncio de Arendt com relação a questão da mulher e a discriminação sexista (Y-B, *Arendt among feminists*, 1996, p. 323, n.8).

<sup>42</sup> A biógrafa não cita a fonte e não encontramos referência a essa passagem em nenhum outro texto senão o da própria biografia.

*omnium*. Os judeus mantêm um isolamento quase igualmente radical e, é claro, também são protegidos por esse isolamento. Uma jovem judia, uma amiga minha nascida neste país, tinha em nossa casa o que acredito ser seu primeiro encontro social com americanos não judeus. Isso não significa que as pessoas não defenderiam politicamente os judeus, mas socialmente ambos os lados querem “se manter entre os seus” (CKJ, 29 de janeiro de 1946, p. 31).

O que as duas passagens anteriores têm em comum? Além do fato de tratarem sobre o problema do antissemitismo nos EUA, ambas afirmam que discriminação social, no sentido de preferência e escolha individual (de querer estar com os seus), *não* seria necessariamente um problema político. Nos EUA, segundo Arendt, o antissemitismo era “puramente social e as mesmas pessoas que não gostariam de dividir um hotel com judeus ficariam espantadas e indignadas se alguém tentasse privar os seus concidadãos judeus de seu direito ao voto” (CKJ, p. 90). Este era o contexto que ela identificava nos Estados Unidos, em suas palavras, “o país da imigração *par excellence*”, que “sempre considerou quaisquer recém-chegados como seus próprios cidadãos em potencial, independentemente de sua nacionalidade anterior” (OT, p. 311). É claro que não podemos desconsiderar o fato de que, nos EUA, “o judeu americano descobriu que as distinções sociais e a classe econômica não eram claramente problemas especiais para ele” (BOTSTEIN, 2010, p. 172). A *raça*, e não a nacionalidade, era *o problema* na América, e por isso, os judeus americanos “rapidamente perceberam que pertenciam à maioria, um evento sem paralelo na Europa” (BOTSTEIN, 2010, p. 172). Segundo Leon Botstein:

O judeu imigrante foi aceito na América como um europeu, bem como os irlandeses e italianos. A nação, o oposto da apatriadia, foi concedida ao judeu na América, em Ellis Island, curiosamente – de uma perspectiva arendtiana – por atos de fala: nomear e declarar. Estas eram, do ponto de vista do conceito de política de Arendt, atos políticos consequentes. O judeu chegou à América como um judeu americano como um americano irlandês ou um polaco americano. Os judeus eram apenas um dos muitos imigrantes distintos possuidores de um passado europeu. A identidade judaica

[*Jewishness*] tornou-se uma denominação *nacional* na América equivalente às nacionalidades europeias mais tradicionais (BOTSTEIN, 2010, p. 172).

No contexto americano, portanto, o antissemitismo social era irrelevante politicamente, segundo os critérios de Arendt. Mas será que a distinção entre antissemitismo social e antissemitismo político também é válida e adequada, nos mesmos termos, para compreender o fenômeno do antissemitismo europeu? Essa distinção é tão estanque quanto Arendt parece defender? Ou seja, será que ela considera esses dois fenômenos tão distintos que chegam a ser independentes? O antissemitismo político não dependeu da “atmosfera social envenenada” para se cristalizar? Essa é uma questão controversa na obra de Arendt e se observarmos com mais atenção *Origens do Totalitarismo*, primeiro texto publicado<sup>43</sup> a conter esta distinção, encontramos passagens com significados antagônicos sobre a relevância, ou não, do antissemitismo social para a cristalização do antissemitismo político.

Na época da publicação de *Origens*, a ambiguidade entre antissemitismo social e antissemitismo político foi notada pelo sociólogo e crítico cultural Phillip Rieff. Em sua resenha, Rieff se refere a distinção de Arendt entre antissemitismo político e antissemitismo social como “bastante espúria”<sup>44</sup>. Segundo Rieff, após a leitura do livro não é possível saber qual era realmente o posicionamento de Arendt acerca da importância *política* do antissemitismo *social*. Rieff contrasta duas passagens do texto em que Arendt parece defender posições opostas nesse

---

<sup>43</sup> A primeira vez que essa distinção *aparece* é no seu texto de meados da década de 1930 intitulado *Antissemitismo*. Este texto foi adaptado e inserido na primeira parte de *Origens do Totalitarismo*. Apenas recentemente, o texto *Antissemitismo* foi publicado (na íntegra) na coletânea póstuma *Escritos Judaicos* em 2007.

<sup>44</sup> Trecho na íntegra: “A distinção entre ‘antissemitismo político’ e ‘antissemitismo social’ serve como substituto de Miss Arendt para uma análise dos tipos de antissemitismo em termos de estrutura social. (...) Ela conclui que ‘na Europa, o [antissemitismo social] teve pouca influência na ascensão do antissemitismo político’ (p.55). Como desenha a Srta. Arendt, a distinção entre o antissemitismo político e social parece bastante espúria. Primeiro, o antissemitismo político surge à medida que o antissemitismo social se torna uma forma de autopenalização dos próprios antissemitas, fechando certas oportunidades recentemente desejadas. Assim, o antissemitismo político pode crescer a partir de uma mudança no valor do antissemitismo social. Miss Arendt chega à questão: o antissemitismo político ‘em seu aspecto mais sinistro, deveu muito do seu sucesso ao [antissemitismo social] que virtualmente constituiu um consentimento [ao antissemitismo político] da opinião pública’ (p. 87). Obviamente, se a senhorita Arendt estiver na página 87, ela está errada na página 55” (RIEFF, 1952, p. 122).

sentido. Por exemplo, na página 77, Arendt escreve o oposto do texto de 1947 que citamos anteriormente e considera que “nos Estados Unidos, o antissemitismo social pode vir a ser, um dia, o núcleo muito perigoso de um movimento político”, e, prossegue, “na Europa, contudo, [o antissemitismo social] influiu pouco na ascensão do antissemitismo político”. Na página 109 do mesmo livro (*Origens*), entretanto, Arendt afirma que o antissemitismo social também influiu “muito” na origem do antissemitismo político na Europa: “em seu mais sinistro aspecto [o antissemitismo político] deveu muito do seu sucesso aos fenômenos e convicções sociais que virtualmente significavam o consentimento da opinião pública”. Segundo Rieff, se Arendt estiver correta na sentença da página 77, então está errada na página 109.

Arendt parece estar dizendo que, apesar da distinção entre discriminação social e perseguição política ser tênue, ignorá-la, pode ter um efeito nefasto, pois impediria a verdadeira compreensão do problema em questão. A capacidade de distinguir entre essas diferentes formas de preconceito é uma forma de evitar o perigo de interpretações escapistas e naturalistas como a teoria do antissemitismo eterno ou do bode expiatório. Pensamos que se considerarmos o texto *Origens do Totalitarismo* em sua totalidade e seus outros escritos judaicos, é possível perceber que apesar de serem passíveis de distinção, com características intrinsecamente distintas, Arendt não ignorava que um tipo de antissemitismo retroalimentasse o outro. Em seus escritos fica claro que a “cristalização” do antissemitismo político só foi possível pela força do antissemitismo social. Logo, a afirmação de uma distinção de “natureza” entre discriminação política e discriminação social politicamente inconsequente, não significa que não possa haver, em determinadas circunstâncias, uma correspondência entre os dois tipos. O ponto de Arendt parece ser que essa correspondência não é obrigatória. Com a diferenciação de natureza entre o antissemitismo, o que ela busca mostrar é até que ponto a luta dos judeus é decisivamente *mais política* do que social. Em suas palavras, “um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos, compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política” (*O que é a política*, p. 78). O que Arendt queria dizer com isso? O que faz de uma questão genuinamente política? Segundo ela explica em uma entrevista a questão política “refere-se a que tipo de estado que se deseja, que tipo de constituição, que tipo de legislação, que espécie de salvaguardas para a liberdade falada e escrita” (CR, p.190). Assim, mesmo que o antissemitismo tenha aparecido na Europa como uma mistura indissolúvel de motivos políticos e elementos sociais, Arendt

busca lançar luz nas particularidades de cada um. Em suma, para a autora judia, o antissemitismo social foi uma condição necessária, mas não suficiente, para o antissemitismo político e o excesso de preocupação com a discriminação e assimilação social não seria suficiente para garantir a segurança e dignidade de grupos párias. Segundo Arendt, o *status* de pária, de excluído da sociedade, caracteriza a condição dos judeus da Europa ocidental após à emergência dos ideais iluministas e da consequente emancipação civil dos judeus, tendo em vista que eles nunca foram realmente aceitos na sociedade europeia.

### **2.2.2 Paradoxo da igualdade: a escalada do antissemitismo social pós emancipação no século XIX**

Segundo Arendt, o antissemitismo social e o antissemitismo político têm uma origem comum: o esforço do Estado de emancipar os judeus que ocorreu durante século XIX<sup>45</sup>. Para ela, “o antissemitismo político surgiu porque os judeus apesar dela [da emancipação civil] constituíam um corpo à parte, enquanto a *discriminação social resultou da crescente igualdade dos judeus em relação aos demais grupos*” (OT, p. 76). Com a emancipação civil (conquista de direitos civis, mas não políticos)<sup>46</sup>, os judeus tornam-se um alvo fácil de perseguição de diferentes camadas da sociedade, pois apesar dos decretos de emancipação por parte do estado, na sociedade os judeus eram cada vez mais segregados: “criou[-se] uma camada fechada, semelhante a uma casta, de párias sociais que se enganavam sobre sua situação e cujos círculos ou salões tornaram-se uma caricatura da ‘boa sociedade’” (EJ, p. 264). Sem saber, o “Estado transformou seus indivíduos judeus em uma comunidade, uma camada da sociedade *especificamente marcada*” (EJ,

---

<sup>45</sup> “A Alemanha já foi um país com uma genuína questão judaica - isto é, durante o período de emancipação, que para toda a Alemanha durou menos de oitenta anos. Até 1869 não havia emancipação total, mas já havia completa assimilação, uma completa infusão de judeus em todos os ramos da economia burguesa do país - com exceções conhecidas - uma fusão cada vez maior de vários segmentos da população, e um reconhecimento de que os judeus tinham direitos iguais, ainda que a realidade factual dos direitos econômicos iguais ainda não tivesse recebido legitimidade política ou jurídica. A questão judaica moderna surgiu da luta por tal legalização, e foi uma questão genuína, pelo menos na medida em que foi uma luta sobre a aceitação de um povo que até então tinha sido uma comunidade fechada completamente em si mesma, com outras tradições e desenvolvimentos históricos” (EJ, p. 170).

<sup>46</sup> A emancipação (civil, legal) que “estivera em seria discussão desde o século XVIII e para o qual o caminho havia sido preparado pela outorga de direitos da cidade em 1808” (EJ, p. 244).

pp. 258-9. *Grifos nossos*). Mais tarde, o próprio estado passa a se aproveitar conscientemente dessa condição dos judeus do século XIX como uma “coletividade semi ambígua”: “apenas um segmento da sociedade totalmente dependente do estado, porque completamente banido da sociedade, era-lhe sempre fiel e estava sempre pronto para qualquer tarefa” (EJ, p. 259).

No que segue buscamos analisar especialmente as conclusões de Arendt acerca da relação entre antissemitismo social e a luta por emancipação. Em suas palavras, “quanto mais a emancipação se aproximava (...) mais hostil o mundo circundante se tornava” (EJ, p. 243). No centro desse “paradoxo” estava o Estado prussiano, que “ao querer eliminar seus judeus excepcionais, protegidos, por meio da emancipação e os imiscuir na população, criou para eles uma situação social paradoxal” (EJ, p. 256). Pois, “na mesma medida em que o Estado desejava a dissolução [da comunidade judaica] enquanto nação (...), ele também criava [para os judeus], enquanto um coletivo a ser emancipado, uma posição especial. Eles existiam mais uma vez como judeus, precisamente porque deviam ser emancipados *como* judeus”<sup>47</sup> (EJ, p. 256). Arendt relata que nas décadas seguintes, “o paradoxo *puramente formal* do ato de emancipação assumiu uma forma cada vez mais concreta por conta das táticas dilatórias do estado, até que finalmente tornou-se um fator eminentemente político”<sup>48</sup>. O que teria contribuído para a escalada do antissemitismo na sociedade da época foi o fato de que os judeus pareciam ser o único segmento da sociedade emancipado, e assim, privilegiado. Contudo, o que os judeus “emancipados” do início do XIX não perceberam foi que “a emancipação judaica carregava consigo o perigo

---

<sup>47</sup> “Sem sabe-lo, o Estado transformou seus indivíduos judeus em uma comunidade, uma camada da sociedade especificamente marcada (...). Seus interesses recaíram exatamente sobre esta coletividade semi ambígua, os judeus do século XIX. Apenas um segmento da sociedade totalmente dependente do Estado, porque completamente banido da sociedade, era-lhe sempre fiel e estava sempre pronto para qualquer tarefa” (EJ, pp. 258-259).

<sup>48</sup> Já “a emancipação da comunidade judaica francesa, proporcionada pela Revolução *juntamente com* a da burguesia, chegou a oferecer uma oportunidade política para escapar desse paradoxo (...). Na Alemanha, contudo, que nunca teve uma revolução burguesa e, portanto, nenhuma libertação *explícita* da burguesia como classe, os judeus pareciam ser o único povo a precisar de emancipação ou o único segmento da sociedade emancipado e, assim, privilegiado. Quanto mais o país continuava sem uma libertação burguesa explícita, mais firme era a convicção da burguesia segundo a qual os judeus gozavam de uma posição especial, mais persuasivo se tornava o argumento de que a emancipação judaica era prova de uma conexão coletiva, seja ela nacional ou econômica. Afinal, os judeus eram o único grupo que havia atingido, mesmo que de maneira hesitante e incompleta uma mudança em seu *status* político, o que, como os outros a viam, fazia dela um ‘presente’, se não de fato um privilégio” (EJ, p. 257. *Grifos do original*).

de alcançar exatamente o oposto de sua intenção”<sup>49</sup> (EJ, p. 257). E foi isso o que aconteceu, pois, no espírito da revolução francesa, as leis napoleônicas concederam direitos civis aos judeus (embora não políticos), o que provocou um aumento do preconceito contra eles. Ao mesmo tempo, essa emancipação dos judeus se tornou um “pavor” para muitos judeus assimilados que preferiram converter-se ao cristianismo:

Só depois da derrota prussiana de 1806, a introdução das leis napoleônicas em várias regiões da Alemanha colocou a questão da emancipação dos judeus na agenda pública, transformando a indiferença inicial em pavor: a emancipação libertaria os judeus educados, juntamente com as massas judias “atrasadas”, e essa igualdade destruiria aquela preciosa distinção sobre a qual, como bem sabiam os judeus emancipados, se baseava seu status social. Assim, quando a emancipação de todos os judeus finalmente se realizou, a maioria dos judeus assimilados converteu-se ao cristianismo, achando que, se era suportável e seguro ser judeu antes da emancipação de todos os judeus, não seria sensato manter o seu judaísmo conspurcado pela adesão das massas judaicas, que, retrógradas, tirariam do judeu “excepcional” o halo que dele emanava (OT, pp. 81-82).

Diante desse estado de coisas, em que os judeus passaram de indivíduos (quase assimilados) para uma camada da sociedade especificamente marcada, “o judeu em geral nunca mais seria aceito de

---

<sup>49</sup> Segundo Arendt, Wilhelm von Humboldt (que exerceu grande influência no Decreto de 1812) foi um dos poucos que “parece ter visto a emancipação judaica carregava consigo o perigo de alcançar exatamente o oposto de sua intenção. Ele queria deixar a libertação ocorrer sem chamar qualquer atenção e criticava duramente uma ‘supressão gradual’ de restrições, visto que isso ‘somente confirmaria em todos aqueles pontos não revogados a própria segregação que deseja abolir’, e ‘por meio dessa mesma nova liberdade, mais ampla, *dobrar a atenção prestada a quaisquer restrições remanentes e assim trabalharia contra si própria*” (EJ, p. 257). Ainda, segundo Arendt, “o humanismo de Humboldt, na melhor tradição da emancipação judaica na França, objetivava liberar o *povo como um todo*, sem outorgar privilégios especiais a indivíduos. sendo assim, seu ponto de vista era pouco apreciado por seus contemporâneos, e tinha menos influencia ainda na história posterior dos judeus emancipados” (EJ, p. 544. *Grifos nossos*).

coração aberto pela sociedade<sup>50</sup>” (EJ, p. 259). Segundo Arendt, a “emancipação forneceu ao antissemitismo sua primeira base para diferenciação entre judeus como indivíduos e judeus em geral (...). Essa é uma das mais importantes origens do antissemitismo moderno, que foi uma *reação social* a uma ação do Estado” (EJ, p. 259. *Grifos nossos*). É importante também o fato da assimilação (a partir da emancipação civil) ter agraciado uma população que, apesar de oprimida contava com alguns sujeitos “excepcionais” e privilégios. Essa conjuntura também teria pesado no incremento do antissemitismo alemão e nos seus efeitos perversos na política. Junto com os sionistas, Arendt, portanto, sai em defesa da emancipação política, mas contra a assimilação forçada<sup>51</sup>. Segundo a autora, “todas as tentativas do Estado de unir a emancipação a algum tipo de assimilação<sup>52</sup> naufragaram no conflito aberto que havia eclodido entre a monarquia e a aristocracia, bem como o conflito latente do Estado com a burguesia. *Os esforços do estado em favor dos judeus colocaram-nos no primeiro plano de todo conflito que surgia*” (EJ, p. 271. *Grifos nossos*).

Seguimos Kohn, para quem Arendt ao estudar o antissemitismo aprendeu “uma lição que nunca esqueceu”, a saber: “que a assimilação e a emancipação de um povo em uma terra que não é deles acontece em proporção *inversa*. *A assimilação social vem ao preço de confiscar a emancipação política e a emancipação política a preço de comprometer a assimilação social*”<sup>53</sup> (KOHN, 2010, p. 185. *Grifos nossos*). Se

---

<sup>50</sup> Para Arendt, transformar o judeu “de um indivíduo existente” em um princípio, significava destituí-lo de sua dignidade e transformá-lo em uma “aglomeração de características que sejam universalmente ‘más’ e que, embora observáveis também em outros povos, sejam sempre chamadas de ‘judaicas’”. Em suma, para Arendt transformar o judeu *no* judeu e então evocar a seu respeito todas as coisas que são *judaicas* são todas tendências encontradas no antissemitismo moderno, segundo Arendt (EJ, pp. 202-203).

<sup>51</sup> A crítica de Arendt à assimilação transparece no seu relato a Jaspers sobre suas primeiras impressões dos EUA. Arendt elogia a diversidade da população nos EUA e a falta de um ideal “americano” ao qual (pelo menos ela própria) devesse se assimilar. Ver aqui nesse estudo, o item “As primeiras impressões sobre a questão racial americana”.

<sup>52</sup> “(...) o Estado tentou exercer uma influência sobre a sociedade por algum tempo [primeiras décadas do século XIX] e força-la a assimilar os judeus – proibindo panfletos antissemitas entre outras coisas; mas é claro que não podia impedir de forma alguma que quaisquer camadas da sociedade que estivessem em ascensão (...) declarassem quais resquícios da assimilação ainda eram aceitáveis” (EJ, p. 271).

<sup>53</sup> Kohn sugere “testar esse teorema com o caso dos afro-americanos”. De fato, essa é uma ideia toquevilliana que Arendt retoma quando trata da questão racial americana. Kohn, apesar de reconhecer a diferença da situação dos judeus com as dos negros pelo fato da “escravidão institucional”, “ainda assim”, ele escreve, “não há nada que corretamente possa ser chamado de preconceito social contra afro-americanos *antes* que a Proclamação de

pensarmos no caso dos judeus foi justamente o que aconteceu. Arendt acena para o que chama de “paradoxo da história da comunidade judaica alemã”, onde a “assimilação social no sentido do pleno reconhecimento da sociedade não judaica foi concedida apenas quando a emancipação foi bloqueada pelo próprio pano de fundo que os colocou sob uma luz tão favorável” (EJ, p. 243. *Grifos nossos*). A postura do Estado ao “simplesmente ditar à sociedade a emancipação dos judeus” funcionou como um catalisador do conflito entre Sociedade e Estado e tornou quase nula a possibilidade da emancipação política dos judeus como *povo* e não enquanto *exceções individuais* (como foi o caso da emancipação dos judeus na Europa do século XIX) (EJ, p. 258).

Não se pode deixar de reconhecer a proximidade entre o diagnóstico de Arendt e Tocqueville sobre a igualdade<sup>54</sup>. Em uma correspondência com o crítico cultural David Riesman, Arendt se refere a Tocqueville como um pensador que “pensou nas implicações inerentes a uma sociedade de completa igualdade” mais do que qualquer outro<sup>55</sup> (Arendt-Riesman, *13 de junho de 1949*, N. 009237). Arendt segue a hipótese tocquevilliana de que o preconceito racial se aprofunda e não

---

Emancipação de Lincoln os libertasse de uma condição na qual eles não tinham status social algum, nem mesmo o de uma casta. Isso foi no Sul, e no Norte abolicionista, onde a escravidão foi renunciada, a aceitação gradual dos afro-americanos se transformou em uma forma cruel de discriminação social somente após a mesma proclamação (KOHN, 2010, p. 285, n. 18).

<sup>54</sup> Apesar de em *Origens do totalitarismo* e em seus textos judaicos Arendt não ter se referido a reflexão de Tocqueville, em *Reflexões sobre Little Rock* Arendt se refere explicitamente a reflexão de Tocqueville sobre a igualdade. Nesse texto, como veremos no item sobre a questão racial nos EUA, Arendt alerta que dependendo do modo como for conduzida essa luta justa e necessária, ela poderia provocar um aumento do ressentimento dos brancos como consequência da imposição da igualdade de condições de cima para baixo via intervenção do governo federal. Seu maior temor era que esse ressentimento pudesse ser fonte de uma revolta violenta branca e “que tal violência pudesse, por sua vez, ser justificada por uma ideologia racista plena” por parte dos brancos (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 282).

<sup>55</sup> Arendt tem em mente não só as análises de Tocqueville sobre a questão da igualdade e conflito racial, mas também seu diagnóstico sobre a ameaça de conformismo e apatia política aos povos democráticos, um “tipo de opressão” social que Tocqueville se referiu como “despotismo brando”. Como escreve Tocqueville: “Penso, assim, que o tipo de opressão de que os povos democráticos estão ameaçados se assemelhará a nada que o tenha precedido no mundo [...]. Eu vejo uma incontável multidão de homens parecidos que girarão em torno de si mesmos sem repouso, em busca dos pequenos e vulgares prazeres com os quais eles ocupam as suas almas [...] como um estranho para o destino dos demais [...]. Cada um existe somente para si mesmo e em si mesmo [...]. Acima deles, um imenso poder tutelar se eleva, que, só, toma para si a responsabilidade de assegurar seus prazeres e de vigiar os seus destinos. É absoluto, detalhado, regular, onisciente e moderado, [...] procura apenas mantê-los irrevogavelmente na infância” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 223).

diminui com a emancipação de grupos que antes eram excluídos da vida pública legalmente. Tocqueville chega a essa conclusão após observar que a discriminação com relação aos negros nos EUA aumentou após o processo de emancipação. Segundo o relato do pensador francês, a discriminação era ainda mais grave nos estados do Norte quando comparada aos estados do Sul do país, onde a escravidão ainda era a norma.

A igualdade de condições implicada na ideia de emancipação, embora seja o pilar da justiça, possuiu, segundo Arendt, um resultado adverso proveniente do seguinte paradoxo: “Quanto mais tendem as condições para a igualdade, mais difícil se torna explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas; assim, fugindo da aceitação racional dessa tendência, os indivíduos que se julgam de fato iguais entre si formam grupos que se tornam mais fechados com relação a outros e, com isto, diferentes” (OT, p. 76). O aumento da uniformidade da sociedade acabaria por levar a um acirramento de conflitos entre grupos que até então não tinham a necessidade de se diferenciar entre si. Logo, sempre que a igualdade se torna um fato social, ou seja, “sem nenhum padrão de sua mensuração ou análise explicativa”, é muito provável que ela seja aceita não como um princípio regulador da atividade política mas sim, “como qualidade inata de todo indivíduo, que é ‘normal’ se for como todos os outros, e ‘anormal’ se for diferente” (OT, p. 76).<sup>56</sup> Arendt chama a atenção para o perigo dessa alteração no sentido da igualdade que passa de um conceito político para o terreno social, o espaço da diferença *per se*, em oposição ao público como espaço da igualdade. O perigo dessa alteração é ainda maior “quando uma sociedade deixa pouca margem de atuação para grupos e indivíduos especiais, pois então suas diferenças com relação à maioria se tornam ainda mais conspícuas” (OT, p. 76). Arendt adverte assim para um fenômeno bem específico: a radicalização perigosa de grupos que se baseiem em características compartilhadas socialmente, motivados pela vontade de se distinguir de outros grupos em uma sociedade cada vez mais “igualitária”. Já que em uma sociedade igualitária, a comparação entre os indivíduos e grupos aumenta em relação às antigas sociedades de “casta” ou aristocráticas, pois nestas a posição dos grupos e indivíduos é fixa e o estar em cima ou embaixo não

---

<sup>56</sup> “Nenhuma igualdade subsiste”, segundo Arendt, “quando o indivíduo deve o seu valor apenas ao fato de ter nascido russo ou alemão; mas fica em seu lugar uma nova coerência, um sentido de confiança mútua entre todos os membros do povo que, realmente, é capaz de aplacar as justificadas apreensões dos homens modernos quanto ao que lhes poderia acontecer se, como indivíduos isolados numa sociedade atomizada, não fossem protegidos pelo próprio número e pela imposição de uma coerência uniforme” (OT, p. 267).

decorre de esforço ou injustiça, mas do “lugar natural das coisas”, quando essa fixidez se desfaz, e surge a promessa de igualdade, as diferenças passariam a ser vistas como fruto de esforço ou injustiça, provocando ressentimento em alguns indivíduos e grupos. Nesse sentido, a igualdade potencialmente amplia o ressentimento, e, conseqüentemente, o risco de ódio a determinados grupos. Outras pessoas também escreveram sobre esse paradoxo da igualdade desde fins do século XIX até a época em que Arendt escreve. Um dos teóricos que escreveu sobre isso foi o sociólogo Max Scheler. Não nos parece, entretanto, que diante das dificuldades apontadas, Arendt preferisse retroceder em relação à igualdade. Não é esse o caso, pois, apesar de ter escrito que a “igualdade de condições” é “uma das mais incertas especulações da humanidade moderna” (OT, p. 76), ela também considerava que a igualdade de condições constitui “o requisito básico da justiça” (OT, p. 76). Os comentários dela sobre a respeito deste paradoxo da igualdade devem ser vistos como uma tentativa de compreender o fenômeno do aumento do preconceito social em sociedades democráticas, e, esta compreensão deve servir para informar prudencialmente aqueles que lutam pela justa igualdade e evitar que a discriminação social aumente e se transforme em discriminação política.

### 2.3 A IDENTIDADE JUDAICA COMO FATO POLÍTICO

*A honra nunca será conquistada pelo culto do sucesso ou da fama, pelo cultivo do próprio eu, nem mesmo pela dignidade pessoal. Da ‘desgraça’ de ser judeu há apenas uma escapatória: lutar pela honra do povo judeu como um todo.*  
(EJ, pp. 566-567).

Depois que Hitler chegou ao poder, ficou claro para Arendt que “da ‘desgraça’ de ser judeu só há uma escapatória: lutar pela honra do povo judeu como um todo”. Esta é a última sentença do texto de Arendt sobre o escritor judeu Stefan Zweig, que se refugiou no Brasil durante o regime nazista e cometeu suicídio alguns anos depois. Escrito em 1943, este é talvez um dos textos mais duros de Arendt contra a “hipersensibilidade à humilhação pessoal” aliada à “covardia na vida pública” dos judeus (EJ, p. 553). Segundo ela, Stefan Zweig “não viveu realmente no mundo, somente em sua margem”. Viver à margem, significava, *nesse texto*, viver numa espécie “santuário peculiar” protegido “de qualquer visão e de qualquer perspectiva que pudesse

perturbar seu prazer”<sup>57</sup> (EJ, p. 555). Zweig representa assim o protótipo do judeu europeu assimilado do início do século XX, que não foi capaz de perceber a insustentabilidade de sua posição apolítica e ingênua na sociedade antissemita em que estava. Sobre o escritor Zweig, Arendt escreve: “Preocupado somente com a sua dignidade pessoal, ele havia mantido tão completamente afastado da política que a catástrofe dos últimos dez anos lhe parecia (...) um desastre natural monstruoso e inconcebível” (EJ, p. 552). Arendt se refere à situação ambígua dos judeus “assimilados” do início do século XX, marcada, por um lado, pela segurança econômica e pelo reconhecimento de seus direitos cívicos, e, por outro, pela insegurança frente ao antissemitismo social (os judeus nunca haviam sido reconhecidos *como judeus* e tampouco participavam politicamente da “construção do mundo” se apresentando *como judeus*). Entretanto, “com relação a um judeu famoso, a sociedade esqueceria sua *lei não escrita* [do antissemitismo]. O ‘poder radiante da fama’ de Zweig era uma força social muito real, em cuja aura se podia circular livremente e mesmo ter antissemitas como amigos, como Richard Strauss e Karl Haushofer<sup>58</sup>” (EJ, p. 563). Contudo, a proteção social da fama e do sucesso, capaz de fornecer um lar e um ambiente para esses desabrigados sociais, era frágil demais para conter as ameaças ao povo judeu:

Sem a armadura protetora da fama, nu e despido, Stefan Zweig foi confrontado com a realidade do povo judeu. Houve várias fugas da condição de pária social, incluindo a torre de marfim da fama. Mas apenas o voo ao redor do mundo poderia oferecer a salvação do ilegalismo político. Assim, esse burguês judeu de letras, que nunca se preocupara com os assuntos de seu próprio povo, tornou-se uma vítima de seus inimigos e *se sentiu* tão desgraçado que não pôde mais suportar sua vida. Uma vez que ele havia querido durante toda a sua vida viver em paz com os padrões políticos e sociais do seu tempo, ele foi incapaz de lutar contra

---

<sup>57</sup>Como exemplo da alienação do mundo de Zweig, Arendt cita a ausência em seu texto autobiográfico de “sequer uma vez da manifestação mais sinistras dos anos após a Primeira Guerra Mundial, que atingiu sua Áustria natal mais violentamente do que qualquer outro país europeu: o desemprego” (EJ, p. 555).

<sup>58</sup> De acordo com Jerome Kohn, “Karl Ernst Haushofer (1869-1946) foi um general alemão e teórico da guerra que desenvolveu a ideia de ‘geopolítica’ de *Lebensraum* (espaço vital). Amigo de Rudolf Hess, ele provavelmente contribuiu com a redação do *Mein Kampf* de Hitler” (EJ, p. 563, *nota do editor*).

um mundo em cujos olhos era e é uma vergonha ser um judeu. Quando finalmente toda a estrutura de sua vida, com sua indiferença da luta cívica e da política, desmoronou, e ele experimentou a desgraça, ele foi incapaz de descobrir o que a *honra* pode significar para os homens (EJ, p. 566. *Grifos nossos*).

A honra, ao contrário do sucesso ou da fama, é uma virtude eminentemente *política*<sup>59</sup>, e depende de uma postura básica de coragem em relação ao mundo e a sua própria vida. Segundo Arendt, a partir do momento em que todos os homens não eram mais iguais perante a lei, seria uma honra estar fora da lei. Pois, a “honra nunca será conquistada pelo culto do sucesso ou da fama, pelo cultivo do próprio eu, nem mesmo pela dignidade pessoal. Da ‘desgraça’ de ser judeu há apenas uma escapatória: lutar pela honra do povo judeu como um todo” (EJ, pp. 566-567).

### 2.3.1 Relação com o Sionismo

Hannah Arendt passou a se interessar por assuntos políticos relativamente tarde. Quando falamos do seu interesse tardio pela política nos referimos tanto ao âmbito intelectual quanto ao seu engajamento ativo na política. Podemos dizer que no início de sua aproximação com a política os dois andaram juntos. O fim da sua indiferença pela política e pela história, está diretamente relacionado a subida ao poder de Adolf Hitler e do Partido Nacional Socialista e seu envolvimento com o movimento sionista. Isso ocorreu durante o final de seu doutorado em filosofia na Universidade de Marburg, quando ela tinha 26 anos<sup>60</sup>. Durante seus anos universitários, “ela era – para seu posterior embaraço – extremamente ingênua e bastante alheia ao mundo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 59). A fagulha inicial para o seu engajamento político coincide com o reconhecimento de sua identidade judaica, que, a partir da instauração do regime nazista se fez, em suas palavras, “*politicamente* necessária” (Ce, p. 34). Nas palavras de sua biógrafa, “o que Hannah Arendt aprendeu enquanto escrevia sua tese – aprendeu do viver, não do

---

<sup>59</sup> Segundo Arendt, é tão impossível entender as categorias de honra e, seu oposto, da desgraça “no mundo da cultura dos eventos culturais e da experiência puramente (...) quanto no mundo dos negócios” (EJ, p.552).

<sup>60</sup> Em 1933, Arendt foi proibida de escrever uma segunda dissertação que lhe daria o acesso ao ensino nas universidades alemãs por causa da sua condição de judia.

ler – foi que, por nascimento, era judia” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 84). Nas palavras de Arendt, a partir da perseguição aos judeus no início da década de 1930, “a indiferença não era mais possível”. E continua: “Mesmo antes, não era mais possível. Eu lia atentamente os jornais. Tinha opiniões. Não pertencia a nenhum partido, nem sentia necessidade. (...) e não me preocupava realmente de maneira sistemática com essas coisas” até perceber a gravidade da situação<sup>61</sup> (Ce, p. 34). Impulsionada por um sentimento de responsabilidade com o mundo e de não ser mais “uma simples espectadora”, Arendt se indaga o que poderia fazer “especificamente como judia”<sup>62</sup>. Essa indagação não deve se confundir com um entendimento subjetivo da condição de judia, de como ela se “sentia” sendo judia. Arendt relembra particularmente os eventos de 1933 na Alemanha como o incêndio do Reichstag e as prisões ilegais que se seguiram na noite de 27 de fevereiro. A partir daí, segundo ela, “a indiferença não era mais possível” (Ce, p. 34). A concepção arendtiana de que o ator político é feito *na* e *através* da ação, contra uma ideia de um agente autônomo e soberano que decide participar da política deliberadamente, faz eco em sua própria iniciação na vida política. Impulsionada por um sentimento de responsabilidade com o mundo<sup>63</sup>, a sua afirmação da sua condição de judia sempre recaiu na dimensão *política* e somente quando esta afirmação se fez necessária.

---

<sup>61</sup> A concepção arendtiana de que o ator político é feito *na* e *através* ação, contra uma ideia de um agente autônomo e soberano que decide participar da política deliberadamente, digamos assim, faz eco em sua própria iniciação na vida política.

<sup>62</sup> Sua iniciativa de se comprometer politicamente com a questão judaica adveio também adveio de uma decepção com os intelectuais alemães. Arendt relata ter saído da Alemanha “dominada pela ideia clara que um pouco exagerada: Nunca mais! Nunca mais vou me envolver em nenhum tipo de atividade intelectual”. O problema para ela não era tanto os nazistas em si, já que, segundo ela, “não precisávamos de Hitler no poder para saber que os nazistas eram nossos inimigos”, mas, sobretudo “o que seus amigos faziam”. Foi a atmosfera de apoio voluntário ao regime nazista, particularmente entre os acadêmicos, que a fez querer abandonar a academia. Segunda ela relata em uma entrevista de 1964, diferentemente de outros âmbitos, na academia, o “*Gleichschaltung*” – “processo generalizado de aceitar e ceder ao novo clima político a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir emprego” – “era a regra”. Arendt diz que apesar de não concordar mais com a radicalidade da sua posição, considera que há uma vinculação entre teoria e idealismo num sentido negativo, de negação da realidade, já “que faz parte da essência de ser intelectual a pessoa inventar ideias a respeito de tudo”. Teria sido “grotesco”, segundo Arendt, a tentativa de inúmeros intelectuais que tentaram racionalizar o nazismo após 1933. Ver o ensaio de Arendt *A imagem do inferno* na coletânea *Compreender*.

<sup>63</sup> Por “mundo”, Arendt não se refere nem ao planeta Terra nem a natureza, mas ao “artefato humano”, o artifício relativamente permanente criado pela “fabricação de mãos humanas” (CH).

Arendt que não era religiosa, diferentemente de outros judeus que podiam expressar sua judaicidade em seus credos ou convicções religiosas, sempre destacou a dimensão política de sua judaicidade, ou seja, o fato de pertencer ao povo judeu. No meio judeu alemão daquele período, o seu compromisso com a política judaica era muito significativo. Ela optou deliberadamente por afirmar lealdade ao povo judeu e se tornou uma pessoa política por meio da atividade sionista, ao oferecer apoio a uma organização sionista ainda na Alemanha no ano de 1933. Apesar de não ser politicamente sionista<sup>64</sup>, ela pensava que os sionistas “eram os únicos que estavam preparados” para combater o regime nazista e o antissemitismo. Como escreve em *Origens do Totalitarismo*: O sionismo foi “a única resposta política que os judeus encontraram para o antissemitismo, e a única ideologia na qual chegaram a levar a sério comportamento hostil, o qual os impeliaria para o centro dos acontecimentos mundiais” (OT, p. 143).

Arendt tinha amizades íntimas com alguns líderes do movimento, em especial com o presidente da organização na época, Kurt Blumenfeld<sup>65</sup>, fato que teria propiciado essa oportunidade de, em suas palavras, “fazer alguma coisa”. Justamente por não ser oficialmente sionista, Arendt estava fora, de certa maneira, dos radares do governo alemão, e por isso o seu apoio teria sido preferível ao de pessoas com um histórico de engajamento político. Em sua primeira missão ela foi responsável por coletar material antissemita, sobretudo declarações públicas (jornais, panfletos, relatórios, atas, etc.), com objetivo de divulgar o que estava acontecendo na Alemanha aos demais países. Essa atividade oferecia um certo risco na época, sendo considerada crime pelo regime nazista, sob a acusação de “propaganda do horror”. Por essa atividade, Arendt ficou presa em Berlim durante oito dias em julho de 1933. Prisão que foi motivo de orgulho e uma “satisfação imediata” para ela, como ela relata numa entrevista mais tarde: “Pensei: pelo menos eu tinha feito alguma coisa! Pelo menos eu não sou ‘inocente’. Ninguém poderia dizer isso de mim!”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Arendt admite que foi influenciada por ideias sionistas, em especial “pela autocrítica que os sionistas faziam ao povo judeu” (Ce, p.35). A crítica sionista ao “assimilacionismo” é algo que Arendt incorpora ao seu pensamento, porém, não pelos mesmos motivos dos sionistas, que eram contrários a Diáspora Judaica, e em defesa ao retorno da totalidade dos judeus à Palestina, ao atual Estado de Israel.

<sup>65</sup> Kurt Blumenfeld (1884-1963).

<sup>66</sup> Jerome Kohn faz uma análise interessante sobre o primeiro trabalho de Arendt para o movimento sionista e sua posterior prisão: “Eu não quero insistir neste incidente talvez pequeno. Arendt falou disso em público apenas uma vez, e depois, com vergonha, disse

Após sua liberação, graças a boa vontade de um policial alemão que não era judeu, ela percebe a urgência de sair da Alemanha. Como seu processo ainda constava nos arquivos da Gestapo, ela precisou deixar clandestinamente o país (Ce, pp. 34-36). Após fugir da Alemanha com a sua mãe cruzando ilegalmente a fronteira da atual República Checa, através de Praga e Genebra, e chegar a Paris, Arendt encontra outros judeus e comunistas que estavam, assim como ela, na condição de sem-pátria, apátridos. Em Paris, ela decide mais uma vez “partir para o trabalho prático, trabalho única e exclusivamente judaico”. Sua iniciativa de se comprometer politicamente com a questão judaica também adveio de uma decepção com os intelectuais alemães. Arendt relata ter saído da Alemanha “dominada pela ideia claro que um pouco exagerada: Nunca mais! Nunca mais vou me envolver em nenhum tipo de atividade intelectual”. O problema para ela não era tanto os nazistas em si, já que, segundo ela, “não precisávamos de Hitler no poder para saber que os nazistas eram nossos inimigos”, mas, sobretudo “o que seus amigos faziam”. Foi a atmosfera de apoio voluntário ao regime nazista, particularmente entre os acadêmicos, que a fez querer abandonar a academia naquele momento. Diferentemente de outros âmbitos, na academia, o “*Gleichschaltung* era a regra”<sup>67</sup>. Passado alguns anos, Arendt reviu “a radicalidade da sua posição”, apesar de ainda entender que existiria um vínculo entre teoria e idealismo, entendido num sentido negativo de negação da realidade<sup>68</sup>, já “que faz parte da essência de ser

---

que foi ‘sem importância’. Não obstante, qualquer pessoa familiarizada com seu entendimento de ação (...) não pode deixar de reconhecer alguns de seus elementos nesse relato do que aconteceu; não apenas porque Arendt era uma judia - isso ainda estava por vir - mas também porque ela agia por causa dos judeus. Esses elementos incluem a determinação de fazer algo que pode ser feito, que Arendt posteriormente elabora como a realidade da liberdade experimentada apenas na ação; a incapacidade do pensamento para determinar antecipadamente o resultado de qualquer ação específica, que mais tarde se torna o elemento sempre presente de risco, de chance e contingência em toda ação; e a confiança depositada em alguém que não seja você mesmo, isto é, o fato de que ninguém pode agir sozinho, que Arendt virá a ver como a alegria e, em certo sentido, o milagre, de agir em conjunto, de agir em sintonia com o próximo. homens para mudar o mundo” (KOHN, 2010, pp. 183-184).

<sup>67</sup> “Processo generalizado de aceitar e ceder ao novo clima político a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir emprego” (Nota do ed., Ce, p. 40.)

<sup>68</sup> “Em política, o idealismo é frequentemente nada mais que uma desculpa para não reconhecer realidades desagradáveis. Idealismo pode ser uma forma de evasão completa da realidade” (CR, p.197). O conceito arendtiano de realidade não pode ser compreendido separado da sua ideia de pluralidade: “Ninguém pode, por si só apreender adequadamente o mundo objetivo em sua plena realidade (...). Só se pode experimentar o mundo tal como ‘realmente’ é entendendo-o como algo que é compartilhado por muitas pessoas, (...) que só

intelectual a pessoa inventar ideias a respeito de tudo” (Ce, p. 40). Arendt se refere sobretudo a tentativa “grotesca” de inúmeros intelectuais que tentaram racionalizar o nazismo após 1933<sup>69</sup> (Ce, p. 40).

Nos anos de exílio em território francês, Arendt trabalhou na *Juventude Aliyah*, uma organização sionista que atuava no auxílio da emigração para Palestina de jovens judeus alemães e do leste europeu com idade entre treze e dezesseis anos. Anos mais tarde, ela relata sobre seu trabalho de apoio na “formação” e “reciclagem profissional” desses jovens judeus: “Algumas vezes também trouxe escondidas crianças polonesas. Era um trabalho social um trabalho educacional regular. (...) Tínhamos de vesti-las das cabeças aos pés. Tínhamos de cozinhar para elas (...) e antes de qualquer outra coisa tínhamos que conseguir dinheiro para elas”<sup>70</sup> (Ce, p. 40). Durante esse período em Paris, de 1933 a 1940, Arendt torna-se “tão sionista quanto jamais seria”. Os sionistas, assim como ela, “viam ao menos a urgência de os judeus agirem contra os perigos que eles enfrentavam” (KOHN, 2016, p. 28).

Arendt, assim como a maioria dos judeus exilados na França, ficou detida durante alguns meses no campo de concentração de Gurs no Sul da França, até conseguir escapar em julho de 1940. Logo após sair do confinamento, junto com o seu marido Heinrich Blücher<sup>71</sup> e sua mãe, ela

---

é compreensível na medida em que muitas pessoas possam falar *sobre* ele e trocar opiniões e perspectivas em mútua contraposição (, PP, pp. 184-185). “Se é verdade que uma coisa é real (...) somente se puder revelar-se e ser percebida de todos os lados, então sempre deve haver uma pluralidade de indivíduos ou povos (...) para tornar possível a realidade e assegurar a sua continuidade. Em outras palavras, o mundo só passa a existir [*comes into being*] se houver perspectivas” (PP, p. 237). “A realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode ser concebido. Pois, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública, em comparação com a qual até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. (...) Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (CH, p. 70).

<sup>69</sup> Ver o ensaio de Arendt *A imagem do inferno* na coletânea *Compreender* (Ce).

<sup>70</sup> O ensaio *Jovens vão para casa* (1935) escrito em francês e publicado na coletânea *Escritos Judaicos*, Arendt trata dessa experiência, e, segundo Kohn, é possível captar “um raro vislumbre de Arendt como uma assistente social e psicóloga prática” (EJ, p. 28).

<sup>71</sup> Arendt conheceu seu segundo marido, Heinrich Blücher, durante o exílio em Paris. Como Arendt escreve numa correspondência Jaspers, Blücher desempenhou um papel importante

dá início ao processo de pedido de visto para os Estados Unidos. A partir de Marselha, passando por Lisboa, eles chegam a Nova York em 22 de maio de 1941. Nos Estados Unidos têm início um período marcado pela publicação de inúmeros artigos ativistas e, por vezes, de caráter militante no *Aufbau* (jornal judaico alemão de Nova York). Em geral seus escritos clamavam pela “liberdade e honra” dos judeus como um povo distinto e não como uma casta de párias inconscientes entre outros povos. Num tom não usual, Arendt clama pela mobilização dos judeus para a *ação*, sobretudo a partir da formação de um exército judeu internacional ou, no mínimo, de unidades armadas judaicas para combater os nazistas sob sua própria bandeira. Segundo ela, os judeus precisavam de um exército para estabelecer suas credenciais antifascistas e também para sua própria autoestima e como ponto de partida para a política judaica<sup>72</sup>. Esta foi uma das raras argumentações propositivas de Arendt, que insistia não só na formação de um exército judaico, mas na reunião conjunta de judeus individuais para colocar na mesa suas diferenças e a partir desse debate “superar suas discordâncias e participar da formação de uma genuína pluralidade judaica”. Segundo Kohn, nesse momento da sua experiência como judia se torna manifesto o significado que “povo judeu” tinha para ela: “um povo livre que reconheça e respeite a liberdade dos outros”<sup>73</sup> (KOHN, 2016, p. 37).

---

na formação *política* de Arendt. “Minha existência literária, em oposição à minha existência como membro da sociedade, tem duas raízes principais: primeiro, graças a meu marido, *aprendi a pensar politicamente e a ver historicamente*; e, segundo, recusei-me a abandonar a questão judaica como o ponto focal do meu pensamento histórico e político” (CKJ, 29 de janeiro de 1946, p. 31. *Grifos nossos*). Blücher que fora estrategista para a Liga Espartaquista e membro do Partido Comunista na Alemanha, apesar de não ser judeu, simpatizava com a causa judaica e a considerava, como um típico idealista marxista, parte da “grande luta da única classe que permanecerá revolucionária até o fim – a classe operária moderna” (*apud* KOHN, 2016, p. 29). Para Blücher, a partir de uma *resposta política* ao antissemitismo seria possível ampliar o escopo da luta operária contrária ao nacionalismo e em defesa de uma política internacional. Portanto, apesar do combate comum de Arendt e Blücher ao antissemitismo, ambos apresentam diferentes estratégias para atacar o problema.

<sup>72</sup> Laqueur está entre os comentaristas que apontam a “falta de realidade do julgamento político de Arendt” na sua defesa do exército judaico. Segundo Laqueur, Arendt “queria que os judeus lutassem como um povo europeu, mas não deixou claro como isso poderia ser alcançado enquanto os judeus da Europa estivessem sob o domínio nazista e os judeus britânicos estivessem servindo no exército britânico. Os judeus da Palestina estavam tentando ter seu exército, mas levaram três anos para formar uma mera brigada” (LAQUEUR, 1998, p. 487).

<sup>73</sup> Seu chamado para os judeus em todo o mundo não era para imortalizar o povo judeu, sacrificando a vida deles e dos outros, mas para agir pela liberdade de seu povo, combatendo seus opressores. Um exército judeu lutando contra os nazistas sob uma

Nós não queremos promessas de que nossos sofrimentos serão “vingados”, queremos lutar; nós não queremos piedade, mas justiça. “*Il faut toujours rendre justice avant d'exercer la charité*” (Malebranche), que pode ser traduzido por: “Aquele que não pratica a justiça não tem direito à piedade”. Piedade sem justiça é um dos cúmplices mais poderosos do diabo – ela acalma a indignação e sanciona as estruturas que o diabo criou. A liberdade, contudo, não é uma recompensa pelos sofrimentos suportados e não se aceita a justiça como se fosse migalhas da mesa dos ricos (EJ, p. 474).

A participação mais ativa de Arendt no movimento sionista duraria até o ano de 1943. Seu afastamento do sionismo se deu, em grande medida, em razão da sua oposição à fundação de um estado “judaico” na região da Palestina. Sua defesa de um Estado binacional na Palestina com judeus e palestinos vivendo como cidadãos desse Estado, entrou em choque com a visão hegemônica do movimento sionista, que defendia a criação de uma nação exclusiva para o povo judeu, tendo o hebraico como língua oficial. Para entendermos a sua crítica ao movimento sionista, é importante conhecermos um pouco da história desse movimento político que surge em oposição à agitação antijudaica do final do século XIX na Europa. Seu principal objetivo, no início, era a criação de uma pátria judaica em oposição aos judeus assimilacionistas que defendiam a integração total dos judeus as suas respectivas sociedades. O fundador do sionismo, Theodor Herzl, estaria entre os primeiros a endereçar politicamente a questão do antissemitismo e a reconhecê-lo como a ameaça política que, de fato, ele realmente era. Ao problema político do antissemitismo, Herzl propôs uma solução radical: a criação de um estado judaico. Nesse sentido, o sionismo pode ser considerado um típico movimento político nacionalista, como outros que surgiram após a Revolução Francesa<sup>74</sup>. Apesar da comum defesa de um território político

---

bandeira judaica seria um sinal inequívoco para o mundo de que os judeus são um povo livre. Nessa mesma época, Arendt distinguiu entre um povo [*people*] e uma organização política [*polity*], e é de acordo com essa distinção que, alguns anos depois, ela falou de um “direito de ter direitos” (KOHN, 2010, p. 185).

<sup>74</sup> O movimento sionista foi fundado por Theodor Herzl em agosto de 1897, quando o primeiro Congresso Sionista se reuniu e criou a Organização Sionista Mundial. Até as primeiras décadas do século XX, ou seja, antes do regime nazista, menos de 1% dos judeus da Europa Ocidental (assimilada) eram sionistas. Contudo, o movimento teria exercido,

próprio entre os sionistas, sempre houve discordâncias quanto ao tipo de comunidade política a ser estabelecida, inclusive posições não nacionalistas que remonta sobretudo a Ahad Haam, como era o caso de Arendt<sup>75</sup>. A fundação da Universidade Hebraica e os assentamentos coletivos (*kibutzim*) foram instituições que “apoiaram e inspiraram a tendência antichauvinista dentro do sionismo” (EJ, *Paz ou armistício no Oriente Médio?*, p. 724). Esta corrente não nacionalista estava mais interessada na consolidação da Palestina como um centro cultural judaico, ao mesmo tempo em que rejeitava a ideia sionista predominante de uma Palestina baseada na “homogeneidade étnica e soberania nacional”, que acabou prevalecendo (EJ, p. 725). Em dezembro de 1948, Arendt escreve que “a independência da Palestina pode ser alcançada somente sobre uma sólida base de cooperação judaico-árabe” e “[O] autogoverno local e conselhos municipais e rurais mistos de judeus e árabes, em uma pequena escala e tão numerosos quanto possível, são as únicas medidas políticas realistas que eventualmente podem conduzir à emancipação política da Palestina. Ainda não é tarde demais” (EJ, *Para salvar a pátria judaica*, p. 670). Arendt defendia a criação de um Estado binacional árabe-judeu formado por um sistema de governo de conselhos em que árabes e judeus dividiriam governos autônomos locais por meio de conselhos mistos<sup>76</sup>. Ainda, a autora criticava a ideia sionista de que a Palestina seria a panaceia para os problemas dos judeus, “como um lugar ideal, fora do

---

segundo Arendt uma “profunda influência (...) sobre intelectuais judeus. “O sionismo, na década que se seguiu à Primeira Grande Guerra, e mesmo na década que a antecedeu, devia sua força menos à perspicácia política que à análise crítica de reações psicológicas e fatos sociológicos. Sua influência era principalmente pedagógica e ia muito além do círculo relativamente pequeno dos membros do movimento sionista” (OT, p. 102, nota 61). Ainda, grosso modo, “pode-se afirmar que o movimento sionista foi originado por duas típicas ideologias políticas europeias do século XIX- o socialismo e o nacionalismo. (...) dentro do movimento sionista, tal amalgama nunca foi percebida. Em vez disso, o movimento foi cindido por princípio entre as forças revolucionárias sociais, que haviam surgido a partir das massas do Leste Europeu, e a aspiração por uma emancipação nacional, como formulada por Herzl e seus seguidores nos países da Europa Central. O paradoxo dessa cisão era que, então as primeiras eram de fato um movimento do povo, resultante da opressão nacional, a segunda, resultante da discriminação social, tornou-se uma doutrina política de intelectuais” (EJ, pp. 598-599).

<sup>75</sup> Apesar de haver um consenso implícito por parte dos sionistas de que o Estado judeu deveria ser na região da Palestina, essa não era a única opção de território. Isso fica claro no programa adotado durante o primeiro Congresso Sionista realizado em Bâle em 29 de agosto de 1897.

<sup>76</sup> Segundo Bernstein, raramente se nota que os primórdios da reflexão de Arendt sobre o sistema de conselhos “ocorreu no contexto de seu pensamento sobre a estrutura política de uma pátria judaica (...)” (BERNSTEIN, 1996, p. 12).

mundo desolado, onde os ideais poderiam ser realizados e onde se poderia encontrar uma solução pessoal para os conflitos políticos e sociais” (EJ, p. 608). Para ela, a *personalização* do problema político do antissemitismo era inútil. Só na “lua”, segundo Arendt, “é possível estar a salvo do antissemitismo”<sup>77</sup> (EJ, p. 313). Logo, a “fuga” para Palestina a seu ver não representaria menos do que uma “completa resignação e franca aceitação do antissemitismo como um ‘fato’ (...) [visando] tirar vantagem propagandística da hostilidade antijudaica”<sup>78</sup> (EJ, p. 597).

Arendt, que junto com Judah Magnes e outros sionistas, se vinculou a uma corrente minoritária do sionismo, considerou que a criação de um Estado-nação como uma opção inadequada e ultrapassada de espaço político<sup>79</sup>, que desconsiderava por completo a realidade política da região e não considerava devidamente o conflito entre árabes e judeus. Segundo Butler, Arendt “talvez tenha sido a mais ávida crítica *judia secular*<sup>80</sup> do sionismo no século XX”. A politóloga judia alemã “conseguiu articular razões pelas quais considerava o Estado de Israel ilegítimo, sem, no entanto, clamar por uma guerra contra essa ordem

<sup>77</sup> “A construção da Palestina é de fato uma grande realização e podia ser um argumento importante e até mesmo decisivo para ser vindicações judaicas na Palestina. (...) Mas *a edificação da Palestina tem pouca relação com uma resposta aos antissemitas*. E, quando muito, ‘respondeu’ ao ódio desses mesmos e a falta de autoconfiança por parte daqueles judeus que sucumbiram conscientemente ou inconscientemente alguma parcela da propaganda antissemita” (EJ, p. 646).

<sup>78</sup> Apesar de sua crítica a solução de Herzl, Arendt era elogiosa com relação a sua coragem para agir, como escreve entre os anos 1945 e 1946: “Sua mera vontade de ação era parte de uma novidade tão marcante, tão inteiramente revolucionária na vida judaica, que se espalhou na velocidade do fogo vivo. A grandeza duradoura de Herzl repôs em seu desejo de fazer algo a respeito da questão judaica, seu desejo de agir para resolver o problema em termos políticos” (EJ, p. 638).

<sup>79</sup> As considerações de Arendt sobre a crise e o caráter obsoleto dos Estados-nações, de que o “conceito de soberania nacional havia se tornado uma gozação” (EJ, p. 647) a partir sobretudo da expansão imperialista estão longe de corresponder a nossa realidade atual em que o Estado-nação é a forma dominante de organização política, sobretudo desde o colapso da União Soviética e o fim da Guerra Fria.

<sup>80</sup> “Chamá-la de judia secular é uma afirmação complicada, uma vez que a versão do secularismo que ela mantinha é uma que só podia ser entendida sobre e contra um judaísmo religioso. Ela não era, por exemplo, uma cristã secular, o que significaria outra coisa. E seu secularismo só podia ser entendido em relação à religiosidade específica que ela rejeitava. Em outras palavras, sua maneira de habitar o Judaísmo era através de seu secularismo, e eu até alegaria que ela mantinha uma orientação especificamente judaica em relação ao seu secularismo, que no seu caso permitia que ela mantivesse uma identidade judaica alemã no exílio. *Nesse sentido, seu secularismo não nega seu judaísmo, mas constitui seu modo particular de vida, e é por isso que ‘judeu secular’ não é uma contradição em termos, mas uma descrição historicamente adequada desde meados do século XX*” (BUTLER, 2012, p. 35).

política” (BUTLER, 2012, p. 35). Concordamos com Richard Bernstein que se, por um lado, “foi a preocupação de Arendt com a política judaica que inicialmente a atraiu para o sionismo”, foi também essa mesma preocupação a “responsável por sua ruptura com o sionismo” (BERNSTEIN, 1996, p. 11). A autora foi atraída ao sionismo pelo fato de que eles eram o único grupo com a convicção de que os judeus deveriam assumir a responsabilidade política e se envolver em ações políticas. Contudo, conforme o movimento foi se consolidando e, sobretudo após o Holocausto, uma corrente mais chauvinista e ideológica do sionismo ganha espaço, características pelas quais Arendt não nutria nenhuma simpatia. Preocupada com o destino do povo judaico após a catástrofe da Guerra, ela temia que em seu desejo de superar a experiência de carência do mundo, os judeus pudessem se agarrar a “estrutura ideológica irrealista do sionismo hertziano e sua doutrina do eterno antissemitismo”<sup>81</sup> (FELDMAN, 2016, p. 83). O perigo do sionismo hertziano para a nova pátria judaica era que “os elementos utópicos e ideológicos com os quais ele injetou a nova vontade judaica de ação política conduzam os judeus novamente para fora da realidade — e para fora do espaço de ação política” (EJ, p. 651). Segundo Bernstein, teria sido no contexto desses debates com seus colegas sionistas que Arendt “passou a apreciar a irredutibilidade e a necessidade de múltiplas perspectivas e o choque de opiniões (*doxoi*) nas comunidades políticas. Ela se considerava um membro da ‘oposição leal’, não como um antissionista” (BERNSTEIN, 1996, p. 11. *Grifos nossos*). Contudo, após seu projeto de um Estado federado binacional na Palestina não se concretizar, ela passa a escrever cada vez menos sobre a questão judaica. Seu gradual desinteresse não foi apenas teórico, mas também prático. “Convencida de que por temperamento e talento não era talhada para isso, [Arendt] retirou-se da política” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 125).

### 2.3.2 O judeu pária e o judeu *parvenu*

Em sua análise da situação dos judeus na Europa do século XIX, Arendt distingue entre dois tipos “ideais” de judeu no sentido weberiano do termo: o judeu pária, um rebelde “consciente” de seu *status pária*, e o judeu *parvenu* que procura desesperadamente escapar do seu *status* de

---

<sup>81</sup> Segundo Arendt, o perigo do sionismo (hertziano) para a nova pátria judaica era que “os elementos utópicos e ideológicos com os quais ele injetou a nova vontade judaica de ação política conduzam os judeus novamente para fora da realidade — e para fora do espaço de ação política” (EJ, p. 651).

pária e ser aceito e assimilado por uma sociedade que trata o judeu como um pária. Arendt toma essa distinção do jornalista judeu francês Bernard Lazare, por quem tinha grande admiração. Lazare, segundo a autora, foi o primeiro a pensar nos efeitos *políticos* do *status* de pária do povo judeu. O *status* de pária dos judeus na Europa é “um fato mais claramente avaliado pelos judeus que viveram a experiência prática de quão ambígua é a liberdade que a emancipação assegurou, e quão traiçoeira é a promessa de igualdade que a assimilação assegurou” (EJ, pp. 494-495).

Vivendo na França do caso Dreyfus, Lazare pôde apreciar em primeira mão a *qualidade de pária da existência judaica*. Mas ele sabia onde ficava a solução: em contraste com seus irmãos não emancipados que aceitam seu *status* de pária automática e inconscientemente, o judeu emancipado deve despertar para uma apreensão de sua posição e, consciente dela, rebelar-se contra ela - o defensor de um povo oprimido. Sua luta pela liberdade é parte e resquício daquilo que todos os oprimidos da Europa devem se engajar para atingirem a libertação *nacional e social* (EJ, p. 505. *Grifos nossos*).

Lazare teria percebido, segundo Arendt, que os judeus “emancipados” além não usufruírem de liberdade política nem da admissão plena à vida das nações, acabaram sendo separados de seu próprio povo. Arendt remete Lazare à “tradição” do pária do qual Lazare faria parte. Para Lazare, a verdadeira ameaça no caminho da emancipação do povo judeu não era o antissemitismo, e sim a “desmoralização de um povo composto pelos pobres e oprimidos, que vivem de esmolas de seus irmãos abastados, um povo revoltado apenas pela perseguição vinda de fora, mas não pela opressão vinda de dentro” (EJ, p. 587). Em contraposição à corrente majoritária herzliana, Lazare defendia que “a questão territorial era secundária — uma mera consequência da demanda essencial de que os judeus deveriam ser emancipados como um povo na forma de uma nação”. O que Lazare buscava “não era uma *fuga* do antissemitismo, mas uma *mobilização* do Povo *contra seus inimigos*” (EJ, p. 585). Ele considerava “como inimigos do povo judeu não apenas os ricos e pobres de outros povos que os exploravam e oprimiam, mas também os abastados de *meu povo*, que me exploram e me vendem” (EJ, p. 505). Segundo Arendt, “Lazare viu que o que era preciso era despertar o judeu pária para lutar contra o judeu *parvenu*. Não havia outra forma de

salvar os judeus párias de seu próprio destino — a destruição inevitável” (EJ, p. 505). Para Lazare, quando o pária (um judeu *enquanto judeu*) entre na arena política e traduz seu *status* em termos políticos, ele torna-se necessariamente um “rebelde” que deve lutar contra seus inimigos externos e internos<sup>82</sup>. A ideia de Lazare era, portanto, “que o judeu se manifestasse *abertamente* como *representante* do pária, ‘pois é dever de todo ser humano resistir à opressão’. Ou seja, ele demandava que os párias renunciassem de uma vez por todas à prerrogativa do *schlemiel*<sup>83</sup>, se libertassem do mundo da fantasia e da ilusão, renunciassem à proteção confortável da natureza e enfrentassem o mundo de homens e mulheres” (EJ, pp. 506-507). Nas palavras de Arendt, Lazare realmente queria que:

O pária sentisse que era ele *próprio o responsável pelo que a sociedade fizera com ele*. Ele queria que ele parasse de buscar libertação em uma atitude de superior indiferença ou em elevada e rara cogitação sobre a natureza do homem *per se*. Por mais que o pária judeu pudesse ser, do ponto de vista histórico, o *produto de uma sociedade injusta* (“vede o que vós fizeste do povo, vós cristãos e vós príncipes dos judeus”), politicamente falando, todo pária que se recusou a ser um rebelde foi em parte responsável por sua própria posição e assim, pela mácula na humanidade que esta representou. De tal vergonha não havia escapatória, nem na arte nem na natureza. Pois, na medida em que o homem é mais do que uma mera criatura da natureza, mais do que um mero produto da criatividade divina, ele será

---

<sup>82</sup> Assim que o pária entra na arena da política e traduz seu status em termos políticos, ele se torna necessariamente um rebelde. A ideia de Lazare era, portanto, que o judeu se manifestasse abertamente como representante do pária, “pois é dever de todo ser humano resistir à opressão”. Ou seja, ele demandava que os párias renunciassem de uma vez por todas à prerrogativa do *schlemiel*, libertassem-se do mundo da fantasia e da ilusão, renunciassem à proteção confortável da natureza e enfrentassem o mundo de homens e mulheres” (EJ, pp. 506-507).

<sup>83</sup> Segundo Arendt, a inocência, a imprudência alegre e despreocupada é a marca registrada da condição de *Schlemiel*, um tipo de pessoa “comum”, que ao ser excluída da sociedade formal e sem qualquer desejo de ser incorporado por ela, volta-se naturalmente para aquilo que entretém e agrada às pessoas comuns. “Na presença de coisas universais como o sol, a música, as árvores e as crianças (...), os sistemas mesquinhos dos homens que criam e mantêm a desigualdade” devem parecer “ridículos” à mentalidade *Schlemiel*. De fato, o *Schlemiel* “fica do lado de fora do mundo real e o ataca de fora. De fato, a tendência judaica ao utopismo (...) provém, em última análise, apenas dessa falta de raízes sociais” (EJ, p. 498; 501).

chamado a se responsabilizar pelas coisas que os homens fazem aos homens no mundo que eles mesmos condicionam (EJ, pp. 506-507. *Grifos nossos*).

Arendt lamenta que o projeto político de autocrítica de Lazare tenha fracassado. Seu fracasso, segundo ela, se deveu *menos* a oposição organizada dos judeus ricos e privilegiados (os *parvenus*) do que ao fato de que “o pária simplesmente se recusava a tornar-se um rebelde”, preferindo “banciar o revolucionário na sociedade dos outros, mas não na sua própria”. Ao fim, o pária “se hipoteca ao *parvenu*, protegendo a posição deste na sociedade e por seu turno sendo protegido por ele”. O pária se torna “automaticamente um dos suportes que sustentam uma ordem social da qual ele próprio está excluído” (EJ, p. 508). Arendt concorda com Lazare sobre a “dupla servidão” dos judeus párias e considera que é “justamente por esse sistema de caridade organizada e esmola que os *parvenus* do povo judeu conseguiram assegurar o controle sobre ele, determinar seus destinos e estabelecer seus padrões. O *parvenu* que teme se tornar um pária, e o pária que aspira a se tornar um *parvenu*, são irmãos sob a pele e apropriadamente conscientes de seu parentesco” (EJ, p. 508).

Uma das melhores descrições do tipo mental do *parvenu* é apresentada por Arendt em seu ensaio *Nós, Refugiados*. Apesar da categoria *pária* e *parvenu* ser decorrente da controversa emancipação dos judeus no século XIX, Arendt considera que seria possível replicá-la aonde quer que haja “opressores” e “oprimidos” (EJ, p. 348) ou “pessoas e classes difamadas”<sup>84</sup> (OT, p. 89). A politóloga escreve na edição revisada de *Origens de Totalitarismo*: “Enquanto forem existindo pessoas e classes difamadas, os estereótipos de arrivista [*parvenu*] e pária serão gerados com incomparável monotonia, tanto faz que se trate da sociedade judaica ou de qualquer outra” (OT, p. 89). Deste modo, o conceito do pária como um “*tipo humano*” é “um conceito de suprema importância para a avaliação da humanidade em nossos dias” (EJ, p. 495). Como protótipo da mentalidade *parvenu* do judeu refugiado do século XX ela apresenta a descrição do “sr. Cohn, de Berlim, que fora sempre 150% alemão e superpatriota” (EJ, p. 487), até que precisou fugir da perseguição nazista:

---

<sup>84</sup> Há uma mudança nos termos utilizados por Arendt entre a primeira edição do texto e sua posterior edição revisada, que coincide com sua decepção com o pensamento de Marx. Arendt abandona o vocabulário mais nitidamente marxista de “opressores” e “oprimidos” e opta por termos como classes difamadas ou párias.

Em 1933, esse sr. Cohn encontrou refúgio em Praga e logo se tornou um patriota tcheco convicto - um patriota tcheco tão verdadeiro e leal quanto havia sido um patriota alemão. O tempo passou e, por volta de 1937, o governo tcheco, já sob pressão dos nazistas, começou a expulsar seus refugiados judeus, desconsiderando o fato de que estes se sentiam muito fortemente como cidadãos tchecos em potencial. Nosso Sr. Cohn então foi para Viena; para se ajustar lá, um patriotismo austríaco era requerido. A invasão alemã forçou o Sr. Cohn a sair daquele país. Ele chegou a Paris em um momento ruim e nunca recebeu uma permissão de residência regular. Já tendo adquirido muita habilidade em pensar positivamente, ele se recusou a levar a meras medidas administrativas a sério, convencido de que passaria sua vida futura na França. Por conseguinte, preparou sua adaptação à nação francesa, identificando-se com “nosso” ancestral Vercingétorix. Eu acho que é melhor não prolongar as aventuras subsequentes do Sr. Cohn. Enquanto o Sr. Cohn não se decide a *ser o que realmente ele é, um judeu*, ninguém pode prever todas as mudanças loucas pelas quais ele ainda terá que passar (EJ, pp. 487-488. *Grifos nossos*).

Para Arendt, refugiados de país para país “representam a vanguarda de seus povos - se eles mantiverem sua identidade” (EJ, p. 492). A mentalidade *parvenu* do refugiado judeu é caracterizada pelo “desejo insano de ser transformado, de não ser mais judeu”. Esta mentalidade assimilacionista de “por princípio se ajustar a tudo e a todos” não é algo novo na história judaica e pode ser facilmente identificada nos 150 anos de comunidades judaicas assimiladas<sup>85</sup>. Esses “Ulisses-errantes que, diferentemente de seu excelente protótipo, não sabem quem são, é facilmente explicada por sua mania impecável de se recusarem a

---

<sup>85</sup> Tempo decorrido entre a Revolução Francesa e a Segunda Guerra Mundial. Arendt escreve em 1946, “a moral da história do século XIX é o fato de que os homens que não estavam prontos para assumir um papel responsável nos assuntos públicos no final foram transformados em meros animais que poderiam ser usados para qualquer coisa antes de serem levados ao abate. As instituições, além disso, deixadas a si mesmas sem controle e orientação pelos homens, transformaram-se em monstros devorando nações e países” (EJ, p. 548).

conservar sua identidade” (EJ, p. 490). Contudo, apesar das críticas aos judeus que tentavam se assimilar em qualquer sociedade escondendo sua condição judaica, Arendt adverte ao alto custo em se abandonar esta posição:

(...) antes que você nos atire a primeira pedra, lembre-se de que ser judeu não confere nenhum *status* legal neste mundo. Se começarmos a dizer a verdade que não somos mais do que judeus, isso significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos. Eu mal posso imaginar uma atitude mais perigosa, já que nós realmente vivemos em um mundo no qual os seres humanos como tais deixaram de existir por um bom tempo; desde que a sociedade descobriu a discriminação como a grande arma social pela qual alguém pode matar homens sem derramamento de sangue; visto que passaportes ou certidões de nascimento, e às vezes até mesmo as receitas de imposto de renda, não são mais documentos formais, mas fatos de distinção social. É verdade que a maioria de nós depende inteiramente de padrões sociais; perdemos a confiança em nós mesmos se a sociedade não nos aprova; estamos e sempre estivemos prontos a pagar qualquer preço para sermos aceitos pela sociedade. Mas é igualmente verdade que os *poucos entre nós que tentaram se dar bem sem todos esses truques e piadas de ajustamento e assimilação* pagaram um preço muito mais alto do que poderiam pagar: eles comprometeram as poucas chances que são dadas até aos criminosos em um mundo às avessas (EJ, pp. 490-491).

Foram esses poucos judeus, que seguindo a terminologia e a atitude do próprio Bernard Lazare, Arendt chama de “párias conscientes”, que realmente fizeram algo “pela *dignidade espiritual de seu povo*, que foram suficientemente grandiosos a ponto de transcenderem os limites da nacionalidade e tecerem os fios de seu gênio judaico em meio a tessitura geral da vida europeia, foi dada pouca importância e reconhecimento periférico” (EJ, p. 493-494). Entre esses “párias conscientes”, Arendt situa:

(...) a tradição de Heine, Rahel Varnhagen, Scholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka, ou mesmo Charlie Chaplin, é a tradição de uma minoria de judeus que não quiseram se tornar arrivistas, que preferiram o *status* de “pária consciente”. *Todas as qualidades judaicas apregoadas – o “coração judeu”, a humanidade, o humor, a inteligência desinteressada – são qualidades de um pária.* Todas as deficiências judaicas – indelicadeza, estupidez política, complexos de inferioridade e sovinice – são características de arrivistas. Sempre houve judeus que não pensavam valer a pena trocar sua atitude humana e seu discernimento natural da realidade pela estreiteza do espírito de castas ou pelo irrealismo essencial das transações financeiras” (EJ, p. 491. *Grifos nossos*).

Contudo, se no século XIX os “párias conscientes” intelectuais e escritores encontraram abrigo na introspecção, no século XX isso não era mais possível: “O pária judeu e o judeu *parvenu* estão no mesmo barco, remando desesperadamente no mesmo mar revolto. Ambos são marcados com a mesma marca; ambos são igualmente fora da lei. Hoje a verdade voltou para casa” (EJ, pp. 522-523). Segundo Arendt, a perseguição nazista aos judeus provou que o judeu considerado “judeu de exceção” pelos antissemitas era “*mais o judeu* do que exceção; nenhum judeu se sente mais feliz por ter certeza de que ele é uma exceção. A catástrofe extraordinária converteu novamente todos aqueles que se imaginavam seres extraordinariamente favorecidos em mortais comuns” (EJ, p. 545. *Grifos nossos*). A posição de exceção se referia sobretudo a posição dos judeus alemães que se sentiam “exceções” (e assim eram referidos pelos antissemitas), seja por sua riqueza ou conhecimento, às massas de judeus pobres sobretudo do Leste Europeu. Segundo Arendt, durante o período em que os judeus viveram realmente entre os povos da Europa ocidental e não apenas à margem deles (desde a Revolução francesa), os judeus assimilados “tiveram de pagar a glória social com o sofrimento político e o sucesso político com o insulto social” (OT, p. 78). No século XIX:

*A assimilação*, isto é, a aceitação da diluição dos judeus por parte da sociedade não-judaica, era concedida só *excepcionalmente* aos indivíduos claramente distintos das massas judaicas, que, ainda assim, compartilhavam as mesmas condições

políticas restritivas e humilhantes. A sociedade, confrontada com a igualdade política, econômica e legal dos judeus, deixou claro que nenhuma das suas classes estava preparada para acolhê-los dentro de preceitos de igualdade social, e que somente seriam aceitas *exceções individuais*. Os judeus lisonjeados como exceções, os judeus “excepcionais”, sabiam muito bem que só a ambiguidade — isto é, o fato de serem judeus, mas presumivelmente não iguais aos judeus — abria-lhes as portas da sociedade. Ao se satisfazerem com esse tipo de relação, procuravam ao mesmo tempo “ser e não ser judeus” (OT, p. 78. *Grifos nossos*).

Ainda, segundo Arendt:

É natural, porém, que essa situação social, a qual transformou os primeiros judeus cultos em rebeldes, produziu a longo prazo um tipo específico de conformismo, no lugar de uma tradição efetiva de rebelião. Ao se conformarem com uma sociedade que tomava atitude discriminatória contra os judeus “comuns” e na qual, ao mesmo tempo, era geralmente mais fácil a círculos elegantes admitirem um judeu culto do que um não-judeu de condição semelhante, os judeus tinham de se diferenciar claramente tanto do “judeu em geral” quanto, de modo igualmente claro, mostrar que eram judeus; *de maneira nenhuma se permitia que simplesmente desaparecessem* (OT, p. 88. *Grifos nossos*).

Nesse sentido, os próprios judeus não entendiam inteiramente essa ambiguidade do seu status. Eles sabiam que eram diferentes dos outros homens, por serem judeus, mas que, ao mesmo tempo, não eram como os “judeus comuns”. Esse esforço contínuo em tentar se distinguir criou, segundo Arendt, um *novo tipo de judeu*, como um novo *espécime*:

*O judeu criado pelos apologistas* recebia atributos estereotipados — humanidade, bondade, isenção de preconceitos, sensibilidade à justiça —, que eram, na verdade, privilégios dos párias e que de fato caracterizavam certos rebeldes judeus, marginalizados pela sociedade. (...). Por outro lado,

o “judeu em geral”, do modo como era descrito pelos antissemitas profissionais, demonstrava exatamente as qualidades que o arrivista deve adquirir, se quer alcançar algum êxito: desumanidade, cobiça, insolência, servilidade bajuladora e a determinação de vencer (OT, pp. 88-89. *Grifos nossos*).

Em lugar de serem definidos por nacionalidade e religião, os judeus se transformavam num grupo social cujos membros compartilhavam certas qualidades e reações psicológicas, das quais a soma total seria, supostamente, a ‘condição de judeu’. Em outras palavras, o judaísmo passou a ser uma condição psicológica, e a questão judaica se tornou um complicado problema pessoal para cada judeu individualmente (OT, p. 88). Entre os principais documentos capazes de capturar com perfeição a ambiguidade da assimilação dos judeus, do caráter excepcional dos que eram “aceitos”, estão a obra literária de Marcel Proust (especialmente *Em busca do tempo perdido*), e o relato da vida da Rahel Varnhagen. Ambos são apresentados a seguir.

### 2.3.2.1 Rahel e identidade judaica

A partir da história da vida de Rahel, com suas inúmeras tentativas de se integrar a “boa” sociedade berlinense, Arendt antecipou o duplo fracasso do projeto de assimilação alemã-judaica e do projeto de emancipação dos judeus tal como aconteceu na Europa. Grosso modo, a autora percebeu que para os judeus do século XIX, a emancipação não significava mais do que assimilação à sociedade, enquanto que essa assimilação pressuponha nada menos do que a própria emancipação da condição de judeu. Nesse sentido, a vida de Rahel é testemunha, por um lado, da sensibilidade aguçada diante de toda forma de discriminação social e, por outro, da cegueira diante dos perigos políticos do antissemitismo. Rahel era responsável por um dos mais famosos salões judaicos de Berlim no início do século XIX<sup>86</sup>. Naquele tempo, os salões

---

<sup>86</sup> Seu salão, segundo Arendt, é o melhor exemplo de como os judeus realmente se amalgamaram com a sociedade alemã até a repercussão dos decretos de emancipação em meados do século XIX. “As soirées na ‘mansarda’ de Rahel reuniam não só os aristocratas ‘esclarecidos’ e os intelectuais da classe média, mas até atores e todos aqueles que, exatamente como os judeus, não pertenciam à sociedade respeitável. Assim, o salão de Rahel, por definição e intencionalmente, situava-se à margem da sociedade e não compartilhava quaisquer de suas convenções e preconceitos” (OT, p. 82).

serviam como locais onde os judeus “assimilados” olhavam em busca de preceitos de comportamento, convencidos, segundo Arendt, “de que nada realmente importava além da personalidade e da singularidade do caráter, talento e expressão” (OT, p. 82). O breve período de encontros nos quais se juntavam, lado a lado, príncipes, escritores e diplomatas<sup>87</sup>, chegou ao fim em 1806 com a escalada de ódio aos judeus intensificada depois da introdução das leis napoleônicas. “Juntamente com os aristocratas enveredaram pelo caminho do antissemitismo os intelectuais românticos, e, embora nenhum dos dois grupos abandonasse os seus amigos judeus, a inconsciência e o esplendor da época pré-napoleônica se evaporaram” (OT, p. 82).

Rahel, sob a influência do contexto iluminista, acreditava que as desvantagens impostas a ela pela identidade judaica “seriam neutralizadas pela mania ‘de examinar tudo e fazer perguntas com persistência inumana’”. Por meio da introspecção, Rahel “devia, portanto, evitar tudo que ensejasse nova confirmação [de sua condição judia], não devia agir, nem amar, nem se envolver com o mundo. A única coisa que uma renúncia tão absoluta parecia ter deixado livre era o pensar” (RV, p.19). Filha do Iluminismo, que “elevou a razão a *status* de autoridade”, Rahel buscou a partir do pensamento libertar-se da realidade, como ela escreveu a um amigo na época: “os fatos nada significam para mim, pois verdadeiros ou não, os fatos podem ser negados” (RV, p.21). Para a trágica Arendt, apologista de um contato direto com a realidade tal como ela se apresenta, isso não passava de uma desmedida iluminista, já que “o mundo sempre tem a última palavra”. Conforme a autora: “A razão pode libertar dos preconceitos do passado e orientar o futuro de uma pessoa. Infelizmente, é obvio que isso não basta: ela só consegue libertar individualmente, (...) e o indivíduo libertado (...) *sempre colide com um mundo*, uma sociedade cujo passado tem poder na forma de ‘preconceitos’, onde é forçado a aprender que a realidade passada também é uma realidade” (RV, p. 20. *Grifos nossos*). Independentemente do grau de introspecção que Rahel atingisse, esse não era suficiente para transcender aquela totalidade dos fatos que chamamos mundo. “Como preconceito nas mentes dos outros”, segundo Arendt, o “fato continuava sendo uma desagradável realidade presente” (RV, pp. 20-24).

Rahel, como a maioria dos judeus alemães seculares do seu tempo, entendeu o antissemitismo primariamente como um fenômeno social e

---

<sup>87</sup> Arendt cita entre os visitantes ilustres dos salões de Rahel: príncipes Hohenzollern, Louis Ferdinand, e o banqueiro Abraham Mendelssohn; um editor político e diplomata, Friedrich Gentz, e um escritor da escola romântica, Friedrich Schlegel” (OT, p. 82).

buscou contornar tal “desgraça” de inúmeras formas. Entre os movimentos que ela fez para escapar de seu “infortúnio mais amargo”, Arendt lista: seu casamento com um não-judeu; seu batismo; a adoção do sobrenome alemão de seu marido e, por fim, sua participação no círculo de intelectuais berlinenses. Mesmo após todos esses movimentos, quando Rahel parecia ter alcançado seu objetivo de não ser mais judia, ela percebe a impossibilidade deste seu maior desejo: Ela continuava sendo uma judia. “O judaísmo não podia ser extirpado pela separação de uma pessoa dos outros judeus; simplesmente convertia-se de um destino histórico, de uma condição social partilhada, de um infortúnio geral” impessoal em um traço de caráter, um defeito no caráter individual. “O judaísmo era tão inato em Rahel como a perna mais curta de um manco” (RV, p.180).

A única coisa que Rahel se recusou a fazer e que não permitiu sua completa assimilação à “boa sociedade” foi sua recusa em ser antissemita. Essa era para Arendt a grande ironia da posição assimilacionista: “Numa sociedade totalmente hostil aos judeus – essa situação ocorreu em todos os países que os judeus viveram, até o século XX - só é possível assimilar-se assimilando-se ao antissemitismo” (RV, p. 185). É somente com uma idade avançada que Rahel passa a ter uma relação diferente com o seu passado e percebe que as incansáveis tentativas de negar seu destino como judia teriam sido os motivos de sua própria “falência”. “A luta de Rahel contra os fatos, acima de tudo contra o fato de ter nascido judia, se tornou muito rapidamente uma luta contra si mesma. Uma vez que não podia simplesmente negar a existência a si própria, precisou recusar o consentimento a si mesma, a prejudicada; negar, mudar, reformular a si própria por meio de mentiras” (RV, p. 22). Arendt cita as palavras pronunciadas por Rahel em seu leito de morte: “A coisa que por toda a minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia – , desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (RV, p. 15).

A atitude de Rahel perante sua judaicidade pode ser retratada como uma passagem da experiência de *parvenu* para de uma pária consciente. Rahel passa a abraçar a sua identidade judaica e, pela primeira vez, deseja não ser diferente do que é. Ela demonstra assim um amor ao seu destino, isto é, ao fato de ser judia, e essa coragem de Rahel encanta Arendt (RV, p. 11): “todo seu esforço era o de expor-se à vida de modo que esta pudesse atingi-la ‘como uma tempestade sem um guarda-chuva’. (‘O que você está fazendo? Nada. Estou deixando a vida chover sobre mim’)”<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Citação de Arendt de uma entrada do diário não publicada de Rahel, datada de março de 1810.

Além de vivenciarem a condição judaica na Alemanha, Arendt e Rahel compartilham também uma coragem perante à vida e uma “inabalável vigilância” à realidade (RV, p. 11). Arendt, escreve Young-Bruehl, apresentou sua personagem como uma mulher que não evitava um destino irremediável e doloroso e também não se deixava seduzir por sucessos mundanos, sonhos gloriosos com o futuro” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 54). No pensamento da politóloga, a coragem é não só atitude fundamental para a condução da existência, mas também é tida como principal virtude política e imprescindível para a capacidade de pensar e de imaginar. Arendt transcreve uma passagem da carta de Rahel a David Veit, um amigo em sua juventude: “Tenho tanta imaginação: é como se algum extraterrestre, exatamente quando fui lançada nesse mundo, cravasse com uma adaga estas palavras em meu coração: ‘Sim, tenha sensibilidade, veja o mundo como poucos o veem, seja grande e nobre, afinal não posso tomar de você a faculdade de pensar eternamente’” (RV, p. 18). A coragem e a capacidade de Rahel em transformar sua diferença “deplorável” enquanto judia em orgulho é um dos aspectos centrais da narrativa arendtiana. Segundo Young-Bruehl, o texto sobre Rahel é “um dos trabalhos mais pessoais e não convencionais de Hannah Arendt”, sendo “uma biografia muito autobiográfica” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 54). Arendt, como Rahel, pensava a si mesma mais como judia do que como mulher, e “a história exigiu isso delas” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 54).

### 2.3.2.2 *Proust e a naturalização da identidade judaica (e da homossexualidade)*

Arendt apresenta uma análise da situação social dos judeus do século XIX na França a partir da obra literária de Marcel Proust. Segundo a autora, *Em Busca do Tempo Perdido* é um dos melhores retratos da sociedade não-judaica do *fin-de-siècle* francês, sociedade esta que teria antecipado os padrões políticos e sociais da Alemanha e da Áustria dos anos 1920 e 1930, já que foi na França do século XIX que o antissemitismo europeu alcança seu clímax<sup>89</sup>. Proust era, nas palavras de Arendt, o “melhor testemunho” e o “verdadeiro expoente” daquela “nova

---

<sup>89</sup> Apesar do antissemitismo do século XIX ter alcançado na França seu clímax, ele “foi ali derrotado porque manteve-se limitado à questão doméstica e nacional, sem contato com correntes imperialistas. Os traços principais desse tipo de antissemitismo reapareceram na Alemanha e na Áustria após a Primeira Grande Guerra, e seu efeito social sobre as respectivas comunidades judaicas foi menos agudo, mas sujeito a outras influências” (OT, p. 102).

sociedade mista” do fim do século XIX ao “portar” dois dos “vícios” mais elegantes: o “vício da homossexualidade” e o “vício de ser judeu” (OT, pp. 102-103). Ambos os “vícios” se assemelhavam quando considerados do ponto de vista social e pessoal: socialmente repudiáveis como *crimes*, ambos se transformavam em *atraentes vícios* e, seus portadores, em exóticos “*novos tipos*” em casas elegantes. “Em lugar algum” daquela sociedade antisemita, “os judeus poderiam ter chances melhores do que nos círculos que, pretendendo ser exclusivos, discriminavam contra eles; pois, se esses círculos, assemelhando-se nisso à multidão, consideravam o fato de ser judeu um crime, poderiam, para se diferenciar das massas, transformar a qualquer momento esse crime num ‘vício’ atraente” (OT, p. 92).

O pano de fundo desta atração pelo exótico era o “tédio e o cansaço geral da burguesia”, “a doença mais bem escamoteada do século XIX” (OT, p. 104). Proust “descreve longamente como a sociedade, constantemente à espreita do estranho, do exótico, do perigoso, finalmente identifica o refinado com o monstruoso e se prontifica a admitir monstruosidades — reais ou imaginárias — como a estranha e desconhecida ‘peça russa ou japonesa representada por atores nativos’”<sup>90</sup> (OT, p. 104). “Ora, os marginais e os párias, a quem a sociedade recorria em busca do exótico, fossem quem fossem, jamais se deixavam dominar pelo tédio e, se dermos crédito à opinião de Proust, eram os únicos na sociedade do *fin-de-siècle* ainda capazes de sentir e externar paixão”<sup>91</sup> (OT, p. 104). Outro ponto destacado pela autora como pano de fundo da aceitação dos marginais entre os aristocratas, é que, como os primeiros salões judeus de Berlim, essa sociedade girava em torno da nobreza e de seu velho desprezo pela sociedade burguesa. Segundo Arendt: “Muito

---

<sup>90</sup> Para a sociedade entediada do século XIX quanto mais estranho e viciado possível, melhor. Arendt cita Proust: “A ‘personagem pintada, rechonchuda e apertada em seus botões lembra uma caixa de origem exótica e dúbia, da qual escapa um curioso aroma de frutos, de modo que só o pensamento de prová-los já excita o coração’. O ‘homem de gênio’, supõe-se, transmitirá um ‘senso de sobrenatural’ e em torno dele a sociedade ‘se reúne como em torno de tábua giratória, para aprender o segredo do Infinito’. Na atmosfera dessa ‘necromancia’, um cavalheiro judeu ou uma senhora turca poderiam parecer ‘como se fossem realmente criaturas invocadas pelo esforço de um médium’” (PROUST *apud* OT, pp. 104-105).

<sup>91</sup> “Proust se encontra no labirinto das conexões e ambições sociais pela capacidade de amar de Charlus. A paixão pervertida de *monsieur* de Charlus por Morei, a devastadora lealdade do judeu Swann a sua cortesã, o próprio ciúme desesperado do autor por Albertine, que é, no romance, a própria personificação do vício, deixam bem claro que Proust considerava os marginalizados e os arrivistas, os habitantes de Sodoma e Gomorra, não somente mais humanos, mas também mais normais” (OT, p. 104).

mais forte que a ambição política [da aristocracia] era o [seu] agressivo desdém pelos padrões da classe média, que, sem dúvida, foi um dos principais motivos da aceitação de indivíduos e de grupos inteiros de pessoas que haviam pertencido a classes socialmente rejeitadas”<sup>92</sup> (OT, p. 108). Arendt cita o retrato de Proust em *Sodoma e Gomorra* do *monsieur* de Charlus como modelo da situação social ambígua dos marginais e párias no final do século XIX na França: “Proust descreve de que modo *monsieur* de Charlus, tolerado ‘a despeito do seu vício’, logo atingiu os cumes sociais graças ao seu encanto pessoal e nome tradicional”. *Monsieur* de Charlus “não mais precisava viver uma vida dupla e esconder suas dúbias amizades, mas, sim, era até encorajado a trazê-las para as casas elegantes. Certos tópicos de conversação que, por medo de que alguém suspeitasse de sua anomalia, ele antes teria evitado — amor, beleza, ciúme — eram agora avidamente recebidos ‘em vista da experiência estranha, secreta, refinada e monstruosa sobre a qual ele baseava suas opiniões’” (OT, p. 103). Essa perversa atração pelo exótico “vício” também foi a porta de entrada de muitos judeus aos círculos da sociedade francesa. Arendt escreve: “As ‘exceções’ individuais e os judeus enobrecidos haviam sido tolerados e até bem recebidos mesmo na sociedade do Segundo Império, mas agora os judeus tornavam-se cada vez mais populares *como tais*” (OT, pp. 103-104. *Grifos nossos*). Seja no caso da homossexualidade ou no caso dos judeus, a sociedade mantinha-se fiel às suas ideais e preconceitos: “não se duvidava que os homossexuais eram ‘criminosos’ nem que os judeus eram ‘traidores’; apenas revisava-se a atitude em relação ao crime e à traição em geral” (OT, p. 104). O que seria chocante e perturbador nesta “aparente largueza de espírito” dos salões franceses é justamente o fato de que essas pessoas se tornassem “indiferentes perante o crime” (OT, p. 104). Não seria, portanto, motivo para espanto o fato de que essas pessoas não tivessem “antipatia pelos judeus e horror pelos sexualmente anormais” (OT, p. 104). O crime continuava ali presente, só que agora era escamoteado em nome de alguma distração da elite entediada. A diferença existente entre essa nova sociedade e “a ralé que gritava ‘morte aos judeus’ era que os salões ainda não haviam se associado abertamente ao crime” ou seja, que apesar do ódio da aristocracia em relação aos marginais, eles “ainda não desejavam participar ativamente na matança” (OT, p. 104).

---

<sup>92</sup> Nesse sentido, a França reflete a atitude dos aristocratas prussianos que se reuniam com atores, judeus, e intelectuais nos salões judeus no início do século.

Neste cenário ambíguo de perseguição e atração, os marginais (sejam judeus ou homossexuais) não podiam expressar abertamente sua condição (ou seja existir sem ser uma caricatura), mas tampouco era-lhes permitido ocultá-la. Nessa situação “equivoca”, a “qualidade de ser judeu era para o judeu tanto uma mancha física como um misterioso privilégio pessoal, ambos inerentes a uma ‘predestinação racial’” (OT, p. 104). Nesse momento, a origem judaica perde qualquer resquício de sua conotação religiosa ou política e passa a ser considerada uma “qualidade psicológica”, a “qualidade de judeus” e “daí por diante podia ser considerada somente na categoria de virtude ou de vício” (OT, p. 106). Para Arendt, “se é verdade que a ‘qualidade de judeu’ não podia ter se pervertido em vício interessante sem um preconceito que a considerasse um crime, também é verdade que tal perversão só foi possível graças àqueles judeus que a consideravam uma virtude inata” (OT, p. 106).

Se existiu um judeu que soube jogar como nenhum outro o jogo dessa sociedade foi o judeu inglês Benjamin Disraeli<sup>93</sup>. Longe de acreditar que seu judaísmo era uma qualidade inerente de nascença, Disraeli se aproveitou ao máximo da crença da sociedade na “estranheza” do tipo judeu. Ele “sabia instintivamente que seu sucesso dependia da capacidade com que conseguiria traçar a ‘divisão entre si e os simples mortais’, exagerando conscientemente a sua afortunada ‘estranhice’ [judaica]. Em um dos seus romances, ele escreve: “O que para muitos é crime, só para poucos pode ser apenas vício”<sup>94</sup>. Essa sentença, segundo Arendt, “revela a profunda intuição [de Disraeli] do princípio que norteou o lento declínio da sociedade do século XIX, em direção ao abismo no qual prevaleceriam as normas da moral da ralé e do submundo” (OT, p. 92). Por conhecer esse princípio social do seu tempo, Disraeli sabia que dificilmente os judeus poderiam ter melhores oportunidades do que nos espaços que,

---

<sup>93</sup> Arendt se refere ao inglês Benjamin Disraeli (1804-1881) como “o grande homem dos ‘judeus-exceção’” e “o poderoso mágico” (OT, p. 90). Segundo Arendt: “Disraeli provinha de uma família inteiramente assimilada; seu pai, um cavalheiro culto, batizou o filho porque desejava que ele tivesse todas as oportunidades dos mortais comuns. Tinha poucas ligações com a sociedade judaica e nada sabia da religião ou dos costumes judaicos. Desde o início, seu judaísmo era apenas uma questão de origem, que ele tinha a liberdade de embelezar, sem os impedimentos do conhecimento de causa. Encarou esse fato de modo semelhante ao de um gentio: percebeu, mais claramente que os outros judeus, que ser judeu tanto podia ser uma desvantagem como uma oportunidade”. “Sua inocência fê-lo reconhecer quão insensato seria sentir-se *declassé*, e como seria mais excitante e mais útil para sua carreira acentuar o fato de que era judeu ‘vestindo-se de modo diferente, penteando o cabelo de modo estranho, e através de maneirismos esquisitos de expressão e palavreado’”. (OT, p. 91, 92)

<sup>94</sup> Arendt cita essa passagem do romance *Tancred* (1847) de Disraeli.

“pretendendo ser exclusivos, discriminavam contra eles (...) O exotismo, o alienismo, o mistério, a mágica e o poder advindo de supostas fontes secretas que Disraeli demonstrava dominar tinham como alvo certo essa atitude da sociedade” (OT, p. 92).

Desejava ser admitido na alta e na altíssima sociedade mais apaixonadamente e mais despuadoradamente do que qualquer outro judeu intelectual; mas foi o único que descobriu o segredo de como preservar a sorte, esse milagre natural da marginalidade, e que soube desde *o início que um homem nunca deve curvar-se para ‘elevar-se mais alto’*. Jogava o jogo da política como um ator num palco, e representava tão bem o seu papel que chegou a acreditar em seu próprio faz-de-conta. (...) Seu virtuosismo no jogo social levou-o a filiar-se ao Partido Conservador; daí, conquistou uma cadeira no Parlamento, o posto de primeiro-ministro [por duas vezes], e por fim, o que não era menos importante, a duradoura admiração da sociedade e a amizade da rainha (OT, p. 91, 92. *Grifos nossos*).

Nesta exposição sobre Disraeli, pode ser notado que apesar dos apontamentos de Arendt serem críticos ao “judeu de exceção”, e de Disraeli ter sido um dos maiores deles, a autora demonstra certa admiração por ele, por sua altivez e irreverência, por ser alguém que soube “que um homem nunca deve curvar-se para ‘elevar-se mais alto’”. Nos parece que o problema maior que Arendt quer destacar é de ordem sociológica. Para ela, um dos efeitos nefastos da *transformação* da identidade judaica (seja num sentido religioso, nacional e econômico-social) num “tipo judeu” naturalizado, com uma série de qualidades psicológicas específicas é o fato de tornar os próprios judeus dependentes dessa aceitação ambígua. Eles se tornam mais e mais obcecados sobre sua “qualidade de judeu”, sua “judaicidade”. Para um expectador que observasse de fora, não havia diferença entre judeus e homossexuais com relação a “obsessão” aos de padrão de conduta:

Ambos [o homossexual e o judeu] sentiam-se superiores ou inferiores, mas em ambos os casos orgulhosamente diferentes dos outros seres normais; *ambos acreditavam que a sua diferença era um fato natural adquirido por nascimento;*

ambos estavam constantemente justificando, não o que faziam, mas o que eram; e, finalmente, ambos hesitavam sempre entre a atitude de quem pede desculpas e a afirmação súbita e provocadora de quem se julga elite. Como se a *natureza* houvesse congelado para sempre suas *posições sociais*, nenhum dos dois podia sair do seu grupo e ingressar no outro (OT, p. 107. *Grifos nossos*).

Arendt alerta para a consequência “extremamente perigosa” desta *naturalização* das posições sociais, seja enquanto judeu ou homossexual (OT, p. 109). O perigo advém sobretudo da impossibilidade de se escapar da suposta “natureza” pervertida ou traidora. Pois se antes os judeus puderam escapar do judaísmo pela conversão ao cristianismo ou mesmo casando-se com não-judeus, com a transformação do “crime” numa qualidade intrínseca, seja “vício” ou “virtude”, isso não era mais possível. Desde que “ser judeu” se transforma numa “qualidade psicológica inerente” ao indivíduo<sup>95</sup>, não havia mais escapatória, não se podia mais escolher ser diferente ou rejeitar essa condição, já que ela era “imposta de fora” e “domina de um modo tão compulsivo como a droga domina o viciado” (OT, p. 103). Logo, o perigo da naturalização advindo da psicologização (da identidade, no caso dos judeus, e da atividade, no caso dos homens que praticam sodomia) é que, não há alternativa para escapar dessa “natureza” a não ser o próprio extermínio do tipo corrompido: “*se um crime é punido com um castigo, um vício só pode ser exterminado*” (OT, p. 103. *Grifos nossos*). Arendt retoma neste ponto os escritos de Proust, para quem “a punição é um *direito* do criminoso’, do qual ele é *privado* se (nas palavras de Proust) ‘os juízes presumirem e estiverem inclinados a perdoar o assassinio nos homossexuais e a traição nos judeus, por motivos devidos a suposta (...) *predestinação genética*’<sup>96</sup> (OT, p. 103. *Grifos nossos*). Segundo Arendt, o perigo está em que:

Ao assimilar o crime e transformá-lo em vício, a sociedade *nega toda responsabilidade* e estabelece um mundo de fatalidades no qual os homens se veem enredados. O julgamento que via no crime todo afastamento comportamental das normas

---

<sup>95</sup> O mesmo pode ser dito sobre a transformação da sodomia em “homossexualidade”, passagem devidamente explorada por Foucault em *História da Sexualidade*.

<sup>96</sup> No texto original de Arendt em inglês, aparece o termo “predestinação racial” que é o mesmo utilizado por Proust. Contudo, decidimos seguir a edição de *Origens* em português, onde lê-se “predestinação genética”.

espelhava, pelo menos, maior *respeito pela dignidade humana*. Aceito o crime como espécie de fatalidade, todos podem ser suspeitos de alguma inclinação por ele (OT, p. 103. *Grifos nossos*).

Ainda, ademais de sua crítica a um certo fatalismo, a autora alerta para o fato dos grupos “exóticos” estarem totalmente a mercê da aparente “tolerância” desses altos círculos, já que, a qualquer momento essa atitude pode sumir e ser substituída “por uma decisão de liquidar não apenas os verdadeiros criminosos mas todos os que estão ‘racialmente’ [geneticamente] predestinados a cometer certos crimes”. Isso pode ocorrer se “a máquina legal e política, *refletindo a sociedade*, vier a ser transformada pelos critérios sociais em leis a pregarem essa necessidade de libertação social do perigo em potencial” (OT, p. 103. *Grifos nossos*). Nessa esteira, um código legal que liberte o homem da responsabilidade pelo crime (como acontece quando crime é tornado igual ao vício) seria potencialmente muito “mais cruel e desumano do que as leis normativas, mesmo que severas, pois estas respeitam e reconhecem a responsabilidade do homem por sua conduta”, e assim conservam alguma dignidade ao *status* de ser humano (OT, p. 103).

### 2.3.3 “Só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada”

Com a devida maturidade teórica, Arendt confirma a importância política da atitude que a sua mãe lhe ensinou na infância, a saber: que *só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada*. Essa máxima aparece pela primeira vez de forma explicitamente articulada em um texto publicado na revista *Aufbau* de 1941<sup>97</sup>. Nesse escrito, Arendt escreve que a “verdade” de que “*você só pode se defender como a pessoa pelo qual você é atacado*”, “não é familiar para o povo judeu, embora eles estejam começando a aprender”. E continua: “Uma pessoa atacada enquanto judeu não pode se defender como um homem francês ou inglês. O mundo só poderia concluir que ele não está defendendo a si mesmo”<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Arendt escrevia quinzenalmente para *Aufbau* durante a Guerra.

<sup>98</sup> Essa passagem não coincide com o texto da edição brasileira, que, a nosso ver, se equivoca na tradução desse trecho. No original: “*One truth that is unfamiliar to the Jewish people, though they are beginning to learn it, is that you can only defend yourself as the person you are attacked as. A person attacked as a Jew cannot defend himself as an English man or Frenchman. The world would only conclude that he is simply not defending himself. Perhaps this precept of political battle has now been learned by those tens of*

(EJ, p. 306. *Grifos do original*). Essa ideia volta a aparecer somente duas décadas depois, no seu discurso durante o recebimento do *Prêmio Lessing* em 1959. Naquela ocasião, a politóloga se refere ao “princípio de que só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada”, segundo ela, um “*princípio* simples, básico e particularmente difícil de ser compreendido em tempos de difamação e perseguição” (HTS, p. 26). Ela volta a mencionar a importância de se defender enquanto grupo discriminado na entrevista a Günter Gauss em 1964. Arendt conta a Gauss que em sua primeira experiência prática ao trabalhar para organizações sionistas, ela pôde entender “o que (...) sempre dizia na época: se alguém é atacado como judeu, tem que se defender como judeu. Não como alemão, não como cidadão do mundo, não como defensor dos direitos humanos ou seja lá o que for” (Ce, p. 41).

Estas declarações da autora nos levam a descartar a hipótese de que Arendt seria contrária *tout court* às políticas da identidade, quer dizer, ao uso e afirmação de uma identidade como princípio organizador de um movimento político de minorias. Na situação de perseguição, a afirmação da identidade atacada é defendida pela politóloga como imprescindível e a tentativa de negá-la seria profundamente antipolítica, na medida em que torna impossível qualquer resistência à perseguição. Isso fica evidente nessa passagem de *Reflexões sobre Lessing*:

Por muitos anos, considerei a única resposta adequada à pergunta, “quem é você?” era: “um judeu”. [Essa era] a única resposta que levava em conta a *realidade* da perseguição. Quanto à afirmação com que Nathan, o Sábio (...) se contrapõe a ordem: “Aproxime-se, judeu” - a afirmação: “Sou um homem” - eu a teria considerado nada mais que uma *grotesca e perigosa evasão da realidade*<sup>99</sup> (HTS, p. 25. *Grifos nossos*).

---

*thousands of French Jews who feared a "Jewish war" and thought they had to defend themselves as Frenchmen, only to end up separated from their French fellow warriors and interned in Jewish prison camps in Germany”* (JW, pp. 137-138. *Grifos do original*).

<sup>99</sup> Concordamos com Allen, de que a ideia arendtiana de que “só se pode resistir em termos da identidade que está sendo atacada” (HTS, p. 26) não implica uma concepção essencialista da identidade judaica por parte de Arendt, mas sim uma crítica aos “humanistas que favorecem a assimilação sobre a celebração da identidade única de grupos oprimidos e marginalizados (ou povos párias, para colocá-lo na linguagem arendtiana)” (ALLEN, 1999, pp. 108-109).

Arendt enfatiza o “perigo” de se apelar para o ideal humanista universalista de se defender apenas como um “homem” e *não* como um judeu em situações de perseguição. Seguimos Disch, para quem certas identidades ou diferenças específicas de grupos minoritários são “fatos políticos” “inegáveis”, mas não “irrefutáveis”, ou seja, são passíveis de transformação. Assim, através do “princípio simples e básico” de que “*só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada*”, Arendt busca chamar atenção para o modo com que a “*identidade se transforma em opressão*” (HTS, p. 26; DISCH, 1995, p. 286. *Grifos nossos*):

É um traço constitutivo de regimes opressivos representar diferenças específicas como *propriedades essenciais* de grupos supostamente desviantes. Uma vez articuladas, essas diferenças se tornam *fatos políticos* que são *inegáveis*, mas não *irrefutáveis* dentro dos termos do regime. O texto de Arendt é uma performance que dramatiza como reconhecer uma identidade como um “fato político” e, ao mesmo tempo, refutá-la (DISCH, 1995, p. 286. *Grifos nossos*).

Arendt, que na ocasião do Discurso do Prêmio Lessing, em 1959, apresenta-se como uma judia refugiada (“Ressalto tão explicitamente meu pertencimento ao grupo de judeus expulsos da Alemanha”), esclarece que quando ela se apresenta como “judia”, ela não pretende sugerir “nenhum tipo especial de ser humano, como se o destino judaico fosse representativo ou exemplar para o destino da humanidade”<sup>100</sup>; tampouco ela se refere com o termo judia “a uma realidade a que a história atribuíra ou indicara um mérito de distinção” (HTS, p. 25). Antes, ao reconhecer-se como judia, a autora “estava reconhecendo um *fato político* pelo qual o fato de ser o membro desse grupo ultrapassava todas as outras perguntas sobre a identidade pessoal ou, melhor, resolvi-as pela anonimidade, pela ausência de nome” (HTS, p. 26. *Grifos nossos*). Não nos parece que

---

<sup>100</sup> Nas palavras de Arendt: “Uma tal tese só poderia, no máximo, ser levantada convincentemente apenas no último estágio da dominação nazista, quando de fato os judeus e o antissemitismo estavam sendo explorados unicamente para desencadear e manter em funcionamento o programa racista de extermínio. Pois isso foi parte essencial do governo totalitário. O movimento nazista certamente desde o início tendera para o totalitarismo, mas o Terceiro Reich, durante seus primeiros anos, não foi de forma alguma totalitário. Por ‘primeiros anos’, entendo o primeiro período, que se estendeu de 1933 a 1938” (HTS, p. 25).

Arendt seja contra a assimilação, a anonimidade e nem que critique *em si* que alguém apele ao ideal humanista (“sou um homem”). O problema, para ela, seria a *impotência* política destes recursos numa sociedade em que indivíduos são associados, a partir de determinadas qualidades (religiosos, culturais, raciais, etc.) a um grupo estigmatizado e, principalmente, perseguido. Nesse caso, seria uma ilusão apelar à condição de Humano, pois o indivíduo já seria inevitavelmente, no plano social, associado ao grupo marcado. Nesse sentido, ser judeu, para a autora judia, significava “ser um membro, *quer queira, quer não*, do povo judeu” (KOHN, 2016, p. 22. *Grifos nossos*).

Ainda, Arendt considera que numa situação de “não perseguição” se identificar como uma judia refugiada “poderia parecer forçada” (“*it would seem like a pose*”). Esta observação ilustra o seu *estratégico* do recurso da identidade na política. Ela não era particularmente atraída por “nativismo”, tribalismos, nacionalismos ou mesmo por uma concepção essencialista de identidade que implicasse na identificação completa do indivíduo com algum grupo social. A afirmação da identidade se torna importante ou não dependendo do contexto. Se em situações de regularidade política e social afirmar a identidade seria forçado, como uma pose, em tempos sombrios seria “nada mais que uma grotesca e perigosa evasão da realidade” (HTS, p. 25). Para a autora, “os que rejeitam tais identificações por parte de um mundo hostil [como os judeus “assimilados”, por exemplo] podem se sentir maravilhosamente superiores a ele, mas então sua superioridade na verdade não pertence mais a esse mundo; é a superioridade de uma região mais ou menos bem equipada de lunáticos nas nuvens” (HTS, p. 26).

### 2.3.4 Arendt como uma “pária consciente” entre os judeus

Pensamos que a experiência de Arendt da sua condição de judia a levou a se tornar uma “pária consciente”, uma “rebelde” dentro do mundo judaico. Já vimos que Arendt nunca negou sua identidade judaica e que a compreendia como uma “verdade fatural”<sup>101</sup>. Ser judia era um fato indiscutível de sua existência, e essa fato era, sobretudo, *político*. Como escreve a sobrinha de Arendt, Edna Broke: “Como inúmeros judeus, ela

---

<sup>101</sup> Arendt defende a existência de uma matéria fatural e, neste ponto, rompe com o relativismo dos que veem os fatos e a história apenas sob a ótica das perspectivas. Para Arendt, a verdade fatural, ao contrário de enunciados que almejam à verdade é “política por natureza”, porque “relaciona-se sempre com as outras pessoas: ela diz respeito a eventos e a circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação” (EPF, p. 295).

tinha bastante consciência *do que é ser judeu* sem ser judeu no sentido religioso. Isto era evidente, por um lado, em sua relação bastante estreita com sua pequena família em Israel e, por outro, em seu círculo de amigos em Nova York, em sua maioria formado por imigrantes judeus” (BROCKE, 2016, p. 825). Arendt escreve a Jaspers, após a catástrofe da Guerra:

(...) é um fato que muitos judeus são como eu, inteiramente desligados do *Judaísmo* no sentido religioso e ao mesmo tempo, ainda judeus. Talvez isso provoque o fim do povo judeu; não há nada que se possa fazer com relação a isto. Tudo que podemos fazer trazer à tona são as circunstâncias políticas que inviabilizam a continuação da sua existência (CKJ, p. 98, 4 de setembro de 1947. *Grifos do original*)

Ser judia era um “dado” do seu ser, um dado que ela nunca quis “mudar ou rejeitar”, conforme Arendt relata na correspondência a Gershom Scholem. Como vimos, essa conduta está presente desde a sua infância, guiada pela educação de sua mãe e adquire maior consciência com o seu envolvimento com o sionismo durante seu doutorado, onde Arendt aprende que, independentemente de suas crenças e ideais, ela era uma judia de nascença. Em resposta ao questionamento de Scholem a respeito de sua identidade judaica e de sua ausência de “amor pelo povo judeu”, ela escreve um dos principais registros sobre o significado da identidade judaica *para ela*. Ela inicia com uma diferenciação entre considerações que “não estão sujeitas a controvérsia porque são simplesmente falsas” e “assuntos que merecem discussão”. No primeiro grupo, estão os  *fatos* que, de acordo com o pensamento arendtiano, podemos entender como *pré-políticos*, como questões que não dependem e que não se resolvem com a discussão. Seriam declarações que são simplesmente *falsas* ou *verdadeiras*. Entre as declarações feitas por Scholem, ela desmente ter sido formada pela “esquerda alemã” e afirma que sua herança intelectual adveio da “filosofia alemã”<sup>102</sup>. Sobre o *fato* de ela ser judia, Arendt responde:

---

<sup>102</sup> “Eu não estou entre os “intelectuais que vêm da esquerda alemã”. Você não poderia saber disso, já que não nos conhecíamos quando éramos jovens. É um fato do qual eu não sou particularmente orgulhosa e que eu sou um pouco relutante em enfatizar - especialmente desde a era McCarthy neste país. Cheguei tarde a uma compreensão da importância de Marx porque eu não estava interessada nem na história nem na política

(...) infelizmente eu não posso dizer que você não conhecia os fatos. Achei intrigante quando você escreve: “Eu a considero inteiramente como uma filha de nosso povo e de nenhum outro modo”. A verdade é que eu nunca fingi ser outra coisa ou ser de outro modo senão como eu sou, e nunca me senti tentada nessa direção. Teria sido como dizer que eu era um homem e não uma mulher - isto é, um tanto louco. Eu sei, é claro, que há um “problema judeu” mesmo neste nível, mas **esse nunca foi um problema para mim** – nem mesmo na minha infância. Para mim, ser judia pertence aos fatos indiscutíveis da minha vida, e nunca tive o desejo de mudar ou negar fatos desse tipo. Há uma coisa como uma gratidão básica por tudo o que é como é; para o que foi *dado* e não *feito*; para o que é *physei* e não *nomō* (EJ, pp. 756-757. *Grifos nossos em negrito*).

Arendt reconhece a qualidade “pré-política” de sua identidade judaica, a qual, somente em “circunstâncias excepcionais (...) também apresenta consequências políticas, embora, por assim dizer, de forma negativa”. E continua: “Para mim, é incompreensível por que você [Scholem] gostaria de colocar um rótulo que nunca coube em mim no passado e que não cabe agora”: como inteiramente judia e de nenhum outro modo (EJ, p. 757). Ela se reconhece como judia, mas parece resistir a uma identificação completa com esse grupo, assim como resiste a identificação completa com qualquer grupo, sempre prezando a independência da singularidade frente ao coletivo. Após a apresentação desses “fatos indiscutíveis” e por isso “pré-políticos”, a autora se volta “para os assuntos que merecem discussão”, como por exemplo, a importância do que Scholem chama de “amor do povo judeu” ou *Ahahath Israel*, para a identidade judaica. Arendt começa sua argumentação, concordando com a consideração de que ela careceria de “amor pelo povo judeu”:

Você está completamente certo - eu não sou movida por qualquer “amor” deste tipo, e por duas razões: *nunca, na minha vida “amei” nenhum povo ou coletivo* - nem o povo alemão, nem o povo

---

quando eu era jovem. Se se pode dizer que “vim de algum lugar” é da tradição da filosofia alemã” (EJ, p. 756).

francês, nem o povo americano, nem a classe trabalhadora ou qualquer coisa desse tipo. Eu amo realmente “apenas” meus amigos e o único amor que eu conheço e acredito é o amor por pessoas. Em segundo lugar, uma vez que eu mesma sou judia, este “amor pelos judeus” me pareceria algo bastante suspeito. Eu não posso amar a mim mesma ou qualquer coisa que eu sei que é parte integrante da minha própria pessoa (EJ, pp. 757-758. *Grifos nossos*).

Para esclarecer seu posicionamento, Arendt conta a Scholem sobre uma conversa com Golda Meir, então ministra das relações exteriores (1956-1966) e mais tarde primeira ministra de Israel (1969-1974). Meir, defensora da não separação entre religião e estado em Israel, teria professado sua crença não em Deus, mas no povo de Israel. A autora disse ter ficado “chocada demais” para responder. Mas depois pensou que poderia ter respondido: “Uma vez a grandeza deste povo era que eles acreditavam em Deus, e acreditavam Nele de tal forma que a sua confiança e amor para com Ele era maior do que o seu medo. E agora esse povo só crê em si mesmo? O que de bom pode resultar disso? - Bem, neste sentido *eu não ‘amo’ os judeus, nem ‘acredito’ neles; eu simplesmente por acaso pertenço a eles, e isso está além de disputa ou argumento*” (EJ, p. 758. *Grifos nossos*). Para Arendt, ser judia, definitivamente, não era uma questão de amor ou crença no povo judeu. Ela avança em sua argumentação e passa agora a considerar politicamente o “amor pelo povo judeu”:

Poderíamos discutir a mesma questão em termos políticos; e então somos levados a considerar o patriotismo. Que não pode haver patriotismo sem oposição permanente e crítica é, sem dúvida, terreno comum entre nós. Mas posso admitir algo além disso, a saber, que o mal feito pelo meu próprio povo naturalmente me aflige mais do que o mal feito por outros povos. Este sofrimento, no entanto, em minha opinião não é para exibição, mesmo que deva ser o motivo mais íntimo para certas ações ou atitudes. De um modo geral, *o papel do ‘coração’ na política me parece totalmente questionável* (EJ, p. 758-759).

Quando escreve a Scholem, Arendt já havia concluído seu livro *Sobre a Revolução* (1963), no qual tratou extensivamente sobre o perigo

das paixões, especialmente da “paixão da compaixão”, para a política e especialmente para a formação do caráter dos revolucionários. No momento, cabe destacar que, para Scholem, “amor pelo povo judeu” é o “significado interno da identidade de um judeu, cuja mesmice reside em ser parte – na participação – desse amor exclusivo e excludente. Essa mesmidade quase-teológica e quase sionista da identidade judaica de Scholem, diferente da mesmice de um conjunto de características meramente externas, implica a imortalidade, a qualquer custo, do ‘povo escolhido de Deus’” (KOHN, 2010, p. 180). Arendt, ao contrário de Scholem e de muitos sionistas, rejeita esse senso de identidade judaica completamente “anti-histórica”<sup>103</sup>, ao entendê-la “como uma rejeição da realidade do mundo de que os judeus, querendo ou não, coabitam com outras pessoas além de si mesmos que não amam” (KOHN, 2010, p. 180). Segundo Butler, a recusa contundente de Arendt à ideia de amor pelo povo judeu (ou qualquer outro) está intimamente relacionada com seu estudo sobre a história da assimilação judaica e o papel desempenhado pelo princípio do progresso, que exigia que os judeus fossem considerados uma abstração<sup>104</sup>. Seguimos Butler, para quem “quando Arendt se recusa a amar ‘o povo judeu’, ela se recusa a formar um apego a uma abstração que forneceu a premissa e o álibi do antissemitismo” (BUTLER, 2007).<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Arendt reconhece que possam haver exceções ao fanatismo no sionismo, contudo considera que “muitas pessoas nos círculos sionistas se tornaram incapazes de ouvir opiniões ou argumentos que estão fora do caminho e não consoantes com sua ideologia” (EJ, pp. 761-762). Arendt sempre alertou para o caráter ideológico do sionismo, uma vez que “é baseado em uma teoria totalmente anti-histórica, ele [o sionismo] se mostra incapaz de qualquer análise real” (EJ, p. 188).

<sup>104</sup> “A luta para emancipar os judeus não dizia respeito aos judeus, nem ao povo oprimido; o que era *teoricamente* exigido era um símbolo visível da libertação humana, do progresso, do abandono dos preconceitos. Isto provou a fonte de uma grande dose de malícia. Desde o início, o judeu se tornou o judeu, os indivíduos se tornaram um princípio (...) A libertação deveria ser estendida não aos judeus que se poderia conhecer ou não, não ao humilde mascate ou ao credor de grandes somas de dinheiro, mas para ‘o judeu em geral’” (EJ, p. 199).

<sup>105</sup> Por meio de um viés psicológico, o sionista e amigo de Arendt, Kurt Blumenfeld, acredita que a autora “não podia entender que se amasse o povo judeu, nem que se sentisse a necessidade de dar-lhe um chão, porque para ela o importante era justamente a ausência de chão, o ‘*Bondenlose*’” (ROUANET, 1995). Numa de suas cartas a Blumenfeld, Arendt se diz “uma boêmia, que não tem raízes em nada que possa chamar seu, e por isso tem que levar consigo o seu ambiente onde quer que vá, ou antes, tem que produzi-lo sempre de novo”. Arendt e Blumenfeld “entraram em choque frontal quando Hannah defendeu a criação de uma federação binacional árabe-judaica, enquanto Blumenfeld, embora sensível à necessidade de um entendimento com a população árabe, insistia na fundação de um Estado judeu. Terminada a guerra, Blumenfeld emigrou para a Palestina. (...) Sua vida é o

Quando após o término da Guerra, Jaspers perguntou a Arendt se ela era judia e alemã (CKJ, p. 63), ela respondeu: “Para ser perfeitamente honesta, isso não importa para mim, pelo menos a nível pessoal ou individual”, mas “politicamente, eu sempre falarei em nome dos judeus quando a situação me forçar a dar minha nacionalidade” (CKJ, p. 70). Mesmo antes do nazismo, a autora não se sentia parte dos alemães, mas sim do *povo judeu*. Como ela afirma numa entrevista em 1964: “Não creio que algum dia tenha me considerado uma alemã – no sentido de pertencer ao povo, e não na condição de cidadã, se for possível fazer essa distinção. Lembre que discuti isso com Jaspers por volta de 1930. Ele disse: ‘Claro que você é alemã!’. E eu disse: ‘Qualquer um pode ver que não sou!’”<sup>106</sup> (Ce, p. 37).

Arendt afirmou em inúmeras ocasiões que seu compromisso, seu envolvimento com a condição de judia era *sobretudo* político. Contudo, a linha entre político e não político é muitas vezes tênue. Jerome Kohn relata um episódio interessante que pode elucidar o significado da judaicidade para Arendt e, esse parece transcender a dimensão política. Arendt teria perguntado sobre a ascendência de um de seus alunos. Apesar de seu sobrenome ser decididamente judeu, Rosh Hashaná não parecia judeu e esse fato pode ter despertado a curiosidade de Arendt. O aluno, que parecia saber onde Arendt queria chegar com o questionamento sobre seu *background*, teria respondido, um tanto constrangido, que ele era “meio-judeu”, filho de pai judeu, mas mãe protestante. “Arendt olhou para seu aluno por um tempo que a ele pareceu infundável – apesar de provavelmente ter durado menos de vinte segundos - com incredulidade entorpecente, antes de mudar abruptamente de assunto” (KOHN, 2016, p. 22). Passados aproximadamente seis meses, Arendt reencontra seu aluno “meio-judeu” e lhe pergunta “se ele celebraria o feriado e, quando ele respondeu que não tinha planos de fazê-lo, ela disse, ‘Bem, de qualquer forma, quero desejar um feliz ano novo ... para a sua metade judia’”.

---

Estado de Israel. E, no entanto, ele discorda de quase tudo o que vê na Palestina. Alarma-se com o chauvinismo judaico e com o fortalecimento da direita. E sente-se profundamente desconfortável com os judeus orientais, que nunca passaram pela experiência do convívio com o mundo alemão e europeu. Pois se Blumenfeld é contra a assimilação, pela qual os judeus abrem mão de sua identidade, também é contra o gueto, que impede uma interação produtiva com o outro, compatível à que ocorreu na Espanha, em que a cultura judaica dialogou com a moura e a cristã” (ROUANET, 1995).

<sup>106</sup> Em janeiro de 1933, quando Arendt escrevia sua biografia sobre Rahel ainda em Berlim, Jaspers achou inusitado a recusa de Arendt em aceitar o que ele se referia, em termos weberianos, como “essência alemã”. Arendt escreve: não consigo me identificar com [a história e o destino alemães], porque não tenho em mim, por assim dizer, uma atestação de ‘caráter alemão’” (CKJ, p. 18).

Ambos teriam rido, o aluno Rosh Hashaná, contudo, com um riso um tanto desconfortável. Segundo Kohn, a partir desses episódios “ele nunca mais se referiu a si mesmo como ‘meio judeu’. A piada de Arendt abriu os olhos para o fato de que nem sua herança mista, nem sua mãe cristã, nem a falta de educação religiosa alteraram o que significa ser, não meio judeu, mas inteiramente judeu - um membro, quer queira quer não<sup>107</sup>, do povo judeu” (KOHN, 2016, p. 22). Arendt teria comunicado a seu aluno a “insularidade” do seu ponto de vista e “comunicou seu julgamento de uma maneira que encheu o estudante de uma sensação de libertação” (KOHN, 2016, p. 23).

Seguimos Feldman, para quem “é difícil de superestimar a importância de Lazare como modelo do que significa ser um pária político”. Arendt não apenas se baseia em muitas das ideias de Lazare a respeito da história moderna judaica e do sionismo (como já falamos, é de Lazare que Arendt empresta os termos pária e *parvenu*) mas, sobretudo, suas próprias experiências com a comunidade judaica se entrecruzam: “a experiência de Lazare como um judeu francês banido da comunidade judaica por conta de suas críticas é estritamente paralela à experiência da própria Arendt” (FELDMAN, 2016, p. 80). Arendt, com certeza, está entre aqueles “que foram suficientemente grandiosos a ponto de transcenderem os limites da nacionalidade e tecerem os fios de seu gênio judaico em meio a tessitura geral da vida europeia” (EJ, pp. 493-494). Enquanto pária consciente, segundo Feldman, “Arendt se preocupa com os judeus porque ela é tanto judia como europeia, e ela se dirige tanto para o mundo como um todo quanto para os judeus em particular”:

*Para o mundo*, ela está dizendo que a condição dos judeus é conectada com a condição de todos, que o que aconteceu com os judeus não é um caso isolado, mas pode acontecer com qualquer um porque o crime em si não é unicamente judaico, mas apenas foi perpetrado contra eles. A falta de uma orientação política em relação ao mundo é o que liga o destino dos judeus como da sociedade moderna como um todo. (...) *Para os judeus*, Arendt está dizendo que parte da razão do terrível fim de sua história na Europa é que eles não tinham uma compreensão política realista do mundo em que viviam. (...) seu objetivo é acordar os judeus para o fato de que, quer eles estivessem cientes

---

<sup>107</sup> No original: para o bem ou para o mal.

disso ou não, eles puderam sobreviver precisamente porque constituíram uma comunidade política (FELDMAN, 2016, p. 103. *Grifos nossos*).

Ao longo de seu envolvimento com a comunidade judaica, Arendt não poupou críticas autocompreensão judaica e sobretudo à ausência de uma orientação política em relação ao mundo. Ela defendeu que os judeus precisavam tomar controle consciente de seu destino, isto é, estabelecer um mundo (artificialmente) por meio da ação em conjunto. Era importante que os judeus apreendessem que “os ditos processos naturais da sociedade só produzem resultados inevitáveis quando seres humanos desertam o campo da política” (FELDMAN, 2016, p. 104). Ainda, outro ponto da rebeldia de Arendt contra com judeus se relaciona com a sua crítica a vitimização, onde cada parte procura se retratar como injustiçada e, assim, de alguma forma, como *totalmente* inocente e absolvida da responsabilidade pelo mundo como um todo e por seu lugar nele. As suas críticas a ausência de orientação política dos judeus, ao caráter ideológico do sionismo e à dominação da liderança judaica se pautaram na premissa de que todas as pessoas, mesmo aquelas que são oprimidas e perseguidas, têm, no entanto, alguma responsabilidade pelo mundo. Concordamos com Feldman que a solução de Arendt para “seu próprio ‘problema judaico’ não foi repudiar sua judaicidade nem a afirmar cegamente, mas adotar a postura de uma pária consciente — uma intrusa entre os não judeus e uma rebelde entre seu próprio povo. Foi por conta dessa posição marginal que ela pode ter visões críticas em relação aos mundos judaicos e não judaico” (FELDMAN, 2016, p. 104).

Por fim, um exame da identidade de Arendt ilustra claramente que ser judeu não é um conceito unívoco. Esta é a razão pela qual é possível se opor a Gershom Scholem quando ele reagiu ao livro de Eichmann acusando Arendt de não ser uma filha do povo judeu. Para Scholem, havia apenas *uma* maneira de ser judeu: dar apoio incondicional ao Estado de Israel na Palestina. Para Arendt, em contraste, era possível ser judia de diferentes maneiras. Ela, como judia, apresenta uma perspectiva *política*, que seria de interesse público, ou seja, válida para judeus e não judeus, e que teria como base além de sua própria experiência vista de fora (ou seja, *representada*), “experiências dos outros, experiências que não são imediatamente suas, mas são tão generalizadas por sua *capacidade de representá-las em sua imaginação* que seu julgamento imparcial revela o significado delas” (KOHN, 2016, p. 44. *Grifos nossos*).

Ainda, pensamos que há uma relação intrínseca entre sua compreensão da questão judaica e sua teoria política, em que sua visão da condição judaica moderna ilumina sua teoria política e vice-versa. Sua experiência enquanto judia e sua interpretação da história judaica “é literalmente a *fundação de seu pensamento: sustenta as suas ideias mesmo quando ela não está pensando sobre os judeus ou questões judaicas*” (KOHN, 2016, p. 44. *Grifos nossos*). Essa forma de compreensão e capacidade de se desprender de sua posição particular se deve, sobretudo, a grande capacidade de imaginação de Arendt, elogiada por seus amigos e comentadores<sup>108</sup>. Ainda que Arendt por vezes ocupasse a posição de agente política ou de testemunha ocular na história judaica, ambas as quais correm certo risco de parcialidade, ela jamais deixou de buscar compreender os eventos aos quais experimentou enquanto uma “pária consciente”. Logo, o fato de darmos tanta importância à condição de judia para a formação do seu pensamento político não significa que Arendt tenha incorrido numa espécie de particularismo. Concordamos com Kohn que apesar da experiência de Arendt como judia “correr o risco de certa parcialidade” em ambos os papéis desempenhados pela autora, seja de “testemunha ocular” ou de “ator sobre quem os eventos recaem”, ela sempre se colocou também como uma “juíza” sendo capaz de olhar para si mesma e para os eventos a partir de fora (“uma proeza mental extraordinária”) (KOHN, 2016, p. 44). Arendt escolheu ser assim uma rebelde entre seu próprio povo e foi essa posição marginal de pária consciente a qual lhe permitiu ter um pensamento crítico em relação não só ao mundo judaico, mas também ao mundo moderno. Portanto, se por um lado, ela não adotou cegamente a identidade judaica, ela tampouco negou sua judaicidade. O que conta é a atitude, a forma como essas experiências são compreendidas e tratadas: se de uma forma altamente individualizada e subjetiva ou de forma mais ampla e generalizada, que permita olhar para si mesma a partir de fora e com muitos olhos.

Em suma, podemos concluir que Arendt defendia a afirmação de identidades sociais minoritárias na política sempre que estivessem sofrendo perseguição. Nessas circunstâncias, a autora considerava uma ilusão para os perseguidos apelar para uma concepção abstrata e universalista de igualdade. Seria preciso afirmar a diferença como diferença para lutar por igualdade civil e política. Ainda, a discriminação pode ocorrer no plano social, de forma mais ou menos “inofensiva”, ou na forma de discriminação política aberta. Para a autora, a discriminação

---

<sup>108</sup> Ver: *Correspondence Hannah Arendt-Karl Jaspers* (CKJ, p. 274)

social é condição necessária, mas não suficiente para a perseguição política, e, mais importante que enfrentar a discriminação social é lutar pela igualdade civil e política<sup>109</sup>. Nesse sentido, ela faz considerações prudentiais a respeito do combate à discriminação social e política, que não poderia ser feito de qualquer maneira e a qualquer custo, pois dependendo do modo como é feito, tornaria muito provável uma intensificação perigosa do preconceito social. Isso teria ocorrido entre os alemães. Um dos fatores que intensificaram o preconceito social contra os judeus entre alemães teria sido a forma como o Estado prussiano procurou impor de cima para baixo a emancipação dos judeus, especialmente a partir de 1806, época da introdução das leis napoleônicas. O fato dessa emancipação ter sido concedida de cima para baixo e, ademais, por forças estrangeiras, intensificou o preconceito social contra os judeus, especialmente porque a emancipação não havia sido plenamente alcançada sequer pelos alemães cristãos, pois a Prússia não viveu uma “revolução burguesa” como a França. O tratamento aos judeus foi visto como “especial” ou privilegiado, por muitos alemães, especialmente das classes populares. A autora considerava que naquele contexto de discriminação política, os judeus precisariam ter se defendido como judeus e lutado politicamente para a construção de um mundo, compartilhado com os cristãos, em que a igualdade civil e política fosse alcançada para todos. Entretanto, os judeus não se organizaram politicamente, o preconceito social e político se intensificou e quando Hitler chegou ao poder, os judeus já não tinham meios para resistir à tragédia que se anunciava. Para Arendt, se a afirmação da identidade perseguida é imprescindível em contexto de perseguição, isso não deveria levar a uma afirmação fundamentalista da identidade, fundada no “amor” incondicional àquela identidade, pois isso poderia sufocar a pluralidade interna do movimento e a independência de pensamento de cada um dos seus membros.

---

<sup>109</sup> Este assunto voltará no Capítulo 4 nas considerações do texto *Reflexões sobre Little Rock* de Arendt.

### CAPÍTULO 3. A QUESTÃO DAS MULHERES

Arendt poderia ter dito sobre o problema das mulheres o mesmo que disse sobre a questão judaica em sua juventude: uma questão “um tanto aborrecida” (CKJ, p. 197)<sup>110</sup>. A diferença é que, contrariamente ao seu envolvimento com a causa dos judeus na sua vida adulta, o seu desinteresse pela temática da mulher se manteve consistente ao longo de toda sua vida. Mesmo em suas correspondências privadas não encontramos qualquer reflexão de Arendt sobre sua condição de *feminini generis*. É muito provável que “a autoconsciência de Hannah Arendt de si mesma como uma judia e sua crença de que no século XX ser uma judia se tornou um fato ‘político’ e inevitável, contrastam fortemente com seu quase total silêncio sobre a questão da mulher”<sup>111</sup> (BENHABIB, 2003, p. 1).

Arendt não pensou a si mesma como mulher, ou melhor, não pensou que fosse necessário pensar a si mesma como mulher. Honig cita o boato de que Arendt teria recusado comparecer ao painel da *American Politican Science Association Womens Caucus* dedicado à sua obra, dizendo “eu não *penso* a mim mesma como mulher” (HONIG, 1995b, n. 33, p. 163. *Grifos nossos*). Se Arendt não refletiu sobre sua condição de mulher no sentido existencial também não o fez socialmente ou politicamente. Em uma carta de 1972, para duas historiadoras feministas<sup>112</sup>, Arendt afirma que a questão das mulheres nunca a interessou. Seu desinteresse pela questão feminina pode ser notado pela quase ausência de escritos sobre o tema e por alguns comentários e situações em que Arendt responde a inquietações dos outros sobre essa

---

<sup>110</sup> Retrospectivamente, Arendt escreve em uma correspondência a Karl Jaspers de 7 setembro 1952, sobre sua “dificuldade” em incorporar a experiência judaica como sua própria. “Em virtude da minha formação”, escreve Arendt, “eu era simplesmente ingênuo” com relação a questão judaica (CKJ, p. 197).

<sup>111</sup> Podemos lembrar da ocasião o do recebimento do Prêmio Lessing em que Arendt se apresenta como uma judia refugiada.

<sup>112</sup> Arendt responde a correspondência de Claudia Koonz e Renate Bridenthal (HEURER, 1987 *apud* PITKIN, 1998, p. 155; p. 306, n. 24). As críticas Koonz e Bridenthal sobre o papel das mulheres durante a era nazista, de uma perspectiva feminista, tiveram amplo alcance no círculo de debates acadêmico nos EUA. Quatro anos mais tarde de trocaram correspondências com Arendt, elas publicaram juntas *Beyond Linder, Küche, Kirche: Weimar Women in Politics and Work* que aparece primeiramente *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays* (1976). Atualmente Bridenthal ainda se dedica aos estudos de gênero com ênfase na história europeia do século XX e é Professora na Universidade de CUNY em NY. Koonz é autora, dentre outros livros, de *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics* (1986) [Mães na Pátria: As Mulheres, a Família e as Políticas Nazis] e *The Nazi Conscience* (2003) [A Consciência Nazi].

questão. “Embora o destino do povo judeu está no centro de seu pensamento político-público”, escreve Benhabib, “sua identidade como mulher e as dimensões sociopolíticas e culturais de ser mulher no mundo moderno não encontra reconhecimento explícito em seu trabalho” (BENHABIB, 2003, pp.1-2).

O desinteresse de Arendt pela questão da mulher foi e ainda é motivo de severas críticas por parte de teóricos que se aproximam de seu pensamento em busca justamente de elementos feministas ou de um ponto de vista especificamente feminino<sup>113</sup>. A literatura feminista sobre Arendt destaca o seu silêncio com relação à mulher e ao feminismo. A biografia sobre Arendt mais indicada entre seus estudiosos nem sequer trata dessa questão. Anos mais tarde, a própria biógrafa Young-Bruehl, reconhece essa lacuna em seu texto com relação a condição feminina de Arendt e acredita que essa ausência seja um reflexo da pouca atenção que a própria Arendt dedicou a esse tema em sua vida e em sua obra. Em retrospecto, Young-Bruehl lamenta essa lacuna e considera que “gostaria de ter se dedicado mais longamente em explorar por que Arendt não estava interessada em feminismo (na Alemanha de sua juventude ou mais tarde na América) e *por que ela não analisou* - especialmente na privacidade de suas correspondências - sua própria posição como mulher” (YOUNG-BRUEHL, 1996, p. 323).

Arendt não aborda diretamente ou pelo menos não de forma consistente os motivos de seu desinteresse pessoal e teórico pelo tema da mulher. À primeira vista, esse desinteresse parece ser consequência do seu tempo, marcado sobretudo pela urgência da questão judaica. Podemos pensar que, aos olhos de Arendt, a questão da mulher pareceria irrelevante quando comparada com a ameaça ao povo judeu. Ao contrário de sua posição enquanto judia, Arendt “não se sentia atacada como mulher” e, tampouco, “se sentia parte de um grupo atacado das ‘mulheres’ ao qual ela precisaria se defender como mulher” (YOUNG-BRUEHL, 1998, p.150), ou seja, muito diferente da sua relação com o antisemitismo. Se ela se pensou a partir de alguma identidade, não foi como mulher e sim como judia e apenas até o ponto em que isso era, para ela, *politicamente* relevante. Ainda, sua postura culturalmente conservadora talvez possa ter contribuído para seu distanciamento da questão das mulheres. Na

---

<sup>113</sup> A recepção de Arendt entre as teóricas feministas que pensam a política na chave identitária será tratada no Capítulo 6.

entrevista televisiva ao jornalista Günter Gaus<sup>114</sup> em 1964, Arendt declara ser “mais do tipo antiquado” (Ce, p.32). Outro fator que pode ter contribuído para o desinteresse de Arendt pela agenda feminista foi que ela vivenciou a maior parte de sua vida em um período de “entressafras” do feminismo, entre a chamada “primeira onda”, com as sufragistas, e a “segunda onda”, do final dos anos 1960, nos Estados Unidos. Ainda, Young-Bruehl sugere uma razão “mais pessoal” para a desconsideração de Arendt da questão feminina. Segundo sua biógrafa, tal descaso pode estar relacionado com o fato de que Arendt não ter exercido a maternidade e, com isso, nunca ter “enfrentado pessoalmente as complexidades de combinar a maternidade com uma vida pública intelectual” (YOUNG-BRUEHL, *Arendt among feminists*, 1996, n. 11, p. 324). Novamente estamos especulando, já que Arendt não nos fornece em nenhum dos seus escritos ou comentários pessoais qualquer justificativa ou maior reflexão sobre o porquê de seu desinteresse. Mas não se pode dizer que Arendt desconhecesse a existência do movimento feminista. Nesse sentido, há um relato curioso de uma supervisora de pós-graduação da Universidade de Toronto, Jennifer Nedelsky, que foi aluna da Arendt na década de setenta. Ela diz se lembrar de ter entrado em um elevador da universidade e encontrar com Arendt. No casaco de Nedelsky havia um broche (*bottom*) da *Chicago Women's Liberation Union* (União de Libertação das Mulheres de Chicago), organização local do *Women's Liberation Movement*, movimento nacional muito importante da segunda onda do feminismo. Nedelsky conta que Arendt percebeu o broche em seu casaco, “apontou para ele, e desenhando o dedo em círculos lentos e desdenhosos disse: ‘Isso não é sério’” (DEAN, 2013).

Não é nosso objetivo nesse trabalho avaliar hipóteses de cunho mais pessoal a respeito do desinteresse de Arendt pelo feminismo, como as levantadas por Young-Bruehl, Hanna Pitkin (1998) e Julia Kristeva (2001). Elas fornecem interpretações psicanalíticas para algumas das posições de Arendt consideradas polêmicas, tal como a sua “rígida” divisão público e privado, seu “antisentimentalismo”, sua visão do corpo e da esfera privada como esferas da necessidade e “obscuras”. Uma análise psicológica mais profunda dos motivos do desinteresse arendtiano pela causa das mulheres seja na sua juventude na Alemanha ou mais tarde na efervescência da “segunda onda” dos movimentos feministas nos Estados Unidos, é interessante, mas não podemos deixar de considerá-la

---

<sup>114</sup> O jornalista alemão Günther Gaus “era hábil em conseguir que Arendt contasse uma série de histórias que, de outra forma, ela mantinha para seu círculo íntimo ou ‘tribo’, como ela o chamava” (KOHN, 2010, p. 286, nota 13).

antiarendtiana em seus próprios termos. *Primeiro*, pensamos com Arendt que não é possível conhecer com segurança os motivos profundos do agente, pois “nem ele os conhece”. Seria uma tentativa infrutífera, como “tentar pular sobre a própria sombra”, nas palavras de Arendt. Nosso eu é o resultado frágil e contingente de “inúmeras vontades e intenções conflitantes” (CH, p. 230) e desejar buscar pelos reais motivos de certas condutas, as quais nem mesmo o próprio indivíduo conhece, é uma armadilha e “uma perda de tempo” tendo em vista a impossibilidade de tal feito. *Segundo*, admiramos a etiqueta arendtiana que é avessa à “moderna forma de indiscrição que tenta desvendar os truques do outro e deseja saber ou pensa descobrir mais do que este sobre si mesmo, ou do que estava disposto a revelar” (RV, p. 13).

Seguindo essas duas premissas, o que nos propomos nesse item é analisar os próprios *posicionamentos* de Arendt com relação a questão da mulher, tanto em sua dimensão pessoal quanto política. Para tanto, optamos por dividir esse item sobre a mulher em duas partes: primeiro, apresentamos os momentos em que Arendt trata da questão da mulher, mesmo que superficialmente ou indiretamente em sua obra publicada. Depois, na última parte, narramos algumas histórias e situações da vida de Arendt em que ela se manifestou publicamente (entrevistas, conferências) ou privadamente (correspondência com colegas e amigos) sobre essa questão. Nas duas partes, apresentaremos os seus posicionamentos com relação a questão da mulher em sua dimensão existencial (ou seja, enquanto sua própria condição de mulher) e em sua dimensão política (fundamentalmente o seu descontentamento com um movimento político específico de mulheres).

### 3.1 A QUESTÃO DA MULHER NA OBRA PUBLICADA DE ARENDT

Ao longo de toda sua trajetória, Hannah Arendt escreveu somente um texto pontualmente relacionado com a questão da mulher: uma resenha escrita no ano de 1931 e publicada no ano de 1933 sob o título *Sobre a emancipação das mulheres*. Um detalhe importante é que essa breve resenha (quatro páginas) não foi um texto escrito a partir de alguma inquietação da autora, senão que foi encomendado pelo editor da *Die Gesellschaft*, uma das principais publicações socialistas da época<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> O editor, Rudolf Hilfering, frequentava o mesmo círculo socialdemocrata que a mãe de Arendt em Berlim.

Arendt foi convidada para resenhar o polêmico livro<sup>116</sup> da psicóloga marxista Alice Rhüle-Gerstel, intitulado *O problema feminino da atualidade: um balanço psicológico* (*Das Frauenproblem der Gegenwart: Eine Psychologische Bilanz*).

Além dessa resenha, a autora escreve três perfis biográficos sobre mulheres: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen, os quais, apenas por coincidência, eram do gênero feminino. A condição de gênero das biografadas definitivamente não foi um critério para retratá-las, como veremos neste item. O que interessa “expor”, de acordo com Arendt, são os acontecimentos e ações, a trajetória dessas pessoas no mundo. O primeiro texto biográfico sobre uma mulher escrito por Arendt foi a biografia de Rahel Varnhagen, uma judia alemã do século XVIII, cenário do romantismo alemão. Neste texto, as reflexões de Arendt tratam principalmente de questões em torno da identidade judaica, considerado pela própria Arendt “uma biografia muito autobiográfica” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 54). Em 1966, Arendt publica na revista *New York Review of Books*, uma resenha da biografia de J. P. Nettl sobre Rosa Luxemburgo sob o título *A Heroine to the Revolution*, que mais tarde seria incluída em sua coletânea de ensaios *Homens em Tempos Sombrios*. Neste ensaio, a autora faz um retrospecto da trajetória de Luxemburgo, em suas palavras, “uma das figuras mais controversas e menos compreendida do movimento da esquerda alemã” (HTS, p.38). O terceiro e último ensaio sobre uma mulher na obra de Arendt retrata segundo ela, “uma escritora dinamarquesa de rara distinção”, *Isak Dinesen: 1885-1962*, publicado em 1968 na revista *New Yorker* e mais tarde reimpresso também na coletânea *Homens em Tempos Sombrios*. Apesar de reconhecermos que estes textos biográficos em nenhuma medida foram escritos a partir do pressuposto de que eram mulheres especiais e por isso mereciam ser retratadas, eles serão analisados por essa perspectiva. Ou seja, nosso objetivo, a partir da análise dos textos, é dar significado aos trechos em que Arendt se refere por alusão à questão da mulher, buscando compreender sua possível aversão ao movimento das mulheres.

### 3.1.1 Primeiros *insights*: Viés marxista-socialista

A resenha *Sobre a emancipação das mulheres* inaugura os escritos políticos de Arendt. A autora inicia seu texto constatando a novidade da

---

<sup>116</sup> O livro de Rhüle-Gerstel foi objeto de extensivos debates no contexto social e intelectual alemão da época, assim como a obra *Ideologia e utopia* de Karl Mannheim resenhado por Arendt alguns anos antes.

emancipação das mulheres na Alemanha: “a emancipação das mulheres, em certa medida, se tornou um fato: quase todas as profissões estão abertas à mulher atual, que goza, social e politicamente, dos mesmos direitos do homem, inclusive o direito de votar e de concorrer nas eleições” (Ce, p. 93). Contudo, esses avanços não teriam sido completos, pois ainda haveriam “restrições impostas às mulheres”, especialmente “no casamento, em que o direito de trabalhar e adquirir propriedades ainda depende da permissão do marido” (Ce, p. 93). Arendt, portanto, estava atenta ao aspecto ainda estritamente “formal” da “emancipação feminina”, que apesar dos “enormes avanços” como a “abertura ao mercado de trabalho, conquista do direito ao voto e do direito de se eleger”, apresentava algumas lacunas. Pois, “embora tenham os mesmos direitos jurídicos dos homens, as mulheres de hoje não têm o mesmo valor *perante a sociedade*. Economicamente, sua desigualdade se reflete no fato de que, em muitos casos, recebem salários bastante inferiores aos dos homens” (Ce, p. 93. *Grifos nossos*). Tais lacunas, segundo a autora, refletem a desigualdade presente na qualidade “formal” do princípio da igualdade.

Essas constatações sugerem uma certa sensibilidade da autora com a situação de “desigualdade” das mulheres das primeiras décadas do século passado, onde ter os mesmos direitos jurídicos e políticos dos homens não tornava as mulheres efetivamente iguais aos homens no plano social (plano que, da perspectiva arendtiana, engloba o econômico). Ela reconhece que apenas em “profissões consideradas superiores”, como medicina ou direito, essa desigualdade não se faria sentir tão fortemente. Contudo, não deixa de notar que essas profissões tidas como superiores “não têm importância numérica, mesmo que, a rigor, sejam as únicas que devem seus privilégios ao movimento feminista” (Ce, pp. 93-94). Dessa passagem, é possível fazer duas observações. Primeiro, Arendt apresenta uma crítica a agenda do movimento feminista. Segundo, apesar de apontar a dificuldade do movimento feminista em avançar em diferentes espaços igualmente, ela não deixa de reconhecer os seus avanços sem os quais, segundo ela, não seria possível uma maior igualdade entre mulheres e homens de “profissões consideradas superiores”.

Sobre o primeiro ponto, a incongruência entre as conquistas do movimento feminista em sua época e situação média da mulher profissional, Arendt não deixa de notar a gravidade da situação das últimas. “A despeito da igualdade jurídica”, escreve Arendt, “não só ela tem de aceitar uma menor remuneração por seu trabalho (...) como ainda precisa continuar a executar tarefas de bases biológicas e sociais incompatíveis com sua nova posição” (Ce, p. 94). Ou seja, “além da

profissão, ela precisa cuidar da casa e criar os filhos. Assim, a liberdade feminina de trabalhar fora parece supor uma espécie de escravização em seu próprio lar ou a dissolução de sua família” (Ce, p. 94). Esse trecho faz alusão a uma crítica, de origem marxista, que apontava que o movimento feminista, quando descolado das questões de classe, privilegiária, na prática, as mulheres “burguesas” e “pequeno-burguesas”. Arendt sublinha, em seguida, essa separação entre feminismo e a questão de classe, dizendo que o feminismo caminharia *ao lado*, mas não junto com a mulher trabalhadora: “A mulher trabalhadora é um fato econômico, *ao lado* do qual caminha a ideologia do movimento feminista”<sup>117</sup> (Ce, p. 94. *Grifos nossos*).

Quando escreveu este texto, em 1931, Arendt estava lendo Marx, Trotsky e Rosa Luxemburgo (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 99). A autora do livro resenhado por Arendt, Alice Rühle-Gerstel, pertencia, junto a seu marido Otto Rühle, à ala esquerda do comunismo alemão. Eram comunistas anti-bolcheviques, partidários do “comunismo de conselhos”, que se entusiasmaram com os conselhos de trabalhadores que surgiram espontaneamente no curso do acirramento daquilo que eles entendiam como “luta de classes”. Os comunistas de conselhos uniram-se na Liga Espartaquista, organização revolucionária da qual faziam parte Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht, Clara Zetkin, Alice Rühle-Gerstel e seu marido Otto Rühle-Gerstel. Alice e Otto, como os demais “comunistas de conselhos”, mantinham posição crítica não apenas à ala reformista do partido socialdemocrata alemão, mas também aos bolcheviques russos liderados por Lênin, que aos seus olhos teriam criado métodos úteis para derrubar o czarismo, mas não para uma revolução socialista. Segundo Otto, marido de Alice, o vanguardismo dos bolcheviques reproduziria a dualidade da sociedade de classes ao distinguir entre cabeça e corpo, entre intelectuais e trabalhadores, com uma classe educada para comandar e outra para ser comandada. Para ele, a organização de Lênin seria uma réplica da sociedade burguesa (RÜHLE-GERSTEL *apud* MATTICK, 1978). Nessa vertente do comunismo alemão, nota-se uma resistência muito grande a tudo aquilo que pudesse preservar e ossificar a separação entre governantes e governados. Levaram muito a sério a ideia de Marx de que a revolução proletária teria que superar a distinção entre sociedade

---

<sup>117</sup> Arendt não mantém essa sensibilidade com a garantia de uma igualdade social ao longo da sua carreira, principalmente se lembrarmos do seu texto em que crítica a intervenção federal na esfera social das escolas e sua crítica ao modo como as questões sociais ingressam na política a partir das revoluções modernas.

civil-burguesa e Estado, típica dos tempos modernos. Quanto à questão das mulheres e do feminismo, o comunismo de conselhos da época não diferia da tendência geral de entendimento da questão entre marxistas: o movimento das mulheres só teria sentido e força quando vinculado a luta maior, que seria de classe. Um movimento exclusivamente centrado na “questão da mulher” seria uma abstração, pois não levaria em conta as diferenças concretas entre as mulheres, que seriam derivadas da estrutura socioeconômica. Arendt, em acordo com a posição socialista, ressaltou a ambivalência da situação da mulher trabalhadora e o caráter “abstrato” da luta feminista, especialmente quando considerada de um ponto de vista político:

As mulheres em tal situação não avançaram nas frentes políticas, que ainda são masculinas. E, além disso, sempre que o movimento feminista alcança uma frente política, só o faz como um conjunto unificado e indiferenciado, que nunca consegue expressar metas concretas (além das humanitárias). A vã tentativa de fundar um partido político feminino revela com grande agudeza o problema do movimento. É um problema semelhante ao do movimento da juventude, que se faz apenas em favor dos jovens. Um movimento das mulheres apenas em favor das mulheres é igualmente abstrato (Ce, p. 94).

Essa passagem explicita o *acordo* de Arendt *naquela época* com o modo como os marxistas clássicos entendiam a questão da mulher e, ao citar o movimento dos jovens, abre margem para a hipótese de que ela também entendesse outros movimentos de forma semelhante. A adequação dos movimentos que se pretendessem políticos, independentemente de sua bandeira, dependeria de uma certa atitude: por um lado, da tradução de suas ideologias em objetivos políticos concretos e, por outra, da abertura a questões mais amplas que afetassem seja a classe trabalhadora, os povos oprimidos como um todo. Contudo, esse último aspecto da posição socialista defendido por Arendt (a ideia de que o “movimento de mulheres” era inapropriado por não abranger os oprimidos como um todo) não parece encontrar eco nem no seu pensamento nem em seus posicionamentos posteriores.

### 3.1.2 Textos biográficos como “contos políticos exemplares”

Por mais que tenha escrito sobre três diferentes mulheres em três diferentes épocas e contextos, com alguma sensibilidade às suas posições como mulheres, Arendt simplesmente não *pensou* através das categorias de gênero de forma aprofundada nem tinha qualquer ligação com os escritos feministas de sua época. Seus textos que tocam na questão da mulher mais especificamente se resumem aos analisados aqui neste item, foram eles, basicamente, uma resenha de um livro no início da sua carreira e alguns comentários, especialmente, em seus textos biográficos sobre mulheres. Esses últimos estão longe de se constituírem como um retrato da condição feminina. Assim como nos seus demais textos biográficos (sobre Lessing, Karl Jaspers, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Martin Heidegger, entre outros) não há maiores considerações sobre a vida pessoal ou privada dos biografados. Para a politóloga, questões de foro íntimo em nada acrescentam ou mesmo podem até vir a prejudicar o significado (sobretudo político) desses textos biográficos.

Concordamos com Young-Bruehl que os textos biográficos de Arendt devem ser lidos como “contos políticos exemplares” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 17). O que interessa “expor” são os acontecimentos e ações, a trajetória (“o quem”) dessas pessoas no mundo. Aí residiria o significado “político” dos seus textos biográficos contido no próprio ato de retratar suas trajetórias. A defesa da separação entre questões próprias ao âmbito público e privado e um certo desprezo por trazer a luz questões “que antes não eram da conta de ninguém e que constituía assunto estritamente privado”<sup>118</sup> (HTS, p. 89), marcam o estilo dos seus textos biográficos, que, longe de serem relatos intimistas, recheados de realismo mexeriqueiro, são verdadeiras narrativas políticas.

No texto *Rosa Luxemburgo: 1871-1919*, por exemplo, Arendt assevera a impertinência de relatos sobre a vida de pessoas “cujo principal interesse reside na história de vida, como no caso de vidas de artistas, escritores e, de modo geral, homens e mulheres cujo gênio os forçou a manter o mundo a certa distância e cuja significação reside principalmente em suas obras, os artefatos que acrescentaram ao mundo, e não no papel que nele desempenharam” (HTS, p.37). Para a autora, o

---

<sup>118</sup> Cabe a pergunta sobre o que constitui, de fato, questões de foro íntimo. Tal argumento parece vazio num tempo em que à luz do público (encarnado pelo social) parece não deixar nada oculto. Quais seriam questões de foro íntimo? Ou mesmo, será que essa pergunta seria inadequada se considerarmos que de acordo com o enfoque arendtiano não haveriam questões *essencialmente* privadas e públicas? Isso é o que vamos buscar compreender nos capítulos seguintes.

significado para o mundo (o significado político) desses “artistas” reside justamente (e somente) em suas obras, nos artefatos que produzem e que permanecem no mundo para além de suas próprias vidas.

Sobre o estilo literário da biografia *Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo*, Arendt esclarece: “nunca foi minha intenção escrever um livro sobre Rahel, sobre sua personalidade” (RV, p. 11). Essa passagem Arendt escreve no prefácio do livro escrito no outono de 1958, mais de duas décadas depois do livro terminado<sup>119</sup>. Nesse mesmo prefácio, a autora admite que “este livro foi concebido e escrito de um ângulo incomum na literatura biográfica” (RV, p. 11). Segundo Arendt, é inerente a natureza do método escolhido por ela “que certas observações de caráter psicológico que parecem claras aos olhos, mal sejam mencionadas e absolutamente comentadas” (RV, p. 13). Ela deliberadamente evitou o que chamou de a “moderna forma de indiscrição que tenta desvendar os truques do outro e deseja saber ou pensa descobrir mais do que este sobre si mesmo, ou do que estava disposto a revelar, como os mecanismos, na minha opinião pseudocientíficos, pertencentes a essa espécie de curiosidade, como a psicologia profunda, a psicanálise, a grafologia<sup>120</sup> etc.” (RV, p. 13. *Grifos nossos*). Ainda, pode-se pensar na sua crítica à introspecção como “uma fuga para o próprio interior”, enquanto uma reflexão extensiva sobre o si mesmo (*self*). No texto sobre a vida de Rahel, Arendt argumenta que:

A introspecção realiza dois feitos: aniquila a situação efetivamente existente, dissolvendo-a em disposição de ânimo e, ao mesmo tempo, confere a tudo o que é subjetivo uma aura de objetividade, publicidade, extremo interesse. Na introspecção as fronteiras entre o que é íntimo e o que é público tornam-se indistintas; as intimidades são tornadas públicas e os assuntos públicos podem ser experimentados e expressos apenas no reino do íntimo – em última instância, no mexerico<sup>121</sup> (RV, p. 29).

---

<sup>119</sup> Arendt esclarece logo nas primeiras linhas do prefácio de 1958: “O manuscrito deste livro estava pronto – exceto os dois últimos capítulos – quando deixei a Alemanha em 1933” (RV, p. 9).

<sup>120</sup> Hanna Pitkin *contra* Arendt propôs uma análise psicanalítica dessa aversão de Arendt pela “introspecção” e pelos assuntos do corpo, etc. (PITKIN, 1998, po.149-153).

<sup>121</sup> Foram feitos ajustes nessa tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994). Por exemplo, optou-se na primeira sentença por utilizar

A censura de Arendt a introspecção é, sobretudo, de uma *perspectiva* política. Ela “rejeitava o que ela chamava de introspecção e reservava muitas e ásperas palavras para a psicanálise; era na e através da poesia que compreendia a si mesma” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 27). Há uma enorme preocupação da autora em proteger os assuntos públicos do que é íntimo, da trivialidade das questões privadas, dos assuntos que não foram feitos para serem vistos. Ela faz uma observação interessante nesse texto sobre Rahel, que era famosa na sociedade da época por expor seus “mexericos”. Os diários e cartas de Rahel, no entanto, se distinguem por levar em conta a audiência; eles tinham em mente os outros, como num diálogo silencioso. E isso para Arendt fazia toda diferença. A solidariedade com a audiência e a capacidade de generalização de Rahel era capaz de tornar seus mexericos apropriados para a luz do público.

No texto biográfico *Isak Dinesen: 1885-1963*, Arendt observa que “nossa avidez de ver noticiado, exibido e discutido em público aquilo que antes não era da conta de ninguém e constituía assunto estritamente privado, é provavelmente menos legítima do que a nossa curiosidade se dispõe a admitir” (HTS, p. 89). A teórica da ação política definitivamente tinha aversão a “moderna forma de indiscrição” que busca expor as vísceras do outro ou de si mesmo. Primeiro, ela crítica a desmesura de tal ato. Considera que é impossível acessar tais coisas, que, segundo ela não foram feitas para serem vistas: “Além disso, você sabe que não reflito muito sobre o que estou fazendo. Acho uma perda de tempo. Em todo caso, nunca se conhece a si próprio, de modo que isso é completamente inútil. Mas acho que é mesmo uma falha e não apenas uma lacuna. Isto cortaria muito mais profundamente se alguém dissesse: ‘Por que você não lê os livros de seus colegas?’, ou ‘Porque faz isso tão raramente?’” (SHA, p. 160). Ela considera que uma investigação introspectiva é impossível tanto psicologicamente (“ninguém é capaz de agarrar seu corpo”)<sup>122</sup> quanto num sentido filosófico geral. Sobre a busca de um verdadeiro si mesmo, ela comenta em *A Condição Humana*: “é altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras” (CH, p. 12). Além da impossibilidade, Arendt defende a impertinência de tal feito. Esse “desejo” de saltar por cima das sombras e descobrir nossas verdadeiras essências “distrai os homens de suas

---

pela palavra “introspecção” em vez de “reflexão”; e na segunda sentença optou-se por utilizar “introspecção” em vez de “disposição de ânimo”.

<sup>122</sup> *Desobediência Civil* (CR, p. 68).

verdadeiras responsabilidades para com a realidade e o mundo que compartilham”<sup>123</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 236).

Enfim, o desinteresse de Arendt por uma análise mais detidamente psicológica e sua crítica aos “mecanismos” considerados por ela “pseudocientíficos”, como a psicanálise, são aspectos do seu pensamento que aparecem não só na descrição do método em seus perfis biográficos, mas que permeiam toda sua obra, encontrando eco, sobretudo, na sua aversão a entrada de assuntos privados no âmbito público. A sua aversão pela exposição da intimidade, uma tendência moderna que ela só viu ascender com a sociedade de massas, é iluminadora tanto com relação a sua crítica a entrada de pautas feministas na esfera pública (especialmente da “segunda onda”, da linha “o pessoal é político”), quanto em relação a sua defesa da separação entre público e privado, um dos aspectos centrais de seu pensamento político.

### 3.1.2.1 Com Rahel: A afirmação da identidade judaica

O primeiro texto biográfico que Arendt escreveu foi sobre Rahel Varnhagen. Nesse trabalho, Arendt reflete, sobretudo, sobre a questão da identidade judaica a partir da ótica de Rahel. No que segue, observamos alguns aspectos do texto de Arendt que podem nos ajudar na compreensão de sua posição sobre a condição feminina. Arendt escreveu o texto *Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo* durante sua pesquisa sobre o Romantismo Alemão, logo após terminada sua tese sobre o problema do amor em Santo Agostinho. A questão da mulher, como nos demais textos biográficos de Arendt, precisa ser capturada nas entrelinhas. Retrospectivamente, no prefácio de 1958, Arendt não tinha dúvida do possível descontentamento que o leitor moderno poderia ter com seu texto. Esse descontentamento estaria relacionado com a ausência de temas mais pessoais da vida de Rahel, entre eles, “o problema feminino”, mas não só (RV, p.13). Arendt também cita entre aspectos que ela deliberadamente opta por deixar fora de seu texto e que certamente não passariam despercebidos ao seu leitor “o fato de que Rahel não era bonita nem atraente, que todos os homens com quem tinha alguma espécie de relacionamento eram mais jovens que ela; que ela não tinha a

---

<sup>123</sup> “No rodapé de uma das cartas de David Riesman, Arendt escreveu uma breve nota para si mesma: A obstinação da realidade é relativa. *A realidade necessita de nós para protegê-la*. Se podemos explodir o mundo, isso significa que Deus criou-nos como guardiões desse mundo; só com isso somos guardiões da Verdade” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 236. *Grifos nossos*).

disposição talentos através dos quais sua extraordinária inteligência e apaixonada originalidade pudessem transformar e objetivar suas experiências; e finalmente, que era uma personalidade tipicamente ‘romântica’(....).”(RV, p.13). Seu “relato toca em tais assuntos apenas até onde eram absolutamente essenciais ao encadeamento dos fatos da biografia de Rahel (...) uma vez que o objetivo aqui não era saber mais que a própria Rahel sabia, nem lhe impor nenhum outro destino derivado de observações aparentemente superiores” (RV, p. 13). Mais uma vez, a questão da mulher, apesar do reconhecimento da sua existência, não é tratada por Arendt e isso é justificado por sua aparente irrelevância para as questões abordadas na biografia, que giravam, basicamente, em torno de um pensamento pensado por uma judia no início do século XIX. Sobre o “problema feminino”, ela escreve no seu prefácio de 1958: “O problema feminino (...) já estava determinado pelas circunstâncias da época e representava uma brecha que virtualmente não podia ser fechada” (RV, p. 13). Ela reconhecia o “Problema da Mulher” [*Frauenproblem*] como um fato “já determinado pelas circunstâncias da época” e o definia como “*a discrepância entre o que os homens esperavam das mulheres ‘em geral’ e o que as mulheres podiam dar e que desejam por sua vez*” (RV, p. 13. *Grifos nossos*).

### 3.1.2.2 *Com Rosa Luxemburgo: Desconforto com o feminismo, afirmação da pluralidade e da “petite différence”*

Em seu ensaio biográfico *Rosa Luxemburgo: 1871-1919*<sup>124</sup> Arendt se pergunta pela razão do “fracasso” dessa “mulher extraordinária” em obter o “reconhecimento oficial” ou o “êxito” mesmo entre seus pares revolucionários (HTS, p. 38). Segundo ela, Luxemburgo era uma figura marginal e assim permaneceu mesmo depois de seu assassinato em 1919. Os motivos dessa marginalidade se relacionavam, em alguma medida, ao fato de que Luxemburgo era judia e mulher: “Ela era uma forasteira, não só por ser e permanecer uma judia polonesa num país que lhe desagradava e um partido que logo viria a desprezar, mas também por ser mulher” (HTS, p. 46). Destaco dois aspectos dessa consideração. Primeiro, Arendt admite o fato do “preconceito masculino” e das implicações do sexismo na vida de uma mulher do início do século XX (aspecto que também

---

<sup>124</sup> Esse ensaio foi escrito e publicado pela primeira vez em 1966 e pode ser considerado “um epílogo de *Sobre a Revolução*”, publicado três anos antes, na primavera de 1963, pouco tempo depois de *Eichmann em Jerusalém* ser publicado na Revista *New Yorker* (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 354).

aparece em seu texto *Sobre a emancipação das mulheres* de 1933). Segundo, a autora avalia positivamente a afirmação individual da identidade *social*, contida na escolha de Luxemburgo de “ser e permanecer judia polonesa num país que lhe desagradava e num partido que logo viria a desprezar”. Luxemburgo nunca negou sua origem polonesa, sua condição de judia ou de mulher, as quais compreendia, assim como Arendt, como fatos incontestáveis, algo que “foi dado e não feito” (EJ, p. 757)<sup>125</sup>. Porém, a afirmação de Luxemburgo de seu “destino” não significava ter um olhar crítico para os locais comuns dessas posições em seu tempo. Por exemplo, sobre o distanciamento de Rosa Luxemburgo dos camaradas russos, poloneses ou alemães, Arendt descreve: “Foi na verdade a questão republicana, e não a nacional, o que a separou mais decisivamente de todos os outros. Aqui ela estava completamente isolada, ainda que de modo menos evidente, em sua ênfase sobre a absoluta necessidade de liberdade não só individual, mas pública, em todas as circunstâncias” (HTS, p. 52). Ainda, em desacordo com Lênin e os bolcheviques, “ela se recusava categoricamente, do princípio ao fim, em ver na guerra outra coisa senão a mais terrível catástrofe, sem se importar qual fosse o resultado final. (...) Além disso seria contra o seu feitio encarar a revolução como beneficiária da guerra e do massacre – coisa que não incomodava minimamente a Lênin. E quanto à questão da organização, ela não acreditava numa vitória onde o povo em geral não tomasse parte ou não tivesse voz; na verdade, acreditava tão pouco em tomar o poder a qualquer preço que ‘tinha muito mais medo de uma revolução deformada do que uma fracassada’- essa era, de fato, ‘a grande diferença entre ela’ e os bolcheviques” (HTS, p. 54).

Essa distância consciente de Luxemburgo com relação a esquerda alemã como um “todo”, com relação ao povo polonês e ao povo judeu, também era observada em relação ao movimento das mulheres, o que não significava, de maneira nenhuma, negar sua condição de mulher. Arendt parece compartilhar da “aversão” de Luxemburgo pela conformidade do movimento sufragista das mulheres de sua época: “Sua aversão pelo movimento de emancipação feminina pelo qual todas as outras mulheres de sua geração e convicção políticas foram irresistivelmente atraídas, era significativa” (HTS, p. 46). Uma das principais comentadoras feministas da obra de Arendt, Bonnie Honig, interpreta essa passagem sobre as

---

<sup>125</sup> O entendimento de características pré-políticas como verdades factuais aparece na correspondência de Arendt com Scholem e é tratado no próximo capítulo sobre a identidade judaica.

sufragistas como um “comentário estranho, certamente injusto com as sufragistas que têm sua dedicação política descartada como um produto de uma identificação ‘irresistível’ com um ‘movimento’, não com uma política” (HONIG, 1995b, p.151). A politóloga, erroneamente, na opinião de Honig, sugere que a experiência de devoção a uma causa comum seria suficiente para que a diferença entre as mulheres fosse apagada. Segundo Honig, Arendt parece supor que a própria participação em movimentos baseados em fatores anteriores a entrada na esfera pública já seria em si homogeneizador e politicamente inapropriado.

Para a pensadora alemã, “frente à igualdade das sufragistas”, Luxemburgo “poderia ser tentada a replicar: *Vive la petite différence*” (HTS, p. 46). Qual seria essa *petite différence* que Arendt imagina que Luxemburgo celebre? Uma diferença entre os sexos masculino e feminino? Esse não nos parece ser o caso se considerarmos o conjunto de sua obra e seu elogio à diferença, singularidade e pluralidade. Não é novidade a celebração da distinção, da singularidade no pensamento de Arendt, um dos traços principais de sua definição de política em *A Condição Humana*. Ainda, em diversos momentos desse mesmo texto sobre Luxemburgo, Arendt utiliza os termos de *feminini* e *masculini generis* para assinalar as diferenças entre os sexos. Honig também descarta rapidamente a hipótese de que a diferença entre homens e mulheres seria irrelevante para Arendt. Baseada na obra da politóloga alemã, ela sugere que a diferença entre os sexos não teria “nada de pequena” e sugere que a *petite différence* faz referência à diferença entre os indivíduos dentro dos próprios grupos aparentemente homogêneos (HONIG, 1995b, p.151). No mesmo sentido da reflexão de Honig, Young-Bruehl considera que a *petite différence* significava: “celebrar quem você é em sua distinção, em seu não-isso, não-o-outro, não tente *ser* ou *se tornar* o outro”. Young-Bruehl se baseia sobretudo no elogio de Arendt a “pluralidade” entendida como “pré-condição da ação”. Segundo ela, a pluralidade arendtiana “inclui, entre suas possibilidades, a pluralidade de sexos/identidades de gênero, e essa pluralidade, como outras, deve ser respeitada”<sup>126</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1996, p. 317).

Era a defesa da *petite différence* que separaria Luxemburgo do movimento das sufragistas. A defesa da diferença era o que Arendt, assim como Luxemburgo, tanto prezava em preferência a um certo tipo de igualdade ou agrupamento. A crítica de Arendt à “igualdade das

---

<sup>126</sup> Ainda, a biógrafa Young-Bruehl sugere que essa “máxima” de Arendt, *Vive la petite différence*, juntamente com o incentivo às mulheres mais jovens à independência, podem ser vistos como um “conselho maternal” de Arendt (1997, pp. 223-224).

sufragistas” não se confunde, portanto, com rechaço da igualdade política entre os sexos pelo direito ao voto ou de participação na esfera pública, a qual, mesmo no tempo de Luxemburgo, ainda não havia sido alcançada. A “igualdade das sufragistas” que Luxemburgo contraporía com a máxima *Vive la petite différence* é a própria condição de conformidade entre as sufragistas. A provável crítica de Luxemburgo seria, portanto, ao estado de igualdade entendido como nivelamento, uma homogeneidade capaz de obliterar a distinção entre indivíduos. A representação que Arendt celebra de Rosa Luxemburgo em seu ensaio é de uma mulher que celebra a distinção, uma “outsider” que resistiu à “irresistível” atração dos movimentos de seu tempo. Essa independência de Luxemburgo é verdadeira não só com relação ao feminismo, mas também com relação ao marxismo revolucionário:

Seu senso altamente desenvolvido quanto às diferenças teóricas e seu julgamento infalível sobre as pessoas, seus gostos e desgostos pessoais, impediriam-na de reunir Lênin e Stálin indiscriminadamente sob quaisquer circunstâncias, à parte o fato de nunca ter sido uma “crente”, nunca ter usado a política como substituta da religião e ter tido o cuidado, como nota o sr. Nettl<sup>127</sup>, de não atacar a religião quando se opunha à Igreja. Em suma, embora “a revolução fosse para ela tão próxima e real como para Lênin”, não a colocava como um artigo de fé, como tampouco o marxismo. (...) ela não era uma marxista ortodoxa, e de fato tão pouco ortodoxa que até se pode perguntar se, afinal, era marxista (HTS, p.41).

Essa defesa da independência em relação a coletivos e movimentos ideológicos é uma chave interessante para entender as visões de Arendt também a respeito dos movimentos identitários. É possível relacionar o isolamento de Arendt diante do fanatismo e da afetação de “panelinhas e facções” nas universidades americanas com a sensação de Luxemburgo entre as “alianças multiformes no SPD alemão” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 267). Concordamos com Young-Bruehl, para quem, Arendt “opunha-se ao movimento das mulheres da mesma maneira que Rosa

---

<sup>127</sup> J. P. Nettl é o autor da biografia de Luxemburgo – *Rosa Luxemburg, 2 vols.*, Oxford University Press, 1966, que Arendt resenha em seu ensaio: “Foi um golpe de gênio da parte de J.P. Nettl escolher a vida de Rosa Luxemburgo, a candidata mais improvável (...)” (HTS, p. 37).

Luxemburgo”, isto é, ambas não se sentiam contempladas pelo nivelamento de qualquer “ismo” dogmático. A relação com os grupos aos quais participavam não era de fanatismo. Buscavam manter um exame crítico e independente das tendências de sua época, embora nem sempre isso ocorresse<sup>128</sup>. Contudo, é possível concluir que a análise de Arendt sobre o posicionamento de Luxemburgo, sugere que qualquer identidade está longe de ser uma uniformidade (HTS, p. 82) e que, para ser saudável, qualquer movimento político precisa incluir vozes dissidentes<sup>129</sup>.

Ainda, em seu texto, Arendt destaca a falta de dogmatismo de Luxemburgo, sua coragem encarnada na sua “disposição de encarar a realidade” e sua “rigorosa evitação de clichês” (HTS, p. 42). Para Luxemburgo, “o mais importante era a realidade, em todos os seus aspectos medonhos e maravilhosos, mais ainda do que a própria ideia de revolução. Sua não-ortodoxia era inocente e não polêmica: recomendava aos seus amigos que lessem Marx pela ‘ousadia de seus pensamentos, pela recusa em assumir qualquer coisa como assentada’, mais do que pelo valor de suas conclusões” (HTS, p.42). Luxemburgo “não pretendia passar sua vida numa seita, por mais ampla que fosse; seu compromisso com a revolução era basicamente uma questão moral” (HTS, p. 52). Isso significava “permanecer apaixonadamente engajada na vida *pública*, nos assuntos *civis* e nos destinos do *mundo*” (HTS, p.52. *Grifos nossos*). Ou seja, o engajamento político não era um fim em si, mas sim um meio de se estar no mundo *entre* os homens e assumir uma responsabilidade pelo mundo.

Arendt caracteriza a preocupação com o mundo de Luxemburgo como uma questão moral. Essa consideração causou espanto entre seus leitores. Por exemplo, no debate em Toronto em 1972<sup>130</sup>, o teórico George

---

<sup>128</sup> Luxemburgo, tal como Arendt, ou qualquer pessoa sob a Terra, não estavam completamente alheias aos vieses de seu tempo e de sua subjetividade. Como exemplo, Arendt cita a posição problemática de Luxemburgo com relação a questão nacional: a questão nacional seja o único tema onde se pode acusar Rosa Luxemburgo de auto-ilusão e pouca disposição de encarar a realidade (HTS, p. 44).

<sup>129</sup> Segundo a teórica feminista Disch (1995) Arendt antecipa as estratégias das feministas contemporâneas que refutam o gênero como um ponto de vista comum, redistribuindo-o para colocar a questão de como as mulheres se envolvem de maneira diferente nas relações sociais opressivas e rejeitam a experiência das mulheres como o terreno compartilhado do movimento.

<sup>130</sup> Debate riquíssimo em homenagem a obra de Arendt realizado em novembro de 1972 em Toronto (Canadá). Publicado postumamente com o título “*On Hannah Arendt*”, como parte da coletânea ensaios “*Hannah Arendt: the recovery of the public world*” (1979, p. 303-339), foi traduzido para o português por Adriano Correia sob o título “*Sobre Hannah Arendt*” (2010). Conforme nota do tradutor Adriano Correia (2010, p. 124): “Inicialmente

Baird questiona Hannah Arendt sobre essa aparente contradição em seu pensamento. Ele pontua que, se por um lado, no ensaio sobre Luxemburgo, Arendt “expressou sua admiração” pela “sensibilidade para injustiça de Luxemburgo como sendo o trampolim para o ingresso dela no domínio público”; por outro, em *A Condição Humana*, publicado quase uma década antes do ensaio sobre Luxemburgo, Arendt alerta para os perigos “subversivos” da bondade no domínio político e define que a “glória e não a bondade é o critério apropriado para os atos políticos” (SHA, p.132). A autora responde ao questionamento de George Baird explicitando a ambiguidade do seu conceito de bondade na política:

Essa questão da bondade não chegou até mim senão por Maquiavel. Tem algo a ver com a distinção entre o público e o privado, mas posso formular isso de um modo diferente. Diria que na intenção de querer ser bom, estou realmente me ocupando com meu próprio eu (self). No momento em que ajo politicamente, não estou preocupado comigo, mas com o mundo, e esta é a *principal distinção*. Rosa Luxemburgo estava muito preocupada com o mundo e de modo algum consigo própria. Se ela estivesse ocupada consigo própria, teria permanecido em Zurique depois de sua tese e teria perseguido certos interesses intelectuais. Mas ela não podia suportar a injustiça no mundo (SHA, p.133).

O que é decisivo para Arendt é a “própria motivação” da ação ou o que ela denomina de “princípios”<sup>131</sup>, isto é, se a ação é voltada “para o

---

chamada a participar como convidada de honra, Arendt preferiu participar das discussões. (...) O texto trata de temas fundamentais à obra de Hannah Arendt, principalmente no que tange às dificuldades na relação entre teoria e prática, o social e o político, à sua insistência em estabelecer distinções, à definição de sua posição no debate político contemporâneo, por exemplo. Pela excelência dos interlocutores – como C. B. Macpherson, Hans Jonas, Mary McCarthy, Richard Bernstein, Albrecht Wellmer e Hans Morgenthau, por exemplo – e pela dificuldade de suas objeções já teríamos como justificar a disponibilização em nosso idioma de um texto dessa natureza. Talvez o maior interesse do texto repouse, em todo caso, nas tentativas de resposta, por vezes frágeis, por vezes implacáveis, que tais oposições acabaram por desencadear em Hannah Arendt. O vigor de sua obra e sua capacidade de provocar para o pensamento saltam à vista, sem dúvida”.

<sup>131</sup> Seguindo Montesquieu, um “princípio” é o que move a ação. Os princípios são então inspiradores ao invés de determinantes e não se confundem com intenções psicológicas. Eles são considerados “demasiado gerais para prescreverem metas particulares” e sua manifestação “somente se dá através da ação” (EPF, p. 198).

mundo ou para si mesmo”. E ilustra essa posição sobre a motivação adequada para agir no âmbito público com uma passagem – supostamente parafraseando Maquiavel- sobre a defesa da religião como um assunto privado: “Não admitam essas pessoas na política! Elas não se importam suficientemente com o mundo! Pessoas que acreditam que o mundo é mortal e que elas mesmas são imortais são personalidades muito perigosas, porque queremos a estabilidade e a boa ordenação deste mundo” (SHA, p.133). Essas passagens iluminam a especificidade do que Arendt quer dizer com motivações adequadas (princípios) para o domínio público. O compromisso moral de Luxemburgo não é, portanto, autocentrado ou subjetivo; o mundo é seu foco e esse é o ponto decisivo para Arendt. Isso fica claro na passagem do texto em que Arendt esclarece o compromisso moral de Luxemburgo com a revolução, o qual, não queria dizer outra coisa senão “permanecer apaixonadamente engajada na vida pública, nos assuntos civis e nos destinos do mundo. Seu envolvimento com a política europeia (...) aparece mais convincentemente em sua repetida insistência num programa ‘republicano’ para os partidos russo e alemão” (HTS, p.52). Portanto, ao que tudo indica, o caráter moral de Luxemburgo, não implica qualquer fanatismo e não deve ser confundido com a defesa de uma política moralista em nome do Bem. O envolvimento de Luxemburgo com a política europeia “aparece mais convincentemente em sua repetida insistência num ‘programa republicano’” (HTS, p. 52), considerado um ideal político que transcendia todas as visões marxistas, seja do capitalismo, seja do socialismo.

### 3.1.2.3 Com Dinesen: Identidade como máscara

O último ensaio de Arendt sobre uma mulher, *Isak Dinesen: 1885-1963*, foi publicado no agitado ano de 1968 na revista *New Yorker*. Um primeiro ponto do ensaio sobre Isak Dinesen interessante para pensarmos a questão da mulher é a ressalva que Arendt faz logo no primeiro parágrafo. Arendt comenta o fato de “Isak” ser um “pseudônimo masculino” que a Baronesa Karen Blixen teria prefixado ao seu sobrenome de solteira (Dinesen) e que significa “aquele que ri” (HTS, p. 87). Segundo a autora, a escolha por um pseudônimo masculino foi menos uma preocupação com preconceito masculino, isto é, com o fato de que ser uma “autora, portanto, uma figura pública, não era algo muito conveniente para uma mulher” do que uma preocupação de Dinesen em

---

preservar certas coisas ocultas, no “espírito do bom coquetismo antiquado” (HTS, p. 87). Dinesen soube pela experiência de sua mãe como sufragista na Dinamarca que “a luz que ilumina o domínio público é demasiado crua para ser agradável” (HTS, p. 87). Arendt polemicamente acrescenta num tom irônico que lhe é típico<sup>132</sup>, sobre a mãe de Dinesen: “era provavelmente uma daquelas excelentes mulheres que nunca levarão um homem à tentação de seduzi-las” (HTS, p. 87). Essa passagem, sem dúvida, é um reflexo da opinião “antiquada” ou “tradicional” (dependendo do ponto de vista) de Arendt com relação a postura da mulher<sup>133</sup>, mas também pode ser entendida como uma crítica ao puritanismo de alguns tipos de feminismo.

Arendt não desenvolve esse ponto e passa a tratar da relação de Dinesen com a própria questão da identidade, sobre “quem” ela era. Dinesen, que por grande parte da sua vida considerou que a maior “armadilha” era ficar presa a um único papel definido socialmente, hesitou até quase seus cinquenta anos a começar a escrever profissionalmente e se tornar, por fim, *uma* escritora. Para Dinesen, “a maior armadilha na vida é a identidade própria do indivíduo – não serei novamente uma pessoa”, diz ela em um de seus primeiros contos publicados, *The Dreamers* (HTS, p. 87). Igualmente, no conto *Marcus Coccoza*, por exemplo, afirma que “o melhor conselho que se pode dar aos amigos (...) é não se preocupar ‘demais com Marcus Coccoza’, pois isso significa ser ‘realmente escravo e prisioneiro’” (HTS, p. 87). No caso de Dinesen, “a armadilha”, segundo Arendt, “não era tanto escrever, profissionalmente ou não, mas antes o tomar-se a sério e identificar a mulher com a autora que tem sua identidade inelutavelmente confirmada em público” (HTS, p. 87). O importante, portanto, é o modo pelo qual uma identidade social é vivenciada, isto é, se é na forma de identificação total ou se é vista como uma parte de sua vivência, como a representação de um papel que não absorve toda a sua existência.

Teria sido o medo de cair na armadilha da rigidez identitária, de ser uma pessoa só, que fez Dinesen “entrevista após entrevista, defender-se categoricamente da noção comum de ser uma escritora nata e uma ‘artista criativa’” (HTS, p. 88). O que está por trás dessa vontade de Dinesen de desvincular-se da ideia de ter sido uma escritora “nata”, de

---

<sup>132</sup> Sobre o tom irônico e a sagacidade de Arendt, ver: *Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil* (NELSON, 2017) e *Sharp: The Women Who Made an Art in Having an Opinion* (DEAN, 2018).

<sup>133</sup> Essa posição mais claramente conservadora de Arendt com relação as mulheres, aparece, sobretudo, em uma entrevista que concede a Günter Gaus, que será tratada no próximo item.

que ela teria uma essência criativa, esperando para desabrochar, é uma concepção de identidade antiessencialista e não teleológica. Tal forma de pensar a identidade coincide com a defesa de Arendt de um agente não soberano e de uma concepção de identidade performática e produzida entre os homens, como resultado provisório de um processo do qual não há pleno controle do sujeito e que se desenrola numa tensão entre identidades privadas e públicas. A advertência de Dinesen (e talvez da própria Arendt) é a de não tomar a identidade pública a sério a ponto de identificar a si mesmo inteiramente com determinado papel desempenhado em público.

Um segundo ponto que podemos concluir a partir da recusa de Isak Dinesen em se reconhecer como uma “escritora nata” é que ser uma escritora nunca foi sua “meta” no sentido de seu objetivo consciente de vida. Mais uma vez a descrição de Arendt reforça a ideia de um agente não soberano, de um agente que nunca é (completamente) autor de seus próprios atos. É o ato que faz o ator, e não o contrário, contrastando com a tradição de pensamento ocidental que acredita no livre-arbítrio e na liberdade como faculdade da razão de um sujeito centrado. Nas palavras de Arendt: “A verdade é que nunca sentira qualquer ambição ou especial premência para escrever, quanto menos para *ser* uma escritora. (...) Ela começara a escrever simplesmente ‘porque tinha que ganhar a vida’ e ‘só podia fazer duas coisas, cozinhar e ... talvez escrever’”. (HTS, p. 88. *Grifos originais*). Como Arendt, Dinesen acreditava que o mito de uma identidade coerente e sem fissuras era uma ficção danosa para a vida. Foi o amor por imaginar o que aconteceu e “repeti-lo em sua memória, que a fez uma escritora de rara distinção”. Dinesen escrevia histórias por uma fidelidade à vida e por um desprezo por fugas ficcionais. “Nunca se estará plenamente vivo”, Dinesen acreditava, “se não se repetir a vida na imaginação” (HTS, p. 88). Para ela, “a falta de imaginação” impedia “as pessoas de existirem” (HTS, p. 89). Em um de seus contos, um personagem adverte a um jovem: “Seja eternamente e constantemente fiel à história”, o que, segundo Arendt, significaria nada menos que:

Seja fiel à vida, não crie ficções, mas aceite o que a vida está lhe dando, mostre-se digno no que quer que seja coletando-o e ponderando-o e assim repetindo-o na imaginação; esta é a forma de manter-se vivo. E viver no sentido de estar plenamente vivo desde cedo fora e até o final continuou a ser seu único propósito e desejo.

‘Minha vida, nunca deixarei que você parta (...)’  
(HTS, p. 89).

Esta atitude de Dinesen com relação ao destino se caracterizaria como uma espécie de “orgulho”, sendo possível, a partir dessa postura ativa, digamos assim, traçar uma régua ética para vida, onde “a verdadeira linha divisória entre as pessoas está em serem capazes de ‘amar [seu] destino’ ou ‘aceitar como um êxito aquilo que os outros garantem estar (...) na cotação do dia. Eles tremem, com razão, perante seu destino” (HTS, p. 95). Esta era a máxima nitidamente heroica de Dinesen para se manter plenamente viva: “Seja fiel à vida, não crie ficções, mas aceite o que a vida está lhe dando” (HTS, pp. 88-89). Máxima que poderia ser incorporada ao vocabulário da judia alemã Rahel Varnhagen, da heroína Rosa Luxemburgo e da cidadã do mundo Hannah Arendt. Todas as quatro compartilhavam uma coragem perante a vida e uma independência espiritual admirada e buscada ao longo de suas vidas.

A exaltação da virtude da coragem, de um *ethos* heroico que nos lembra muito os valores homéricos dos antigos gregos, é uma característica fundamental da ética arendtiana e aparece não só no seu elogio à “inabalável vigilância e capacidade para dor, para permanecer suscetível e consciente” de Rahel (RV, p. 11), no seu enaltecimento da “virilidade” sem paralelo “na história do socialismo alemão” de Rosa Luxemburgo (HTS, p. 40) e no seu elogio ao “orgulho” de Dinesen e sua capacidade de amar seu destino e não criar ficções (HTS, pp. 87-95). As mulheres biografadas por Arendt eram afinal, mulheres guerreiras que não desviaram o olhar da realidade<sup>134</sup>. No pensamento de Arendt, a coragem é não só atitude fundamental para a condução da existência, mas também é tida como principal virtude política estando “na raiz de todo agir” (OQP, p. 179). É necessário ter coragem para, nas palavras de Arendt, “deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político” (EPF, p. 205). A virtude da coragem é necessária menos pelos “perigos específicos que possam estar a nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a *preocupação para com a vida perdeu a validade*. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas o mundo está em jogo” (EPF, p. 205. *Grifos nossos*). Como exemplo dessa atitude orientada ao mundo, lembramos de sua fala sobre a Rosa Luxemburgo no debate de 1972 em Toronto. Arendt

---

<sup>134</sup> Sobre a importância ética do “caráter” ou da “personalidade” no pensamento político de Arendt, ver: *Hannah Arendt: a Question of Character* (CURTHOYS, 2011).

se refere a Rosa como alguém que “estava muito preocupada com o mundo e de modo algum consigo própria” (SHA, p.133). Para Arendt, foi a partir do avanço da doutrina cristã que a vida e, não mais o mundo, passou a ter primazia. Com seu tom heroico, e para muitos até elitista, a autora afirma que fomos “educados na convicção de que a vida é o bem mais elevado e a morte a maior consternação, nos tornamos testemunhas e vítimas de piores terrores do que a morte – sem termos sido capazes de descobrir um ideal mais elevado do que a vida” (EJ, *Nós, refugiados*, pp. 480-481). O próprio contexto moderno com o avanço do social e precarização de espaço público nos faz propensos a “agir em conformidade” e não sermos “propensos ou capazes de arriscar nossas próprias vidas por uma causa”, escreve Arendt (EJ, p. 481). Para Arendt, “o que distingue a era moderna” das épocas anteriores “é a alienação em relação ao mundo, e não como pensava Marx, a alienação em relação ao si-mesmo [*self-alienation*]” (CH, p. 316). Nesse sentido, nós nunca tivemos tão ensimesmados. “Só aqueles que nas condições do deserto” (ou seja, de ausência-de-mundo, de destruição de tudo que há *entre* nós [*worldlessness*]) “podem manter a paixão pela vida, é que são capazes de reunir em si aquela coragem que está na raiz de todo agir – e também daquilo que leva o homem a tornar-se um ser atuante” (OQP, p.179). Portanto, a virtude da coragem depende da “virtude da resistência” e antes dela, da capacidade de sofrer e se afetar com o que está fora de nós mesmos e *entre* nós (no mundo). Nesse sentido, a intensificação moderna da ausência de mundo coaduna perfeitamente com a “moderna psicologia”<sup>135</sup> e com a tendência totalitária ao minguar o espaço público da contradição e enfrentamento e sobre dimensionar o espaço da intimidade fraterna entre “irmãos”. A sociedade moderna, mais do que qualquer outra, oferece as condições ideais para que os homens se ajustem perfeitamente ao “deserto”, à “condição de não-mundo que veio à luz na era moderna” (PP, p. 269). Essa admiração dos gregos, de seu *ethos* heroico já rendeu a Arendt muitas críticas por parte de seus comentaristas sendo inclusive considerado um traço “masculinista” de seu pensamento

---

<sup>135</sup> Segundo Arendt: “A moderna psicologia é a psicologia do deserto, quando perdemos a faculdade de julgar - sofrer e condenar - começamos a achar que há algo errado conosco por não conseguirmos viver sob as condições de vida do deserto. Na pretensão de nos ‘ajudar’, a psicologia nos ajuda a nos ‘adaptarmos’ a essas condições, tirando a nossa única esperança, a saber: que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano. A psicologia vira tudo de cabeça para baixo: precisamente porque sofremos nas condições do deserto é que ainda somos humanos e ainda estamos intactos; o perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa” (PP, pp. 266-267).

(RICH, 1979; O'BRIEN, 1981). Consideramos que uma atitude heroica perante a vida é mesmo uma das características centrais de sua personalidade e isso se refletia em suas reflexões e vice-versa.

### 3.2 A QUESTÃO DA MULHER NA VIDA DE ARENDT

Na obra escrita de Arendt, o “*Frauenproblem*”, como ela se referia a questão da independência feminina, foi pouco considerado. Como vimos, o seu único texto em que trata diretamente da condição feminina foi uma resenha do livro *O problema contemporâneo da mulher* de Alice Rühle-Gerstel, escrito ainda na Alemanha em 1931. Procuraremos, a seguir, investigar se e como a autora judia se posicionou sobre a situação das mulheres e sobre o feminismo em sua vida pessoal. Nesse sentido, serão consideradas a seguir as raras passagens em que ela se manifestou sobre esse tema em seu cotidiano. Para buscar compreender a problemática da condição feminina no plano de sua história pessoal, serão analisadas correspondências privadas; a literatura biográfica, em particular, a biografia de Elisabeth Young-Bruehl, *Por amor ao mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt* e, trechos de entrevistas, especialmente, a conversa de Arendt com o jornalista alemão Günter Gaus realizada em 28 de outubro de 1964<sup>136</sup>.

Arendt é questionada por Gaus sobre a “emancipação feminina” e sobre sua “condição como mulher entre filósofos”, constituindo-se num raro momento na sua trajetória em que se posicionou, ou melhor, foi levada a se posicionar, sobre a questão da mulher publicamente. A sua recusa em se posicionar publicamente como mulher ou em se *pensar* pessoalmente e/ou teoricamente como mulher, não significava, como vimos em seus textos, que ela ignorasse a problemática das mulheres ou negasse sua identidade feminina. A este respeito, a entrevista concedida ao jornalista Günter Gaus em 1964 é elucidativa e de certa forma decepcionante para aqueles que buscam encontrar na autora uma partidária do feminismo.

---

<sup>136</sup> Essa entrevista, realizada em alemão, foi transmitida pela televisão da Alemanha Ocidental e publicada nos Estados Unidos somente em 1994 na coletânea de textos de Arendt organizada por Jerome Kohn *Essays in Understanding: Formation, exile and totalitarianism: 1930-1944*, e no Brasil, em 2008, com a tradução da coletânea organizada por Kohn, *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaios 1930-1954)*, aqui referido por Ce. Esse foi um dos raros momentos em que Arendt concede uma entrevista a televisão, visto que ela era *pessoalmente* avessa à luz do público, que certamente não é agradável (HTS, p. 87).

A conversa se inicia com a seguinte fala do jornalista<sup>137</sup>: “Hannah Arendt, você é a primeira mulher a participar dessa série de entrevistas. Uma mulher com uma profissão que muitos considerariam masculina: você é uma filósofa”. Em seguida essas observações, Gauss faz sua primeira pergunta: “Apesar do reconhecimento e respeito que você conseguiu, você considera que seu papel no círculo de filósofos é incomum ou peculiar pelo fato de você ser mulher?”. Arendt aparenta se divertir com essa pergunta, a qual ela inicia respondendo que “precisa protestar”, já que não se considera nem “filósofa”<sup>138</sup>, nem “*incomum ou peculiar por ser uma mulher*”. Sobre a ideia de que “a filosofia costuma ser vista como uma ocupação masculina”, Arendt responde em tom enfático que ela “não tem que continuar a ser uma ocupação masculina! É plenamente possível que um dia uma mulher seja filósofa” (Ce, pp.31-32). Para ela, é um fato que a ocupação com a filosofia vem sendo, predominantemente, masculina, o que não significa, de maneira alguma, que tal estado deva subsistir indefinidamente.

Após algumas perguntas sobre a tensão entre filosofia e política, Gauss volta a insistir na questão da emancipação feminina e pergunta se este foi um problema para a própria Arendt. Ao que ela responde: “Sempre há o problema em si”, mas o problema da mulher “*não* me afetou como algo pessoal. Dito em termos muito simples, sempre fiz o que gostava de fazer” (Ce, p.32. *Grifos nossos*). Ela está ciente do “problema em si” da questão feminina, conforme aparece em inúmeros trechos de suas obras, especialmente na sua resenha da década de 1930. Contudo, esse não teria sido um problema *para ela*, não teria a afetado de forma “pessoal”, pois, em suas palavras, sempre fez “o que gostava de fazer”. Se lembrarmos da definição que ela dá para o “Problema da Mulher”, no prefácio de *Rahel Varnhagen*, sua resposta é coerente com a forma que ela entendia o problema feminino, isto é, como “a discrepância entre o que os homens esperavam das mulheres ‘em geral’ e o que as mulheres podiam dar e que desejam por sua vez” (RV, p. 12).

Apesar de entender que a filosofia não era uma atividade *essencialmente* masculina, Arendt, na mesma entrevista, pode ser considerada culturalmente conservadora. Na entrevista a Günter Gauss em 1964, Arendt se declara ser “mais do tipo antiquado”, quando

---

<sup>137</sup> Esse trecho não aparece na versão impressa da entrevista e está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>. Acesso em 30 março de 2018.

<sup>138</sup> É conhecida a recusa de Arendt em se reconhecer como filósofa. Posição em grande medida justificada por sua crítica radical a forma que a tradição filosófica ocidental pensou a política desde sua fundação.

questionada se questão da emancipação feminina havia sido um problema para ela:

Na verdade, sou mais do tipo antiquado. Sempre achei que havia certas ocupações impróprias para as mulheres, que não se encarnam nelas, se posso dizer assim. Simplesmente não fica bem uma mulher dando ordens. Se ela quer se manter feminina, deveria evitar entrar nesse tipo de situação. Se estou certa ou não quanto a isso, não sei. Sempre vivi de acordo com isso mais ou menos inconscientemente – ou melhor, vamos dizer, mais ou menos conscientemente (Ce, p.32).

Arendt não se opunha ao fato (em si) da mulher “dar ordens” ou da participação feminina na política, como muitas leituras que a acusam de “machismo” rapidamente alegam (RICH, 1979, O’BRIEN, 1981). Essa era sua preferência pessoal, um tanto irrefletida pode-se argumentar<sup>139</sup> e que muitas vezes se traduziram em “conselhos” maternos, como na citação anterior, em que Arendt considera que se uma mulher quer se manter feminina, deve evitar situações em que precisa delegar e estar numa posição de comando (Ce, p.32). O que fica implícito nessa passagem é que para Arendt os papéis da mulher e do homem são socialmente diferentes, o que não impede que hajam saudáveis exceções a essas regras. Mais ainda, como pano de fundo dessa consideração parece estar a percepção arendtiana da impossibilidade de conciliar a feminilidade entendida como empatia, sensibilidade, entre outras características, com posições de liderança que exijam certo grau de assertividade e mesmo agressividade. A percepção das dificuldades inerentes à posição da mulher no mundo moderno já apareceu em seu texto do início da década de 1930, sobre o desafio de conciliar a vida profissional da mulher trabalhadora com a manutenção da estrutura familiar<sup>140</sup>. O caráter trágico da questão é que talvez não aja uma solução

---

<sup>139</sup> Mais um sinal da desatenção de Arendt com o tema da mulher, pode ser o uso feito pela autora da palavra “homem” como um termo genérico para a humanidade, em vez de um referente especificamente masculino.

<sup>140</sup> “A situação média da mulher profissional é muito mais complicada. Não só ela tem de aceitar uma menor remuneração por seu trabalho, a despeito da igualdade jurídica, como ainda precisa continuar a executar tarefas de bases biológicas e sociais incompatíveis com sua nova posição. Além da profissão, ela precisa cuidar da casa e criar os filhos. Assim, a liberdade feminina de trabalhar fora parece supor uma espécie de escravização em seu próprio lar ou a dissolução de sua família” (*Emancipação das mulheres*, Ce, p. 94).

definitiva e nem uma situação de ganhos sem perdas. Todo progresso moderno depende de perdas ou readequações dos espaços, dos modos de vida e das sensibilidades no mundo. Talvez caiba aqui a questão “trágica” (no sentido de paradoxal, de disputa entre bem e bem), que aparece de forma eloquente em um bilhete que Arendt passa privadamente a um amigo durante uma apresentação do “movimento de liberação das mulheres”. No bilhete, Arendt escreveu: “*O que vamos perder se ganharmos?*”<sup>141</sup>. Relacionando com o que ela disse na entrevista a Günter Gaus, no trecho acima citado, os dilemas parecem ser: Como manter a feminilidade e conciliá-la com a agressividade que certas ocupações “masculinas” exigem? Queremos manter a feminilidade? Estamos dispostas a abdicar dela para termos uma vida igual a dos homens? A vida dos homens é necessariamente melhor? Por quê? Como ter essa certeza? Como conciliar o tipo de vida profissional de um homem com a maternidade? Quais os riscos deste caminho levar à “dissolução de sua família”, como disse Arendt no texto sobre a emancipação das mulheres.

Arendt era, em suas palavras, “*feminini generis*”, e essa posição tradicional sem dúvida baliza em alguma medida sua falta de engajamento com a agenda feminista de seu tempo, que se guiava por pautas que iam além da já alcançada igualdade política e perante a lei e pretendiam mudar a “cultura” em busca de uma igualdade de resultados. Para Arendt, essa igualdade de resultados não necessariamente seria melhor para as mulheres (“o que vamos perder se ganharmos?”). Sua visão “antiquada” [*old-fashioned*] e sua suspeita em relação a mulheres que “dão ordens”, seriam ideais convencionais que Arendt teria apreendido com sua mãe, segundo a biógrafa Young-Bruehl. A influência materna também seria perceptível nas recomendações que costumava dar às jovens mulheres. Seu conselho “era tão burguês e convencional em seus detalhes como, em assuntos importantes, sua mente era aberta e não sentimental” (YOUNG-BRUEHL, 1997, pp. 223-224).

Outro aspecto que pode ser considerado mais convencional da personalidade de Arendt era em sua preferência declarada pelo tipo *masculini generis*, e não por um homem mais sensível e com características tradicionalmente femininas, demanda frequente entre algumas feministas. Arendt se refere em tom elogioso a Leo Jogiches, o

---

<sup>141</sup> Arendt escreve essa questão num bilhete que passa a um colega durante uma apresentação da Liberação das Mulheres [*Women's Liberation*] em 1972. A apresentação aconteceu durante uma reunião do conselho editorial da *American Scholar*, do qual Arendt fazia parte. Ela se refere a essa situação numa correspondência de 5 de maio de 1972 a Hiram Haydn, a quem teria passado o bilhete, como uma “*well considered wisecrack*”, algo como uma sacada “bem pensada” (YOUNG-BRUEHL, 1997, n.54, p. 467).

amor de Rosa Luxemburgo. Jogiches era, nas palavras de Arendt, “definitivamente, *masculini generis*” (HTS, p. 47). E esse traço masculino, segundo Arendt, tinha “considerável importância” para Luxemburgo. Ela “preferia Graf Westarp (o líder do Partido Conservador Alemão) a todos os luminares socialistas alemães ‘porque’, como dizia, ‘é um homem’” (HTS, p. 47). Para Luxemburgo, Jogiches figurava entre poucos homens (possivelmente junto a Lênin e Franz Mehring) que ela respeitava. Isso significava que eles eram homens de “ação e paixão, que sabiam como agir e como sofrer” (HTS, p. 47). Hannah Arendt, assim como Luxemburgo, reservava a expressão *masculili generis* para homens de ação que ela admirava. Entre esses homens masculinos, Arendt incluía além de Jogiches de Luxemburgo, seu marido, Heinrich Blücher, e o especialista em relações internacionais e seu amigo, Hans Morgenthau<sup>142</sup>.

O entendimento de Arendt de que determinadas posturas podem ser mais masculinas também aparece na entrevista a Gaus em 1964. Quando ele questiona se a pensadora “gostaria de ter uma grande influência com seus trabalhos”, ela não deixa de notar o viés masculino de sua pergunta: “Você pergunta sobre os efeitos de meu trabalho nos outros. Se me permite ser irônica, essa é uma pergunta masculina. Os homens sempre querem ser influentes demais, mas eu considero isso um tanto superficial (...)”<sup>143</sup> (Ce, p. 33). A ironia de Arendt questiona a suposição, frequente entre feministas, de que a posição masculina de querer influenciar seria superior. Para a autora, essa postura masculina seria “um tanto superficial”. O que mais uma vez remete ao bilhete, “o que vamos perder se ganharmos?”. O que as mulheres vão ganhar tornando-se iguais aos homens, inclusive em sua “superficialidade”?

---

<sup>142</sup> Hans Morgenthau propôs Arendt em casamento logo após ela ter ficado viúva. Pedido que ela recusou, mas que não significou o fim do companheirismo entre os dois (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 395).

<sup>143</sup> Arendt então complementa: “Se me imagino tendo influência? Não. Eu quero é compreender. E se os outros compreendem – no mesmo sentido que eu compreendi -, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa” (Ce, p. 33). Sobre a compreensão, Arendt escreve em 1967 no prefácio da Parte I da nova publicação de *Origens do Totalitarismo*: “compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós — sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela — qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido” (OT, p. 21).

Essas considerações sobre o papel e as identidades de gênero são alguns indícios da posição mais conservadora de Arendt a respeito das convenções sociais e dos papéis dos homens e das mulheres. Arendt estava ciente de que muitos a tomavam como conservadora, não só pela sua posição *old-fashioned* sobre o papel da mulher, mas também por sua crítica contundente a educação progressista predominante desde o pós-guerra nos EUA. Contudo sua posição culturalmente conservadora, não significava que ela fosse politicamente conservadora<sup>144</sup> ou que, culturalmente, ela sempre seguisse parâmetros conservadores. Arendt, por exemplo, optou por continuar a usar seu nome antigo, sem adotar o sobrenome do seu segundo marido, Heinrich Blücher<sup>145</sup>. Como escreve numa correspondência a Jaspers: “Isso é bastante comum aqui na América quando uma mulher trabalha e eu adotei *de bom grado* [*gladly*] esse costume fora do conservadorismo”. Além de ser uma escolha deliberadamente “não conservadora”, ela teria sido baseada também pelo fato de que Arendt queria que seu sobrenome a “identificasse como judia”<sup>146</sup> (CKJ, p. 29. *Grifos nossos*).

---

<sup>144</sup> “A fim de evitar mal-entendidos: parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa — a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o *novo contra o velho, o velho contra o novo*. Mesmo a *responsabilidade ampla pelo mundo* que é aí assumida implica, é claro, uma atitude conservadora. Mas isso permanece válido apenas no âmbito da educação, ou melhor, nas relações entre adultos e crianças e, não no âmbito da política, onde agimos em meio a adultos e com iguais. Tal atitude conservadora, em política — aceitando o mundo tal como ele é, procurando somente preservar o *status quo* — não pode senão levar à destruição. E isto porque, o mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar o novo. As palavras de Hamlet: - “*The time is out of joint. O cursed spite that ever I was born to set it right*” - são mais ou menos verdadeiras para cada nova geração, ainda que, desde o início do nosso século, porventura tenham adquirido uma validade maior do que antes” (EPF, p. 242). Para Arendt, é a realidade mundana, o mundo em seu aspecto comum que invalida o conservadorismo, no sentido de preservação do *status quo*, na política.

<sup>145</sup> Em outros tempos, início dos anos 1930, Arendt adota o sobrenome do seu marido na época e passa se identificar como Arendt Stern.

<sup>146</sup> Numa entrevista realizada em 2007, Jack Blum, um ex-aluno de seu marido Heinrich Blücher e amigo de Arendt, conta sobre uma situação em que Arendt, após o falecimento de Blücher, pede a ele para participar em seu nome da reunião do seu condomínio: “(...) vou à reunião e digo que estou falando em nome da sra. Blücher, é assim que ela queria ser conhecida lá. (...) E então voltamos para o apartamento dela e eu digo: ‘Hannah, eu não entendo isso. Aqui você é o principal cientista político, um pensador político, e está me pedindo para fazer essa apresentação simplista para fazer com que essas pessoas parem de brigar umas com as outras. Você não poderia ter feito isso?’. E ela disse: ‘Você tem que entender que há uma enorme diferença entre saber o que deve ser feito e realmente fazer isso. E isso é algo que eu não posso fazer’. E ela disse: ‘mesmo nas reuniões do corpo

Se Arendt “ficava pouco à vontade sempre que via o ‘problema da mulher’ gerar um movimento político separado dos outros” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 250), o mesmo pode-se dizer sobre a posição algumas vezes lhe atribuída de “mulher símbolo” [*token woman*] ou “mulher excepcional”. Uma ocasião aconteceu no ano de 1959, quando Arendt foi convidada para o cargo de professora titular na Universidade de Princeton. Ela ameaçou recusar o convite tendo em vista o destaque dado pela universidade ao fato de ela ser “a primeira mulher professora titular” em uma chamada no jornal *The New York Times*. Nessa ocasião, quando um jornalista lhe perguntou como estava se sentindo por “ser a primeira mulher” com esse cargo, Arendt reagiu criticamente: “Eu não estou, em absoluto, perturbada por ser uma professora mulher, [até] porque estou bastante acostumada a ser mulher” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 251).

Uma situação parecida aconteceu, cinco anos antes, em 1953, quando Arendt apresentava um seminário também na Universidade de Princeton. Naquela época, as mulheres eram ainda proibidas de frequentar o seminário, fato que, teria “escandalizado” Hannah Arendt, segundo nos conta Laure Adler em sua biografia. Arendt “diz aos organizadores que só continuará o curso se, a partir do ano seguinte, ao menos uma mulher fizer o Seminário e que ele seja então aberto às alunas” (ADLER, 2007, p. 358). O pedido de Arendt teria sido atendido, contudo não temos registro de quantas mulheres assistiram seus seminários. Arendt foi apontada e reconhecida como a primeira mulher a oferecer um curso no renomado *Seminário Christian Gauss*. No seu primeiro ano à frente do seminário, enquanto ainda não existiam mulheres entre os frequentadores, alguns expressaram a Arendt sua alegria por ter uma mulher como palestrante. Ela não hesitou em mostrar-lhes sua indignação com tal comentário. Arendt, segundo nos conta Young-Bruehl, “respondeu-lhes muito criticamente, aborrecida por ter sido colocada no papel de ‘mulher símbolo’ [*token woman*]” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 250). Sobre esse episódio, Arendt explicou numa carta a seu amigo Kurt Blumenfeld que o seu incômodo em ser tratada como uma exceção entre as mulheres seu incômodo em ser tratada como uma exceção entre as mulheres se relacionava à sua crítica ao tipo “judeu de exceção”: judeus que obtinham uma certa aceitação e reconhecimento na sociedade por serem exceções entre os judeus “em geral”, indivíduos que, de alguma maneira, alcançavam respeito por seus feitos admiráveis, mas sobre os quais, os alemães integrados, e preconceituosos, poderiam dizer, “você nem parece

---

docente em que há dissensão, sinto-me muito desconfortável e os odeio. E eu não quero fazer parte desse tipo de processo político” (BERKOWITZ, 2010, p. 264).

um judeu”. O status de exceção ou, que Arendt seguindo a tipologia de Bernard Lazare, chama de “judeu *parvenu*” ou “judeu arrivista”, implica em negar a identidade judaica e permanecer diminuindo-a, como se um judeu não fosse capaz de alcançar tais posições<sup>147</sup>. Arendt escreve a Blumenfeld, quem, provavelmente, compreenderia a profundidade de seu aborrecimento, sendo ele um importante líder do movimento sionista na Alemanha, em 16 de novembro de 1953: “Na cerimônia de encerramento (...) expliquei a esses dignos cavalheiros o que é um judeu de exceção e tentei deixar claro para eles que me considerei necessariamente a mim mesma como uma exceção entre as mulheres” (*apud* YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 470). A fala de homens ressaltando que ela era uma mulher filósofa, que foi a primeira a ocupar o posto de professora titular em Princeton, incomodava Arendt da mesma forma que a incomodava a condição de judeu de exceção na Alemanha, como se ela “nem parecesse uma mulher”, como se ela, sendo mulher, tivesse feito algo extraordinário, que normalmente uma mulher não poderia fazer. O destaque a sua condição de mulher diminuiria tanto a dignidade das mulheres, quanto o seu próprio trabalho acadêmico, pois o que destacavam com esse tipo de comentário não era o seu trabalho, mas sua condição de mulher. Apesar de não ter utilizado sua condição de mulher como uma bandeira política, nunca buscou negar, segundo ela, o fato óbvio, *por ser visível*, de sua condição de mulher (seja em seu discurso de recebimento do prêmio Sonning, na carta com Scholem e na entrevista com Gaus). Ela era, em suas palavras, uma “*feminini generis* como podem ver” (RJ, *Prológo*, p. 66).

Conforme vimos, apesar do seu desinteresse pela questão da mulher, de sua recusa em ser reconhecida como uma mulher excepcional ou em apoiar o feminismo, Arendt reconhecia como uma obviedade o fato de ser mulher e estava ciente do “problema da mulher” [*Fraumproblem*]. Como mostramos, este inclusive foi o tema de um de seus primeiros artigos publicados e escritos ainda em solo alemão, antes de sua fuga do regime nazista, intitulado *Sobre a emancipação feminina* (1933)<sup>148</sup>. Apesar disso, ela nunca se engajou com o feminismo, questionava o

---

<sup>147</sup> Resultante dessa posição covarde de negar suas características próprias, um segundo aspecto da crítica ao tipo de exceção e que talvez já não caiba a situação das mulheres da sua época é que, uma vez assimilados à sociedade e tidos como tipo do “judeu de exceção”, a luta por direitos civis, pela participação nos assuntos públicos, pela “liberdade”, questão política *par excellence* para Arendt, é marginalizada.

<sup>148</sup> Como já exposto, Arendt escreve essa resenha literária do livro *O problema feminino da atualidade* de Alice Rhüle-Gerstel sob a encomenda do editor de uma revista socialista alemã da época.

feminismo (“o que vamos perder se ganharmos”) e reagia criticamente quando destacavam a sua condição de mulher filósofa ou primeira professora titular em Princeton. Além disso, não aparecem, em seus textos ou manifestações pessoais, reflexões ou comentários sobre o “sexismo” na vida cotidiana.

Pode-se supor que após a conquista de igualdade civil e política perante os homens, o “preconceito masculino”, como questão social, não demandaria uma ação política específica. O sexismo, ao contrário do antisemitismo do regime nazista, não era político ou jurídico, mas apenas “social”/cultural, e por isso muito provavelmente não seria adequado para ser tratado politicamente<sup>149</sup>. Arendt reconhece o preconceito masculino de nossa sociedade, mas a partir de uma postura culturalmente mais conservadora não pensa que isso deva ser objeto de ação política. Até mesmo quando o movimento das mulheres estava nitidamente envolvido numa pauta política como no caso das sufragistas, Arendt tampouco parece simpatizar com o movimento. A autora parece rejeitar a luta das mulheres como mais um movimento ideológico ou de massas característico da sociedade moderna.

Se Arendt adere de alguma forma à causa das mulheres, essa é, sobretudo, uma adesão parcial, enquanto partidária de um tipo de ação política concentrada em discriminações políticas, civis ou legais suficientemente abrangentes, isto é, que não fossem restritas a um movimento ou partido isolado de mulheres. Arendt *a la* Luxemburgo se opõe a homogeneidade interna desses movimentos. O cuidado de Arendt com a pluralidade pode explicar muito de seu silêncio sobre a política feminista. Honig resume bem esse aspecto: “Arendt teria sido bastante cautelosa com qualquer proclamação de homogeneidade na ‘experiência da mulher’, ou em ‘maneiras de conhecer das mulheres’. Ela teria criticado qualquer política feminista que se baseasse em uma categoria de mulher que aspirasse ou implicasse uma universalidade que desmentisse (ou proibisse, punisse ou silenciasse) diferenças e pluralidades significativas internas (e até resistências) aos limites dessa (assim chamada) identidade” (HONIG, 1995a, p. 150). Ainda, Arendt repudiava a ideia de discutir problemas tidos como próprios do espaço privado na esfera pública. Ela não entrou na luta para “transformar padrões de gênero” buscando mostrar que “o pessoal é político”, como seria típico

---

<sup>149</sup> A divisão entre social e político não é uma argumentação que Arendt utiliza para criticar o feminismo. Utilizamos essa argumentação aqui como possibilidade argumentativa dos comentários que ela faz sobre o feminismo. Quando Arendt trata da questão racial aí sim, a divisão entre público e privado é utilizada explicitamente.

das “guerras culturais”. Para ela, preocupações feministas com a identidade de gênero, sexualidade e com o corpo seriam politicamente inapropriadas. Por trás desse desinteresse impaciente, havia uma preocupação profunda com a preservação da esfera pública.



## CAPÍTULO 4. A QUESTÃO RACIAL

Arendt estava ciente, como escreve no prefácio da segunda edição de *Origens do Totalitarismo* em julho de 1967, do “papel que o racismo puro tem desempenhado e ainda desempenha no governo dos estados do Sul dos Estados Unidos” (OT, p. 21). Ela que sempre viveu na região do Nordeste dos Estados Unidos, conhecida por seu ideário de liberdade religiosa, filosófica e política, nunca quis conhecer o Sul do país pois tinha horror à ideia de segregação: “Eu nunca morei no Sul e até evitei viagens ocasionais a estados do Sul porque eles me levariam a uma situação que eu pessoalmente consideraria insuportável. Como a maioria das pessoas de origem europeia eu tenho dificuldade em entender, muito mais em compartilhar, os preconceitos comuns dos americanos nesta área” (LR, p. 46). Pessoalmente, a autora sempre condenou o racismo americano fortemente e declarou sua simpatia “a causa dos negros assim como a todas as pessoas oprimidas ou desprivilegiadas” (LR, p. 46). Segundo King, “se seguirmos a sua própria definição de racismo, ela não era racista” (KING, 2015, p. 154). De fato, ela nunca argumentou no sentido de uma explicação biológica para diferenças entre as pessoas; defendia que a pluralidade humana se baseava na “diferença absoluta de todos os homens entre si, que é maior do que a diferença relativa entre os povos, nações e raças” (PP, p. 147) e era *geralmente* contra que a ideia de raça/etnia fosse politicamente mobilizada como achou que fosse o caso do movimento *Poder Negro*.

No seu artigo *Desobediência Civil* (1970) escrito originalmente para a revista *New Yorker*, Arendt comenta a diferença entre a recepção aos novos imigrantes e a população negra: “Com o passar do tempo e a vinda de levas e levas de imigrantes para o país, ficou ainda mais claro que os negros, agora livres, nascidos e educados no país, eram os únicos para os quais não era verdade que, nas palavras de Bancroft, ‘as boas-vindas da comunidade eram tão grandes quanto penosas’” (CR, p. 81). Para ela, era um fato que os negros “nunca foram bem-vindos” nos EUA (CR, p. 81). Ela acompanhou os movimentos pelos direitos civis e era uma entusiasta “da tendência que felizmente, já por mais de quinze anos, tem sido em grande parte a favor dos negros” (RJ, *Reflexões sobre Little Rock*, p. 269).

Arendt emitiu publicamente opiniões sobre a situação dos afrodescendentes nos Estados Unidos, mas o modo como ela tratou da *questão racial* fez com que muitos de seus admiradores preferissem que ela não o tivesse feito. A autora, que já havia explorado o tema da raça e sua relação com o imperialismo e o totalitarismo em *Origens do*

*Totalitarismo* (1951), se debruçou sobre temas contemporâneos como o Movimento dos Direitos Civis, os movimentos estudantis, os movimentos Poder Negro (*Black Power*), sobre os protestos contrários a Guerra do Vietnã, sobre as cotas e ações afirmativas nas universidades e sobre a dessegregação escolar no Sul do país. Em grande parte, seus textos e posicionamentos, não foram bem recebidos pelos intelectuais progressistas ou “liberals”<sup>150</sup>. Quais foram as posições de Arendt a respeito da questão racial, especificamente dos afrodescendentes nos Estados Unidos? Eram questões que deveriam ser endereçadas politicamente? Caso sim, como? São algumas das perguntas que vamos buscar responder neste item. Contudo, antes de analisar as suas posições nos EUA retomaremos alguns pontos de sua análise sobre o racismo europeu.

#### 4.1 QUESTÃO DA RAÇA E DO RACISMO EUROPEU

Arendt se debruçou de forma mais cuidadosa e sistemática acerca do racismo europeu, em comparação com seus comentários, mais superficiais e pontuais, sobre o racismo nos EUA. Até os dias atuais *Origens do Totalitarismo* é referência no campo dos estudos africanos e dos estudos pós-coloniais (OWENS, 2017; GROSSE, 2006) e se destaca como um dos únicos estudos do pós-guerra que localiza o racismo no centro do totalitarismo. Arendt é reconhecidamente uma das primeiras teóricas a apresentar uma espécie de genealogia do racismo europeu, entendido como o sustentáculo ideológico da política imperialista europeia e, posteriormente, como a base do regime totalitário. O racismo, assim como o imperialismo e o antissemitismo teriam sido às condições prévias, o tripé dos regimes totalitários. Em um dos trechos mais perturbadores de *Origens*, Arendt considera que:

Quando a ralé europeia descobriu a ‘linda virtude’ que a pele branca podia ser na África, quando o conquistador inglês da Índia se tornou um administrador que já não acreditava na validade universal da lei mas em sua própria capacidade inata de governar e dominar, quando os matadores-de-dragões se transformaram em ‘homens brancos’ de ‘raças superiores’ ou em burocratas e espiões,

---

<sup>150</sup> Optamos por manter o termo “liberals” para nos referirmos ao significado atual do termo nos Estados Unidos, ou seja, aos “progressistas”, ou “Nova Esquerda” (*New Left*), que em geral alinham-se com o partido democrata, especialmente com sua ala mais à esquerda.

jogando o Grande Jogo de infundáveis motivos superiores num movimento sem fim; quando os Serviços de Informações Britânicos (especialmente depois da Primeira Guerra Mundial) começaram a atrair os melhores filhos da Inglaterra, que preferiam servir a forças misteriosas no mundo inteiro a servir o bem comum de seu país, o cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis. Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo (OT, *Raça e burocracia*, p. 251).

A preocupação da politóloga em seu estudo sobre o totalitarismo era com a força política das teorias raciais na justificação do imperialismo europeu e posteriormente do regime nazista. Essa postura separa Arendt dos enfoques teóricos mais comuns durante o pós-Guerra nos EUA, como o de Adorno e Horkheimer ou de Bruno Bettelheim, os quais analisaram a mentalidade racista em termos psicológicos ou sociológicos. *Origens do Totalitarismo* é então “um dos primeiros livros a dar à ideia de raça um peso explicativo crucial, não como uma coisa real, mas como uma arma nas mãos de atores históricos” (KING, 2015, p. 155). O aparecimento do racismo moderno europeu, entendido como uma forma de determinismo biológico, é, segundo Arendt, intrinsecamente ligado ao imperialismo. Essa é uma de suas teses centrais: o fenômeno do racismo, tal como encontrado na Europa a partir de meados do século XIX, é um evento tipicamente moderno, europeu e que só se consolidou devido a sua função estratégica na política expansionista europeia. É provável que o racismo “tivesse desaparecido a tempo, juntamente com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a corrida para a África e a nova era do imperialismo não houvessem exposto a população da Europa ocidental a novas e chocantes experiências” (OT, p. 214). A reverberação dos métodos coloniais e imperialistas sobre a estrutura política dos próprios países colonizadores é o que Arendt chama de “efeito de bumerangue”, em suas palavras, o “temido efeito (...) do imperialismo em seu torrão natal”<sup>151</sup> (OT, p. 184). As práticas de governo autoritárias (“governo por meio de decretos”, “burocracia arbitrária”) e abuso de práticas

---

<sup>151</sup> Para aprofundar a reflexão sobre o efeito bumerangue de *Origens do Totalitarismo*, ver: *Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism* (MANTENA, 2010) e *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, Genocide* (KING; STONE, 2007).

excepcionais (transferências forçadas de grupos populacionais, massacres e um desdém em relação a vida humana) nessas colônias reabasteceram a mentalidade ocidental e criaram uma situação na qual “o cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis. Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo”<sup>152</sup> (OT, p. 254). O que Arendt procurou demonstrar, portanto, foi como a política expansionista europeia gradativamente forneceu as bases psicológicas e morais capazes de corromper a validade geral da lei e da aspiração da universalidade dos direitos humanos, e com isso a mudança para uma nova mentalidade na qual a degradação e o extermínio passaram a fazer parte da linguagem política cotidiana<sup>153</sup>.

Um dos pontos centrais da discussão de Arendt sobre a questão racial é a distinção entre o que ela chama de “pensamento racial” e racismo. Eles se distinguem, em última instância, não pela crença na ideia de raça e de determinismo biológico, comum a ambos, mas pelo caráter ideológico e totalizante do racismo. Assim, enquanto Arendt entendia o racismo como uma ideologia sistemática, pseudocientífica, ela o diferenciava do “mero” preconceito ou pensamento racial<sup>154</sup>. A sua

<sup>152</sup> Nesta mesma obra, sobre a relação não necessária entre o racismo e totalitarismo, Arendt considera que “constituiria certamente grave erro subestimar o papel que o racismo puro tem desempenhado e ainda desempenha no governo dos estados do sul dos Estados Unidos, mas seria uma ilusão ainda mais grave chegar à conclusão retrospectiva de que amplas áreas desse país eram submetidas ao regime totalitário há mais de um século” (OT, p. 21).

<sup>153</sup> Michel Foucault é um dos teóricos que incorpora também a ideia de efeito bumerangue na sua análise do uso pelo país colonizador de aparatos de repressão, instituições e técnicas de poder contra a sua própria população. Segundo Foucault, “toda uma série de modelos coloniais que foram trazidos para o Ocidente (...) fez com que o Ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno” (*Em Defesa da Sociedade*, 4 de fevereiro de 1976, p. 121). No original, Foucault utiliza o termo “*d’effet de retour*”, que na publicação em português foi traduzido por “repercussão”. A versão em inglês utiliza o termo arendtiano “*boomerang effect*”.

<sup>154</sup> Nos termos da autora, ideologias plenamente desenvolvidas são “sistemas baseados numa única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna” (OT, p. 189). Logo, uma ideologia como racismo difere da mera opinião ou do pensamento sobre a raça na medida em que se “pretende detentora da chave da história, e em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem” (OT, p. 189). Quando o pensamento racial se transfigura em racismo (ou melhor, quando o racismo é capaz de absorver e reviver todos os antigos pensamentos racistas), a hierarquia racial se torna a nova chave da história, como uma espécie de lei universal que positivamente instaura novas formas de interação (e dominação) global e, concomitantemente, nega “apresentações de fatos, passados ou presentes, que não se ajustem” a essa nova realidade (OT, p. 189).

interpretação é que, em grande medida, as ideologias (não só racistas) do último século que se pensam como “chaves da história” não passam de “desesperados esforços de fugir à responsabilidade” implicada na ideia de humanidade (OT, p. 29). Pois “a ideia de humanidade, quer apareça sobre forma religiosa ou humanista, supõe a obrigação de uma responsabilidade geral”, uma responsabilidade comum que muitos “não gostariam de assumir”. Sobretudo quando “despida de sentimentalismo”, a ideia de humanidade “acarreta a gravíssima consequência de que os homens, de uma forma ou de outra, devem assumir a responsabilidade por todos os crimes cometidos pelos homens e que todas as nações partilham o ônus do mal cometido por todas as outras” (Ce, *Culpa Organizada e Responsabilidade Universal*, p. 160). Para ela, a tendência ao isolamento tribal em etnias (o que ela chama de tribalismo), e a afirmação da ideia de uma raça dominante, resultavam, em parte, do sentimento instintivo de que o conceito de humanidade, seja como ideal religioso ou humanístico, implicava num fardo moral. Nesse sentido, o tribalismo e o racismo seriam estratégias “realistas” e ao mesmo tempo “destrutivas” para se omitir dessa situação de ônus compartilhado (OT, p. 267).

Grande parte dessa mudança de mentalidade e busca por uma desoneração com o mundo comum (desoneração da vida política em termos arendtianos) se relaciona, segundo Arendt, com a ascensão da mentalidade burguesa na vida política em consequência da expansão imperialista e da crise do Estado-nação. Segundo ela, “o que ocorreu na França nos anos 80 e 90 [do século XIX] aconteceria trinta a quarenta anos depois, em todos os Estados-nações da Europa”. O modelo burguês do *fin-de-siècle* francês se traduziria assim, política e socialmente nos acontecimentos da Alemanha e da Áustria dos anos 1920 e 1930. Arendt cita a obra de Marcel Proust *Em busca do tempo perdido* como um excelente testemunho do *fin-de-siècle* francês, um “período em que a sociedade se havia emancipado completamente dos interesses públicos, e quando a própria política chegou a fazer parte da vida social”<sup>155</sup> (OT, p. 102). Segundo Arendt, “a sociedade competitiva de consumo criada pela

---

<sup>155</sup> “De acordo com os padrões burgueses, aqueles que são automaticamente destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida da sociedade. A boa sorte é identificada com a honra e a má sorte com a vergonha. Transferindo ao Estado os seus direitos políticos, o indivíduo delega-lhe também suas responsabilidades sociais: pede ao Estado que o alivie do ônus de cuidar dos pobres, exatamente como pede proteção contra os criminosos. Não há mais diferença entre mendigo e criminoso — ambos estão fora da sociedade” (OT, p. 170).

burguesia” promoveu a indiferença em relação aos negócios públicos, gerou apatia e até mesmo hostilidade em relação a vida pública.

No plano das ideias, Arendt acusa a antropologia filosófica hobbesiana de fornecer ao pensamento político o pré-requisito de todas as doutrinas raciais, isto é: “a exclusão em princípio da ideia de humanidade como o único conceito regulador da lei internacional”<sup>156</sup>. Segundo a autora, o estado natural hobessiano da guerra perpétua de todos “propicia o melhor fundamento teórico possível para todas as ideologias naturalistas”, entre as quais se encontram as ideologias racistas. Essas se apoiam na ideia de que as “nações” são “meras tribos, separadas umas das outras por natureza, sem qualquer tipo de conexão, ignorantes da solidariedade humana e tendo em comum apenas o instinto de autoconservação, como os animais” (OT, p. 187).

Apesar da relevância de *Origens do Totalitarismo* até os dias atuais, sobretudo nos campos do pós-colonialismo e dos estudos africanos, é importante ter em conta que esta obra não leva em conta a história do racismo *não* europeu. Em *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt apresenta apenas uma breve discussão sobre a questão da raça e da condição do afrodescendente nos EUA (OT, pp. 330; 335-336) e reconhece a especificidade entre as diferentes ocorrências do racismo. A autora evita, portanto, apresentar uma lógica interna ao racismo, a qual, muito provavelmente e para decepção de alguns de seus leitores, Arendt pense que não exista. Em suma, tanto a “raça” como o racismo são considerados, nesse sentido, fenômenos históricos. O que Arendt entende como racismo não é sinônimo de preconceito, de práticas discriminatórias ou de ódio a determinado grupo, atitudes que existiram em praticamente todas as sociedades humanas. O racismo também não deve ser compreendido como um fenômeno inato, intrinsecamente humano ou “eterno”. Se a ideia de “raça” nos acompanha desde o início dos tempos, para Arendt, o racismo é uma ideologia especificamente moderna que serviu inicialmente para justificar o imperialismo do século dezanove. O racismo como ideologia foi precedido pelo o que ela chama de “pensamento racial” do início do século dezoito. Enquanto no pensamento racial era característico a ideia da coexistência de diferentes raças, cada uma com seus traços e atributos característicos, o racismo passa a estabelecer uma hierarquia racial. Passa-se assim de um enfoque descritivo do pensamento racial para um enfoque normativo das diferenças com a ideologia racista.

---

<sup>156</sup> Apesar de Arendt ter em conta que o pensamento de Hobbes não contenha nada que informasse diretamente às modernas doutrinas raciais.

## 4.2 AS PRIMEIRAS IMPRESSÕES SOBRE A QUESTÃO RACIAL AMERICANA

O relato mais completo das primeiras impressões de Hannah Arendt sobre a questão racial nos Estados Unidos está numa extensa correspondência enviada a Karl Jaspers em 29 de janeiro de 1946. Arendt, que chega aos EUA em 1941, escreve ao amigo sobre suas impressões gerais sobre aquele país após alguns anos sem estabelecerem contato em virtude da Guerra. Ela escreve que: O “problema da opressão dos negros” é o que está por trás da “contradição fundamental” dos EUA, a saber: “A coexistência de liberdade política e opressão social [*Knechtschaft*]” (CKJ, p. 31). Esta última se manifestando sobretudo na “opressão aos negros” (CKJ, p. 31). A autora relata o problema explicitamente *social* que aflige a população afrodescendente e, estranhamente, em nenhum momento desta correspondência questiona a condição de exclusão *política* desta parcela da população. Após cinco anos de sua chegada aos Estados Unidos, Arendt descreve em tom elogioso sobre a República americana, segundo ela, uma “chance realista para a liberdade”<sup>157</sup>:

Há muito há dizer sobre os Estados Unidos. Há realmente algo como liberdade aqui e um sentimento forte entre muitas pessoas de que não se pode viver sem liberdade. A república não é uma ilusão insípida, e o fato de que não há um estado nação e uma tradição verdadeiramente nacional cria uma atmosfera de liberdade ou pelo menos uma não permeada de fanatismo. (...) pessoas aqui se sentem responsáveis pela vida pública de tal forma que eu nunca vi em nenhum país europeu (CKJ, 26 de janeiro de 1946, p. 30).

O que garante e protege a liberdade, segundo Arendt, é o estabelecimento de uma república com constituição. A república americana, diferentemente da homogeneidade nacional e étnica

---

<sup>157</sup> A “ideia da República”, ainda, esteve fortemente presente nos escritos de Arendt, seja a partir (1) da sua crítica a centralização e gigantismo do estado; (2) da transfiguração da atividade política em administração, burocracia; (3) da sua defesa da promoção de espaços públicos de debate; (4) da promoção de um *ethos* de “cuidado com mundo”; (5) da divisão entre espaços público e privado, entre outros tantos pontos mais nitidamente republicanos de seu pensamento.

apregoadada pelo Estado-nação<sup>158</sup> europeu, foi realmente uma boa nova para a autora. Ela congratula o fato de que “os Estados Unidos não são um Estado-nação no sentido europeu, nem o foram jamais. O princípio de sua estrutura política é e sempre tem sido independente de uma população homogênea e de um passado comum” (LR, p. 267). Ela reconhece que no final da década de 50, o *status* de República ainda era “bem menos verdade no Sul, cuja população é mais homogênea e mais arraigada ao passado do que a de qualquer outra parte do país”<sup>159</sup> (LR, p. 267).

A questão racial americana, de acordo com Arendt, “tem a ver com o país de origem de uma pessoa, mas é gravemente agravada pela questão negra; isto é, a *América tem um verdadeiro problema de ‘raça’ e não apenas uma ideologia racial*” (CKJ, p.31. *Grifos nossos*). O que significa considerar que a questão racial nos Estados Unidos não é apenas uma questão ideológica, mas, sobretudo, um “verdadeiro problema de ‘raça’”? Ela não oferece uma resposta explícita a essa questão a qual podemos apenas lançar algumas hipóteses ao considerarmos também suas reflexões posteriores sobre esse tema. Entre seus comentadores, também não encontramos uma explicação robusta<sup>160</sup>. Segundo King, a distinção entre problema real da raça e problema ideológico é uma “distinção obscura”. Ele sugere, ao que parece, acertadamente, que esta distinção entre problema real e ideológico é o resultado da percepção da autora de “que havia diferenças reais nas *condições* entre americanos negros e brancos, enquanto tais diferenças estavam diminuindo entre grupos étnicos brancos e entre eles e os antigos americanos” (KING, 2015, p. 151). A ideia de um “verdadeiro problema da raça” ou de “racismo puro” parece se referir ao racismo entranhado em instituições e no cotidiano da vida dos americanos, racismo esse que efetivamente impossibilitava a igualdade de condições para os negros quando comparados a outros grupos da população. Esse diagnóstico de King é endossado por textos em que Arendt trata da questão racial. Portanto, é possível que ao diferenciar

---

<sup>158</sup> Estrutura-política que tem como principal característica a homogeneidade de população, sendo que a nacionalidade era um pré-requisito para cidadania. Somente no ápice do desenvolvimento do Estado-nação no século XIX com a emancipação (processo que ocorre lenta e hesitantemente na Europa em consequência da lei francesa de 1792) é que diferentes etnias recebem a cidadania do governo.

<sup>159</sup> Como exemplo do caráter menos republicano do Sul segregado, Arendt cita o posicionamento do romancista William Faulkner que, em meados dos anos cinquenta, declara que “num conflito entre o Sul e Washington, ele teria de agir em último caso como um cidadão do Mississippi”. Tal posição, segundo Arendt, se parece mais com a “de um membro de um Estado-nação europeu do que de um cidadão desta República” (RJ, p. 267).

<sup>160</sup> Benhabib em *Reluctant Modernism* (2003) faz menção rápida a essa carta, assim como Bernstein em *Hannah Arendt and the Jewish Question* (1996).

o problema real da raça de um racismo ideológico, Arendt considere que o racismo americano não é resultado *apenas* de uma ideologia de superioridade inata de uma raça em relação a outra, como foi o caso do antissemitismo, mas tenha sua origem num fato real da história americana, seja o da escravidão ou da decorrente exclusão dos negros do ato de Fundação da República americana, como veremos nesse item. A diferença entre status político e social permeará toda sua obra e é fundamental para entendermos os seus *insights* sobre políticas baseadas em identidades sociais. A diferença entre os espaços onde as atividades humanas acontecem é creditada por muitos a influência de Alexis de Tocqueville no pensamento de Arendt. Contudo, a análise de tal colocação não caberia aqui e será apresentada no Capítulo 3. O que se pode afirmar e que é de interesse desse estudo nesse momento, é que não há dúvida do papel relevante de Tocqueville no entendimento de Arendt sobre a questão racial americana, sobretudo com relação as origens do racismo nos EUA e sobre a ameaça que este representa não só a população afrodescendente, mas à República americana. No item a seguir analisamos a reflexão de Arendt sobre o que ela considerou uma ação política equivocada por parte da Suprema Corte e do Programa de Direitos Civis do governo americano no final da década de 1950.

#### 4.3 “LITTLE ROCK” E SUA CONTROVÉRSIA

Arendt escreve seu artigo *Reflexões sobre Little Rock* em meados de 1957. Ela é convidada a escrever sua opinião sobre os acontecimentos que tomam corpo no Sul dos Estados Unidos após a decisão da Suprema Corte de impor a integração de alunos negros nas escolas públicas até então segregadas. Os tumultos, protestos e a escalada de violência na época foram assunto não só em todo território nacional, mas também tiveram repercussão em outros cantos do mundo. Era a primeira vez na história do Sul do país que crianças e jovens negros e brancos estudavam juntos. A sentença jurídica responsável pela proibição da segregação nas escolas públicas americanas veio da Suprema Corte americana, a *Brown v. Board of Education of Topeka*, aprovada já em 1954<sup>161</sup>. Essa sentença foi recebida com grande resistência sobretudo nos Estados do Sul, onde o modelo de segregação social e legal ainda era norma até aquele

---

<sup>161</sup> Essa sentença se fundamentou juridicamente na inconstitucionalidade da segregação, a partir da violação da Décima Quarta Emenda da Constituição americana, que declara a igual proteção das leis para todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos EUA.

momento<sup>162</sup>. Após a decisão jurídica pelo fim da segregação nas escolas em vigor desde 1955 e da resistência do estado de Arkansas em colocá-la em prática, forma-se um impasse jurídico entre os direitos do Estado e da União. Essa controvérsia só é decidida em setembro de 1958 com a sentença *Cooper v. Aaron*, promulgada pela Suprema Corte, que não aceitou o pedido de adiamento do programa de integração pelo Tribunal Distrital. Essa nova sentença ratificou a sentença *Brown v. Board of Education of Topeka* como constitucional e como uma forma de assegurar que “o ideal constitucional de igual justiça perante a lei se tornou uma verdade viva” para todos os cidadãos<sup>163</sup>.

Essa foi a primeira vez que Arendt se envolveu numa controvérsia pública. Em meados de 1957, em meio à turbulência da instauração do programa de integração na *High School* de Little Rock (capital do estado de Arkansas), um editor da revista judaica de esquerda *Commentary* solicita a autora um texto sobre o tema. Contudo, após um ano de idas e vindas, os editores da revista se recusaram a publicar o seu texto tendo em vista seu conteúdo demasiadamente controverso. O artigo foi publicado dois anos após concluído, em 1959, pela revista *Dissent*, revista também de um viés de esquerda. Em uma espécie de prefácio, Arendt escreve que apesar de ter pensado que poderia ter exagerado no seu diagnóstico e ter decidido não publicar mais seu ensaio, se surpreendeu com a escalada da violência relacionada a dessegregação no Sul e decidiu finalmente publicar seu texto, pois “desenvolvimentos recentes me convenceram de que tais esperanças são fúteis e que a *repetição rotineira de clichês*

---

<sup>162</sup> Arendt apresenta os resultados de uma pesquisa de opinião pública realizada no Estado de Virgínia. Para ela o fato mais grave não era que “92% dos cidadãos eram totalmente contrários à integração escolar”, já que no Sul praticamente não existiam opositores a segregação, mas sim que “79% negavam qualquer obrigação de aceitar a decisão da Suprema Corte como obrigatória”. Para ela esse resultado é “assustador” devido ao alto descrédito das instituições republicanas entre os cidadãos do Sul que “preferem o domínio da turba à cidadania cumpridora das leis” (RJ, pp. 269-270). O boicote do Estado do Arkansas à decisão da Suprema Corte de dessegregação foi feito com o atraso deliberado na implantação da educação pública integrada e foi seguido pela adição de uma emenda na constituição estadual do Arkansas que suspendia temporariamente (até dois anos e meio) o plano de integração do governo federal e solicitava que os alunos retornassem a suas escolas segregadas. “O fato triste era que os cidadãos cumpridores da lei deixaram as ruas para a turba, que nem os cidadãos brancos, nem os negros consideraram seu dever cuidar para que as crianças negras fossem em segurança para a escola. Isto é, mesmo antes da chegada das tropas federais, os sulistas respeitadores da lei tinham decidido que a imposição da lei contra o domínio da turba e a proteção das crianças contra os membros adultos da turba não eram da sua conta. Em outras palavras, a chegada das tropas fez pouco mais do que transformar a resistência passiva em resistência maciça” (RJ, p. 270).

<sup>163</sup> *Supreme Court* (358, 1958).

*progressistas* pode ser ainda mais perigosa do que eu pensava há um ano” (LR, p. 45. *Grifos nossos*).

Seu texto, no entanto, quando finalmente é aceito, não é publicado sem ressalvas por parte da editora e mesmo da própria Arendt. A nota dos editores que precede o texto afirma que a publicação do texto se deu “não porque nós concordamos com ele – bem pelo contrário – mas porque acreditamos em liberdade de expressão mesmo para visões que nos parecem completamente equivocadas” (LR, p. 45). Já a nota de Arendt ao seu próprio texto é escrita num tom pessoal incomum aos seus textos em que ela usa sua própria identidade de judia para dissipar leituras mal intencionadas<sup>164</sup>: “Uma vez que o que eu escrevi pode chocar os bons e ser mal utilizado pelos maus, gostaria de deixar claro que, como judia, minha simpatia pela causa dos negros é inquestionável, assim como por todas as pessoas oprimidas ou não privilegiadas, e apreciaria se o leitor fizesse o mesmo”<sup>165</sup> (LR, p. 46). Entretanto, essa precaução da autora não aliviou as críticas de suas reflexões a respeito da natureza da discriminação e da segregação.

Em seu artigo, Arendt considera a forma como o processo de dessegregação ocorreu naquele momento e lugar específico no contexto americano. Sua crítica caminha no sentido de que as consequências e o caos poderiam ter sido evitados, ou pelo menos minimizados, sobretudo para as crianças negras, se o processo de dessegregação tivesse tomado outro rumo e prioridades. A autora contempla pelo menos quatro perspectivas sobre o tema. Além de considerar o acontecimento pela posição das crianças da escola dessegredada, Arendt se coloca no lugar das mães (negras e branca)<sup>166</sup>, pensa pela perspectiva da luta racial como um todo e por fim, também leva em consideração a posição da União e também dos Estados.

---

<sup>164</sup> Arendt lança mão de sua identidade de judia, fato que viria acontecer novamente apenas no seu discurso de recebimento do prêmio Sonning no ano de 1975, em que ela se disse além de judia, mulher.

<sup>165</sup> Infelizmente, a edição do texto em português na coletânea *Responsabilidade e Julgamento* não inclui essas “notas preliminares”.

<sup>166</sup> O compromisso de Arendt com o direito de escolha dos pais e seu compromisso com a garantia de proteção das crianças é visível em ambas as posições de Arendt, seja da perspectiva da mãe negra ou da mãe branca. Como uma “mãe branca”, “sentiria ser necessário o meu consentimento para quaisquer mudanças drásticas não importando qual fosse a minha opinião a esse respeito. Concordaria que o governo tem uma participação na educação de meu filho na medida em que essa criança deve crescer e se tornar cidadã, mas negaria que o governo tenha o direito de me dizer em que companhia o meu filho deva receber a sua instrução. Os direitos de os pais decidirem essas questões para os filhos até eles se tornarem adultos *só são questionados pelas ditaduras*” (RJ, p. 263. *Grifos nossos*).

*Primeiro*, ela considera injusto que a responsabilidade pela luta dos negros fosse transferida para as crianças e jovens. Segundo Young-Bruehl, Arendt escreve seu ensaio a partir de uma “irritação moral”: “contra os pais negros que permitiam que seus filhos carregassem o fardo de uma luta racial” (YOUNG-BRUEHL, 1997, pp. 278-9). Para Arendt, era óbvio o fato de que iniciar o processo de integração nas escolas “sobrecarregaria as crianças, brancas e negras, com a elaboração de um problema que os adultos por gerações se confessaram incapazes de resolver” (LR, p. 271). O ponto de partida do seu texto foi uma “fotografia nos jornais que mostrava uma menina negra saindo de uma escola recém-integrada, a caminho de casa” sendo “perseguida por uma turba de crianças brancas”<sup>167</sup> (RJ, p. 261). Ela começa sua reflexão colocando a si mesma a pergunta sobre o que faria se fosse uma das mães das crianças diretamente afetadas pela ordem do tribunal federal em Little Rock. Sua primeira pergunta foi: “o que eu faria, se fosse uma mãe negra? Resposta: em nenhuma circunstância exporia meu filho a condições que dariam a impressão de querer forçar a sua entrada num grupo em que não era desejado” (RJ, p. 261). Segundo a autora, a situação tipicamente *social* de “não ser desejado é mais difícil de suportar do que a franca perseguição”, sendo esta última uma situação tipicamente política. Por mais “embaraçosa” que possa ser a perseguição política, diferentemente da discriminação social, ela não envolve o orgulho pessoal, no sentido do próprio senso de dignidade e integridade da pessoa. Esse sim estaria ameaçado numa integração forçada. “Se eu fosse uma mãe negra no Sul”,

---

<sup>167</sup> Essa é da descrição da própria Arendt em *Reflexões sobre Little Rock*, a qual não coincide com a foto comumente associada a descrição de Arendt. Para sua biógrafa, Arendt teria se “chocado” com uma capa da revista *Life* que estampava a estudante negra Elizabeth Eckford cercada por uma turba de brancos quando ela se aproximava sozinha da escola recém integrada na manhã de 3 de setembro de 1957 (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 281). Essa foto a que Young-Bruehl se refere foi anexada inclusive na publicação do artigo de Arendt na coletânea póstuma organizada por Jerome Kohn intitulada *Responsabilidade e Julgamento* (2003). Contudo, a foto a que Arendt se refere não corresponde claramente a essa descrição, já que Arendt fala de uma menina que “saindo da escola e voltando para casa” e não uma que se “aproximava da escola” como na foto que sua biógrafa e outros comentadores frequentemente apontam. Danielle Allen argumenta que Arendt teria confundido as fotos de Charlotte (capital do Estado de Carolina do Norte) com Little Rock. De acordo com Allen, o artigo a que Arendt se refere é mais provavelmente sobre Dorothy Counts, menina que teria sido afastada da escola recém integrada para sua proteção após três dias pelos seus próprios pais e que teria sofrido com insultos e violência enquanto deixava a escola (ALLEN, 2004, p. 197). Elizabeth Eckford (foto comumente atribuída ao ensaio de Arendt), diferentemente, estava entre os nove estudantes negros que passaram a fazer parte do quadro de alunos da *Little Rock Central High School* a partir dessegregação promulgada pela justiça americana.

considera Arendt, “sentiria que a decisão da Suprema Corte, involuntária, mas inevitavelmente, colocara o meu filho numa posição mais humilhante do que aquela em que ele se encontrava antes”<sup>168</sup> (RJ, pp. 261-262). Arendt indaga: Será que “chegamos ao ponto em que se solicita às crianças que mudem e melhorem o mundo? E pretendemos ter as nossas batalhas políticas travadas nos pátios das escolas? (RJ, p. 272. *Grifos nossos*).

Arendt dá continuação a esse argumento contra a politização da escola e da educação em *Crise na Educação*. Esse texto foi escrito após a controvérsia da *Commentary* e antes da publicação de *Reflexões sobre Little Rock* na *Dissent*. Nesse texto, Arendt critica a educação progressista e com ela o declínio da tradição e da autoridade dos pais na educação de seus filhos. Ao criticar a politização da educação, ela defende que a tarefa da educação seja a de conservar as tradições e de apresentar o mundo. Para Arendt, a fotografia da menina discriminada a caminho da escola seria “uma caricatura fantástica da educação progressista que, abolindo a autoridade dos adultos, nega implicitamente a sua responsabilidade pelo mundo em que puseram os filhos e recusa o dever de guiar as crianças por esse mundo”<sup>169</sup> (RJ, p. 271). Para Arendt, a infância deve ser protegida, na medida do possível das exigências da esfera social e das responsabilidades da vida política, pois a criança “ainda é uma estranha” nesse mundo, no qual “não pode se orientar pelo próprio julgamento” (RJ, p. 280). Ela se preocupava que a ideia utópica “de que se pode mudar o mundo educando as crianças no espírito do futuro” pudesse aumentar o

---

<sup>168</sup> Sua biógrafa Young-Bruehl sugere que Arendt via nas lutas do povo negro pela integração todos os dilemas da assimilação judaica na Europa. Embora Arendt não mencione explicitamente, segundo Young-Bruehl, sua preocupação era que as crianças negras desenvolvessem “uma versão do assim chamado complexo judaico: medo dos *goyim* (não judeus), um sentimento de inferioridade e uma sensibilidade exagerada e introspectiva” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 281). Nas palavras de Arendt: “Psicologicamente, a situação de não ser desejado (uma situação embaraçosa tipicamente social) é mais difícil de suportar do que a franca perseguição (uma situação política embaraçosa) porque o orgulho pessoal está envolvido. Por orgulho, não me refiro a nada como “orgulhar-se de ser negro”, judeu ou branco protestante anglo-saxão etc., mas àquele sentimento inato e natural de identidade com o que somos pelo acaso do nascimento. O orgulho, que não compara e desconhece os complexos de inferioridade ou de superioridade, é indispensável para a integridade pessoal (...)” (RJ, pp. 261-262).

<sup>169</sup> O descontentamento de Arendt com a crise da autoridade na modernidade é um tema que perpassa seus textos políticos. Em *Desobediência Civil* (1970), ela afirma que a “contestação e desprezo pela autoridade são sinais gerais do nosso tempo” (CR, p. 67) e que “o desprezo pela autoridade estabelecida, religiosa e secular, social e política, como um fenômeno mundial, poderá um dia ser considerado como o evento proeminente da última década” (CR, p. 64).

ressentimento e causar uma amargura desnecessária (RJ, p. 265). Essa crítica de Arendt ao fato de colocar as crianças na linha de fogo também era comum a uma parcela dos afro-americanos. Para a romancista e antropóloga negra Zora Neale Hurston, a integração forçada nas escolas prejudicava o “auto respeito” dos negros. Mais tarde, Malcolm X também compartilhou o repúdio de Arendt pelo modo como pais negros e organizações de direito civil em geral usavam crianças em batalhas nas quais eram os adultos que deveriam encabeçar (KING, 2015, p. 180).

O *segundo* aspecto da sua argumentação crítica à imposição da Suprema Corte de integração escolar nos estados está na sua consideração da importância do poder local e nesse caso, dos direitos dos Estados e da própria ideia de federalismo, para a manutenção da República. Arendt considera louvável o fato de os Estados Unidos ter sua estrutura de poder baseada no princípio da divisão de poder e na convicção de que o corpo político como um todo é fortalecido pela divisão do poder. De maneira geral, ela defende uma sociedade civil robusta de (plural) repúblicas elementares e prefere o que depois veio a se chamar de um governo descentralizado em oposição a um governo forte e centralizado<sup>170</sup>. Ao contrário da força “que pode e, na verdade, deve ser centralizada para ser eficaz”, “o poder gera mais poder quando dividido” (RJ, p. 278). O contrário também é verdadeiro: se o poder for concentrado na União, as várias fontes das quais ele se origina são secadas, gera um governo impotente. Pois a “natureza do poder é tal que o poder potencial da União como um todo vai sofrer, se são solapados os fundamentos regionais que constituem a base desse poder” (RJ, p. 278). Disso “segue-se que toda tentativa do governo federal de privar os estados de parte de sua soberania legislativa só pode ser justificada com base no argumento legal e na história constitucional” (RJ, p. 278).

Na época, essa posição “republicana” da autora foi bastante criticada pelos intelectuais progressistas (“*liberals*”)<sup>171</sup>. Segundo sua

---

<sup>170</sup> A tirania, por sua vez, como descobriu Montesquieu é a forma mais violenta e menos poderosa das formas de governo (CR, p. 121)

<sup>171</sup> O desconforto de Arendt com a sentença de Brown claramente não era compartilhado com a maioria dos seus amigos progressistas. Contudo, segundo King, embora a abordagem de Arendt da questão da discriminação fosse “idiossincrática, ela não estava sozinha em seu incômodo com as questões constitucionais levantadas pela ordem de dessegregação da Suprema Corte” (KING, 2015, p. 172). Essa era a posição mais comumente defendida pelos conservadores, mas nem todos os intelectuais dos estados do Norte (em sua maioria progressista) eram entusiastas da imposição da integração escolar. Por exemplo, alguns seguiram intelectuais como Wechsler e Bickel que aprovaram, em princípio, a decisão da Suprema Corte, mas não concordaram com o raciocínio constitucional por trás dela. Entre eles está o teólogo Reinhold Niebuhr que aprovou a decisão da Corte, mas temia que o Sul

biógrafa Young-Bruehl, a sua defesa dos direitos dos estados lhe rendeu a “reputação de arquiconservadora” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 280). Para muitos dos seus leitores *liberals*, a defesa de Arendt dos direitos dos estados “soava como um discurso de uma convenção do Partido Republicano” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 280). Arendt criticou a estreiteza da visão liberal que não conseguiu ver na defesa dos direitos dos Estados nada mais do que um “subterfúgio pouco original dos reacionários sulistas” para impedir a integração (RJ, p. 277). Segundo Arendt: “Os *liberals* não conseguem compreender que a natureza do poder é tal que o poder potencial da União como um todo vai sofrer, se são solapados os fundamentos regionais que constituem a base desse poder. (...) E os direitos dos estados neste país estão entre as fontes mais autênticas de poder, não somente para a promoção dos interesses e diversidade regionais, mas para a República como um todo”<sup>172</sup> (RJ, p. 278). O uso da força União, neste caso, enfraquece a formação do poder entendido como consentimento e ameaça deslegitimar as instituições do Estado, que é incapaz de manter *ambas* condições necessárias, segundo Arendt, para a República e seu espaço público: consentimento e pluralidade. A posição de Arendt sobre a intervenção da máquina da União parece ser a seguinte: não importa quão nobre seja seu fim moral, a força não deve ser usada à custa da pluralidade que é a condição *sine qua non* da vida política. Um aspecto geralmente levantado pela posição política mais “*conservative*”, como a de Tocqueville, que louvava a descentralização política e administrativa nos EUA, que concedia poder aos cidadãos, que vivem no local (e não em Washington), em contraste com o Estado centralizado francês.

O *terceiro* aspecto para o qual a autora chama atenção no seu artigo se relaciona a sua crítica da escolha da educação como um espaço no qual combater o racismo. Isso porque a escola (ou, de forma mais abrangente, a educação) é um espaço híbrido, em que diferentes direitos e interesses estão imbricados. Este fato, por si só, seria o suficiente para aumentar a

---

branco se alienasse desnecessariamente do restante do país se a dessegregação acontecesse de uma forma abrupta. O escritor Robert Penn Warren “criticou a irrefletida resistência sulista à igualdade racial, mas também a presunçosa justiça dos *liberals* do Norte, que não tinham uma compreensão real do significado da mudança racial no Sul”. Outros, como o juiz do Alabama Hugo Black temiam que a imposição da Suprema Corte desarticulasse as forças progressistas do Sul (KING, 2015, p. 172).

<sup>172</sup> Se no final da década de 1950 e início dos anos 1960 tal alegação em favor dos direitos dos estados e da descentralização do poder político soou bastante conservadora, nos dias atuais lembra muito a crítica do liberalismo comum entre os comunitaristas e defensores do multiculturalismo.

probabilidade de resistência e de escalada de violência em ambos os lados do conflito. A questão da educação envolveria não só o conflito entre direito dos estados e direito da União<sup>173</sup> como também entre as diferentes esferas da vida humana. De acordo com Arendt, “a mesma sobreposição de direitos e interesses se torna aparente quando examinamos a questão da educação a luz das três esferas da vida humana – a política, a social e a privada” (RJ, p. 279). Ao longo de seu texto, ela distingue o *status* da discriminação racial em cada uma das três esferas para a atividade humana: a esfera política, a esfera social ou “sociedade” e esfera privada ou pessoal<sup>174</sup>.

A educação pertence a esfera *privada*, na medida em que as crianças são criadas dentro da exclusividade idiossincrática de determinada família. Neste espaço vigora o direito dos pais de criar seus filhos do modo que acharem mais adequado. O único limite a esse direito dos pais, que é um direito da privacidade pertencente ao lar e a família, é o limite político do interesse do Estado na formação dos futuros cidadãos, sobretudo a partir da imposição da educação obrigatória. Esse direito do corpo *político* envolveria, segundo Arendt, “apenas o conteúdo da educação da criança, e não o contexto da associação e vida social que invariavelmente se desenvolve com a sua frequência à escola; caso contrário, teríamos de questionar o direito de as escolas particulares existirem” (RJ, p. 280). A educação também pertence a esfera *social* na medida em que as escolas são para as crianças como um emprego para os adultos, ou seja, estão numa esfera que não é política nem privada, mas entre elas. Ela destaca que a única diferença entre o espaço social da escola e o espaço social do emprego para o adulto é que “o elemento de livre escolha que, numa sociedade livre, existe pelo menos em princípio na escolha de empregos e associações a eles conectadas, ainda não está à

---

<sup>173</sup> Segundo ela, enquanto os sulistas corretamente salientavam a omissão da Constituição americana em relação à educação e o fato de que “tanto legal como tradicionalmente, a educação pública está no domínio da legislação estadual” (RJ, p.279), os defensores da soberania da União se pautavam na inconstitucionalidade da segregação, a partir da violação da Décima Quarta Emenda da Constituição americana, que declara a igual proteção das leis para todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos EUA.

<sup>174</sup> O uso dessas categorias é o principal motivo da má compreensão de seu texto. Na época da publicação do artigo, suas distinções (entre público, privado, social) ainda não eram muito difundidas. No entanto, mesmo quando “mais difundidas” a partir de *A Condição Humana* as categorizações e distinções conceituais de Arendt seguiram controversas até o final de sua vida. Pouco anos antes de seu falecimento em um debate em Toronto sobre sua obra, a autora é confrontada pelos demais participantes e admite que a distinção acentuada entre as esferas e sobre o que seria próprio da política é algo que ela também admitidamente se questiona (SHA, p. 138).

disposição da criança, mas continua em poder dos pais” (RJ, p. 280). Arendt defende que os pais e não o governo é quem devem decidir sobre a companhia dos filhos na escola. Isso vale tanto para segregação forçada, quanto para medida de integração imposta mediante lei.

O *quarto* aspecto da sua argumentação ataca a estratégia do movimento de direitos civis dos negros. Arendt considera que foi um engano travar a batalha por igualdade nas escolas ao ver isso como uma fuga da “questão real”. A questão real envolveria “travar uma batalha bem definida pelos (...) direitos indiscutíveis”, seja pelo direito político ao voto, que inclui o direito de ser protegido no ato de votar (tão comumente desrespeitado no Sul do país), de casar com quem quiser ou o direito de ter oportunidades iguais (RJ, p. 262). Ela se refere sobretudo ao profundo desinteresse do movimento negro e dos progressistas pela questão do casamento misto, considerado crime em 29 dos 49 estados. A proibição legal do casamento interracial constituiria, nas palavras da autora, “uma violação muito mais flagrante do texto e do espírito da Constituição do que a segregação das escolas” (LR, p. 46).

Embora ela reconhecesse que a intervenção federal era necessária para fazer valer os direitos civis dos negros no Sul, ela entendia que as condições específicas daquele contexto exigiam que a intervenção ficasse “restrita aos poucos casos em que a lei do país e o princípio da República estejam em jogo” (RJ, p. 269). Ou seja, por esse último Arendt entendia que era importante restringir a intervenção federal a ameaças à própria ideia de autogoverno do cidadão. A educação pública é simplesmente o alvo errado e sua dessegregação não tem nada a ver com a proteção dos direitos humanos mais básicos. O seu posicionamento sobre a integração das escolas era também orientado por “princípios”, ou seja, baseado na ordem legal e constitucional do país. O que se deve ter em conta é que embora a discriminação e a segregação fossem a regra em todo país, elas são impostas pela legislação apenas nos estados sulistas. “Essa não é em absoluto”, segundo Arendt, “uma questão acadêmica”, e sim “em parte uma questão de princípio constitucional, que, por definição, está além das decisões da maioria e dos assuntos práticos; e também envolve, é claro, os direitos dos cidadãos” (RJ, p. 264). Ela critica a “relutância dos progressistas [*liberals*] americanos” em alterar as leis do casamento e atacar aspectos menos urgentes, como o espaço das escolas (RJ, p. 264). Em suas palavras, “não é a discriminação e a segregação social, qualquer que seja a forma em que se apresentarem, mas a *legislação racial que constitui a perpetuação do crime original na história deste país*” (RJ, p. 265. *Grifos nossos*). Arendt defende que independente do humor da

opinião pública e da maioria, a ordem de prioridades na questão dos direitos deve seguir a Constituição, nesse sentido:

O direito de casar com quem quiser é um direito humano elementar comparado ao qual “o direito de frequentar uma escola integrada, o direito de sentar onde lhe apraz num ônibus, o direito de entrar em qualquer hotel, área de recreação ou lugar de diversão, independentemente da pele, cor ou raça” são realmente secundários. Mesmo os direitos políticos, como o direito de votar, e quase todos os outros direitos enumerados na Constituição, são secundários em relação aos direitos humanos inalienáveis “à vida, à liberdade e à busca da felicidade” proclamados na declaração da Independência; e a essa categoria pertence inquestionavelmente o direito ao lar e ao casamento (RJ, pp. 270-271).

O que Arendt queria “era o que os negros aprendessem que a política não é território dos brancos; que a resposta a dominação branca não deveria ser social e sim política (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 281). Para ela a saída era política. Segundo King, “a objeção de Arendt à segregação na esfera pública provou ser inadvertidamente profética, uma vez que, depois de fevereiro de 1960, o Movimento dos Direitos Civis passou a atacar a segregação em estabelecimentos públicos com ações iniciadas pelo consumidor como *sit-ins* e marchas pela liberdade” (KING, 2015, p. 175) e se afastou da luta pela dessegregação nas escolas. Isso teria acontecido em grande medida porque os casos judiciais prolongados geravam um custo muito alto para o movimento quando comparado com ações para reforçar a garantia do direito de voto, por exemplo.

Nas “notas preliminares”, adicionadas ao seu texto publicado quase dois anos após ter escrito o texto original, Arendt considera “compreensível”, mas não desejável, o fato de que a luta negra nos EUA até o momento ter focado na discriminação no trabalho, residência e na educação, ou seja, no campo social e não em aspectos nitidamente políticos ou legais. Essa luta mais propriamente social se dá, segundo Arendt, pois “as minorias oprimidas nunca foram os melhores juizes sobre a ordem das prioridades em tais assuntos e há muitos casos em que eles preferiram lutar por oportunidades sociais e não por direitos humanos ou

políticos básicos”<sup>175</sup> (LR, p. 46). Inclusive a sugestão da politóloga de que a luta pela descriminalização do casamento inter-racial deveria ser a prioridade na luta contra o racismo “soou para seus leitores como errada ou completamente impraticável” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 280).

### 4.3.1 A discriminação como princípio social

Em *Reflexões sobre Little Rock*, Arendt define a “sociedade” como uma “esfera curiosa, um tanto híbrida, entre o político e o privado em que, desde o início da era moderna, a maioria dos homens tem passado a maior parte da vida” (RJ, p. 273). Diferentemente do retrato essencialmente “negativo” do crescimento excessivo da esfera social e do seu caráter conformista em *A condição Humana*<sup>176</sup>, em *Little Rock* Arendt enfatiza o seu traço *associativo*. Esse seria um dos únicos momentos da sua obra em que a teórica política parece defender uma interpretação mais positiva da esfera social. O espaço do social seria o local onde diferentes grupos sociais e associações se formam a partir da “discriminação” ou das “diferenças pelas quais as pessoas pertencem a certos grupos” (RJ, p. 273). Pois a “própria possibilidade de identificação” desses grupos sociais exige que as pessoas “discriminem outros grupos no mesmo âmbito” (RJ, p. 273). O princípio da discriminação é, portanto, o princípio que rege a vida social. De tal modo, é perfeitamente possível a existência de locais de associação de estudo, férias ou de lazer que limitem sua entrada a determinado grupo específico. Esses seriam lugares de reunião ou associação social, ou seja, baseados na discriminação, no direito de escolher com quem queremos nos relacionar.

A ideia de que a “discriminação é um direito social tão indispensável quanto a igualdade é um direito político” é um dos argumentos mais mal compreendidos e criticados da análise de Arendt sobre a segregação (RJ, p. 274). A ideia de que o campo social é regido pela discriminação é, por si só, polêmica, pela carga que essa palavra adquiriu reduzindo seu significado a prejudicar alguém em razão de preconceito imerecido. Entretanto, esse não é o único significado do termo, pois Arendt o usava no sentido de “livre escolha”, liberdade dos cidadãos na esfera social optarem entre A, B ou C etc. Entretanto, quando

---

<sup>175</sup> A consideração arendtiana de que os grupos subjugados não são os melhores juízes da sua situação será explorada nas Considerações Finais. Essa ideia iria contra a um dos principais pressupostos dos movimentos sociais de hoje e sua ideia de “lugar de fala”.

<sup>176</sup> Apesar de Arendt já ter praticamente terminado a escrita de *A Condição Humana* quando ela submete *Reflexões* para *Commentary* no final de 1957. Em 1959 data da publicação de *Reflexões na Dissent* o conceito dela de ação política já estava bem desenvolvido.

*Reflexões* foi publicado, no final da década de 1950, o uso do termo “discriminação” já estava, ao menos entre parte da população mais progressista, associado ao seu significado pejorativo e foi considerado um ultraje à moralidade democrática. Arendt provavelmente estava ciente disso. A ideia da discriminação como própria do social já aparecera antes, em *Origens do Totalitarismo*, sua primeira obra publicada (1951). Em *Origens do Totalitarismo*, ela se refere a discriminação como algo inerente a própria sociedade, especialmente presente em sociedades marcadas pela igualdade de condições, como a americana: “Em tal sociedade, a discriminação torna-se o único meio de distinção, uma espécie de lei universal”<sup>177</sup> (OT, p. 77). Também em seu artigo sobre Walter Benjamin<sup>178</sup>, a autora reafirma a natureza discriminatória do que entendemos por sociedade. Para ela, “nenhuma sociedade pode funcionar adequadamente sem uma classificação, sem uma disposição de coisas e homens em classes e tipos prescritos. Essa classificação necessária é a base de toda discriminação social, e a discriminação, não obstante a opinião contrária atual, é um elemento *constituente* do âmbito social, tanto quanto a igualdade é um elemento constituinte do âmbito político (HTS, p. 134. *Grifos nossos*). Ainda a interpretação da discriminação numa chave positiva também perpassa sua discussão sobre o preconceito no seu ensaio *O que é Política?*<sup>179</sup>. Arendt define o preconceito como coisas que “tomamos como evidentes como si mesmas e que podemos externar em nossas conversas sem necessidade de explicações”, e, nesse sentido, afirma a sua importância para a vida cotidiana. “O homem”, Arendt

---

<sup>177</sup> Discussão ocorre no final da Parte II do livro, *Imperialismo*. Ver: Capítulo 5: O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. Arendt fala de duas esferas somente, a pública, marcada pela igualdade, e a esfera privada “baseada na lei da distinção e da diferenciação universal”. Pensamos que o termo privado, nesse momento, cobriria também o que Arendt se refere como a parte do social que não está sobre domínio da lei da igualdade.

<sup>178</sup> Publicado pela primeira vez uma década depois de seu texto sobre *Little Rock*, na edição de 19 de outubro de 1968 da revista *New Yorker* e reimpresso na coletânea *Homens em Tempos Sombrios* (1968).

<sup>179</sup> Nesse texto, Arendt não deixa de reconhecer o perigo do preconceito para o espaço político, especialmente para o juízo político. Pois, em suas palavras, o preconceito “não só antecipa e bloqueia o juízo, mas também torna impossíveis tanto o próprio juízo quanto a autêntica experiência do presente” (PP, p. 153). Ainda, Arendt reconhece a fluidez e a quase onipresença dos preconceitos em nossa vida. “Nossos preconceitos”, ela escreve, são “em si mesmos políticos no sentido mais geral do termo – isto é, participam dos assuntos humanos que constituem o contexto onde vivemos nossas vidas cotidianas. Portanto não é o caso que Arendt achasse que os preconceitos devessem estar confinados ao espaço social e tão logo deixássemos esse espaço eles desapareceriam. Tal destreza exige um esforço consciente por parte do ator político.

escreve, “não pode viver sem preconceitos e não simplesmente porque ser humano algum teria inteligência e percepção suficientes para formar juízos originais sobre todas as questões (...), mas também porque essa absoluta ausência de preconceito exigiria uma vigilância sobre-humana” (PP, pp. 151-152).

Com a afirmação do caráter discriminatório inerente ao espaço social, segundo Franca-Lipke, “Hannah Arendt não está deturpando a liberdade para legitimar discriminação” (2018). Pois “a discriminação social existe, não há como impedir. Existem grupos, associações, bairros, escolas, clubes até partidos que se dedicam a aglomerar aqueles que se sentem ligados pela força de certas identidades – destacando-se ou, melhor dizendo, separando-se e discriminando aqueles que consideram diferentes” (*Sobre o exercício da liberdade*, 11 de janeiro de 2018). Com o termo “discriminação”, portanto, Arendt se refere menos a uma atitude hostil ou a intolerância com relação a determinadas pessoas ou grupos (a qual, contudo é uma possibilidade sempre presente) do que a própria faculdade de discriminar no sentido de separar, distinguir ou diferenciar.

O posicionamento crítico de Arendt com relação intervenção federal nas escolas sulistas se baseia, em última instância, nos diferentes significados que a discriminação, no sentido de preconceitos e práticas discriminatórias, ocupa nesses espaços. Grosso modo, enquanto no espaço social a discriminação é considerada “legítima” e deve ser protegida como uma espécie de “direito social”, o mesmo não se pode falar com relação ao espaço político ou privado. Nas palavras de Arendt: “Embora o governo não tenha o direito de interferir nos preconceitos e práticas discriminatórias da sociedade, ele não só tem o direito, mas também o dever de assegurar que essas práticas não sejam legalmente impostas” (RJ, p. 277). Nessa esteira, a questão a se colocar “não é como abolir a discriminação, mas como *mantê-la confinada* dentro da esfera social, quando é legítima, e impedir que passe para a esfera política e pessoal, quando é destrutiva”<sup>180</sup> (RJ, p. 274. *Grifos nossos*). Arendt demonstra uma preocupação com a dignidade própria de cada um desses espaços. Cada um deles, de acordo com ela, tem sua própria estrutura que se transforma com o fluxo das mudanças, mas se orienta sempre por um mesmo princípio: “O que a igualdade é para o corpo político – seu

---

<sup>180</sup> Esse limite a discriminação, se parece com a visão de Dana Vila sobre o lugar do agonismo no pensamento arendtiano. Em poucas palavras: dada inerradicabilidade do conflito na política, Arendt sugere via instituições e lei, uma domesticação do conflito, do *agon*, que deve ser preservado para o bem da política que tem como própria condição a pluralidade humana. Sobre o agonismo em Hannah Arendt, ver: *O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt* (ZILIO, 2014).

princípio intrínseco –, a discriminação é para a sociedade”, enquanto que “a esfera da privacidade – não é regida nem pela igualdade, nem pela discriminação, mas pela exclusividade” (RJ, p. 273; 275). Em um trecho extremamente elucidativo da posição de Arendt, ela escreve:

No momento em que a discriminação social é legalmente abolida, a liberdade da sociedade é violada, e o perigo é que o tratamento irrefletido da questão dos direitos civis pelo governo federal resulte numa violação desse tipo. *O governo não pode tomar legitimamente nenhum passo contra a discriminação social, porque o governo só pode agir em nome da igualdade – um princípio que não existe na esfera social*<sup>181</sup> (RJ, p. 277. *Grifos nossos*).

Arendt considera que a “integração forçada” ou legalmente imposta não seria melhor do que a “segregação forçada”, como ainda era o caso em muitos estados sulistas (RJ, p. 270). Esse posicionamento crítico da autora a propósito da intervenção federal no espaço híbrido da educação não significa que ela foi contrária à decisão da Suprema Corte de abolir a segregação legalmente estabelecida<sup>182</sup>. Pelo contrário, como colocado diversas vezes, ela comemora a decisão de retirar a imposição legal da segregação por raças nas escolas. Para ela, essa legislação é inconstitucional e fere o princípio de igualdade perante a lei. O problema, portanto, não era a abolição dessa legislação racista e obviamente injusta, mas sim a imposição de cima para baixo da integração. O governo federal teria se excedido ao exigir que os pais devessem educar seus filhos em escolas públicas integradas independentemente de seu consentimento. Ela compara a medida da integração forçada com o caso hipotético de que o governo federal além de descriminalizar o casamento inter-racial (na

---

<sup>181</sup> “A única força pública que pode combater o preconceito social são as igrejas, e elas podem agir desse modo em nome da singularidade da pessoa, pois é no princípio da singularidade das almas que a religião (e especialmente a fé cristã) está baseada. As igrejas são o único espaço público e comum em que as aparências não contam, e se a discriminação entra sorrateiramente nas casas de culto, esse é um sinal infalível de seu fracasso religioso. Tornaram-se instituições sociais que já não são religiosas” (RJ, p. 277).

<sup>182</sup> “Arendt sempre foi mais otimista em relação à capacidade dos tribunais de barrar desenvolvimentos protototalitários do que em relação à disposição dos partidos de fazerem isso” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 266).

época, ainda crime em muitos estados), também se sentisse compelido, concomitantemente, a impor o casamento inter-racial<sup>183</sup>.

A discriminação, portanto, é considerada legítima quando praticada dentro da esfera social e não além dela. “Assim como o governo tem de assegurar que a discriminação social nunca cerceie a igualdade política, deve também salvaguardar os direitos de toda pessoa de agir como quiser dentro das quatro paredes da sua casa” (RJ, p. 277). Para elucidar a legitimidade da discriminação, Arendt fornece dois exemplos, o *primeiro* de um caso de discriminação “inteiramente justificado e fora do alcance da intervenção do governo”, e o *segundo* “escandalosamente injustificado e absolutamente nocivo para a esfera política”. O *primeiro* trata da discriminação no espaço social e considera a existência de locais de férias frequentemente “restritos” conforme a origem étnica de seus membros. Apesar da oposição que esse tipo de empreendimento possa ter na sociedade americana a discriminação praticada nesses espaços é *legítima* e está em consonância com o respeito do direito à livre associação:

Se como judia desejo passar as minhas férias apenas na companhia de judeus, não vejo como alguém pode de maneira convincente me impedir de satisfazer a minha vontade; assim como não vejo razão para que outros locais de férias não atendam a uma clientela que não deseja ver judeus nas férias. Não pode haver um “direito de entrar em qualquer hotel, área de recreação ou local de diversão”, porque muitos desses lugares estão na esfera do *puramente social*, quando *o direito à livre associação e, portanto, à discriminação tem maior validade do que o princípio da igualdade* (RJ, p. 274. *Grifos nossos*).

Como uma extensão do direito de livre associação americano, grupos e espaços de discriminação devem ser preservados, segundo a autora. Essa mesma premissa não é válida para espaços públicos, mesmo que não estritamente políticos e sim sociais. Esse seria o caso de teatros, museus, restaurantes e serviços públicos em geral. Segundo Arendt, “a discriminação nas ferrovias e ônibus sulistas é tão escandalosa quanto a discriminação em hotéis e restaurantes em todo o país” (RJ, p. 275). Aqui

---

<sup>183</sup> Consideramos esse exemplo de Arendt fraco, pois a escola é um espaço híbrido (privado, social, político) e o casamento é uma decisão voluntária do casal em suas vidas privadas.

devemos considerar a sutileza da distinção entre esferas, espaços onde os homens habitam e exercem atividades, apresentada pela autora. A esfera pública não coincide completamente com a esfera social, apesar de coincidirem em alguma medida. Lembrando que para a pensadora judia, a esfera social, é uma esfera híbrida que mantém espaços privados e também públicos. Isso fica claro no segundo exemplo apresentado, em que Arendt trata de “serviços que, de propriedade privada ou pública, são de fato serviços públicos de que todos precisam para realizar os seus negócios e orientar a sua vida”. Esses serviços, embora não façam parte do espaço estritamente político, estariam “claramente no *domínio público em que todos os homens são iguais*” (RJ, p. 275). A igualdade entre os homens, portanto, não se restringiria a esfera estritamente política, mas também ao domínio público, entendido como o espaço de serviços que “todos precisam para realizar os seus negócios e orientar a sua vida”<sup>184</sup> (RJ, p. 275). Portanto, a discriminação no espaço social é adequada até o ponto em que fique circunscrita a espaços de associação específicos.

A distinção entre “padrões sociais” e “padrões legais” é fundamental para a autora. Ao se minar essa distinção corremos o risco de nos transformarmos numa sociedade “tirânica”, como no caso em que a legislatura segue e incorpora os preconceitos sociais como padrões legais (RJ, p. 276). Sejam estes preconceitos para o “bem” ou para o “mal”. Talvez o que a preocupava, e também a certos pensadores “*conservativos*”, era que quando se abandona essa distinção entre padrões sociais e legais e se delega o poder cada vez mais ao Estado centralizado e nacional, cria-se um poder cada vez mais distante, diante do qual os cidadãos comuns não terão recursos para defender a sua liberdade. O fortalecimento do Leviatã em nome do bem não dá garantias que esse poder não possa também exercer o mal, ou seja, emerge aí a questão de saber quem controlará o controlador (Estado). Portanto, a sua preocupação com o equilíbrio desses princípios de igualdade (política) e de discriminação (social) tem um viés “republicano”, que resiste a formas “imperiais” de governo (distantes do autogoverno, do governo local, etc.) e não apenas sobre o perigo representado pela ameaça do conformismo social amplificado pela sociedade de massa. É a República, e não apenas o bem-estar da população negra, que está em jogo na avaliação de Arendt.

---

<sup>184</sup> Em seu discurso (*laudatio*) por ocasião da entrega do Prêmio da Paz à Karl Jaspers em 1958, Arendt escreve que o “significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política”, estaria em sua capacidade de possibilitar a revelação do nosso elemento pessoal, nossas personalidades únicas (“exato oposto da mera subjetividade”) (HTS, pp. 68-69).

Entre os teóricos que fizeram duras críticas à Arendt na época da publicação do texto, estão o filósofo norte-americano Sidney Hook e o cientista político David Spitz. O título do texto de David Spitz em resposta às reflexões de Arendt sobre Little Rock, “Política e os Reinos do Ser”, capta a rejeição do autor ao uso estrito e “ontologizante” de Arendt de categorias filosóficas. Em resposta a crítica de Spitz, Arendt escreve: “Mr. Spitz entendeu mal e interpretou mal meu argumento (...) meu artigo não foi entendido nos termos em que o escrevi, e tentarei repetir seus pontos essenciais em um nível diferente, menos teórico”. Ainda, em um entrevista a Robert Penn Warren, o romancista norte-americano Ralph Ellison comenta que “a falha de Hannah Arendt em entender a importância dessa ideia [o ideal de sacrifício] entre os negros do sul fez com que ela voasse para o campo esquerdo em seu livro *Reflections on Little Rock*, no qual ela acusou os pais negros de explorar seus filhos durante a luta para integrar as escolas” (ELLISON, 1963, pp. 343–344). Em resposta, a autora escreve uma carta a Ellison, reconhecendo o ato de coragem pública dos pais afro-americanos que mandam seus filhos para escolas sob condições de violência civil, acompanhados por policiais<sup>185</sup>.

Se o texto de Arendt foi polêmico na época de sua publicação, esse cenário não mudou muito. A aceitação da literatura mais recente tampouco é mais favorável do que os primeiros leitores de seu texto. A grande maioria dos comentaristas contemporâneos da obra de Arendt considera que o seu posicionamento contrário ao fim da segregação nas escolas do Sul dos Estados Unidos, é equivocado e deve ser entendido com a expressão de sua própria teoria política e, mais particularmente, da sua equivocada concepção de política altamente exigente em contraposição ao que é social e privado. Entre esses encontramos grande parte dos comentaristas contemporâneos, sobretudo da vertente pós-estruturalista, que pensam *com* e *contra* Arendt, tendo em vista sobretudo um posicionamento contrário a agenda progressistas desses autores (Seyla Benhabib, Richard King, Hanna Pitkin, Maurizio D’Entreves, George Kateb, Julia Kristeva, Bonnie Honig e Dana Villa, entre outros). Esses autores, contudo, não se aprofundam nos argumentos utilizados por Arendt em Little Rock. Recentemente foi publicado pela primeira vez uma obra somente do tratamento de Arendt dos negros. Nele, a autora, rechaça pontualmente diversos aspectos do posicionamento de Arendt em Little Rock e chega a considerar, ao nosso ver, erroneamente, que “não

---

<sup>185</sup> Esta carta não foi publicada durante a vida da Arendt, mas agora está disponível na Biblioteca do Congresso e pode ser acessada on-line. Sobre os críticos do texto de Arendt sobre Little Rock, ver: GINES, 2014, pp. 45-48.

seria um exagero” aproximar o posicionamento de Arendt dos “segregacionistas racistas brancos do Sul” (GINES, 2014, p. 37). Aparte do endosso de Arendt do casamento interracial como um direito humano fundamental (direito esse rejeitado pelos segregacionistas), Gines argumenta que “Arendt, como muitos racistas brancos, defende a discriminação racial como um costume social e rejeita a aplicação legal da dessegregação”. Gines critica a ideia arendtiana de que a “discriminação no emprego, na habitação e na educação” sejam questões meramente de arrivistias sociais em vez de direitos humanos ou políticos básicos (GINES, 2014, p. 37). Gines segue a crítica de Judith Butler (2007) ao “eurocentrismo” de Arendt<sup>186</sup> e considera que seus “juízos” sobre o Negro e a questão dos negros revelam que a própria Arendt “não se liberou das suas idiossincrasias individuais” (GINES, 2014, p. 130).

Margaret Canovan (1992, 1997) e Roger Berkowitz (2010b) estão entre os poucos comentadores a apreciar as reflexões de Arendt sobre Little Rock. Para Canovan (1992), Arendt defende uma antiga noção liberal de igualdade política que mostra os limites da coerção legal e preserva a autonomia tanto do âmbito privado quanto do público. Para ela, a análise de Arendt considera “o projeto irrealista de reforçar a uniformidade social entre as raças na América poderia pôr em perigo a igualdade vital e mais viável dos direitos constitucionais (1997, p. 20). Já Berkowitz critica a leitura parcial de grande parte dos comentadores de Arendt. Segundo ele, por mais difícil que seja “endossar sua disposição de permitir escolas públicas segregadas” – e ele pensa que o é – “a provocação de seus argumentos exige atenção”. Segundo ele, “poucos comentaristas lidaram com a advertência de Arendt (...) de que ao ordenar

---

<sup>186</sup> Segundo Butler: “Uma presunção sobre a superioridade cultural da Europa (...) permeia grande parte de seus escritos posteriores, e é mais clara em suas críticas intempestivas a Fanon, na crítica ao ensino de Suaíl em Berkeley e em sua destituição do movimento do Poder Negro na década de 1960. Ela claramente não tem minorias raciais em mente quando pensa naqueles que sofrem de apatriadia e expropriação. Ela parece ter separado a nação do estado-nação, mas na medida em que a concepção de ‘minorias’ é restrita a minorias nacionais, a ‘nação’ não apenas eclipsa ‘raça’ como uma categoria, mas torna a raça impensável”. Para Butler, esse eurocentrismo já teria sido característico das primeiras opiniões de Arendt sobre a questão judaica (entre a década de 1930 e 1940). Butler se refere a consideração de Arendt de que os judeus “entraram na guerra como um povo europeu” (Butler se refere ao texto de Arendt publicado em 26 de dezembro no *Aufbau* IN: EJ, p. 313. Essa visão estaria de acordo com sua defesa na época de que os Judeus deveriam se tornar uma nação entre as nações (na defesa de uma ideia de nação separada de território/estado), parte de uma Europa federada. Segundo Butler tal ideia distorce a “história do Judaísmo, “marginalizando os *Sefarditas* e os *Mizrachim* (mencionados como ‘judeus orientais’ em Eichmann)” (BUTLER, 2007, p. 6/9).

como os pais educam seus filhos, corremos o risco de eviscerar o reino do privado que é o fundamento necessário da solidão, da atividade do pensamento e até da política” (BERKOWITZ, 2010b, pp. 242-243).

Arendt, que buscava pensar “o que estamos fazendo”, nos oferece reflexões, como dita o próprio título do ensaio, sobre as implicações envolvidas nas ações de intervenção do governo num espaço não-político. No preâmbulo do seu artigo publicado, ela escreve que não esperava que seu texto pudesse esgotar a questão ou mesmo fazer justiça com os diversos problemas complexos envolvidos. Esse ensaio foi escrito “na esperança de que mesmo uma tentativa inadequada possa ajudar a quebrar a rotina perigosa na qual a discussão dessas questões está sendo realizada de ambos os lados” (LR, p. 45). Ela se refere aos clichês e ao fanatismo de progressistas e conservadores. *Reflexões sobre Little Rock* é um exemplo do juízo político de Arendt em cena<sup>187</sup>. Ela se coloca no lugar da mãe negra, da mãe branca, dos estudantes negros perseguidos, do movimento negro, dos cidadãos do Sul e da República como um todo e julga a integração forçada imposta pela Suprema Corte americana como uma ação equivocada. Pensamos que, ao final, apesar deste ensaio acerca da dessegregação escolar não fornecer uma solução clara ou imperativa para aquele determinado evento, como era comum ao ponto de vista arendtiano, pode-se afirmar que, se considerados seus escritos sobre a questão racial incluindo o ensaio sobre Little Rock, Arendt tinha uma posição consistente sobre o endereçamento da questão racial, concorde-se com ela ou não. Para ela, era imperioso que a igualdade civil e política da população afrodescendente fosse realmente assegurada, mas não a qualquer preço, não ao preço de ameaçar as bases da República plural e livre.

---

<sup>187</sup> "O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como seu eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em outro lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião" (EPF, p. 299).

#### 4.4 SOLUÇÃO POLÍTICA

Para Arendt, o projeto de lei dos direitos civis, do qual a dessegregação forçada das escolas do Sul fazia parte, não avançava o suficiente ao não endereçar *inconstitucionalidades*, ou seja, questões de caráter político seja na esfera privada (como a proibição de casamentos entre brancos e negros<sup>188</sup>) ou na esfera pública (como a não garantia ao voto dos negros no Sul).

Arendt é contrária a ideia comumente aceita no seu tempo de que a “questão da raça negra” (*Negro question*)<sup>189</sup> seja um problema específico do Sul, dos brancos ou dos negros. Para ela, os problemas não resolvidos ligados aos negros são problemas da República. É uma questão política e, assim, concerne aos cidadãos de todo país. A ideia de *responsabilidade* coletiva dos cidadãos, contudo é diferente da ideia de “*culpa coletiva*” comum entre “brancos progressistas” nos anos 1960. Arendt considera fundamental uma “firme distinção entre culpa e responsabilidade” (RJ, p. 213). Enquanto a culpa estaria no campo das questões morais e, portanto, da consciência individual, a responsabilidade pertence ao campo da política, sendo assim estritamente coletiva e mundana: “Nesse sentido, somos sempre considerados responsáveis pelos pecados dos nossos pais, assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfetorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir os seus atos a nossos méritos” (RJ, p. 217). A ideia *mundana* de responsabilidade, diferentemente da *amundana* culpa, pressupõe que podemos ser considerados responsáveis por coisas que não fizemos<sup>190</sup>. Arendt escreve em 1968: “Esse é um ponto

---

<sup>188</sup> Arendt considerava a descriminalização de casamentos mistos uma luta política mais urgente, sendo a sua criminalização “o item de legislação mais abusivo do todo o hemisfério ocidental” (RJ, p. 264). As leis antimiscigenação foram julgadas inconstitucionais somente quase uma década depois das Reflexões de Arendt sobre o tema, em 1967 na sentença *Loving v. Virginia* (KING, 2015, p. 175).

<sup>189</sup> O termo “negro”, com a mesma grafia em inglês, era empregado comumente nos EUA, tanto na língua falada como na escrita para designar a população negra dos EUA. A partir da década de 1960 isso passou a mudar a partir do aumento de manifestações pela luta por igualdade de direitos constitucionais e a igualdade no trato social. O termo “negro” passou a ser condenado como discriminatório e foi substituído por “*blacks*” (que no contexto brasileiro se traduziria pelo termo “negro”) e “*African Americans*”. A “Questão Negra”, uma expressão que remete a “Questão Judaica” é discutida por Kathryn Gines em seu livro *Hannah Arendt and the Negro Question* (2014).

<sup>190</sup> Contudo, se somos “responsáveis” mesmo quando não participamos ativamente de algo, o mesmo não vale para a culpabilidade (ideia de “ser ou sentir-se culpado”). Sentir culpa, sem o ato, é no mínimo um sentimento “inapropriado”, segundo a autora (RJ, p. 213).

importante, digno de ser apontado em voz alta e clara num momento em que tantos bons progressistas [*liberals*] brancos confessam ter sentimentos de culpa com respeito à questão negra”. Citaremos uma passagem longa, mas esclarecedora, de um texto seu de 1968:

Todos sabemos, por exemplo, que *se tornou moda entre os progressistas brancos, reagir às queixas dos negros dizendo: “Somos todos culpados”*, e o Poder Negro [*Black Power*] se mostrou muito feliz em tirar partido dessa ‘confissão’ e instigar uma ‘ira negra’ irracional. *Onde todos são culpados, ninguém o é*; as confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta de culpados, e quanto maior é o crime, maior é a desculpa para nada se faça. Este exemplo particular representa ainda uma perigosa e ofuscante *escalada do racismo* para uma região mais alta, menos tangível. *A verdadeira fenda entre brancos e negros não é fechada por ser transferida para um conflito ainda menos conciliável entre a inocência coletiva e culpa coletiva. “Todo os homens brancos são culpados” não só é uma perigosa tolice, mas é também racismo ao contrário*, pois serve para dar às verdadeiras queixas e às emoções racionais da população negra um escape para a irracionalidade, *uma fuga da realidade. Além disso, se investigarmos historicamente as causas que podem transformar engagés em enragés, não é a injustiça que figura em primeiro lugar, mas a hipocrisia. Seu importante papel nos últimos estágios da Revolução Francesa, quando a guerra de Robespierre contra a hipocrisia transformou o “despotismo da liberdade” no Reinado do Terror*, é conhecido demais para ser discutido aqui; mas é importante lembrar que esta guerra fora declarada muitos antes pelos moralistas franceses que viam na hipocrisia o vício dos vícios e descobriram que ela dominava, suprema, a “sociedade digna”, que pouco mais tarde seria chamada de “sociedade burguesa”. Poucos autores de estatura *glorificaram a violência em nome da violência*; mas estes poucos – Sorel, Pareto, Fanon – eram motivados por um *ódio extremamente profundo pela sociedade burguesa* e foram levados a um

rompimento muito mais radical com os seus padrões morais do que *a esquerda convencional, que era basicamente inspirada na compaixão e no ardente desejo de justiça*. Arrancar a máscara de hipocrisia da face do inimigo, desmascarar a ele e as tortuosas maquinações e manipulações que lhe permitem dominar sem a utilização de meios violentos, ou seja, provocar a ação mesmo com risco de aniquilamento, de tal modo que possa surgir a verdade – *estes ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos campi e nas ruas* (CR, p. 138. *Grifos nossos*)

A passagem esclarece muito a respeito da posição de Arendt. O alvo da crítica acima é a parcela da esquerda (“*liberal*”/progressistas) que adota a ideia de “culpa coletiva” dos brancos e que justifica o uso da violência em suas lutas. A ideia de “culpa coletiva” é criticada por ser uma “perigosa tolice”, pois “onde todos são culpados, ninguém o é”. Além de tolice e “fuga da realidade”, essa estratégia de atribuir “culpa coletiva” aos brancos poderia provocar uma “escalada do racismo” e a “fenda entre brancos e negros” poderia se tornar “ainda menos conciliável”. Em um trecho que certamente seria mais polêmico nos dias atuais, Arendt chega a dizer que essa estratégia de atribuir “culpa coletiva” aos brancos estaria praticando “racismo ao contrário”. Por fim, a autora vê por trás do radicalismo desse setor da esquerda um “ódio extremamente profundo pela sociedade burguesa” que seria motivado por um moralismo (caça à hipocrisia) e acaba por transformar “*engagés* em *enragés*”, mas, da fúria dos *enragés* normalmente não se constrói um mundo político entre os homens diferentes entre si, mas iguais em *status*, mas sim o “Reinado do terror” antipolítico que destrói a liberdade.

Arendt quer evitar uma radicalização que ameaçaria a solução política de uma injustiça. O preconceito contra os negros, como Arendt entendia, por decorrer do crime original da escravidão e da conseguinte exclusão da população negra da fundação da República, “*só tem solução dentro da estrutura política e histórica da República*” (RJ, p. 266. *Grifos nossos*). Com isso ela queria dizer que o racismo contra os negros é menos uma questão individual e de ódio do que uma questão política<sup>191</sup>, isto é, que deve ser enfrentada a partir do combate à discriminação legal e pela

---

<sup>191</sup> Arendt em entrevista à Reif: “Questão política: refere-se a que tipo de estado se deseja, que tipo de constituição, que tipo de legislação, que espécie de salvaguardas para a liberdade falada e escrita” (CR, p.190).

garantia efetiva dos direitos civis aos negros. Uma metáfora adequada para expressar a “presença” do passado no presente é a expressão que nomeia um dos seus últimos pronunciamentos públicos, *Tiro pela Culatra* de 1975, ano de seu falecimento<sup>192</sup>. Os eventos do passado, como tiros pela culatra, se voltam contra nós e a única forma de preservar nossas origens não é culpando “bodes expiatórios” nem com “utopias” na forma de “imagens, teorias ou pura insensatez” (RJ, p. 341; 345). Ao contrário de recorrer a mecanismos que permitam uma “fuga da realidade”, Arendt propõe que acolhamos essas “más ações” “da melhor forma possível” (RJ, p. 345). Ou seja, o que a autora sugere é que nós, como herdeiros desse mundo de “monumentos e nas relíquias do que os homens fizeram para o bem e para o mal”, é que somos responsáveis por esse mundo no presente.

Em *Desobediência Civil* (1970), Arendt defende a criação de uma Emenda na Constituição americana específica à população negra. Segundo ela, “uma emenda constitucional explícita, dirigida especialmente ao povo negro dos Estados Unidos, teria realçado a grande mudança muito mais drasticamente para estas pessoas que nunca foram bem-vindas, assegurando-as quanto à sua finalidade” (CR, p. 81). Ela tem em mente não só o gravíssimo fato da exclusão dos negros do consenso original, mas também o fracasso da Décima Quarta e Décima Quinta Emendas<sup>193</sup> em garantir a igualdade racial. Essas emendas foram promulgadas após o final da Guerra Civil e nunca foram verdadeiramente impostas. Para Arendt, a “incapacidade ou má vontade do governo federal em impor suas próprias leis” apenas tornou mais notável a “exclusão tácita” dos negros do pacto original do país (CR, p. 81). Ela se refere ao fato de que essas emendas ou mesmo se considerarmos as “atuais tentativas extemporâneas de dar explicitamente as boas vindas à população negra para um outro *consensus universalis* tácito” (CR, p. 81), falham ao endereçar genericamente a igualdade de direitos (em seus textos segue que os direitos não podem ser negados ou cerceados pelos

---

<sup>192</sup> O título *Tiro pela Culatra* foi uma adaptação do título que Arendt própria tinha dado (*Home to Roost*) que fazia referência à expressão em língua inglesa “*all chickens had come home to roost together*”, em tradução literal: “todas as galinhas tinham voltado juntas para o poleiro”. O sentido dessa expressão, como em o tiro saiu pela culatra, é que não podemos escapar das consequências de nossos atos e que nossos males se voltam contra nós (RJ, p. 365, n.1). Esse texto é a transcrição do discurso preferido por Arendt no *Boston Hall Forum* em 20 de maio de 1975, a convite do prefeito da cidade, Kevin White, por ocasião da celebração dos duzentos anos da república americana. A primeira publicação desse discurso foi no *New York Review of Books* em 26 de junho de 1975.

<sup>193</sup> Ambas as Emendas tentaram traduzir em termos constitucionais disposições sobre a igualdade racial seja relacionada ao direito à vida, à liberdade, ou à propriedade (Décima Quarta Emenda) ou ao voto (Décima Quinta Emenda).

Estados Unidos, nem por qualquer Estado, por motivo de raça, cor ou de prévio estado de servidão). Ou seja, são disposições que afirmam a igualdade racial, mas não *explicitamente* à população negra. Arendt critica a aprovação do Congresso de uma emenda específica para as mulheres, um problema bem menos urgente, segundo ela, que a questão dos negros. Em suas palavras, tal “falha” do Congresso em propor uma emenda para os negros “é espantosa, tendo em vista a esmagadora votação por uma emenda constitucional para sanar práticas discriminatórias infinitamente mais moderadas contra as mulheres” (CR, p. 82).

A defesa de Arendt de uma emenda na Constituição americana específica para a população negra ou o seu ataque a leis que negassem a igualdade racial, nos parece muito mais uma forma de restituição ao crime original no qual se funda os EUA, do que uma panaceia para todos os problemas enfrentados pela população negra. Ou seja, a sua defesa seja de uma legislação que ataque as inconstitucionalidades racistas ou sua cobrança a implementação da legislação, não significa que ela supusesse que uma saída política e legal pudesse reverter *completamente* o problema dos negros. Arendt segue a ideia de Tocqueville de que a mudança do espírito do tempo não pode ser alcançada legal ou politicamente. A sua crítica a um abuso do recurso a lei para mudar as crenças e costumes da sociedade é marcada tanto por um ceticismo acerca da capacidade da lei por si só realizar essa mudança, com a rapidez que os legisladores imaginam, quanto por um receio de que, sendo possível essa mudança abrupta, ela seja mal utilizada, como foi nos regimes totalitários, tanto de direita quanto de esquerda, que abusavam do recurso à lei para promover mudanças, para “fabricar o futuro”, em nome do que eles consideravam ser o bem. Nesse sentido, sua crítica possui mais afinidade com conservadores ou liberal-conservadores, como Burke e Tocqueville, do que com teóricos progressistas (considerando que há uma distinção entre conservadores e reacionários, sendo que os últimos idealizam o passado e são avessos a mudanças, e os primeiros não, pois apoiam mudanças graduais e criticam revoluções baseadas em ideais abstratos que não tem ancoragem na sociedade, moralidade dos costumes etc.).

Entretanto, a crítica da autora à imposição de mudanças exclusivamente por meio de leis não é uma posição reacionária, avessa às mudanças. Em *Desobediência Civil*, ela considera errônea a ideia amplamente sustentada naqueles dias de que “a mudança possa ser efetuada pela lei” (CR, p. 73). “A lei”, para ela, “realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de uma ação extralegal” (CR, p. 73). Arendt lembra que “toda a substância da legislação trabalhista - o direito ao acordo salarial,

o direito de se organizar e fazer greve – foi precedida por décadas de desobediência, às vezes violenta, às leis que no fim das contas se mostraram obsoletas” (CR, p. 73). Como exemplo da incapacidade da lei em impor mudanças, a autora cita a história da Décima Oitava Emenda (Lei Seca)<sup>194</sup> e da Décima Quarta Emenda (igualdade racial). A última foi criada após a vitória dos ianques (União) sobre os estados confederados do Sul e “deveria traduzir em termos constitucionais a mudança que tinha ocorrido como resultado da Guerra Civil” (CR, p. 73). No entanto, as mudanças em direção a igualdade racial não foram aceitas pelos estados sulistas que mantiveram o regime de segregação. Somente nos anos 1960, quase cem anos depois da data de sua promulgação, a Décima Quarta Emenda foi finalmente imposta pela ação legal da Suprema Corte. Tal movimento legal se deu *menos* pela total obrigação da Corte Suprema em combater leis estaduais que negassem a igualdade racial, do que pela gradual mudança nas atitudes, tanto dos cidadãos negros como dos brancos. Nesse processo de mudança cultural, a luta pelos direitos civis emergiu. Só aí a corte preferiu agir, ou seja, impor a igualdade racial aos estados do Sul, apenas quando a opinião pública tinha sido mobilizada a favor da causa dos negros. Segundo Arendt, “não foram as leis, mas a desobediência civil que trouxe à luz o ‘dilema americano’, e que, talvez pela primeira vez, tenha obrigado a nação a reconhecer a enormidade do crime, não somente da escravidão, mas também dos benefícios dela esperados (...) cuja responsabilidade o povo herdou, junto com tantas bênçãos de seus ancestrais” (CR, pp. 73-74). Portanto, por um lado, a autora concorda com a crítica dos intelectuais conservadores ao abuso do uso da lei para promover mudanças sem ancoragem na eticidade vigente, e defende uma certa prudência em relação ao momento certo para impor a lei, momento que depende de mudanças que estejam ocorrendo na sociedade. Por outro lado, ela se distingue destes pensadores conservadores ao se mostrar favorável à desobediência civil, mais comumente defendida pelos progressistas.

Arendt também sugere uma estratégia social para a questão escolar, um problema que ela considerou que não devia ser endereçado em primeira mão pelo governo tendo em vista as especificidades do contexto da época (opinião pública contrária, sociedade tradicionalmente segregada social e legalmente). Com isso em mente, ela sugeriu a criação de escolas integradas por grupos da sociedade que apoiassem essa iniciativa. Esse seria um “meio”, “de persuadir outros pais brancos a

---

<sup>194</sup> As pessoas que desobedeciam a Lei Seca, no entanto, não eram consideradas “desobedientes civis” porque seu ato não era praticado em público (CR, p. 73).

mudar a sua atitude. Sem dúvida, nesse caso também usaria as crianças no que é essencialmente uma batalha política, mas pelo menos teria assegurado que as crianças estariam todas na escola *com o consentimento e a ajuda* de seus pais; não haveria conflito entre a casa e a escola, embora pudesse surgir um conflito entre a casa e a escola, de um lado, e a rua, de outro” (RJ, p. 263. *Grifos nossos*). No caso de oposição da “rua”, em que cidadãos sulistas se “organizassem e até conseguissem persuadir as autoridades dos estados a impedir a abertura e o funcionamento da escola”, o governo federal deveria ser chamado a intervir. Pois, a intervenção federal deve acontecer no “momento preciso”, e não antes, nem depois, de um “caso claro de segregação imposta pela autoridade governamental” (RJ, p. 264).

Nessa esteira, Arendt vê com bons olhos iniciativas espontâneas de ação conjunta dos cidadãos que busquem conquistar a opinião pública e trazer para a luz do público questões que muitas vezes não são do interesse de uma maioria silenciosa. Seja como antídoto à tirania da maioria ou como um remédio para a escassa possibilidade de ação política no século XX, Arendt, não sem ressalvas, é uma entusiasta dos movimentos populares, de protesto e reivindicação de direitos civis que despontam espontaneamente sobretudo nos anos 1960. Para ela, aqueles que se envolvem nos protestos de desobediência civil não são traidores, rebeldes ou antiamericanos: eles são uma parte vital da República e são como elos da tradição política americana. No capítulo a seguir, buscamos apreender o que torna um movimento (político ou social) elogiável ou não na opinião de Arendt a partir da análise de suas posições em relação aos diversos eventos que movimentaram a vida política americana nos longos anos 1960.

## CAPÍTULO 5. OS LONGOS ANOS 60<sup>195</sup>

Os anos 60 foram uma época marcada pela insurgência de diversos protestos e movimentos políticos, civis e sociais cujas pautas ainda reverberam até nossos dias. Esse é o caso do Movimento pelos Direitos Civis, do movimento estudantil, da segunda onda do movimento feminista, do movimento antiguerra, do movimento *hippie*, do movimento gay, e entre eles, do que veio posteriormente a ser chamado de “política de identidade”, um fenômeno que começa a ser observado, segundo Hobsbawm, “a partir de fins da década de 1960 por escritores nos sempre autovigilantes Estados Unidos” (HOBSBAWM, 1995, pp. 416-417). É comum associar esses movimentos ao surgimento da chamada “Nova Esquerda”<sup>196</sup>. Contudo, Arendt não caracteriza todos esses movimentos dos anos 60 dentro desse rótulo. Ela estabelece uma diferença entre os movimentos espontâneos (dos estudantes, de desobediência civil e afins) e os movimentos ideológicos e violentos. Em seus textos, ela utiliza o termo “nova esquerda” para se referir pejorativamente a esses movimentos “ideológicos” (CR, pp. 86-87; 175). Arendt aprova os movimentos espontâneos, como um ressurgir do espírito associativo e cívico republicano e desaprova as tendências ideológicas fechadas e sectárias que tentavam dirigir os movimentos espontâneos (por exemplo, no movimento estudantil). A sua desaprovação era ao dogmatismo e também aos métodos violentos que essas tendências defendiam. Nas palavras de Arendt, a violência “ganhou reputação e simpatia em assuntos domésticos, especialmente no que trata de revoluções. A poderosa retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o resolutivo crescimento da convicção proclamada por Mao Tsé Tung, sem nada a ver com Marx<sup>197</sup>, de que ‘o poder nasce do cano de um fuzil’” (CR, p. 100). Arendt

---

<sup>195</sup> A expressão “longos anos 1960” se refere ao período cronológico que vai desde o final da década de 1950 até meados da década de 1970, quando Arendt vem a falecer.

<sup>196</sup> Corriqueiramente, o termo “Nova Esquerda” era utilizado para se referir ao movimento constituído por intelectuais, artistas, estudantes que romperam com a chamada “Velha Esquerda”, num primeiro momento, em virtude das revelações dos crimes de Stalin. Contudo, apesar da insatisfação com o stalinismo, eles não abandonam o projeto revolucionário de instauração de uma nova sociedade. Nesse sentido, a pauta da Nova Esquerda incluiria os movimentos de desobediência civil, antiguerra, bem como os movimentos pelos direitos civis, as lutas pela libertação nacional, o feminismo, entre outros movimentos mais nitidamente culturais e sociais.

<sup>197</sup> Arendt não nega que Marx concedesse um papel à violência na história, mas considera que movimentos como o maóismo exageraram esse papel: “naturalmente Marx conhecia o papel da violência na história, mas para ele era um papel secundário; que traria o fim da

identifica na retórica da Nova Esquerda a retomada da utopia revolucionária mediante o uso da violência. As ações radicalizadas da Nova Esquerda nos campi universitários se pautaram em teorias que se “pretendiam marxistas” e que acreditavam na violência como única forma de interromper o processo histórico. Além de Mao Tsé Tung, Arendt também relaciona os protestos violentos que tomaram conta do movimento estudantil em diversas partes do mundo com as obras de Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon<sup>198</sup>.

Para o historiador Eric Hobsbawm, a mudança social e cultural dos anos 1960 foi a “mais profunda revolução da sociedade desde a Idade da Pedra” (HOBSBAWM, 1995, p. 25) e assinala o início e a consolidação de um processo profundo de transformação de valores e convenções que, até então, balizavam o comportamento humano. Esse período é marcado, por um lado, pelo declínio da consciência de classe, pela concomitante crise dos partidos e movimentos mais claramente ideológicos e trabalhistas<sup>199</sup> e, por outro, pelo aumento de uma cultura juvenil específica, a qual indicava uma profunda mudança entre as gerações. Essa desintegração de velhos padrões de relacionamento social humano levou ao que Hobsbawm se refere como “revolução cultural”, isto é, a quebra ou dissolução dos elos entre as gerações (HOBSBAWM, 1995, p. 24). Ela também considera o contemporâneo processo de transformação entre as gerações. Para a politóloga alemã, “em nome do progresso”, essa dissolução entre o passado e o presente está cada vez mais acelerada: “Talvez seja este nosso século o primeiro no qual a velocidade de transformação das coisas do mundo suplantou a troca de seus habitantes” (CR, p. 71). Arendt considera que “um alarmante sintoma desta reviravolta é a resoluta diminuição no intervalo entre as gerações. Do padrão tradicional de três ou quatro gerações por século, que correspondia a um hiato de gerações ‘natural’ entre pais e filhos, chegamos agora a um ponto em que quatro ou cinco anos de diferença na idade são suficientes para estabelecer um hiato entre as gerações” (CR, p. 71).

---

velha sociedade não era a violência, mas as contradições inerentes a essa sociedade” (CR, p. 100).

<sup>198</sup> Ver: *Da Violência* (CR) e *Reflexões sobre Política e Revolução: Um Comentário* (CR).

<sup>199</sup> “Na maioria dos aspectos, essa consciente coesão operária atingiu o auge, nos países desenvolvidos mais antigos, no fim da Segunda Guerra Mundial. Durante as décadas de ouro quase todos os seus elementos foram minados. A combinação de boom secular, pleno emprego e uma sociedade de autêntico consumo de massa transformou totalmente a vida dos operários nos países desenvolvidos, e continuou transformando-a. Pelos padrões de seus pais, e na verdade, se suficientemente velhos, pelas suas próprias lembranças, já não eram pobres. Vidas imensuravelmente mais prósperas” (HOBSBAWM, 1995, p. 301).

Arendt e Hobsbawm concordam com a importância dos movimentos estudantis e juvenis promovendo a revolução cultural dos anos 60. Para Hobsbawm, os estudantes foram o “agente social independente” responsável pelos acontecimentos políticos mais dramáticos. Para Arendt, dos sucessos do movimento estudantil espontâneo dos anos 1960 “brota tudo que desde então se espalhou pelo mundo” (CR, p. 174). Para o historiador inglês, o aparecimento de uma cultura jovem global é um fenômeno típico do pós-guerra e não poderia ter surgido em qualquer período anterior. Pois essa “cultura jovem” foi fruto de condições prévias que desencadearam o fenômeno, como as economias de mercado desenvolvidas e transnacionais e a instauração de sistema educacional, especialmente o superior, de massa. Enquanto Hobsbawm parece descreditar os méritos desses movimentos de juventude como fenômenos de jovens pequeno-burgueses mimados, a pensadora do âmbito público está interessada em observar esses movimentos politicamente e em chave positiva: “Pela primeira vez num longo tempo, surgiu um movimento político espontâneo fazendo não apenas propaganda, mas agindo, e ainda mais, agindo quase exclusivamente por motivos morais” (CR, p. 175). Para ela, os anos 1960 foram um período de efervescência política no melhor sentido do termo. Os movimentos que surgem nas décadas seguintes ao pós-guerra como o Movimento dos Direitos Civis, os protestos contra a guerra do Vietnã e o movimento dos estudantes dos anos 1960, foram como reaparições do modelo de ação política como associação voluntária exaltado pelos Pais Fundadores e por Tocqueville.

O que teria acontecido se ela [Arendt] não tivesse vindo para essas costas, quem sabe? Foi a experiência da República aqui que moldou decisivamente o seu pensamento político, influenciado [*tempered*] como foi pelos incêndios da tirania e da catástrofe europeia, e sempre ancorado na sua fundamentação no pensamento clássico. A América ensinou-lhe um caminho além das alternativas endurecidas da esquerda e da direita da qual escapara; e a ideia da República, como a chance realista para a liberdade, permaneceu preciosa para ela mesmo em seus dias mais sombrios (WIESE, 2007, pp.179-180).

Essas são as palavras do seu amigo e filósofo Hans Jonas discursadas na cerimônia do sepultamento de Arendt em 1975 nos

Estados Unidos. Os “dias mais sombrios” a que Jonas se refere em seu discurso fazem referência a eventos que colocaram em xeque a República americana. Arendt trata de alguns desses eventos em *Crises da República* (1970). Assim como muitos intelectuais da época, ela criticou o uso de violência em movimentos políticos, se preocupou com o aumento brusco da violência urbana (sobretudo em Nova York), com a ocupação americana do Vietnã, com os escândalos de corrupção no Congresso americano nos anos a partir dos anos 1960<sup>200</sup>. Foi nessa época em que a autora passa a demonstrar um “apoio ativo a candidatos políticos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 266). Ela votava como “independente, embora geralmente em candidatos democráticos, sem nenhum entusiasmo por partidos”<sup>201</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 266). Diferente de muitos teóricos políticos ingleses e norte-americanos natos, que haviam vivido dentro da relativa boa ordem de sistemas bipartidários, Arendt, nas palavras de sua biógrafa, “desconfiava dos partidos porque eles deixavam para trás, rápido demais, às raízes da ação da cidadania” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 266). Arendt tinha uma crítica comum aos dois partidos principais dos Estados Unidos. Ambos estariam afastados do que ela considerava questões propriamente políticas, relativas à garantia da liberdade. A prioridade de ambos partidos seriam objetivos sociais e econômicos e não os processos políticos. Enquanto os democratas progressistas (*liberals*), estavam mais envolvidos em promover a centralização do governo, esmagando as iniciativas de associação locais; os republicanos estavam preocupados com o desenvolvimento do sistema capitalista (YOUNG-BRUEHL, 1998, pp. 144-145). Além da pouca preocupação com a liberdade como participação política e governo local, outro problema que Arendt via nos partidos era o seu caráter “ideológico”. Pois em vez de pensar socraticamente sobre as questões políticas, os partidos recorreriam excessivamente a respostas prontas ideológicas.

---

<sup>200</sup> Arendt escreveu inúmeros artigos em periódicos de circulação geral (como os já comentados, *Partisan Review*, *Commentary*, mas também *The New York Times*, *The New Yorker*, entre outros) e se interessava sobremaneira pelos acontecimentos da vida política americana. Para citar alguns de seus artigos sobre o contexto americano, em ordem cronológica: *Reflections on Little Rock (Dissent)*, (1959); *Kennedy and after (New York Review of Books)*, (1963); *Truth and Politics (New Yorker)*, (1967); *Is America by Nature a Violent Society? Lawlessness is Inherent in the Uprooted (New York Times Magazine)*, (1968); *Washington's 'Problem-Solvers': Where They Went Wrong (The New York Times)*, (1972); A coletânea *Crises da República* (CR) reúne seus principais textos sobre o contexto americano da época, entre os artigos estão: *Reflections on Violence* (1969); *Civil Disobedience (New Yorker)*, (1970); *Lying and Politics: Reflection on Pentagonon Papers (New York Review of Books)*, (1971).

<sup>201</sup>

Segundo ela, “nada compromete mais seriamente o entendimento e o debate significativo das questões políticas do que os reflexos mentais automáticos e condicionados pelas trilhas batidas das ideologias nascidas, todas elas, nas pegadas e na esteira da revolução” (SR, p. 284). Para a autora, a principal característica do “vocabulário moderno revolucionário” é a redução da gramática política e “o emprego constante de pares opostos – direita e esquerda, reacionário e progressista, conservadorismo” (SR, p. 283). Diferentemente do desenvolvimento após a revolução, no ato da fundação, não eram opostos mutuamente excludentes, e sim dois lados do mesmo acontecimento, e foi somente depois que as revoluções chegaram ao fim, (...) que eles se separaram, solidificaram-se e começaram a se contrapor” (SR, p. 284). Arendt lamenta a perda do “tesouro perdido da tradição revolucionária”, tanto do seu “espírito original, isto é, os princípios da liberdade pública, felicidade pública e do espírito público que haviam inspirado originalmente seus atores”, quanto a perda da ideia de que a busca de estabilidade e amor ao novo possam se equilibrar mutuamente (SR, p. 283).

Desde 1963, Arendt passou a se dedicar a um trabalho mais ensaístico, como comentarista política e crítica literária, tornando-se, segundo um jornalista da época, “uma eminência parda entre eminências pardas” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 337). Especialmente nesse período de sua vida até o início da escrita de seu último livro *A Vida do Espírito*, seu esforço intelectual, mais do que em nenhuma outra época da sua vida, estava mais diretamente relacionado com “os assuntos do momento”, e, em especial, com a vida política americana. Suas análises desse período se baseavam, em grande medida, em reflexões já realizadas por ela, sendo um período de menor criação teórica. Segundo sua biógrafa esse teria sido o período mais intenso da sua vida pública, que havia se tornado uma figura reconhecida publicamente desde a polêmica envolvendo a publicação de *Eichmann em Jerusalém* (1963). Segundo Young-Bruehl, nos anos 60 “Arendt fazia palestras constantemente, participava de painéis e conselhos editoriais, comparecia a conferência após conferência – inclusive duas dedicadas ao seu próprio trabalho – e assinava petições”. Ainda, escrevia regularmente para o *New York Review of Books*; frequentava o *Theater for Ideas*<sup>202</sup> e apoiava várias organizações que eram contra intervenção americana na guerra civil do Vietnã (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 337).

---

<sup>202</sup> *Theater for Ideas* era um ponto de reunião do círculo de intelectuais nova-iorquinos desde 1961 (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 363).

## 5.1 DESOBEDIÊNCIA CIVIL

No seu texto *Desobediência Civil* publicado pela primeira vez em 12 de setembro de 1970 na revista norte-americana *New Yorker* e, depois, no mesmo ano, na coletânea de ensaios *Crises da República*<sup>203</sup>, Arendt considera que a desobediência civil “aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas” (CR, p. 68). A partir daí, as instituições perdem o aval de seus cidadãos, pois, a legitimidade das instituições políticas, especificamente no caso da República americana, depende da participação contínua e da possibilidade de engajamento dos cidadãos<sup>204</sup>. Essa situação de perda de confiança no chamado “sistema” se deve ao “fracasso das autoridades estabelecidas em manter as condições originais” (CR, p. 83).

Segundo Arendt, a situação dos Estados Unidos era uma situação de perda de poder por parte das autoridades, ou seja, “quando falamos em perda de poder, significa que o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes (...) fazem” (CR, p. 192). Arendt antecipa o diagnóstico de crise do governo representativo na medida em que, segundo ela, todas as praxes e instituições que permitiam a real participação dos cidadãos vêm sendo corroídas pela “burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos” (CR, p. 79). O que está sob ataque dos contestadores contemporâneos é justamente a ideia de que o “direito ao voto” seja “uma base suficiente para a democracia e uma pretensão de liberdade pública” (CR, p. 76). Quando o canal institucional se torna ineficiente, a desobediência civil aparece como um recurso político de extrema importância de combate a tirania da maioria. Arendt se baseia no elogio de Tocqueville ao associativismo americano e defende que o

---

<sup>203</sup> Esse texto é resultado da transformação em forma de artigo de suas participações em eventos naquele ano. Os mais significativos foram o debate no *Theater of Ideas* sobre “A Primeira Emenda e a política de confronto” em fevereiro de 1970 e a palestra foi *A relação moral do cidadão com a lei numa sociedade de livre consentimento* num evento promovido pela Universidade de Nova York *A lei está morta?* em 1 de maio de 1970 (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 374).

<sup>204</sup> Segundo Arendt: “Calhoun certamente tinha razão quando sustentou que em questões de grande importância nacional, a ‘convergência ou aquiescência das varias parcelas da comunidade’ é o pré-requisito do governo constitucional” (CR, p.70).

estabelecimento da desobediência civil entre as instituições políticas permitiria que essas “minorias de opinião” pudessem “desta forma estabelecer-se como um poder que não fosse somente ‘visto ao longe’ durante passeatas e outras dramatizações de seus pontos de vista, mas que estivesse sempre presente e fosse considerado nos negócios diários do governo” (CR, p. 89). Ela se refere ainda aos contestadores civis dos anos sessenta como “os cidadãos que formam a minoria se associam antes de tudo para mostrar sua força numérica e, desta forma, reduzir o poder moral da maioria” (CR, p. 85). Daí a sua defesa de que a desobediência civil deva ser um direito Constitucional nos EUA: “A questão da compatibilidade [da desobediência civil] com a lei é da maior importância; a solução disso poderia determinar se as instituições da liberdade são ou não bastante flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança” (CR, p. 74).

Arendt reconhece a novidade do entendimento da desobediência civil entre as organizações voluntárias dos Estados Unidos, as quais, até o momento, eram predominantemente “formadas unicamente para proteger interesses especiais, grupos de pressão e seus olheiros que os representavam em Washington” (CR, p. 85). Ela lamenta que esses últimos recebam um tipo de reconhecimento que ainda não é dado as minorias desobedientes. O direito de associação certamente estava implícito na Primeira Emenda da Constituição, mas nem por isso estaria garantido: “O direito do povo de pacificamente se reunir e requerer ao governo que leve em consideração suas queixas que salvaguarda a liberdade de ação” estava “exposto a interpretações e controvérsias” (CR, pp. 74-75). Para ela, enquanto a Primeira Emenda da Constituição cobre os direitos de se reunir e de peticionar o governo (ao defender a “liberdade de expressão e de imprensa”), seu texto não menciona especificamente o direito à associação em suas múltiplas formas, deixando aberto o espaço para que protestos e manifestações fossem limitadas por decisões judiciais. Nesse contexto em que a liberdade de ação conjunta não estava completamente garantida pela Primeira Emenda, é fundamental encontrar um “nicho constitucional” para a desobediência civil. Ela sugere a criação de uma nova emenda na Constituição: “Se há alguma coisa que exija urgentemente uma nova emenda constitucional e valha todo o transtorno que acompanha, é certamente isto”: “o direito de associação como é atualmente praticado neste país”.

No contexto americano da década de 1960 são numerosos os exemplos, segundo Arendt, de “fracassos” do governo em manter sua legitimidade ao se envolver em modos cuja legalidade e constitucionalidade são duvidosos. Ela cita: os “sete anos de guerra não

declarada no Vietnã<sup>205</sup>; a crescente influência dos serviços secretos nos negócios públicos; ameaças abertas ou ligeiramente veladas às liberdades garantidas pela Primeira Emenda; tentativas de privar o Senado de seus poderes constitucionais seguidas da invasão do presidente do Camboja em aberto menosprezo à Constituição que exige explicitamente aprovação do Congresso para desencadear guerra” (CR, p. 68). Ela ainda menciona a “nefasta referência do vice-presidente naquele momento aos dissidentes como ‘abutres (...) e parasitas, (os quais) podemos providenciar para que sejam separados (...) da nossa sociedade sem o maior remorso do que sentiríamos ao jogar fora maçãs podres de um caixote’ – referência esta que desafia não somente as leis dos Estados Unidos, mas toda a ordem legal” (CR, pp. 68-69).

Apesar do registro pessimista de Arendt sobre o “fracasso das autoridades estabelecidas em manter as condições originais” (CR, p. 83) e, com isso, do aumento da desobediência não só civil, mas criminal, ela estava longe de entender a desobediência civil numa chave negativa. Ela entende a desobediência civil como um “remédio *especificamente* americano para o fracasso das instituições” (CR, p. 90). Em outras palavras: pelo fracasso em manter as condições originais (seja pela promulgação de leis injustas, da incapacidade de aplicar a lei, etc.), o governo perde parte da legitimidade a que foi confiado e através da desobediência civil, os cidadãos buscam reivindicar essa legitimidade. Embora reconheça que tenha se transformado num fenômeno “mundial”, ela considera que o fenômeno da desobediência civil é “primordialmente norte-americano em origem e substância” (CR, p. 75). Ela menciona o fato de que em “nenhum outro país e nenhuma outra língua tem ao menos um termo para identificá-lo” (CR, p. 75). A primeira aparição do fenômeno da desobediência remonta a própria origem do país, a “Revolução Americana, que trazia dentro de si um novo conceito de lei *nunca completamente enunciado, que não era resultado de teorias, mas fora formado pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos*”

---

<sup>205</sup> Em seu ensaio *A Mentira na Política* (1972) Arendt elogia o movimento geral antiguerra como “uma oposição extraordinariamente forte, altamente qualificada e bem organizada” que surge de tempos em tempos no país (CR, p. 47). Os norte-vietnamitas que, segundo Arendt, acompanharam a evolução dessas manifestações com esperança pareciam “que estavam certos em suas avaliações” (CR, p. 47). Arendt escreve em tom elogioso aos que “resolveram não ser intimidados” e “que preferem ir para cadeia a verem suas liberdades amordaçadas” apesar das fracas tentativas do governo de “cercear as garantias constitucionais e intimidar os que resolveram não ser intimidados” (CR, pp. 47-48). Durante os anos da guerra do Vietnã, Arendt que era um tanto avessa em relação a pronunciamentos em público, respondia prontamente quando chamada a participar de debates.

(CR, p. 75. *Grifos nossos*). Nesse sentido, Arendt assevera o *caráter não ficcional do contrato social*<sup>206</sup> “na prática pré-revolucionária norte-americana, com seus numerosos pactos e acordos, desde o Pacto do Mayflower até o estabelecimento das treze colônias como uma entidade” (CR, p. 76). A politóloga cita ainda o fato de que John Locke, um dos principais pensadores contratualistas, teria se inspirado no modelo americano para formular sua teoria do contrato social. Locke “teria indicado numa nota lateral que modelo tinha realmente em mente: ‘No princípio o mundo todo era a América’” (CR, p. 77).

A versão do contrato social de Locke aparece durante o século dezessete, junto com mais dois tipos completamente diferentes desses “acordos aborígenes”. *Primeiro*, havia a “versão puritana” do consentimento com o “convênio bíblico, celebrado entre um povo como um todo e seu Deus, pelo qual o povo consentia em obedecer a quaisquer leis que a divindade todo-poderosa escolhesse revelar para ele” (CR, p. 77). *Segundo*, havia uma “versão vertical do contrato social”, uma versão variante de Hobbes “segundo a qual todo indivíduo celebra um acordo com a autoridade estritamente secular para garantir sua segurança, por cuja proteção ele renúncia a todos seus direitos e poderes” (CR, p. 77). Não há dúvidas, para a autora, que a versão hobbesiana do contrato social “é incoerente com a ideia norte americana de governo”, e isso porque “reivindica para este [o governo] um monopólio de poder em benefício de todos os que estão submetidos a ele, os quais não tem direitos nem poderes enquanto sua segurança estiver garantida” (CR, p. 77). Para Arendt, a república americana, inversamente, “repousa no poder do povo – o antigo *potestas in populo* de Roma – e o poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser revogado”<sup>207</sup> (CR, p. 77). Nesse sentido, a versão de Locke, que Arendt considera ser “uma nova versão da antiga *potestas in populo*” (CR, p. 78) se aproxima do modelo americano. Vamos buscar entender o porquê.

Ao contrário do modelo de Hobbes, quem guiava no contrato aborígene de Locke não era o governo, mas sim a sociedade (no “sentido latino de *societas*, uma ‘aliança’ entre todos os indivíduos membros que

---

<sup>206</sup> Arendt se refere ao fato de que “teoricamente”, o contrato social “na sua forma mais comum – o contrato entre povo e governo – é facilmente denunciável como mera ficção” (CR, p. 76).

<sup>207</sup> Não somente nos EUA, mas “em todas as repúblicas com governos representativos, o poder emana do povo. Isto significa que o povo dá poderes a certos indivíduos para representá-lo, para agir em seu nome. Quando falamos em perda de poder, significa que o povo retirou seu consentimento daquilo que seus representantes, os funcionários eleitos, fazem” (CR, p. 192).

depois de estarem mutuamente comprometidos fazem um contrato de governo”) (CR, p. 77. *Grifos nossos*). Ou seja, tal contrato limita o poder de cada indivíduo membro, mas deixa intacto o poder da sociedade, a qual então estabelece um governo “sobre o firme terreno de um contrato original entre indivíduos independentes”<sup>208</sup> (CR, p. 77). A grande vantagem da versão de Locke, para Arendt, é que a reciprocidade (na qual todos contratos, convênios e acordos se apoiam) liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos e não, como na versão vertical de Hobbes, cada cidadão diretamente ao governo<sup>209</sup>. Isso significava que a sociedade persistia (“sem ser levada de volta a ilegalidade e a anarquia do estado natural”) mesmo que o governo fosse dissolvido ou rompesse seus acordos com a sociedade e se transformasse numa tirania. Para Locke: “O poder que cada indivíduo forneceu à sociedade quando nela penetrou, não pode reverter ao indivíduo novamente – permanecerá sempre com a comunidade enquanto durar a sociedade”<sup>210</sup> (CR, p. 78). Arendt considera que a versão horizontal de Locke: “É na verdade uma nova versão da antiga *potestas in populo*, com a consequência de que, ao contrário das teorias anteriores sobre o direito a resistência, onde o povo só podia agir ‘quando estivesse preso por correntes’, ele agora tinha o direito, ainda conforme Locke, de ‘impedir’ o acorrentamento”<sup>211</sup> (CR, p. 78).

O elogio de Arendt à desobediência civil não pode ser entendido separado de seu argumento de que *consentimento* (“não no velho sentido de simples aquiescência que faz distinção entre controle sobre assuntos de interesse e controle sobre assuntos sem interesse, mas no sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público” ) é “o espírito da lei norte-americana e a quinta-essência do governo norte americano” (CR, p. 76, 78). Arendt toma de Montesquieu a ideia de que “espírito das leis” é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir. Nesse sentido, o consentimento é o espírito das leis norte americanas, pois tanto as colônias individuais e como depois a União, foram estabelecidas a

---

<sup>208</sup> Arendt cita John Adams, em: *Works* (1851, p.110).

<sup>209</sup> Segundo Arendt, o modelo de Locke inspirado pela *sociedade de consentimento* americana “é a única forma de governo em que o povo é mantido unido pela força de promessas mútuas e não por reminiscências históricas ou por homogeneidade étnica (como no Estado-nação) ou pelo Leviatã de Hobbes que ‘intimida a todos’ e desta forma une a todos” (CR, p. 70). Contudo, Arendt, assim como Hobbes e a tradição do contrato social em geral, vê a consentimento [*agreement*], e não a tradição, a natureza, ou a divindade, definindo os termos da associação política.

<sup>210</sup> Arendt cita Locke via John Adams, em: *Works* (1851, p. 220).

<sup>211</sup> Arendt cita Locke via John Adams, em: *Works* (1851, n. 243).

partir de promessas mútuas, com um contrato mutuamente vinculante. No modo norte-americano de entender o consentimento, portanto ele repousa na versão horizontal do contrato social (*a la Locke*) e não em decisões da maioria. Ela nos lembra que “grande parte do pensamento dos idealizadores da Constituição se relacionava à salvaguarda das minorias dissidentes” (CR, p. 82). Isso implica que nos Estados Unidos: “*O consentimento e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação, os quais ensinaram os habitantes deste continente ‘a arte de se associar uns com os outros’*” (CR, p. 84). Desses princípios e da percepção de que a liberdade sempre implica em liberdade de divergir “brotaram as associações voluntárias cujo papel Tocqueville foi o primeiro a perceber” (CR, p. 84).

A década de 1960 mostrou “com as manifestações de massa em Washington organizadas quase sempre na hora, até que ponto inesperado as velhas traições ainda estão vivas” (CR, p. 85). Arendt destaca a atualidade de Tocqueville sobre a onipresença do espírito americano de associação: “‘Tão logo alguns habitantes dos EUA tenham acolhido uma opinião ou o sentimento que desejam promover no mundo’, ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir, ‘procuram por assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros, associam-se. *A partir deste instante, não são mais homens isolados mas um poder visto ao longe, cujas ações servem de exemplo, e cuja linguagem é ouvida*’” (*o grifo é de Arendt*) (CR, p. 84). Nesse sentido, a desobediência civil pode ser considerada uma atualização dessa antiga tradição de se associar uns com os outros, que tem como base o consentimento e, por conseguinte, o direito de divergir. Esse nos parece ser o argumento central da sua defesa que a desobediência civil fosse incluída e reconhecida constitucionalmente como uma ação política legítima e bem-vinda. Em suas palavras: “Minha discussão é que os contestadores civis não são mais que a derradeira forma de associação voluntária, e que deste modo eles estão afinados com as mais antigas tradições desse país” (CR, p. 85).

As “associações voluntárias”, assim como as ações dos contestadores civis não devem se confundir com os partidos, estão mais para organizações espontâneas “que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido” (CR, p. 84). Tocqueville, segundo Arendt, considerou com razão a associação voluntária a “força característica do sistema político norte-americano” (CR, p. 84). Arendt cita elogiosamente um cientista político do seu tempo, Wilson Carey McWilliams, “que sabiamente disse: ‘quando fracassam as instituições, a sociedade política depende dos homens, e os homens são frágeis juntos propensos a aquiescer - senão a sucumbir - a iniquidade’”. A autora

considera que “desde o pacto do Mayflower foi redigido e assinado sobre uma espécie diferente de emergência, associações voluntárias tem sido o *remédio especificamente americano para o fracasso das instituições*, para a inidoneidade dos homens e para incerta natureza do futuro” (CR, p. 90). A prova disso é o poder dos diversos movimentos políticos e a sua capacidade de influenciar o *status quo* e a opinião da maioria silenciosa.

Arendt reconhece que esse espírito associativo, “por desgraça”, se encontra em alguma medida em declínio: “sob as condições da sociedade de massa, especialmente nas grandes cidades, já não é mais verdade que o espírito das associações ‘preencha todo o ato da vida social’”, como notou Tocqueville cento e cinquenta anos antes (CR, p. 84). Esse “certo” declínio no número de pessoas que participavam de associações seria visível no “evidente declínio do apetite para ação” entre os norte-americanos. Entretanto, seus concidadãos “ainda encaram a associação como ‘o único meio que tem para agir’” e nesse ponto, segundo Arendt, *eles têm razão* (CR, pp. 84-85). Esse “certo declínio” no espírito de associação está intimamente ligado com o obscurecimento do espaço público, que depende do poder da ação conjunta para a manutenção de sua existência (“é o poder que mantém a existência do domínio público”<sup>212</sup>). A preservação do espaço público estaria intimamente ligada com a manutenção do poder entendido menos como sinônimo de força ou vigor, isto é, como algo que alguém possui, do que como uma “potencialidade no estar junto” (CH, p. 251). Ela repensa o poder (legítimo) como algo que existe entre os cidadãos na medida em que eles se engajam na ação política juntos, isto é, “o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (CH, p. 250). Na passagem anterior de Tocqueville, Arendt destaca justamente a parte em que ele menciona que o poder brota desse agir comum: eles “não são mais homens isolados, mas um poder visto ao longe”. É nesse sentido que a desobediência civil, como forma derradeira de associação voluntária, é considerada um momento exemplar de poder importante para preservação do espaço público<sup>213</sup>. Pois, aqueles que estão

---

<sup>212</sup> CH, p. 250.

<sup>213</sup> Em *A Condição Humana*, publicado em 1958, Arendt já adianta sua posição sobre a possibilidade de ação como contestação e resistência: “A revolta popular contra governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renúncia à violência (...). Dar isso o nome de “resistência passiva” é, sem dúvida, uma ironia, pois se trata de um dos mais ativos e eficazes modos de ação já concebido, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto que ninguém governa os mortos” (CH, pp. 250-251).

envolvidos na contestação seja de leis injustas ou das práticas do governo, estão tentando reivindicar o espaço público. Por meio do fracasso em manter as condições originais (seja pela promulgação de leis injustas, da incapacidade de aplicar a lei, etc.), o governo perde parte da legitimidade a que foi confiado e através da desobediência civil, os cidadãos tentam reivindicar essa legitimidade. Portanto, apesar da autora considerar alguma diminuição no apetite da ação pela ameaça da sociedade de massa e do filistinismo<sup>214</sup>, esses aspectos não retiram a atualidade do pensamento de Tocqueville sobre o papel central que as associações ainda têm na república americana. Assim, Arendt terá um olhar simpático a diversos movimentos políticos dos anos 60, na medida em que eles materializam e reativam esse espírito cívico e participativo norte-americano comentado por Tocqueville.

### 5.1.1 Sobre a distinção entre desobediência civil e crime

Uma distinção importante para a apreensão correta do que Arendt chama de desobediência civil é entre desobediência civil e a desobediência criminosa (ambas em ascensão a partir dos anos 1960 nos Estados Unidos). Embora a autora reconheça que os movimentos políticos mais radicais e principalmente as revoluções “atraem elementos criminosos”, considera que “não seria nem correto nem inteligente identificar os dois” (CR, p.68). Primeiro porque os criminosos, diferentemente dos movimentos políticos, mesmo que os mais radicais, são tão nocivos para o campo político quanto para a sociedade em geral. Segundo porque “enquanto a desobediência civil pode ser considerada como uma indicação da perda significativa da autoridade da lei (ainda que dificilmente sua causa), a desobediência criminal não é mais que a consequência inevitável da desastrosa erosão da competência e do poder policial” (CR, p. 68). Terceiro porque enquanto a ação do contestador civil é pública, o criminoso “evita os olhos do público” (CR, p. 69). No caso da desobediência civil temos uma violação aberta da lei; enquanto, na desobediência criminosa, essa sempre é clandestina. Quarto porque a desobediência civil se configura como uma ação conjunta, consensual e

---

<sup>214</sup> Segundo Arendt os “Babbitts (...) são a versão especificamente americana do filisteu” (CR, p. 84). O termo “babbitt” faz referência ao título do romance de Sinclair Lewis de 1922 que trata satiricamente da cultura e da sociedade americana da classe média. O termo “babbitt” entrou para a língua corrente americana como “uma pessoa, especialmente um homem de negócios ou profissional, que se enquadre impensadamente nos padrões de classe média prevalecentes” (Dicionário Merriam-Webster). Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Babbitt>.

orientada por princípios, enquanto a desobediência criminosa é marcada pelo caráter individual e autointeressado. Embora Arendt reconheça que o desobediente civil “seja normalmente um dissidente da maioria<sup>215</sup>, [ele] age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si, para fugir com ele” (CR, p. 69). Enquanto “o transgressor comum, mesmo que pertença a uma organização criminosa, age exclusivamente em seu próprio benefício; recusa-se a ser dominado pelo consentimento dos outros e só cederá ante a violência das entidades mantenedoras da lei” (CR, p. 69).

A distinção entre desobediência criminosa e desobediência civil é importante para delimitar o que Arendt entende como desobediência civil e até que ponto ela é legítima e bem-vinda. A partir dos pontos anteriores podemos definir a desobediência civil como um movimento (político) de violação aberta da lei, executado em público, por uma minoria organizada espontaneamente e orientada por uma convicção ou opinião comum. Nas palavras da autora: “estamos tratando aqui de minorias organizadas que sejam importantes demais, não somente em número, mas também em qualidade de opinião, para serem desprezadas sem risco” (CR, p. 70).

O tema da violência, seja por seu viés político ou do cotidiano<sup>216</sup>, ocupava os debates e o contexto da época. A questão da violência política era geralmente associada com a chamada “Nova Esquerda” e com a ideia de revolução, termos bem difundidos naquela década tanto entre debates acadêmicos ou não sobre a política norte-americana quanto na teoria. Nas palavras de Arendt, a violência “ganhou reputação e simpatia em assuntos domésticos, especialmente no que trata de revoluções. A poderosa retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o resolutivo crescimento da “proclamação proclamada por Mao Tsé Tung (...) de que ‘o poder nasce do cano de um fuzil’” (CR, p. 100). Nos últimos anos da década de 1960 “teoria e prática revolucionárias foram temas centrais tanto na ciência política acadêmica quanto dos debates sobre políticas norte-americanas. (...) o próprio *Sobre a Revolução* [publicado em 1963] encontrou novas audiências”<sup>217</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 354).

---

<sup>215</sup> Arendt também enxerga a possibilidade de que se formem “maiorias convergentes”, isto é, camadas da população unânimes em suas dissensões. Segundo ela, esse termo, “infelizmente, é aviltado por argumentos escravistas e racistas” (CR, p. 69).

<sup>216</sup> Nos anos 1960, os grandes centros urbanos enfrentavam altos índices de criminalidade, sobretudo em Nova York.

<sup>217</sup> A discussão de Arendt em *Sobre a Revolução*, foi muito criticada pelos teóricos políticos na época de sua publicação e ainda hoje sua obra não faz parte do cânone da teoria política sobre as revoluções. Segundo sua biografia, essa obra de Arendt é mal compreendida já que

Em 17 de dezembro de 1967, Arendt foi convidada para participar de um debate sobre *A legitimidade da violência como um ato político* junto a Noam Chomsky, Conor Cruise O'Brien e Robert Lowell<sup>218</sup>. Segundo sua biógrafa, sua fala, assim como a dos demais participantes, foi carregada de abstração e teoria, o que teria sido motivo de incômodo para muitos dos presentes. A ativista e escritora Susan Sontag, por exemplo, indagou os participantes: “É difícil para mim compreender como, em dezembro de 1967, em Nova York, a discussão em nenhum momento tenha abordado ativamente a pergunta de se nós, nesta sala, e as pessoas que conhecemos irão estar engajadas na violência” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 363). Arendt concordou com a pertinência da questão de Sontag, na medida em que ela está “sem dúvida no fundo da mente de todos nós” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 364). Nesse mesmo evento, Arendt concordou com a defesa estratégica de Chomsky da não-violência em movimentos pacifistas: a não violência se justificaria pelo maior “arsenal do governo” com sua “capacidade de tornar o protesto uma ação ‘suicida’, e porque a ‘violência antagoniza os não-comprometidos’” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 364). O que muitos protestos do final dos

---

o seu objetivo nunca foi o de “delinear” as histórias das revoluções ou “distinguir seus tipos”, senão que “apresentar um ideal para a prática”. A ideia foi (e ainda é) considerada por muitos críticos, sobretudo da esquerda, como “idealista, metafísica, antissocialista, antiprogressista, antimarxista”. Eles criticam o fato de Arendt não incluir no seu conceito “restrito” de liberdade, e, por conseguinte, de revolução, atos como “golpes de estado conspiratórios, levantes camponeses em massa, rebeliões reacionárias ou restaurações, insurreição de massa militarizada (típica do século XX), entre outras rebeliões”. Segundo essa visão encampada por muito de seus críticos, esses fenômenos “revolucionários” se caracterizam, assim, pela derrubada de uma “elite intransigente”, isto é, por uma mudança de governo e não necessariamente pelo estabelecimento de uma nova constituição, objetivo das revoluções nos termos arendtianos. Atrás da aparente imprecisão e estreiteza desses conceitos em Arendt está a sua convicção de que a política é mais do que a maioria dos teóricos políticos defende, isto é, mais do que a questão de “quem governa quem”. Se Arendt critica a definição da política como uma mera luta pelo poder, isso não significa que ela compartilhe da ideia presente em muitos jovens dessa época, de rejeição a uma política do poder e busca de uma saída mais pessoal. Young-Bruehl descreve uma situação em que Arendt escreve no trabalho de um de seus alunos da universidade de Chicago em 13 de março de 1970: “No final de seu trabalho você finalmente define a sua noção de política dizendo que está é um ‘modo de expressão’. Eu não duvido que muitas pessoas concordem com essa definição, especialmente entre os jovens, mas eu certamente não concordo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 357).

<sup>218</sup> Cinquenta anos depois esse tema ainda é relevante nos debates políticos. No ano de 2018, o principal centro de estudos do pensamento de Arendt nos EUA (*The Hannah Arendt Center na Bard College*) promove sua Conferência Anual de 2018 com o objetivo de “repensar a cidadania e a desobediência civil”. Segundo Roger Berkowitz, diretor do Centro, é “preciso repensar o que significa ser um cidadão engajado em atos civis” (BERKOWITZ, 2018).

anos sessenta e início dos anos setenta mostram foi que o exagero por parte dos manifestantes (violação de normas civis como um objetivo em si e o uso de métodos violentos) acaba prejudicando a própria causa, na medida em que geram uma reação adversa e alienam os possíveis aliados<sup>219</sup>.

O argumento central da fala de Arendt pode ser resumido na sua defesa do “enorme poder da não violência”. Em sua fala, que viria a dar origem ao texto *Da violência*, ela defendeu como “comum” e “errônea” a “equiparação de poder e violência” (CR, p. 116). Em *Da Violência* (1969), escrito dois anos depois desse debate, especialmente na segunda parte do texto, ela se refere “a relutância geral em tratar a violência como um fenômeno em seu próprio direito”. O que Arendt quis dizer é que “quando discutimos o fenômeno do poder, logo percebemos que existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e direita, no sentido que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação do poder”<sup>220</sup> (CR, p. 116). Esse equívoco, longe de ser resultado de muita abstração, é fruto do nosso cotidiano, da nossa história, onde “nada é mais comum, (...) do que a associação de violência e poder; [e] nada é menos frequente que encontrá-los em suas formas puras, e conseqüentemente, extremas” (CR, p.125). “Falando genericamente”, segundo Arendt, “a violência sempre brota da impotência” (CR, p. 149). Assim, é possível “que grande parte da atual glorificação da violência é causada por uma séria frustração da faculdade de agir no mundo moderno” (CR, p. 153). A violência seria assim como “a esperança daqueles que não têm poder de encontrar um substituto para ele” (CR, p. 149): “É verdade simplesmente que as manifestações nos guetos e rebeliões nas Universidades fazem com que as ‘pessoas sintam estar agindo juntas de uma maneira como raramente podem agir’”(CR, p. 153). Contudo, Arendt pensa que essa esperança que brota da percepção de agir em conjunto “é em vão” (CR, p. 149). Em vão, pois o poder, entendido como o consentimento ou apoio do povo, não brota do arsenal de armas e de violência. Esse era um ponto comum entre

---

<sup>219</sup> Um exemplo seria o grande apelo do movimento em oposição ao movimento antibélico, muito maior do que os americanos que se opuseram a guerra do Vietnã. Na época, o Presidente Nixon habilmente se posicionou como um defensor da lei e da ordem, um slogan ambíguo que endereçava as questões do crime urbano, das manifestações e protestos. Nixon se dirigia assim a uma “maioria silenciosa”, alheia aos protestos barulhentos que tomavam conta do país.

<sup>220</sup> Arendt cita a definição de política de C. Wright Mills (“Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência”) e a definição de Estado de Max Weber (“domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima, isto é, supostamente legítima”) (CR, p. 116).

os participantes do debate: o papel tácito da não violência. O que não significa que Arendt não vislumbrasse a possibilidade sempre presente da utilidade da violência sobretudo como um meio de “dramatizar ressentimentos e trazê-los ao conhecimento do público” (CR, p. 149). Nessa esteira, ela cita a fala de Conor Cruise O’Brien, que parafraseou o agitador agrário do século XIX, William O’Brien: “Algumas vezes ‘a violência é o único modo de assegurar que a moderação seja ouvida’” (CR, p. 149).

Portanto, apesar da crítica de Arendt ao uso da violência, ela reconhece que ela possa ser eficiente, em alguns casos, sobretudo na obtenção de resultados a curto prazo (CR, p. 149). Ela foi testemunha dos resultados alcançados pelas táticas de violência e de desordem por parte do movimento estudantil negro. Arendt não concordava com a opinião corrente na época entre “brancos de ideias progressistas” de que “a submissão das autoridades universitárias às exigências dos negros” podia ser “explicada pelo ‘sentimento de culpa’ da comunidade branca” (CR, p. 106). Ela considerava “mais provável” que as autoridades universitárias estivessem “bastante cientes da óbvia veracidade de uma conclusão do documento oficial ‘Relatório sobre a Violência nos Estados Unidos’”, o qual considerava que: “Força e violência podem ser técnicas bem-sucedidas de controle e persuasão social quando tem amplo apoio popular” (CR, pp.106-107).

Parece acertada a consideração de que Arendt “não era pacifista e poderia conceder a necessidade de violência em certas circunstâncias” (KING, 2015, p. 282). A distinção de Arendt entre manifestações que usam ou não a violência, e sua crítica das últimas, não significa que Arendt tivesse um entendimento ingênuo da política. “Arendt não apenas *não* acreditava em ignorar insultos”, segundo King (2015, p. 179), como também “não era defensora da não-violência em todas as situações. O direito e o dever da autodefesa individual e coletiva eram evidentes para ela”. Apesar de reconhecer a capacidade da violência em gerar certa comoção e atingir objetivos de curto prazo, ela considera que o uso da violência seria ineficaz em relação a objetivos a longo prazo como no caso de reformas estruturais. E mesmo para objetivos de curto prazo, ela ainda alerta para o risco dos fins serem “sobrepujados” pelos meios: “a essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que quando aplicada a questões humanas tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo” (CR, p. 94). Arendt temia o risco de escalada de violência, já que “a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas é mais

provável que seja uma mudança para um mundo mais violento”<sup>221</sup> (CR, pp. 150-151).

A posição básica de Arendt nos debates sobre a violência nos anos 1960 pode ser resumida assim: domesticamente, o uso de violência nos protestos deveria ser evitada seja por ser politicamente ineficiente para “reformas reais” ou objetivos de longo prazo, ou pelo seu perigo de descontrole; no exterior, ela não se opôs ao uso da violência nas lutas por independência ou mesmo por parte dos vietcongues contra as tropas dos EUA no sudeste da Ásia. Comum a esses dois contextos é o seu pensamento básico de que a violência pode destruir, mas raramente criar e fundar algo novo. Se a legitimidade dos atos de desobediência civil não se define primordialmente pelo uso ou não da violência (aqui pensamos em tumultos, desordem), o que define a legitimidade desses atos? Será que autora não vê perigo nos protestos e movimentos de desobediência que animaram as últimas décadas do século vinte? É claro que Arendt não ignora que haja uma diferença entre manifestações que façam o uso ou não da violência. O ponto é que sua crítica ao uso da violência não é moral e sim política. O que está em jogo, portanto, é menos a *consciência individual* do que o próprio *mundo*. Nesse sentido, a sua concepção de política se afasta do adágio “os fins justificam os meios” e considera que “frequentemente os meios utilizados para alcançar objetivos políticos são muitas vezes mais relevantes para o mundo futuro do que os próprios objetivos pretendidos” (CR, p. 94).

O apoio de Arendt aos protestos políticos e às associações voluntárias estava longe de ser incondicional. Primeiro, ela reconhece que na esfera política, até o momento, a forma de associação voluntária que predominou não foi a resistência e sim de grupos de interesse (*lobby*) em Washington, pelos quais ela nutria pouca simpatia (CR, p. 85). Segundo, o elogio à desobediência civil não se confunde com uma simpatia incondicional na medida em que Arendt sabia do risco envolvido nesse tipo de ação. Ela observa que mesmo Tocqueville, apesar de sua admiração, havia percebido “com certa apreensão” o risco inerente ao direito de livre associação para a República. Para Arendt, “não há dúvida de que o perigo da desobediência civil é “elementar”. Elementar porque o “perigo” é intrínseco a sua própria condição, ou seja, a desobediência

---

<sup>221</sup> Sobre a “arbitrariedade” e a “onipresente imprevisibilidade” quando abordamos a questão da violência, Arendt comenta: “em nenhum outro lugar a Fortuna, a casualidade, boa ou má, tem um papel mais fatídico em questões humanas do que no campo de batalha. (...) Não existe certeza nesses assuntos, nem mesmo uma derradeira certeza de destruição mútua sob certas circunstâncias calculadas” (CR, pp. 94-95).

civil compartilha seja com o direito de livre associação suas benesses e riscos (CR, p. 86). Em última instância, o risco representado pelos contestadores civis ou minorias organizadas é o mesmo que o risco inerente à própria ação política (imprevisibilidade, irreversibilidade do processo e dos resultados)<sup>222</sup>.

Contudo, a autora de *A Condição Humana* nunca vacilou na sua defesa da dignidade e do virtuosismo próprio da política, não pensava que esses riscos devessem ser levados tão a sério a ponto de se buscar um substituto para a política entendida como ação comum<sup>223</sup>. Ou seja, apesar reconhecer o risco de radicalização ou de rebelião, ela apostou na desobediência civil como forma de ação política num governo que limita cada vez mais a possibilidade de participação ativa dos cidadãos. Afinal a política, para Arendt, diferente do espaço da fabricação, é o espaço da pluralidade, da contingência e negar isso só poderia criar um mal maior. Assim, a desobediência civil não deixa de ser um “recurso perigoso”, contudo salutar e necessário “para remediar um perigo ainda mais terrível”. Pois, “é pelo usufruto de liberdades perigosas que os americanos aprendem a arte de tornar os perigos da liberdade menos terríveis”<sup>224</sup> (CR, p. 86).

Conforme Arendt, ao contrário do que se possa imaginar, o “risco” de “rebelião” naquele momento nos Estados Unidos não vinha da desobediência civil (seja na forma da “dissenção e da resistência a leis particulares, decretos e política nacional, ou da denúncia do ‘sistema’ ou do *establishment*”), mas sim das “frequentes ameaças à Constituição pela

---

<sup>222</sup> “O fim da ação humana, em contraposição aos produtos finais de fabricação, nunca pode ser previsto com segurança” (CR, p. 94). “O exaspero ante a tripla frustração da ação – imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores – é quase tão antigo quanto a história da escrita. Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes; (...) [e] na busca de proteção contra as calamidades da ação em uma atividade em que um homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim. Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é visível em todos os argumentos contra a ‘democracia’, os quais, por mais consistentes e razoáveis que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política” (CH, pp. 274-275).

<sup>223</sup> Concordamos com Honig (1993, p. 529), que “Arendt nunca pretendeu resolver completamente” o problema do “desgramamento da ação, o seu excesso, a sua resistência em ser capturada – domada – por qualquer perspectiva, interpretação ou estória”. É certo que Arendt não deu muita atenção para as instituições políticas, contudo ela considerava que a estabilidade da esfera pública era algo a ser preservado e que dependia do limite assegurado pela ordem legal e constitucional.

<sup>224</sup> Arendt citando Tocqueville.

administração” e da “mais radical má vontade de certas camadas da população em reconhecer o *consensus universalis*” (CR, p. 80). Ambas as situações, seja o descaso da administração ou de partes da população em reconhecer à Constituição contribuem para o que ela chamou de “crise constitucional de primeira ordem”, ou seja, quando há uma perda da confiança pública nos processos constitucionais que representa nada menos que a retirada do consentimento à Constituição.

Com relação as “ameaças à Constituição pela administração”, ela se refere especialmente ao descaso com os direitos da população negra que até aqueles dias reverberava a “exclusão tácita” da população negra do “consenso tácito”. Esse descaso se torna mais notável pela “incapacidade ou má vontade do governo federal em impor suas próprias leis” (CR, p. 81). Como já colocamos, Arendt não pensava que as emendas constitucionais criadas após o final da Guerra Civil, bem como as tentativas mais atuais de dar boas-vindas à população negra para um outro *consensus universalis*, tenham surtido efeito. Segundo a autora, até aquele momento, todas as iniciativas erraram ao não se endereçarem explicitamente à população negra.

O outro lado da crise constitucional que assolava o país nos anos 1960 e que nos interessa especialmente nesse item, tem a ver com a atitude de grupos e movimentos de resistência para com o reconhecimento do pacto original. A radicalidade desses movimentos (e, por conseguinte, seu maior perigo para a República) vinha de sua “forte tendência geral antiinstitucional” (CR, p. 81). Arendt se refere a parte das organizações do movimento negro que resistem a tentativas de integração. Arendt atribui grande parte da culpa pela escalada de violência nos protestos ao “aparecimento do movimento Poder Negro<sup>225</sup> nos recintos universitários”. Um fator, segundo ela, que teria contribuído para instigar uma “ira negra” irracional (importante combustível do movimento do Poder negro) foi a própria ideia comum entre os brancos progressistas sobre a culpabilidade coletiva dos brancos. Segundo Arendt, o movimento do Poder negro, apressou-se em tirar proveito dessa “confissão” para instigar um ódio negro. Nesse caso particular, segundo ela, trata-se não só de um caso de escalada da violência, mas “de uma atordoante e perigosa escalada do racismo até as alturas menos tangíveis” (CR, p. 138). Afinal, o conflito entre culpa e inocência coletivas é ainda mais irreconciliável.

---

<sup>225</sup> O movimento *Black Power* surge no ano de 1966. Sobre a história do movimento *Black Power* nas universidades, ver: *From Black Power to Black studies: How a radical social movement became an academic discipline* (ROJAS, 2007).

Arendt observa que, naquele contexto, “os estudantes negros (...) se consideravam e se organizavam como um grupo de interesses”, como “os representantes da comunidade negra”. O que a politóloga criticava no *Poder Negro* e em outras organizações negras era a forte tendência antiinstitucional que condenava todas as instituições como nocivas. Muitos de seus líderes “pouco se incomodavam com as regras de não-violência da desobediência civil, e muitas vezes também não se incomodam com problemas gerais – guerra no Vietnã, defeitos específicos nas nossas instituições – pois estão em franca rebelião contra todos eles” (CR, p. 82). Arendt ainda considera o fato de que não era a injustiça, mas a caça a hipocrisia que está “entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos campi e nas ruas”<sup>226</sup> (CR, p. 139). A autora cita novamente a obra *The Year of Young Rebels* (1969) de Stephen Spender sobre o movimento estudantil nos EUA: “Lendo as publicações da SDS (Estudantes por uma Sociedade Democrática), vê-se que elas recomendam frequentemente provocações à polícia como estratégia para ‘desmascarar’ a violência das autoridades” (SPENDER, 1969, p. 29; CR, p. 139). Segundo Spender, essa forma de ação “leva a um impasse no qual o provocador desempenha ao mesmo tempo o papel de assaltante e de vítima” (SPENDER, 1969, p. 29; CR, p. 139).

O seu apreço pelas “minorias contestadoras” é verdadeiro enquanto elas não atentem contra a própria República e suas instituições. Ou seja, a linha divisória entre meios legítimos e ilegítimos dos atos políticos precisa considerar se o objetivo é a destruição ou não da república. Nessa esteira, é preciso distinguir o máximo possível entre crime e irregularidade nesses movimentos: “*Sit-ins* e tomadas de edifícios não são o mesmo que sabotagem e revolta armada, e não é só uma diferença de grau” (CR, apêndice III, p. 159. *Grifos nossos*). Pois, quando os estudantes ocupam os prédios das universidades, “os estudantes invadem uma propriedade cujo uso certamente está sujeito a regras, mas à qual eles pertencem e que pertence a eles assim como aos docentes e à administração” (CR, apêndice III, p. 159). Arendt não era contrária a ocupação de espaços da universidade pelos alunos, protestos e *sit-ins* no campus, considerados, em última instância, uma irregularidade, mas não crime. Nesse sentido, ela era contra que policiais fossem chamados para intervir nos protestos. Jerome Kohn relata que numa reunião em que o corpo docente estava debatendo se deveria chamar a polícia para remover os manifestantes estudantis, Arendt “exclamou subitamente: ‘Pelo amor

---

<sup>226</sup> A ameaça da “guerra contra a hipocrisia” é um tema que Arendt trata em *Sobre a Revolução* (1963).

de Deus, eles são nossos alunos, não criminosos. Então somos *nós que somos responsáveis por eles, e não a polícia*<sup>227</sup>. Esse foi o fim da discussão e a reunião terminou” (KOHN *apud* KING, 2015, p. 277. *Grifos nossos*).<sup>228</sup>

Arendt temia que a radicalização pudesse tomar conta, não só por parte dos estudantes, mas também do poder constituído do Estado. Uma radicalização dos estudantes colocaria em risco a imunidade da universidade ao controle externo, “não obstante todas as deturpações e hipocrisias em contrário” (CR, p. 162). Pois, se essa radicalização da violência ocorresse “os jovens rebeldes terão traçado mais uma linha no que foi acertadamente chamado de “esboço do desastre”<sup>229</sup> (CR, p. 162). Pelo caminho da “radicalização violenta”, o movimento de protestos “pode não somente fracassar em conseguir o que exige, mas também ser destruído” (CR, p. 180). As ponderações da autora a respeito da medida de *Brown* de impor a integração escolar em uma sociedade segregada, por exemplo, já demonstram, uma década antes, sua preocupação com a possibilidade de radicalização violenta por parte dos movimentos de resistência. Em *Reflexões sobre Little Rock*, Arendt alertou para o fato de que “o problema da cor não resolvido dentro dos Estados Unidos”, assim como outras questões raciais, possa exercer “uma atração especial para a turba e que possa servir como o ponto em torno do qual se pode cristalizar uma ideologia e organização de turba” (RJ, p. 266). Como ela relata numa correspondência a Mary McCarthy<sup>230</sup>: “Estou realmente convencida de

---

<sup>227</sup> A ideia de que o corpo docente e administração estariam de alguma maneira fugindo da responsabilidade ao não tratar com os estudantes e recorrer a polícia, ecoa tanto a crítica pontual de Arendt a postura dos pais dos estudantes em Little Rock, quanto a sua reflexão sobre crise da autoridade dos professores e da escola como um perigo a educação. Arendt cita dois casos em que uma minoria, ou mesmo uma só pessoa, desarmada conseguiu dissolver aulas e conferências repletas de pessoas, uma maioria que tinha interesse no que se passava. Segundo Arendt, estamos diante de um fenômeno muito mais preocupante do que possa parecer, no qual “a maioria simplesmente se recusa a usar seu poder para subjugar os desordeiros”. Nessa esteira de crise de autoridade, os processos acadêmicos entram em colapso, porque ninguém tem vontade de fazer qualquer outra coisa pelo *status quo* além de levantar o dedo para votar” (CR, p. 121).

<sup>228</sup> Ver: RJ, p. 10.

<sup>229</sup> Expressão cunhada na época dos eventos pelo professor Richard A. Falk de Princeton.

<sup>230</sup> A melhor amiga mulher de Arendt, “Mary McCarthy (1912-1989) foi durante muito tempo uma das críticas literárias mais temidas e respeitadas dos Estados Unidos. De caráter independente, ela se opunha a pertencer ao movimento feminista. Ainda assim, o pesquisador Thomas Mallon, editor da obra completa de McCarthy para a coleção Library of America (biblioteca da América), afirma que seus textos de ficção revelam uma voz naturalmente inclinada ao feminismo. Exemplo disso é o seu romance “O Grupo”, sobre oito amigas de formação universitária cujos relacionamentos familiares e profissionais com

que a nova tendência do *Poder Negro* e da antiintegração, que chega como um choque tão rude para nossos *liberals*, é uma *consequência direta* do que foi feito antes” (CMC, 21 de dezembro de 1968, p. 229. *Grifos nossos*).

As manifestações de abril de 1968 na Universidade de Columbia teriam sido um exemplo para Arendt do perigo da radicalização desses movimentos. No início ela teria ficado entusiasmada com o anseio dos estudantes de afastar a universidade das pesquisas voltadas para a guerra. Contudo, após poucos dias de protesto sentiu que os estudantes “perdiam de vista seus objetivos e combinavam seu *legítimo* protesto contra o apoio da universidade à pesquisa bélica com um ataque *ilegítimo* contra a própria universidade” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 365. *Grifos nossos*). Arendt se refere à ameaça de revolta armada quando um dos prédios da universidade de Columbia (*Hamilton Hall*) foi ocupado por estudantes negros, supostamente armados, da comunidade do Harlem – Nova York (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 366). Contra a minoria radical que ameaça “fechar” a própria universidade pela sua corruptibilidade, Arendt defende não só a permanência das universidades como espaços independentes de busca pela verdade, mas também defende que com a destruição da universidade, os estudantes terão “destruído sua própria base de operações”. Metaforicamente, seria como o “ato de serrar o galho sobre o qual estavam sentados” (CR, *Reflexões sobre Política e Revolução*, pp. 179-180). Por fim, é interessante mencionar a importância que a politóloga dá a razão, no sentido de uma aptidão para pensar, como antídoto à radicalização. Segundo ela, certas tendências extremas “são a consequência efetiva do não-pensar, isto é, de alguém que realmente decidiu que não quer [pensar]” (CR, pp. 179-180).

O conceito de civilidade pode ser uma chave de leitura interessante para entender a posição arendtiana com relação a distinção entre manifestações políticas desejáveis das prejudiciais. Quando Arendt critica o uso da violência, não significa que ela faça apologia a uma política “hippie”. O termo civilidade deriva do latim *cives* que significa a cidade ou o lugar público. Civilidade significa então o exercício de ser cidadão. Se é civil, se exerce a civilidade, quando existimos não apenas como pessoa privada, mas também enquanto uma pessoa pública com direitos e deveres em uma dada comunidade. Eram atos cívicos, do indivíduo como cidadão, que toma parte no que é comum que Arendt estimava. Sua crítica, portanto, é tanto da forma dos atos com seu rechaço ao uso político

---

homens impõem obstáculos ao exercício da autonomia feminina” (ALBUQUERQUE, 2018).

da violência, quanto da ideia de que os fins justificam os meios. Como esclarece Roger Berkowitz, a civilidade não se relaciona com a ideia de que ela mantenha ou apoie uma moral ou uma cultura de ordem. Pelo contrário, “a civilidade é uma virtude política que sustenta o ideal político que, em meio às nossas diferenças e pluralidade, ainda podemos nos engajar uns com os outros como cidadãos de um mundo comum”. Ele cita como exemplo a política na Roma antiga que embora fosse “um esporte sangrento (...) sempre foi civilizado, pois era uma disputa sobre a república, a coisa pública”<sup>231</sup> (BERKOWITZ, 2018). Berkowitz, a partir do pensamento de Arendt, tão pouco está incitando os cidadãos a pegarem em armas. O que ele propõe através do pensamento arendtiano é que a linha tênue, e muitas vezes difícil de discernir, entre manifestações legítimas e ilegítimas não seja abandonada. Segundo ele, o desobediente civil é civil não porque “*he is nice*”, mas porque a desordem é reivindicada para restaurar os ideais do espaço público. É nesse sentido que o movimento dos direitos civis dos EUA teria sido “desobediente” e “civil”, ao argumentar que a segregação e o racismo eram inconstitucionais e deslocados dos ideais americanos. Para Berkowitz (2018), o pensamento da autora fornece elementos importantes para que não seja desconsiderado que “a civilidade inclui também a desobediência civil, que é civilizada não porque seja agradável ou ordeira, mas porque intervém no discurso civil através de atos políticos dos cidadãos”.

---

<sup>231</sup> Entre os textos recentes sobre civilidade e política, o artigo de Teresa Bejan no *The Washington Post* (intitulado: *You don't have to be nice to political opponents. But you have to talk to them*) é interessante, ao fazer um resgate histórico da importância de “alguma civilidade” para a sociedade política, o que, Bejan seguindo Roger Williams (fundador no século XVII da província de Rhode Island -EUA) chamava de “*mere civility*”. No texto de Bejan (professora de política na Universidade de Oxford e autora do livro “*Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*”): “Como praticado por Williams, a mera civilidade era mais uma expressão de desprezo mútuo do que de admiração mútua. Podemos reconhecê-lo como a virtude que rege essas interações desagradáveis, mas inevitáveis, com ex-cônjuges e vizinhos ruins, bem como com qualquer pessoa que tenha votado na outra garota (ou cara). Mas mesmo a mera civilidade pode ser bastante exigente: na tentativa de entender outras mentes segundo nosso próprio modelo, as pessoas fazem sentido de desacordo ao concluir que nossos oponentes são estúpidos, intolerantes, maus ou até mesmo insanos. No entanto, a mera civilidade exige que mantenhamos o desentendimento, não importa quão desagradável, para continuar a batalha das palavras sem recorrer à violência” (BEJAN, 2017).

### 5.1.2 Movimentos Estudantis

Como colocamos na introdução desse capítulo, a “revolução social e cultural” dos anos 1960 é marcada pelo processo de urbanização<sup>232</sup> e pela expansão substancial da educação superior, sobretudo a universitária. Essa última começa nos Estados Unidos, o primeiro país a ofertar a educação universitária em massa, a partir de políticas de auxílio estudantil vinculadas ao Estado de Bem-estar social do pós-guerra, que se inicia com a oferta de subsídios para ex-precinhas no ano de 1945. Nesse contexto, floresce um novo fator na cultura e na política não só americana, mas mundial: as cidades universitárias (HOBSBAWM, 1995, pp. 290-292). Conforme Hobsbawm, essas “massas de rapazes e moças e seus professores”, eram “transnacionais, movimentando-se e comunicando ideias e experiências através de fronteiras com facilidade e rapidez, e provavelmente estavam mais à vontade com a tecnologia das comunicações que os governos”. A intensa década de sessenta é testemunho do potencial de expressão de descontentamento político e social desse novo grupo social nacional e internacionalmente. Segundo Hobsbawm:

A cultura jovem tornou-se a matriz da revolução cultural no sentido mais amplo de uma revolução nos modos e costumes, nos meios de gozar o lazer e nas artes comerciais, que formavam cada vez mais a atmosfera respirada por homens e mulheres urbanos. Duas de suas características são, portanto, relevantes. Foi ao mesmo tempo informal e antinômica, sobretudo em questões de conduta pessoal. Todo mundo tinha de “estar na sua”, com o mínimo de restrição externa, embora na prática a pressão dos pares e a moda impusessem tanta uniformidade quanto antes, pelo menos dentro dos grupos de pares e subculturas (HOBSBAWM, 1995, p. 323).

Arendt considera o movimento estudantil americano o principal grupo de desobediência civil dos anos 1960. O movimento dos estudantes dos EUA, teria sido um germen para as importantes mudanças políticas,

---

<sup>232</sup> “Para 80% da humanidade, a Idade Média acabou de repente em meados da década de 1950; ou talvez melhor, *sentiu-se* que ela acabou na década de 1960” (HOBSBAWM, 1995, p.283).

sociais e culturais que se desenrolaram a partir da década de 1960 nos Estados Unidos. Para ela, “seu triunfo na questão dos negros é espetacular, e com relação a guerra [do Vietnã] talvez seja maior ainda. Foram os estudantes basicamente, que conseguiram dividir o país e acabaram tendo uma maioria, ou pelo menos uma minoria fortíssima e altamente qualificada contra a guerra” (CR, p.179). É dos “primórdios” do movimento estudantil e, sobretudo, dos seus “sucessos” (seja na pauta antibélica ou junto ao movimento pelos direitos civis no Sul) que “brota tudo o que desde então se espalhou pelo mundo”, segundo Arendt (CR, p. 174). A autora relaciona a onda de protestos públicos dos anos 1960 com a “nova certeza”, a partir dos sucessos dos estudantes, de que é “possível mudar as coisas de que não se gosta” (CR, p. 175). Segundo Arendt, “essa nova certeza de que se pode mudar as coisas de que não se gosta” vinda dos sucessos das pautas estudantis, “é notável especialmente em pequenas questões”:

Um exemplo típico foi um confronto comparativamente inofensivo há alguns anos atrás. Quando os estudantes souberam que os serventes de sua universidade não estavam recebendo salários conforme o padrão, fizeram greve e com sucesso. Basicamente tratava-se de um ato de solidariedade para com a ‘sua’ universidade contra a política da administração. Ainda outro exemplo – em 1970 estudantes universitários solicitaram tempo livre para poderem tomar parte na campanha eleitoral, e lhes foi concedido por algumas das maiores universidades. Era uma atividade política alheia à universidade possibilitada pelo reconhecimento desta de que os estudantes também são cidadãos. *Considero ambos exemplos claramente positivos*” (CR, p. 175. *Grifos nossos*).

Um dos principais documentos sobre a impressão da autora sobre os protestos dos estudantes é uma entrevista em 1970 ao escritor alemão Adelbert Reif, publicada posteriormente em *Crises da República* com o título *Reflexões sobre Política e Revolução – Um comentário*<sup>233</sup>. Nesta ocasião, Arendt foi questionada se era a favor ou contra aos movimentos dos estudantes, já que, segundo o entrevistador, seu posicionamento não

---

<sup>233</sup> A entrevista acontece no verão de 1970, dois anos após a publicação do estudo *Da Violência*. No período da entrevista, Arendt, provavelmente ainda estava trabalhando no seu texto *Desobediência Civil*.

teria ficado claro em ensaio sobre o tema (*Da Violência*)<sup>234</sup>. Ela disse acolher “alguns dos objetivos do movimento”, especialmente nos Estados Unidos, onde estava melhor informada sobre eles do que em qualquer outra parte, como veremos mais adiante. Além das pautas e objetivos que ela considerava positivos, ela elogiou os aspectos mais “psicológicos” (espontaneidade do movimento, alegria e desejo em agir e orientação moral). Em relação a “outros” objetivos ela disse tomar uma “atitude neutra” ou mesmo de desconfiança, especialmente em relação aos objetivos que considera “perigosos despropósitos”. Entre esses últimos, estariam as propostas estudantis de “politizar e ‘refuncionalizar’ (o que os alemães chamam *umfunktionieren*) as universidades”, o que acabaria por “perverter” a função da universidade e do ensino (CR, pp.173-174).

Durante sua vida como professora, Arendt estabeleceu mais contato com os seus alunos do que com outros professores<sup>235</sup>. Ela chegou a apoiar alguns protestos relacionados à governança da universidade, ao financiamento pesquisas universitárias vinculadas ao governo (sobretudo do Departamento de Defesa) ou ainda sobre a reforma curricular. É certo que Arendt nunca se juntou às manifestações de estudantes ou mesmo às marchas em Washington contra a guerra do Vietnã. Segundo sua biógrafa, Arendt “não gostava disso. Multidões e reuniões de massa deixavam-na desconfortável e ela se mantinha cuidadosamente em seu papel: espectadora” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 365).

O protesto na Universidade de Chicago em 1966 chamou particularmente sua atenção positivamente. Na ocasião, ela apoiou o esforço dos alunos que queriam impedir que a universidade divulgasse as notas e o *ranking* à agência responsável por manter informações sobre os candidatos potenciais ao recrutamento militar (*Selective Service System*), pois eles sabiam que os alunos com as melhores colocações estariam isentos do alistamento. Essa situação não lhes parecia justa, pois era nítido para esses alunos que a Guerra do Vietnã estava sendo feita pelas camadas menos favorecidas da população enquanto certas categorias privilegiadas eram poupadas. Não era uma novidade a crítica de Arendt àqueles que aceitavam o *status* de exceção social ou política. Esse é um dos aspectos centrais de sua reflexão sobre a identidade judaica. Seu aluno, Michael

---

<sup>234</sup> A pergunta do escritor alemão Adalbert Reif foi a seguinte: “No seu ensaio *Da Violência* você levanta, em vários pontos, a questão do movimento estudantil revolucionário nos países ocidentais. No fim, contudo uma coisa não fica clara: Você considera o movimento de protesto estudantil em geral um processo historicamente positivo?” (CR, p. 173).

<sup>235</sup> Desde o outono de 1963 até 1967, ela lecionou regularmente (outono e na primavera) Universidade de Chicago. Ela foi contratada na *New School for Social Research* no início de 1968, local que lecionou até seu falecimento em 1975.

Denneny, lembrou que Arendt, diferentemente da maioria dos membros do corpo docente, entendeu rapidamente o que estava em jogo e “animada como uma garota” “subiu as escadas de dois em dois degraus até o quartel-general dos estudantes (...) e falou de suas cogitações e seus planos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 365). Ela teria relatado aos estudantes uma passagem descrita em *Eichmann em Jerusalém*: “podemos lembrar a atitude dos veteranos de guerra judeus franceses, a quem seu governo ofereceu os mesmos privilégios e que responderam: ‘Declaramos solenemente que recusamos todo benefício excepcional que possamos gozar por nossa condição de ex-combatentes’”<sup>236</sup> (EJ, p. 148).

Arendt tinha em alta conta a primeira ação do movimento estudantil nos EUA junto ao movimento pelos direitos civis no Sul. Segundo Arendt, o movimento pelos direitos civis no Sul teria sido a “a causa imediata” do movimento dos estudantes nos EUA. “Eles foram para o Sul brilhantemente organizados, e tiveram um extraordinário sucesso por um certo tempo, isto é, *enquanto era simplesmente uma questão de mudar o clima de opinião* – o que claramente conseguiram em pouco tempo – e abolir certas leis e disposições dos estados sulistas” (CR, p. 174. *Grifos nossos*). Em suma, o sucesso do movimento dos estudantes no sul se deu “enquanto era uma *questão exclusivamente de leis e política*” (CR, p. 174. *Grifos nossos*), como com relação a mudança da opinião pública sobre a igualdade racial e o racismo e a abolição de certas leis e disposições racistas dos estados sulistas. Teria sido graças a essa ação combinada dos estudantes com o movimento dos direitos civis que finalmente a Décima Quarta Emenda adicionada a Constituição dos Estados Unidos no final da Guerra Civil em 1868 pode ser realmente imposta pela ação legal da Suprema Corte nos estados sulistas.

Contudo, quando os estudantes passaram a atuar nos estados do Norte, a questão já não era tanto política, mas essencialmente *social*, e aí, não tiveram muito o que fazer: “eles se chocaram com as imensas carências sociais dos guetos das cidades do Norte, - e lá tiveram seu desastre, não conseguiram realizar coisa alguma” (CR, p. 174). Depois então “de terem realizado tudo que poderiam realizar através da ação puramente política”, os manifestantes passaram endereçar as questões das suas próprias universidades (CR, p.174). Arendt cita elogiosamente o

---

<sup>236</sup> Arendt refletiu sobretudo sobre essa questão na comunidade judaica. Segundo ela, “a aceitação de categorias privilegiadas — judeus alemães acima de judeus poloneses, judeus veteranos de guerra e condecorados acima de judeus comuns, famílias cujos ancestrais eram nascidos na Alemanha acima de cidadãos naturalizados recentemente etc. — fora o começo do colapso moral da respeitável sociedade judaica” (EJ, p. 148).

movimento pela “Liberdade de Expressão” (*Free Speech*) na Universidade de Berkeley<sup>237</sup>, que foi seguido pelo movimento antiguerra. Em ambos os casos, novamente, “os resultados foram bastante extraordinários”. Como já comentamos, foi desses primórdios, desse sucesso com os direitos civis no Sul e nas ações nas universidades, que “brota tudo o que desde então se espalhou pelo mundo” (CR, p.175).

O fato de que o movimento dos estudantes não era um evento isolado e sim “um fenômeno global”, não significa que não houvessem diferenças em suas aparições em países distintos e mesmo entre diferentes universidades. Arendt diferencia o movimento estudantil alemão do americano, por exemplo, e reconhece a especificidades destes em relação aos movimentos na América do Sul e na Europa Oriental. Os dois últimos, segundo ela, carregados com mais “experiências práticas concretas”. Arendt acompanhou os protestos de estudantes na Alemanha, como também os eventos de maio de 1968 em Paris e o seu desenrolar<sup>238</sup>. Sobre os eventos em Paris de 1968, ela observa dois anos mais tarde:

---

<sup>237</sup> No ato *Free Speech* em Berkeley, por exemplo, *Sobre a Revolução* de Arendt e *O Homem Revoltado* de Albert Camus “eram, virtualmente, leitura obrigatória” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 355). *Sobre a Revolução* ainda estava entre os textos debatidos em publicações estudantis e de movimentos pela paz como o *Peace News*. Contudo, se os estudantes eram atraídos pela ideia de conselhos e pessoas por toda parte debatendo e deliberando (o que chamavam frequentemente de “democracia participativa”), eram fortemente críticos da primeira parte da obra em que Arendt teme a ameaça da invasão da “questão social” na política. “Arendt recomendava aos seus próprios admiradores o trabalho daqueles que aderiam às suas conclusões teóricas depois de muitas experiências práticas, como Milton Kotler, cujo livro de 1969, *Neighborhood Government: The Local Foundations of Political Life*, estava muito à frente de seu tempo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 356). Inicialmente professor de ciência política na *City College* de Chicago, Milton Kotler, juntamente com seu irmão, Philip Kotler, atuam na área de marketing estratégico.

<sup>238</sup> Entre os estudantes que se destacaram nos eventos de 1968 em Paris, estava Daniel Cohn-Bendit, filho de amigos de Arendt. Em uma mensagem de 27 de junho de 1968, Arendt oferece apoio e congratula o estudante: “Desejo apenas dizer duas coisas: primeiro, que estou realmente segura de que seus pais, e especialmente seu pai, ficariam muito satisfeitos com você se estivessem vivos agora; segundo, que caso você se envolva em problemas e talvez precise de dinheiro, nós e Chanan Klenbort sempre estaremos prontos a ajudar em tudo que estiver ao nosso alcance” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 362). Cohn-Bendit precisou deixar a França (país em que nasceu e que seus pais buscaram asilo) pela ordem do governo francês logo após os eventos de maio 1968, “quando ele e outros estudantes protestaram em Nanterre contra os regulamentos educacionais e sociais da universidade”. Os estudantes ocupam um prédio em Nanterre e em seguida são desalojados pela polícia. Eles buscam refúgio então na universidade de Sorbonne, onde uma nova atuação desmedida da polícia desencadeia os distúrbios no bairro parisiense *Quartier Latin*. “Durante o mês de maio as ruas do *Quartier Latin* fervilharam de manifestantes. Barricadas foram levantadas, pedras do calcamento e gás lacrimogênio enchem o ar. Primeiro em Paris e depois por toda França, as universidades foram fechadas enquanto milhares de

Testemunhamos recentemente, como bastou a rebelião dos estudantes franceses, essencialmente não violenta, para revelar a vulnerabilidade de todo sistema político, que rapidamente se desintegrou ante os espantados olhos dos jovens rebeldes. Sem o saber tinham posto à prova o sistema; tudo o que pretendiam era desafiar o esclerosado sistema universitário, e veio abaixo todo o sistema de poder do governo junto com o das imensas burocracias dos partidos – “*une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies*”<sup>239</sup>. Foi um caso típico de situação revolucionária que não se desenvolveu em revolução porque não havia ninguém, muito menos os estudantes, preparado para agarrar o poder<sup>240</sup> e a responsabilidade que vem junto com ele. Ninguém, exceto, é claro, De Gaulle (CR, p. 127).

Para Arendt, os revolucionários não são aqueles que apenas fazem uma revolução no sentido restrito de rebelião (esta seria apenas a primeira etapa de uma verdadeira revolução), mas aqueles que são capazes de fundar e assumir um novo poder. Nesse sentido, ela continua, “revolucionários não fazem revoluções! Revolucionários são aqueles que sabem quando o poder está caído nas ruas e quando podem pegá-lo. O levante armado por si só ainda não levou a nenhuma revolução” (CR, p. 177). A autora também julgava que o movimento estudantil na Alemanha, como o francês, teria essa deficiência política e “não pode organizar nada” a parte de “gritar *slogans*” (CR, p. 178). Sob esse aspecto, os manifestantes americanos seriam mais potentes do que os alemães ou franceses, tendo em vista sua capacidade para agir junto e criar novos começos. Ela elogia não só o fato de os estudantes americanos terem sido capazes de reunir milhares de manifestantes ao redor de suas pautas, mas também enaltece a capacidade desses estudantes de enfrentar problemas eminentemente práticos, como foi o caso do protesto contra a guerra do Vietnã, pois nesse tipo de protesto o objetivo não são abstrações, mas

---

operários das fábricas e funcionários civis entraram em greve. Muitas cabeças ficaram ensanguentadas – embora não houvessem tiros nem mortes – antes que Charles De Gaulle anunciasse que pretendia permanecer no poder e obtivesse uma vitória eleitoral esmagadora” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 362).

<sup>239</sup> Arendt parafraseia Raymond Aron em *La Révolution Introuvable* (1968, p. 41).

<sup>240</sup> Essa forma de se referir ao poder parece antiarentiana nos seus próprios termos, já que Arendt define o poder não como algo que se possa possuir, mas como possibilidade, que aparece enquanto os homens estão juntos e que desaparece assim que se dispersem.

“uma política de interesse imediato para seu país e para eles mesmos” (CR, p. 197).

Ainda, Arendt também critica a “esterilidade teórica e a negligência analítica” do movimento de estudantes tanto na Alemanha quanto nos EUA. Ela lamenta a falta de uma análise mais convincente da situação existente. Se nos EUA é uma tradição anti-intelectualista que motiva tal feito, o mesmo não pode se dizer dos europeus, os quais “gostam tanto de conversas vagas, teóricas que ficam perdendo tempo com conceitos e categorias obsoletas quase todas provindas do século dezenove” (CR, p. 178). Em um caso, o pensar estava restrito por um preconceito anti-intelectualista, em outro caso, o pensar era bloqueado por um pensamento ideológico antiquado (século XIX). Nos dois casos, faltava um pensar socrático sobre a política. Apesar dessa “curiosa timidez em assuntos teóricos” ela interpreta o clamor dos estudantes por uma “democracia participante”<sup>241</sup> como o “único *slogan* político positivo” que o movimento estudantil introduziu na cultura política (CR, *Da Violência*, p. 108).

Para Arendt, não era fácil encontrar um “denominador comum social” para a ação dos estudantes (pois eram heterogêneos dentro de cada país e diferentes dependendo do contexto nacional), mas seria possível identificar elementos comuns do ponto de vista psicológico<sup>242</sup>. Ela elogia a disposição dos estudantes: “A primeira coisa que me surpreende é sua determinação para agir, sua alegria em agir, e certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços”<sup>243</sup> (CR, p.174). O caráter espontâneo do movimento está entre os aspectos que a surpreenderam positivamente. Em suas palavras: “A questão básica é: O que realmente se passou? De modo como vejo a coisa, pela primeira vez num longo tempo surgiu um *movimento político espontâneo* fazendo não apenas propaganda, *mas*

---

<sup>241</sup> Segundo Arendt, a ideia de uma democracia mais participativa “vem do melhor da tradição revolucionária” do século dezoito, o sistema de conselho: um empreendimento “sempre derrotado, mas o único autêntico de todas as revoluções”. O elogio de Arendt dos conselhos é algo que perpassa sua obra, mas que ganha mais fôlego em sua reflexão sobre as revoluções francesas e americanas na década de 1960. A última parte de *Sobre a Revolução* é marcada por uma forte defesa do republicanismo e das associações espontâneas e voluntárias. A ideia de um governo mais participativo também ecoa sua crítica do governo representativo e de uma política partidária.

<sup>242</sup> Para essa constatação, Arendt admite estar “menosprezando todas as diferenças nacionais, que naturalmente são muito grandes, e levando em conta somente que se trata de um movimento global” (CR, p. 174).

<sup>243</sup> Arendt diz o mesmo em outro texto, *Da Violência*: “Psicologicamente, essa geração se caracteriza em toda parte pela mais pura coragem, um espantoso desejo de ação e uma não menos espantosa confiança na possibilidade de mudança” (CR, pp. 103-104)

agindo (...)” (CR, p. 175. *Grifos nossos*). Segundo ela, os protestos dos estudantes se iniciam na década de 1950, “meio inesperadamente” como um efeito “imediató” do movimento pelos direitos civis no Sul (CR, p. 174). Estudantes de todo país se organizaram para se juntarem às manifestações. O primeiro grupo era formado por “estudantes de Harvard, que depois atraíram estudantes de outras famosas universidades da costa leste”<sup>244</sup> (CR, p. 174).

Junto a esse fator espontâneo, apareceu, segundo Arendt, uma “outra experiência, nova para nosso tempo, no jogo da política: demonstrou que agir é divertido” (CR, p. 175). A alegria em tomar parte da coisa pública, a chamada “felicidade pública” já exaltada pelos Pais Fundadores, pelo pensamento revolucionário do século dezoito (traduzido na máxima de John Adams “é a ação, não o descanso, que constitui nosso prazer”<sup>245</sup>), teria sido algo novo num tempo marcado pelo filistinismo e pela desconfiança em relação à política. Nas palavras de Arendt, “essa geração descobriu o que o século dezoito chamou de ‘felicidade pública’ que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão da experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que de uma certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa” (CR, p. 175). A vida pública era então caracterizada pela

---

<sup>244</sup> Esse relato de Arendt sobre o início do movimento dos estudantes como tendo se originado nas universidades do Norte do país (e a centralidade dos estudantes do norte) é questionado por parte de seus leitores. Por exemplo, King questiona o fato de Arendt não ter mencionado os “estudantes das faculdades historicamente negras do Sul que realmente haviam sido responsáveis pelos protestos de sondagem e de registro de eleitores que constituíam a espinha dorsal do movimento sulista. Na verdade, estudantes (principalmente brancos) de universidades predominantemente do Norte e ocidentais só vieram para o Sul em grande número para o *Freedom Summer* em 1964”. King ainda critica o fato de Arendt não considerar que “vários dos líderes do Movimento pela Liberdade de Expressão [em Berkeley] passaram algum tempo trabalhando pelos direitos civis no Sul”. Sobre o relato de Arendt durante a entrevista, King pondera: “No geral, a maioria dos ingredientes da narrativa dos anos 1960 estava lá, mas a maneira como ela os organizou e ela atribuição de importância foram seriamente falho” (KING, 2015, p. 274).

<sup>245</sup> Arendt relembra a tradição do século dezoito, na qual a vida pública no mundo comum era caracterizada pela possibilidade de encontrar “felicidade pública”, ou seja, uma alegria que só poderia se alcançar em público, independente da felicidade particular. Contudo, ela relembra que essa “alegria” na ação também foi compreendida a posteriori pela tradição do século XVIII, pois, “os homens das revoluções setecentistas (...) não estavam minimamente preparados para tais encantos [de agir conjuntamente em público], dificilmente se poderia esperar que tivessem plena consciência do novo fenômeno. O que os impedia de admitir o fato bastante óbvio de que estavam gostando do que faziam, e gostando muito além do que lhes ditava o senso de dever, era nada menos do que todo o peso da tradição cristã” (SR, p. 62).

possibilidade de encontrar uma alegria que só poderia se alcançar em público, independente da felicidade particular.

Arendt considera outro aspecto positivo no movimento estudantil dos anos 60, que também o diferencia dos movimentos da geração anterior: o fato de que os estudantes foram levados a agir “quase que exclusivamente por motivos morais” (CR, p. 175). Ela se surpreende com a importância que as questões morais tiveram no pensamento político e na ação do movimento estudantil dos anos 1960. Em suas palavras: “Uma rebelião estudantil quase que totalmente inspirada em considerações morais certamente está entre os eventos totalmente inesperados deste século” (CR, p.113). O “caráter moral da rebelião” tornou-se uma caracterização amplamente aceita pelos intelectuais da época com o desenrolar dos movimentos (CR, p. 109). Entre esses intelectuais, Arendt segue especialmente a análise de Stephen Spender em *The Year of Young Rebels* (1969), para quem “a ideia revolucionária” dos jovens estudantes da década de 1960 “é a paixão moral” (SPENDER, 1969, p. 114; CR, p. 109). Ela cita também o estudo de Noam Chomsky que analisa o recrutamento de jovens para o serviço militar no ano de 1967 e observa que a maior parte deles “vieram de homens que poderiam escapar do serviço militar, mas que insistiram em partilhar da sorte dos menos privilegiados” (CR, p. 109). Arendt considera que esse caráter moral também era visível nas manifestações de resistentes ao recrutamento e nos *sit-ins* (ocupação não violenta) nas universidades e demais instituições de ensino superior. Se essa motivação moral não veio à tona antes nos movimentos dos anos 1960 é “simplesmente [porque] eles estavam envergonhados de admitir”, pois “o fator moral sempre esteve presente, embora se manifeste mais claramente hoje porque as pessoas já não têm vergonha de admiti-lo” (CR, p.176).

O elogio de Arendt à inspiração moral desses protestos pode soar estranho aos seus leitores acostumados com sua defesa de uma moralidade própria a política *a la* Maquiavel. Não se pode negar que ela considera que a política e a moralidade possuem uma relação problemática ou que, para ela, a consciência e por consequência, a moral, é um fenômeno privado, subjetivo e por isso apolítico, que acontece na “solidude” e se dá no diálogo interno do eu consigo mesmo. Porém, sua simpatia com o reaparecimento de uma coloração moral entre os movimentos dos anos 1960 e seu pensamento sobre a moralidade e a política não se confundem. Em seu elogio à inspiração moral dos manifestantes, Arendt se refere *especificamente* ao princípio em que a ação foi realizada e elogia o fato de que a motivação dos estudantes, o que orientou sua ação, transcenda a comum motivação autointeressada e

antipolítica (em termos arendtianos) de grupos de interesse (lobbies, grupos de pressão e grupos de interesses), que eram as formas de associações voluntárias que predominavam até então. Os princípios, conforme Arendt, são convicções fundamentais compartilhadas por um grupo de pessoas, como, por exemplo, o desejo de “fama imortal” na Grécia Antiga, ou, entre modernos, o amor à igualdade, à solidariedade e à felicidade pública (PP, pp. 258-259). Seguindo o conceito de Montesquieu, um “princípio” é o que move a ação. Eles são inspiradores ao invés de determinantes, já que tampouco se confundem com os resultados ou com as intenções psicológicas do ator político. Eles são considerados “demasiado gerais para prescreverem metas particulares” e sua manifestação “somente se dá através da ação”<sup>246</sup> (EPF, p. 198). A compreensão da ideia de princípio em Arendt é fundamental para evitar leituras equivocadas do seu pensamento político como “amoralista”, a partir da distorção não rara de que a ação política no sentido arendtiano não pode ser um meio para uma causa moral. A ideia arendtiana de princípio como o espírito que orienta a ação (no sentido de Montesquieu) nunca excluiu o fato de que esses princípios fossem morais em alguma medida. Novamente, o que está em jogo aqui é se essa motivação para agir junto tem base no mundo e não na “alma” do ator.

### 5.1.3 Ideologia e politização das universidades

Segundo Arendt, um risco real para os protestos dos estudantes contemporâneos e para a desobediência civil em geral era a adesão a ideologias. Como ela afirma numa entrevista em 1970: “Por quanto tempo os fatores ditos ‘positivos’ permanecerão bons, (...) ninguém sabe” (CR, p. 175)<sup>247</sup>. Entre os aspectos que podem acelerar o “processo de dissolução”, Arendt considera a própria “destrutibilidade” desses movimentos “que muitas vezes beira o crime”, o “tédio” e a possibilidade de que eles possam ser “engolidos pelo fanatismo, pelas ideologias” (CR, p. 175). Ela não descarta o risco de que a motivação moral se transforme

---

<sup>246</sup> Os princípios não devem ser confundidos com as motivações internas ou interesses e objetivos particulares, os quais permanecem ocultos mesmo para o próprio ator. Os princípios, ao contrário, só se manifestam em *ato*, sendo imanentes à ação: eles são inspirados de fora, mas somente podem se manifestar no mundo quando atualizados pelo ato (EPF, pp. 198-199).

<sup>247</sup> Segundo Arendt, “as coisas boas na história são quase sempre de curta duração, mas mais tarde têm uma influência decisiva no que acontece por longos períodos de tempo. Considere como foi curto o verdadeiro período clássico na Grécia e como ainda nós nos nutrimos dele hoje” (CR, pp. 175-176).

em fanatismo moral e que a adesão a ideologias políticas fechadas venha a ameaçar o desenvolvimento posterior do movimento estudantil. Segundo a autora, seria ruim se os estudantes “substituísem objetivos reais por objetivos ideológicos, políticos ou outros. Quando uma associação já não é capaz ou não mais deseja unir ‘em um só canal os esforços de mentes *divergentes* (Tocqueville), perdeu seu talento para a ação” (CR, p. 86. *Grifo original*). Arendt considera que “o que ameaça o movimento estudantil, o principal grupo de desobediência civil no momento, não é apenas o vandalismo, violência, mau temperamento e piores maneiras, mas a crescente infestação do movimento com ideologias (maoísmo, castrismo, stalinismo, marxismo-leninismo e outras), que na verdade *cindem e dissolvem a associação*”<sup>248</sup> (CR, pp. 86-87. *Grifos nossos*). A sua ideia é que a associação se “dissolve” na medida em que os objetivos concretos, que uma vez os fizeram decidir agir juntos, passam para segundo plano e objetivos abstratos de ideologias políticas fechadas assumem a importância maior. Se isso ocorresse, o movimento como um todo perderia o seu poder, pois o poder existe somente enquanto os participantes estão juntos para alcançar um objetivo concreto.

Numa carta a Jaspers, Arendt contou impressionada sobre a “qualidade estereotipada” do “julgamento político” de um membro do *Gruppe 47*<sup>249</sup> que havia conhecido: “tão novo e já totalmente incapaz de aprender qualquer coisa. Vê em tudo apenas mais apoio para os seus preconceitos, não consegue absorver nada mais de concreto, factual”<sup>250</sup> (CKJ, pp. 639-640). Na entrevista ao alemão Reif em 1970 Arendt também se refere criticamente a dificuldade da “nova esquerda” em lidar com o “desamparo teórico”. Ela se refere especificamente a adoção da

---

<sup>248</sup> Essa colocação de Arendt deve soar estranha para entusiastas de uma política apaixonada. Para eles, Arendt parece propor uma concepção de política fria e distanciada. Nos parece que, em alguma medida, eles têm razão e isso seria menos um fato a ser deplorado do que celebrado.

<sup>249</sup> *Gruppe 47* (em português, Grupo 47) era um grupo informal de autores e críticos alemães que tinha como objetivo revitalizar a literatura alemã do pós-guerra.

<sup>250</sup> Essa passagem na íntegra (Arendt está comentando sobre a recepção do último livro de Jaspers na Alemanha): “Eu posso imaginar que seu livro não será bem recebido na Alemanha. Você diz que ‘seu modo de pensar’ não convém a eles. Infelizmente, isso é muito verdadeiro. E não os convêm porque você pensa *concretamente*. (Eu tive o que foi na verdade uma noite muito agradável com um certo Klaus Wagenbach, membro do *Gruppe 47*, que escreveu uma excelente biografia de Kafka e é hoje um editor. A qualidade estereotipada de seu julgamento político era incrível; ainda tão novo e já totalmente incapaz de aprender qualquer coisa. Vê em tudo apenas mais apoio para os seus preconceitos, não consegue absorver nada mais de concreto, factual). E nesse sentido seu livro é muito ‘não-alemão’ (CKJ, pp. 639-640. *Grifos nossos*).

“velha esquerda” do “lema do terceiro mundo” pela nova esquerda. “O *novo* slogan – povos de todas as colônias, ou de todas as antigas colônias, ou de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos! é mais louco ainda que o antigo de onde foi copiado: Trabalhadores de todo o mundo, uni-vos! – que no fim das contas tem sido inteiramente desacreditado” (CR, p. 181). “É sempre a mesma velha história”, segundo Arendt: “deixar-se levar por qualquer lema; a incapacidade de perceber, ou então a má vontade de ver, os fenômenos como realmente são, sem aplicar categorias a eles, na crença de que possam ser desta forma classificados. É exatamente isto que constitui o desamparo teórico” (CR, p. 181). A autora chama atenção para a dificuldade “desta nova geração” em perceber “as realidades enquanto tais” e refletir sobre elas.

Ela era crítica do chamado “anti-intelectualismo” americano, uma tendência da argumentação “de tomar uma forma exclusivamente pragmática”<sup>251</sup> (CKJ, 28 *janeiro de 1949*, p.129). Se, por um lado, ela pensava ser muito mais frutífero pensar politicamente a partir da língua inglesa<sup>252</sup>, por outro, ela acreditava ser infinitamente mais fácil filosofar em alemão. Numa carta a Jaspers, a autora escreve: “Às vezes eu me pergunto o que é mais difícil: incutir consciência política nos alemães ou transmitir aos americanos uma pequena ideia sobre o que trata a filosofia” (CKJ, p. 30). Segundo Arendt, o anti-intelectualismo estava enraizado principalmente nas Universidades norte-americanas<sup>253</sup>, entre uma das raras exceções ela cita a Universidade de Chicago. Como consequência desse anti-intelectualismo ela cita o fato de que grande parte dos acadêmicos das áreas de humanas sente a “necessidade de se rebelar” contra o que está posto ou *establishment*: “todo intelectual aqui é um

---

<sup>251</sup> O anti-intelectualismo, a obsessão com o consumo, a tendência ao conformismo e um governo cada vez mais centralizado e burocrático, todas características incipientemente totalitárias da “sociedade de massa”, estariam entre os principais pontos da crítica de Arendt à sociedade americana.

<sup>252</sup> Arendt, que pensava ser infinitamente mais fácil “pensar politicamente” em inglês do que em alemão, encontra na tradição política americana, sobretudo nos textos dos “Pais Fundadores” (como John Adams, Thomas Jefferson e James Madison) possíveis baluartes *contra* os elementos totalitários, segundo ela, ainda presentes nas sociedades modernas. Já o pensamento filosófico americano, como a escola do pragmatismo, nunca a atraiu. Há ainda uma ausência de reflexão sobre o perfeccionismo e o individualismo americano. Em um único momento, Arendt chega a reconhecer a importância de Ralph Waldo Emerson, entre intelectuais europeus, considerando-o uma espécie de “Montaigne americano” num curto discurso ao receber uma medalha Emerson-Thoreau, concedido pela *American Academy of Arts and Sciences* em 1969.

<sup>253</sup> Contudo, com relação ainda as Universidades, Arendt não deixa de considerar, em tom elogioso, que “nas suas discussões e debates eles são não fanáticos e têm mente aberta num grau espantoso”. Algo que ela não considerava comum no contexto europeu.

membro da oposição simplesmente porque ele é intelectual. As razões para isso são conformidade social total, a necessidade de se rebelar contra o deus do sucesso, etc.” (CKJ, p. 30).

Sobretudo na Universidade de Berkeley e Princeton, ela “sentia-se tão isolada entre as ‘panelinhas e facções’ (...) começou a se perguntar se as universidades americanas poderiam, dada a sua estrutura e atmosfera, oferecer o espaço adequado para seu trabalho e para a teoria política em geral” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 268). O incômodo de Arendt era com o alto grau de “faccionalismo”, “afetação” e “ingenuidade política” entre os acadêmicos. Ela “estava mal impressionada com a penetração do que chamava com desprezo de ‘afetação’ (...). A faculdade de Berkeley<sup>254</sup> impressionou-a pela ingenuidade política: havia, contou a Blücher, facções progressistas e facções macarthistas, “mas todas muito afetadas em suas posições” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 268).

“A relutância das pessoas que efetivamente estão pensando e são teóricos em reconhecer”, segundo Arendt, a dignidade própria do pensar<sup>255</sup> e “que acreditam, em vez disto, que apenas o comprometimento e o engajamento valem a pena, é talvez uma das razões pelas quais no conjunto esta disciplina nem sempre está em muito boas condições” (SHA, p. 131). Em um ensaio escrito quase duas décadas antes (*Compreensão e Política*) a autora já alertava para o perigo da “doutrinação”: “Muitas pessoas de boas intenções querem abreviar” o processo de compreensão, que, por natureza, é “um processo complexo” que nunca gera “resultados definitivos” (Ce, pp. 330-331). Essas pessoas que buscam dar cabo a essa atividade “infundável” da compreensão o fazem com a “boa intenção” de “educar os outros e edificar a opinião pública”. Elas acham “que é possível lutar com as palavras”. Nessa tentativa, ocorre uma confusão entre o campo da política e o campo da violência e a consequência é que: “As palavras usadas para lutar perdem seu caráter de fala, tornam-se clichês. O grau em que os clichês se introduziram em nossa linguagem e discussões cotidianas mostra até que ponto (...) nos privamos da faculdade discursiva” (Ce, p. 331). O resultado dessas tentativas de abreviar o processo de compreensão da

---

<sup>254</sup> Foi na primavera de 1955 em Berkeley que Arendt assumiu sua primeira nomeação para lecionar em tempo integral (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 267).

<sup>255</sup> Para Arendt, a capacidade para pensar não é exclusividade de filósofos ou metafísicos. Segundo ela, “*todo* ser humano tem necessidade de pensar, não de pensar abstratamente, de responder às questões últimas sobre Deus, a imortalidade e a liberdade, mas apenas de pensar enquanto está vivo – e faz isso constantemente. Toda pessoa que conta uma estória do que aconteceu a ela meia hora atrás na rua tem de colocar esta estória em um formato, e esta colocação da estória em um formato é uma espécie de pensamento” (SHA, p.124).

realidade com verdades prontas ou clichês é o que ela entende pelo termo “doutrinação”: “Como tentativa de compreensão, a doutrinação transcende o campo relativamente sólido dos fatos e dos números” “e só pode fomentar a luta totalitária contra a compreensão, e, em todo caso, ela introduz o elemento da violência em todo campo da política” (Ce, p. 331).

Entre os objetivos dos movimentos estudantis que Arendt considerou “perigosos despropósitos” estava a ideia de “politizar e ‘refuncionalizar<sup>256</sup>’ as universidades, o que, segundo ela, perverteria sua função. Esse risco seria maior na Europa que nos EUA, e isso porque “os estudantes norte-americanos ainda estão mais orientados para questões políticas do que para problemas internos das universidades, e o resultado é que uma parte da população se sente solidária com eles em assuntos essenciais” (CR, p. 179). Arendt não concordava com a ideia comum na época de que a “politização das universidades” seria efeito unicamente das ações de “estudantes rebeldes” (CR, p. 116). Talvez por isso, apesar de sua crítica a politização da universidade *em si*, ela *não* se opôs fortemente a ocupação e *sit-ins* dos estudantes nas universidades. Pois ela entendia que as universidades já haviam sido politizadas: “a questão é que a politização das universidades pelo movimento estudantil foi precedida pela politização das universidades pelos poderes estabelecidos” (CR, p. 161), ou seja, pela entrada de interesses externos à universidade, seja pela pesquisa militar ou por interesses políticos e pressões sociais.

Não havia dúvida que a politização das universidades era uma ameaça à universidade entendida por Arendt como “curiosas instituições cuja *principal* função social e política está justamente na sua imparcialidade e independência em relação a pressão social e poder político” (CR, p.161). Grande parte da sua crítica aos estudantes é motivada por sua convicção de que a universidade deve se manter independente, “exterior à luta pelo poder” (EPF, *Verdade e Política*, p. 321). Pois “verdades bem desagradáveis têm saído das universidades”, assim como de tribunais, e por isso eles, assim como outros espaços destinados a busca pela verdade, “permanecem expostos a todos os perigos provenientes do poderio político e social”. Esses “refúgios da verdade” possuem uma importância verdadeiramente política e social ao aumentarem a probabilidade de que a verdade prevaleça em público<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> Segundo Arendt, “aquilo que os alemães chamam de *unfunktionierem*” (CR, p. 173).

<sup>257</sup> Isso explicaria a admiração de Arendt pelo diretor da universidade de Chicago na época das manifestações estudantis, Edward Levi, que segundo ela relata numa correspondência a Mary McCarthy “está firmemente comprometido com a ‘busca da verdade’, de maneira antiquada e sem entender quão difícil este empreendimento se tornou devido à crise em quase todas as disciplinas. Ainda, ele disse em particular que em uma emergência, causada

Arendt entende, portanto, que a universidade, como “outros refúgios da verdade”, é ameaçada menos pelos protestos dos estudantes do que pela própria relação promíscua dessas instituições com o governo e com outras instituições que não tem como interesse a busca pela verdade e pelo conhecimento. Os protestos dos estudantes apenas “trouxeram à tona” uma crise que já estava instaurada no sistema universitário (CMC, p. 231).

Considerando sua opinião sobre a função das universidades não é de se espantar seu incômodo com o papel cada vez mais social da universidade frente às comunidades minoritárias. Ela foi contrária às políticas de admissão livres (*open admissions policies*)<sup>258</sup> e também à criação de “cursos personalizados” relativos a supostos temas de interesse da comunidade negra. Na sua opinião, essas seriam “exigências absurdas e obviamente prejudiciais” (CR, *Da Violência*, p. 150), ao representarem não só uma ameaça aos padrões acadêmicos pela admissão de estudantes sem as necessárias qualificações, mas também um prejuízo aos negros, aos “instruí-los em assuntos sem interesse”, se considerada a premência de suas necessidades acadêmicas em habilidades básicas como escrita, leitura e matemática (CR, *Da Violência*, p. 150). O seu receio sobre a proposta de incluir o “aprendizado da língua Suaíli (*Swahili*), literatura africana e outras matérias que não existiam” era que “em cerca de cinco ou dez anos”, esses cursos fossem interpretados “como outra armadilha do homem branco para impedir os negros de obter uma educação adequada” (CR, p. 163).

Arendt se baseia na posição de Bayard Rustin, líder do movimento pelos direitos civis dos negros, para quem: “os funcionários das universidades deviam ‘parar de capitular ante as estúpidas exigências dos estudantes negros’”; “os estudantes negros estavam ‘sofrendo o choque de integração’ e procurando ‘uma saída fácil para seus problemas; os estudantes precisam de ‘treinamento remediativo’ de modo que ‘possam aprender matemática e a escrever sentenças corretas’ e não ‘cursos

---

pelos estudantes, ele estaria disposto a suspender totalmente o ensino, cortar os salários da faculdade e continuar com a ‘pesquisa’ sozinha! Interessante, não é? Pode prenuciar um desenvolvimento em que teríamos instituições de ensino de várias qualidades, i. e. escolas profissionais como escolas vocacionais, de um lado, e academias puras, a famosa ‘comunidade de eruditos’, com pouquíssimos alunos, a *crème de la crème*, do outro” (CMC, p. 231).

<sup>258</sup> A admissão aberta, ou inscrição aberta, é um tipo de processo de admissão em faculdade não seletivo e não competitivo nos Estados Unidos, no qual o único critério para ingresso é um diploma do ensino médio ou um certificado de Desenvolvimento Educacional Geral (GED), instituída no *City University Of New York* (CUNY) no final dos anos 60 e início dos 70 [https://en.wikipedia.org/wiki/Open\\_admissions](https://en.wikipedia.org/wiki/Open_admissions)

especializados”<sup>259</sup>. Arendt elogia a coragem de Rustin, “necessária para expressar bom senso nesses assuntos!” (CR, p. 163). Ainda, numa carta enviada em dezembro de 1968 a Mary McCarthy, Arendt sugere que a integração estudantil fez uma parcela da população negra perceber que se “encontravam numa situação competitiva intolerável”, passando assim a reivindicar “seu próprio currículo sem os padrões exigentes da sociedade branca e, ao mesmo tempo, pleiteiam admissão de acordo com sua porcentagem geral, independente de padrões. Em outras palavras, eles na verdade querem tomar e ajustar os padrões até seu próprio nível”<sup>260</sup> (CMC, 21 de dezembro 1968, p. 229).

---

<sup>259</sup> Arendt cita a reportagem do *Daily News* de 28 de abril de 1969.

<sup>260</sup> Arendt tem em mente a *City College* de Nova York, a primeira instituição a instituir as admissões abertas. Essa era uma faculdade pública e Arendt tinha pouca experiência com instituições desse tipo. O contexto desses eventos é complexo e exigiria um esforço histórico e sociológico para compreendê-los com mais propriedade. Tanto a questão dos cursos específicos, quanto sobre a desempenho dos estudantes negros não foram temas que Arendt se aprofundou. Segundo King, “ninguém negaria que cada uma das propostas (...) [admissões livres, cursos específicos para negros] tinha problemas e precisava de mais reflexão”. Contudo, o autor lamenta o desinteresse de Arendt em buscar “entender o que poderia estar por trás de tais propostas dos estudantes negros” (KING, 2015, p. 277).

## CAPÍTULO 6. A RECEPÇÃO DE ARENDT NO DEBATE SOBRE IDENTIDADE

Como vimos nos capítulos anteriores, os posicionamentos públicos de Arendt sobre as questões políticas que chamamos de “identitárias” foram polêmicos: seu relativo desinteresse pela questão da mulher, suas críticas a parte do movimento negro estudantil, sua oposição à imposição federal de integração racial nas escolas públicas dos estados do Sul e a sua posição contrária à implantação de ações afirmativas em universidades. Isso sem mencionar a controvérsia provocada pela repercussão de seu texto sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, no qual Arendt, aos olhos de seus “irmãos” judeus, pareceu “inocentar” o réu e “responsabilizar” os judeus pelo holocausto<sup>261</sup>. A sua teoria política não ficou atrás em sua capacidade de provocar reações opostas, por vezes apaixonadas. Dada sua “rigorosa” distinção entre a esfera pública da ação política e a esfera privada da necessidade, seu desdém pela retração do político e pela ascensão do social, parece difícil ver como sua obra pode ser usada na discussão dos movimentos políticos baseados em identidades sociais. Essa é a opinião da maioria de seus comentaristas. Contudo, como veremos a seguir, o pensamento de Arendt está presente no debate sobre a identidade e, para alguns teóricos, teria inclusive muito a acrescentar nesse tema (sobretudo a partir de apropriações não exegéticas de aspectos de seu pensamento político).

Nesse capítulo, vamos apresentar diferentes recepções críticas e apropriações do pensamento de Arendt no quadro do debate sobre política identitárias nos EUA. Portanto, não é um debate exegético sobre sua obra, pois os envolvidos estão menos interessados em compreender *como* a própria A autora pensou a identidade do que em operacionalizar alguns conceitos arendtianos para seus enfoques particulares. O que não significa que esses teóricos não levaram em conta os posicionamentos efetivos de Arendt acerca dos movimentos identitários ou seu enfoque teórico sobre o assunto da identidade na política. Incluímos aqui teóricas (os) que pensam a identidade política *com* e *contra* Arendt, especialmente no campo do feminismo acadêmico anglo-americano. Organizaremos a

---

<sup>261</sup> Arendt recebeu duras críticas não só da comunidade judaica em geral, mas de muitos de seus amigos. Entre os últimos estão o filósofo e historiador Gershom Scholem, que acusou Arendt de não amar o povo judeu, e o sionista Kurt Blumenfeld, que desempenhou um importante papel na formação política de Arendt durante o entre guerras. Arendt, contudo, nunca se intimidou com as críticas nem pediu desculpas por seus escritos relacionados a Eichmann ou a questão judaica.

apresentação deste capítulo considerando especialmente esse contexto, o que significa deixar em segundo plano da nossa exposição os debates identitários centrados em raça. Essa escolha tem dois motivos centrais: Primeiro, o fato de que a recepção de Arendt entre as feministas é muito mais robusta quando comparada com a sua influência entre teóricos que estudam políticas da identidade com foco na questão racial. Contudo, isso não significa que esses teóricos estarão completamente ausentes desse capítulo, como é o caso de Anne Norton. Outra justificativa para a escolha do debate feminista como eixo dessa exposição é que ele também engloba em suas formas mais contemporâneas a preocupação com outros grupos minoritários da população. Assim, é muito comum que quando uma feminista que está pensando sobre políticas baseadas na identidade “mulher”, ela também busque extrapolar suas premissas para a política baseada em outras identidades sociais.

Neste capítulo, apresentaremos brevemente as ondas do feminismo e em seguida procuraremos mostrar como o pensamento de Arendt foi recebido dentro do feminismo acadêmico nos EUA. Essa recepção foi dividida em três momentos: Arendt e o feminismo da diferença; Arendt e o feminismo da diversidade; Arendt e o feminismo desconstrucionista. Essa divisão foi inspirada nos textos de Dietz (1995; 2002) e de Young-Buehl (1996).

## 6.1 AS ONDAS DO FEMINISMO

A recepção do pensamento de Arendt no campo da teoria política que pensava as políticas da identidade ocorreu no interior do feminismo acadêmico nos EUA, especialmente nos anos 80 e 90. Nessa época ainda existiam feministas alinhadas com a “segunda onda do feminismo”, mas já começava a se desenvolver a “terceira onda” do feminismo. Assim, antes de entrarmos especificamente nas teóricas feministas que comentaram ou se apropriaram do pensamento de Arendt, vamos fazer uma breve recapitulação das “ondas” do feminismo. A classificação do feminismo em ondas representa uma tentativa de organizar historicamente os diversos movimentos feministas de acordo com a sua época e suas afinidades teóricas e políticas, identificadas a partir da investigação de suas principais pautas e referências intelectuais. No interior de cada onda, sempre houve grande diversidade, mas também existiam elementos comuns o suficiente para que diversos movimentos pudessem ser colocados sob um mesmo rótulo. Toda classificação carrega alguma arbitrariedade, está sujeita à discussão e não é unânime. Com a

classificação do feminismo em “ondas” não é diferente, apesar disso, ela é amplamente utilizada.

O feminismo da “primeira onda” geralmente é periodizado como tendo ocorrido entre os anos 1840 e a década de 1920. Esta onda se caracterizava por um discurso universalista e predominantemente liberal (embora também existissem vertentes socialistas). A primeira onda caracteriza-se pela luta pela extensão às mulheres dos direitos civis e políticos que os homens já haviam adquirido (como o direito de votar e se candidatar, o direito de possuir propriedades e receber herança, direito de trabalhar sem autorização do marido, entre outros direitos). Tratava-se, portanto, fundamentalmente da luta pela igualdade civil e política das mulheres, que foi levada a cabo pelas “sufragistas”.

A segunda onda do feminismo surge nos agitados anos 1960, na esteira de protestos contra a guerra do Vietnã, protestos estudantis em maio de 1968 na França e em diversos países e movimentos de luta por direitos civis nos EUA. A segunda onda se estendeu até início dos anos 1980. Ao contrário da primeira onda, o feminismo da segunda onda produziu uma grande discussão teórica sobre as origens da opressão da mulher, a natureza do gênero, a distinção entre sexo e gênero e o papel da família, contando com inúmeras publicações em diferentes áreas (teoria política, sociologia, psicologia, antropologia, crítica literária, filosofia). Para as feministas da segunda onda, a conquista da igualdade política era insuficiente, uma igualdade vista por elas quase como algo meramente formal, pois teriam permanecido inalteradas as relações de poder assimétricas e os preconceitos contra a mulher e contra o feminino no plano social e cultural. Para alcançar uma igualdade mais substantiva, seria necessário enfrentar essas estruturas opressivas e muitas vezes invisíveis (ou “naturalizadas”), que estariam organizando a cultura pelo menos desde a Antiguidade Clássica. Portanto, se a primeira onda lutou principalmente pela igualdade política e civil, o eixo da segunda onda do feminismo se desloca para uma luta pela mudança (ou revolução) cultural para desmontar o “patriarcado” e a cultura machista. Buscavam promover a conscientização das mulheres e desenvolver formas de enfrentar o machismo no dia a dia. Nesse sentido, denunciavam o “sexismo” que estaria enrustido nos costumes e nos papéis de gênero, questionavam os padrões de beleza que estariam objetificando e oprimindo as mulheres<sup>262</sup>. Enfim, as feministas da segunda onda buscavam questionar todos os costumes ou padrões que entendiam como formas de opressão presentes

---

<sup>262</sup> O famoso protesto contra o concurso *Miss America*, com queima de sutiãs, foi em setembro de 1968.

nas vidas privadas das mulheres. Assim, consideravam de importância capital identificar e denunciar essas estruturas de opressão que agiam de forma “naturalizada”, e não apenas na política institucional e eleitoral, mas também, e principalmente, no cotidiano e nas vidas privadas das mulheres. Simone de Beauvoir, de certa forma, foi uma precursora da segunda onda com o seu livro *O Segundo Sexo*. Apesar do livro de Simone de Beauvoir ter sido publicado em 1949, ele exerceu muita influência nos anos 1960. Beauvoir em que escreveu em *O Segundo Sexo* que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, indicando que o sexo biológico não seria o elemento determinante na condição de mulher, que seria apenas algo social e historicamente construído. Isso abriu caminho para a distinção entre sexo e gênero que seria característica da segunda onda. Beauvoir também questiona a “igualdade” que supostamente já teria sido atingida pela luta das sufragistas e estaria materializada nas leis, denunciando que essa igualdade seria apenas abstrata, que na realidade concreta existem singularidades e que apenas o homem representaria um sujeito positivo, neutro e igual e a mulher seria sempre “o outro do homem”. Beauvoir conclama as mulheres a se libertarem dessa opressão e a assumirem ativamente a sua liberdade, entendida em termos existencialistas.

No interior da segunda onda, coexistiam diferentes vertentes. Conviviam nela tendências tão diferentes como o “feminismo liberal” e o “feminismo radical”. O primeiro já existia desde a primeira onda, tendo entre seus expoentes no passado Mary Wollstonecraft e John Stuart Mill. Nos anos 1960, durante a segunda onda, essa tendência retorna e tem entre suas expoentes, algumas feministas de grande repercussão pública, como Betty Friedan, que publicou o livro *The Feminine Mystique*, em 1963; Kate Milliet, com seu livro *Sexual Politics* (1969) e Martha Nussbaum, com *Sex and Social Justice* (1999), apenas para citar alguns exemplos. O feminismo liberal continua o discurso universalista e igualitário predominante na primeira onda, prossegue suas lutas por igualdade civil e política, propõe mudanças nos sistemas jurídicos, luta pelos direitos reprodutivos das mulheres, contra o assédio sexual e procura atacar os preconceitos machistas presentes na cultura que legitimam a desigualdade entre homem e mulher com base na natureza. As feministas liberais procuravam mostrar que a desigualdade entre homens e mulheres era construída socialmente, e, portanto, essa realidade poderia e deveria ser transformada, pois estaria impedindo as mulheres de exercerem suas autonomias individuais. As feministas liberais acreditavam na capacidade das mulheres em manter a sua igualdade através de suas próprias ações e escolhas pessoais. Por essa razão (a ênfase na capacidade atual da mulher escolher sua própria vida, sua autonomia), feministas de outras

tendências, como marxistas e radicais, acusaram as liberais de “individualistas”, que estariam negligenciando o papel que as estruturas sociais, ou mesmo o próprio capitalismo, teriam na restrição à autonomia da mulher, e, por isso, as liberais estariam sobrevalorizando o papel individual de cada mulher nas suas escolhas de vida e a diminuindo a necessidade da ênfase no caráter coletivo da luta feminista contra as estruturas do “patriarcado”.

O feminismo radical foi uma tendência importante da segunda onda do feminismo nos EUA. Nasceu do interior da esquerda marxista, especialmente no ambiente universitário e nos movimentos estudantis e juvenis das grandes cidades (Nova Iorque, Chicago, Boston, Washington e nas grandes cidades da Califórnia). Sendo um ambiente universitário, predominavam no movimento, no início, jovens brancas de classe média e da elite. Depois, com o crescimento do movimento, alcançou outras regiões do país e obteve participação de mulheres negras e outras mulheres oriundas da classe trabalhadora (ainda que em número menor que as brancas de classe média). Apesar de ter nascido no seio da esquerda marxista, o feminismo radical se separa dela e desenvolve caminho próprio, depois de romper com aspectos centrais da compreensão marxista clássica a respeito da condição da mulher. O marxismo clássico subordinava a emancipação das mulheres à emancipação de classe e resistia ao surgimento de um movimento feminista autônomo. Considerava que a causa principal da opressão das mulheres estava na base material, econômica, da sociedade, ou seja, no capitalismo, e que as mulheres só se emancipariam plenamente com a abolição da sociedade de classes. A luta de classes era a principal luta. A luta contra as outras opressões dependia da vitória na luta de classes. Entretanto, algumas jovens socialistas dos anos 60 estavam insatisfeitas com essas formulações. Uma delas foi Carol Hanisch, que cunhou a frase “O pessoal é político”, que se tornaria um slogan icônico da segunda onda do feminismo. Hanisch fazia parte do *Women's Liberation Movement*<sup>263</sup> e militou nos grupos *New York Radical Women* e *Redstockings*. Foi uma das principais organizadoras do famoso protesto contra o concurso *Miss*

---

<sup>263</sup> Arendt sabia da existência desse movimento e não o apoiava. Uma supervisora de pós-graduação da Universidade de Toronto, Jennifer Nedelsky, que foi aluna da Arendt na década de setenta, lembra de ter entrado em um elevador para um seminário e encontrar com Arendt. No casaco de Nedelsky havia um broche (bottom) da *Chicago Women's Liberation Union* (União de Libertação das Mulheres de Chicago), organização local do *Women's Liberation Movement*. Nedelsky conta que Arendt percebeu o broche, apontou para ele, e desenhando o dedo em círculos lentos e desdenhosos disse: “Isso não é sério” (DEAN, 2013).

*America*, em 7 de setembro de 1968. O slogan “o pessoal é político” foi escrito por ela em 1969 e publicado em 1970, em uma revista feminista radical de Nova Iorque<sup>264</sup>. O slogan sintetizava muito bem o diferencial da segunda onda do feminismo em relação à primeira onda, pois se tratava de politizar assuntos que normalmente não eram politizados por serem vistos como assuntos da vida privada, tais como trabalho doméstico, cuidado das crianças, sexualidade, reprodução, costumes etc. Para as feministas radicais, a emancipação feminina aconteceria por meio de uma revolução na cultura, contra a família nuclear, os padrões familiares tradicionais, os papéis de gênero e os muitos outros costumes arraigados. O *slogan* escrito no ensaio de Carol Hanisch era uma polêmica não apenas contra a sociedade tradicional, mas também contra o modo como a própria esquerda socialista encarava a opressão da mulher e o papel de hábitos, costumes e padrões de gênero. Segundo Hanisch, a importância política de assuntos privados não era suficientemente percebida nem mesmo por mulheres feministas do próprio movimento de liberação das mulheres em que ela militava. As mais próximas da ortodoxia marxista, por exemplo, achavam que quando algumas feministas do grupo começavam a falar de assuntos pessoais de suas vidas privadas (que possivelmente indicariam opressão masculina), elas estariam tratando de assuntos pessoais sobre os quais muitas vezes elas próprias não assumiam posição ativa e depois culpavam seus companheiros. Para essas socialistas, permanecer nesse tipo de debate seria o mesmo que abandonar a política e entrar no terreno da “terapia”, como indica Hanisch no início do seu ensaio. Os debates prosseguiram entre essas feministas e o feminismo radical ganhou independência em relação ao feminismo marxista.

Para o feminismo radical, a sociedade é fundamentalmente um patriarcado, uma ordem social em que os homens dominam e oprimem as mulheres. O patriarcado seria um tipo de organização social trans-histórica, portanto, seria muito mais antiga que o capitalismo, sendo “não apenas a mais antiga e universal forma de dominação, mas a forma primária” de todas as formas de dominação (WILLIS, 1984, p. 123). A subordinação da mulher no ambiente doméstico seria mais antiga e mais importante que a sua subordinação como trabalhadoras assalariadas. O feminismo radical vê homens e mulheres como classes se enfrentando em

---

<sup>264</sup> A revista militante que publicou o ensaio de Hanisch chamava-se *Notes From the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. Entre as mulheres que publicaram lá estavam algumas feministas radicais influentes. Além de Hanisch, escreveram na revista Ellen Willis, Atkinson, Millet, Anne Koedt, entre outras. Os ensaios tratavam de diversos temas, anunciados na capa: amor; a política do lar; o debate de esquerda; consumismo; ódio masculino; conscientização; o mito do orgasmo vaginal.

um conflito dicotômico que atravessa a história. As feministas radicais consideram que todos os homens se beneficiam da opressão realizada pelo patriarcado sobre as mulheres. Algumas vertentes do feminismo radical, como a reunida no grupo *Redstockings* (de Carol Hanisch), consideravam que a opressão dos homens sobre as mulheres era deliberada e todos os homens seriam individualmente responsáveis pela opressão, pois as instituições sociais como a família teriam sido construídas *deliberadamente* para explorar as mulheres. As feministas radicais rejeitavam as hipóteses, presentes em outras vertentes mais psicológicas do feminismo, de que poderia ter havido alguma colaboração das próprias mulheres em sua “opressão”. Para as feministas radicais essas explicações psicológicas são falsas e as feministas devem promover uma conscientização de todas as mulheres a respeito do patriarcado e lutar por um reordenamento radical da sociedade que elimine a supremacia masculina de todos os contextos sociais e econômicos. Para tanto, elas formularam uma extensa pauta de reivindicações, que incluem, entre outras, desconstruir os papéis de gênero e a sexualidade tal como vista pelos homens<sup>265</sup>, lutar pelo direito ao aborto e lutar contra a pornografia e a prostituição (que seriam equivalentes ao estupro, portanto, nada teriam de livre escolha das mulheres<sup>266</sup>).

O feminismo radical sofreu diversas críticas de feministas liberais, de feministas marxistas, de teóricos e militantes da *New Left*, de mulheres negras que consideravam as feministas radicais como um movimento de mulheres brancas de classe média e de militantes de movimentos de transgêneros<sup>267</sup>. Entretanto, sua influência no debate foi enorme, e muitas

---

<sup>265</sup> As feministas radicais deram uma interpretação própria para a liberação sexual dos anos 60. Consideravam que o que parecia uma liberação era na verdade um avanço da “objetificação” do corpo da mulher para o prazer dos homens. Por exemplo, muitas diziam que a sexualidade “genitalmente focada” era voltada para o prazer sexual masculino e que o orgasmo vaginal seria um mito. Algumas feministas radicais passaram a contestar a liberação sexual dos anos 60, dizendo que ela se baseava no pressuposto da heterossexualidade e começaram uma nova tendência, o lesbianismo político. Para as feministas radicais, a liberação sexual feminina só seria possível com a abolição do patriarcado.

<sup>266</sup> Catherine Mackinnon e Andrea Dworkin se destacaram entre as feministas radicais que escreveram contra a pornografia e a prostituição nesses termos. Curiosamente, alguns movimentos conservadores apoiaram o projeto de lei contra a pornografia e a prostituição escrito por elas. Uma das poucas cidades que implementou esse projeto de lei foi Indianápolis, que era governada por um prefeito conservador do partido republicano. A Suprema Corte derrubou a lei, considerando-a um atentado às liberdades civis e à liberdade dos consumidores de pornografia. Ver: Potter, 2018.

<sup>267</sup> Havia (e ainda há) um conflito entre feministas radicais e transgêneros, pois uma parte das feministas radicais não aceita mulheres trans dentro do movimento feminista, pois

de suas bandeiras e reflexões foram incorporadas pelo movimento feminista como um todo. Além disso, a partir das críticas ao feminismo radical, e da continuidade do debate entre feministas, começaram a surgir outras tendências, como o feminismo interseccional e o feminismo negro. Essas tendências começam a complexificar a identidade das mulheres e a pensá-las de forma mais segmentada, pois as opressões que as mulheres sofreriam teriam configurações variadas, a partir de raça, classe, sexualidade, etc. e suas lutas teriam que incorporar essas pautas específicas, embora elas pudessem fazer alianças. Assim, começa a transição para a terceira onda do feminismo.

Ainda na segunda onda, e em contraste com a maioria das feministas que enfatizavam a igualdade entre homens e mulheres, surgiram as feministas da diferença. Entre suas expoentes se destacam Carol Gilligan, com seu livro *In a Different Voice* (1982); Nel Nodding, com *Caring: a feminist approach to ethics and moral education* (1984) e Sara Ruddick, com *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace* (1989). As feministas da diferença procuraram escapar da dicotomia social/biológico, supondo ambos estariam envolvidos na produção das diferenças entre homens e mulheres, e condicionariam suas maneiras de agir, sentir e pensar. A partir de suas pesquisas psicológicas, muitas delas empíricas<sup>268</sup>, as feministas da diferença apontavam que enquanto as mulheres em média davam mais atenção às relações, à intimidade, ao pessoal, à cooperação, ao cuidado e à compaixão, os homens teriam mais propensão a enfatizar independência individual, regras impessoais e competição. Nessa perspectiva, seria possível até mesmo falarmos em uma ética masculina e outra feminina, como fez Gilligan, que falou em uma “ética do cuidado”, que seria feminina, e que se diferencia de uma “ética da justiça”, que seria masculina. A primeira, além da ênfase no cuidado, seria mais contextual e narrativa, enquanto a ética da justiça seria mais formal e abstrata. Gilligan afirmou que a ética do cuidado tinha sido historicamente menosprezada, mas que poderia dar uma grande

---

consideram que só seriam mulheres aquelas que nasceram com vagina e vivenciaram a opressão do patriarcado desde o nascimento.

<sup>268</sup> Depois de citar respostas de mulheres entrevistadas em sua pesquisa, Gilligan escreve: “Em resposta à solicitação de descreverem a si mesmas, todas as mulheres descrevem um relacionamento, retratando sua identidade em termos de futura mãe, esposa atual, filha adotiva ou amante do passado. Da mesma forma, o padrão de julgamento moral que informa a avaliação de si mesmas é um padrão de relacionamento, uma ética do nutrir, da responsabilidade e do cuidado. Ao medir suas forças na atividade de apego (“dar”, “ajudar”, “ser gentil”, “não ferir”), essas mulheres altamente bem-sucedidas e realizadoras não mencionam sua distinção acadêmica e profissional no contexto de descrever a si mesmas” (GILLIGAN, 1982, p. 159).

contribuição para a sociedade como um todo. As feministas da diferença consideravam importante o cultivo e a promoção das virtudes femininas e do ponto de vista feminino. O feminismo da diferença recebeu diversas críticas de outras feministas, que são fundamentalmente de três tipos: 1) as feministas da diferença têm uma concepção essencialista do feminino; 2) negligenciam que as chamadas virtudes femininas resultam de construções e expectativas sociais que podem ser modificadas e 3) ignoram as diferenças que existem entre as mulheres.

A terceira onda do feminismo começa no início dos anos 1990. O termo “terceira onda”, foi criado por Rebecca Walker, em um ensaio de 1992, intitulado *Becoming the Third Wave*. Walker tinha 22 anos de idade e estudava na Yale University quando escreveu o ensaio. Ela era filha de uma feminista importante da segunda onda, Alice Walker, uma escritora afro-americana (que escreveu, entre outros livros, *A Cor Púrpura*) e de um advogado judeu-americano ativista dos direitos civis. A origem de Rebecca Walker ilustra bem o ambiente em que as teóricas da terceira onda se formaram. Era um ambiente marcado pelas conquistas realizadas pelas mulheres da segunda onda. As mulheres não só estavam presentes em grande quantidade nas melhores universidades, como já ocupavam postos importantes no mercado de trabalho e na política. Algumas mulheres, como Rebecca, puderam aproveitar os espaços institucionais e acadêmicos conquistados por mulheres da segunda onda em universidades de elite e ali puderam desenvolver seus trabalhos teóricos. Neste contexto dos anos 90 nos países desenvolvidos, algumas mulheres começaram a falar em “pós-feminismo”, pois consideravam que as mulheres já haviam conquistado espaço, direitos e que a luta feminista havia envelhecido. Rebecca Walker escreveu o seu ensaio polêmico contra essa visão pós-feminista. Walker exortava as mulheres a retomarem a luta feminista, pois considerava que o sexismo, o patriarcado e os abusos contra as mulheres não haviam terminado. Na terceira onda, houve uma participação maior de mulheres não brancas, e houve uma compreensão mais multifacetada da identidade feminina, incorporando reflexões sobre outras facetas identitárias oprimidas de raça, classe, orientação sexual etc., continuando o que havia sido iniciado no feminismo interseccional. Como referencial teórico, o pós-estruturalismo assumiu um papel de destaque na terceira onda do feminismo, ainda que o modo como as feministas utilizavam essas teorias variasse, pois algumas faziam um uso mais tópico e estratégico desse referencial teórico e outras se engajaram de forma mais profunda e radical nas teorias pós-estruturalistas, levando-as às suas últimas consequências.

O pós-estruturalismo ajudou algumas feministas a pensarem a condição feminina de maneira multifacetada, incorporando e radicalizando aspectos do feminismo interseccional. Nesse sentido, elas continuaram reivindicando uma política em nome “das mulheres”, apesar de não acreditarem na existência de uma identidade “mulher” de forma genérica e essencialista. Para elas, o que existe é sempre diverso e singular: mulheres brancas ricas de esquerda, mulheres pobres negras de direita, mulheres negras de classe média, mulheres islâmicas, mulheres brancas lésbicas, negras lésbicas, etc., e cada uma teria uma vivência diferente de opressões, sendo necessárias lutas específicas. As especificidades não impediriam alianças entre elas e o uso estratégico do significante “mulheres”. Para estas feministas, a manutenção da política da identidade focada em “mulheres” permanece importante politicamente, pois facilita a mobilização na luta contra as opressões que consideram que ainda existem.

Outras feministas da terceira onda, entretanto, passaram a criticar a própria política da identidade e a defender uma política não identitária ou “para além da identidade”, levando as reflexões pós-estruturalistas às suas últimas consequências. São as feministas desconstrucionistas (por vezes conhecidas como pós-modernas), que em geral tinham um perfil mais acadêmico do que o das feministas que militavam em movimentos políticos feministas “de rua”. Entre os autores (as) pós-estruturalistas que as inspiravam destacavam-se Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida e Hélène Cixous<sup>269</sup>. A partir dessas fontes, muitas teóricas feministas incorporaram a ideia pós-estruturalista, de origem nietzschiana, de que “o um é múltiplo”<sup>270</sup>, e que toda “unidade” é uma

---

<sup>269</sup> Como se sabe, esses pensadores franceses foram profundamente influenciados por Nietzsche e Heidegger (SCHRIFT, 1995; MARTON, 2009; MARCHART, 2007). Algumas teóricas feministas da terceira onda, além de se apropriarem do pensamento desses franceses, também fazem uma leitura e apropriação direta da filosofia de Nietzsche. Ver: PATTON, 1993.

<sup>270</sup> Nietzsche, descartando a hipótese de um fundamento absoluto e transcendente, que teria sido desacreditada pelos nossos melhores conhecimentos, afirmou o que restou foi “o mundo visto de dentro” e ele seria “vontade de poder, e nada mais” (*Além do Bem e do Mal*, § 36). Segundo Müller-Lauter, isso quer dizer que o mundo é visto “como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias”, e, portanto, o poder é sempre uma relação que surge quando uma força age sobre outra força e forma hierarquias, unidades, “formações de domínio”, não havendo essências verdadeiras dessas unidades anteriores às próprias relações entre as forças, nem haveria unidades eternas, imunes ao devir (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 67). Nesse sentido, escreve Nietzsche, “Toda unidade é apenas unidade enquanto organização e concerto, não é de outro modo quando uma coletividade humana é uma unidade, portanto, antagonismo da

multiplicidade. Com isso, passaram a questionar a ideia de sujeito centrado e as concepções “essencialistas” de identidade. Nesse movimento, passaram a compreender o sujeito (e a identidade), especialmente via Nietzsche-Foucault, como uma unidade que é constituída e atravessada por relações de poder, que “significa Um, mas não é Um”, pois internamente é constituída por múltiplas forças (libidinais, discursivas e sociais), que estão em relação e em devir. O sujeito seria uma unidade múltipla que se forma e transforma em relação com outros sujeitos e identidades. O sujeito, a identidade, ou, de forma mais abstrata, qualquer “unidade”, seria sempre múltipla e relacional. Assim, as mulheres não possuiriam uma essência do que é ser mulher, pois isto seria sempre algo política e historicamente construído, quer dizer, fruto de relações de poder em nível macro e micro que tiveram determinados resultados (mas que poderiam ter tido outros). Os resultados contingentes das relações de poder formaram um percurso histórico, mas ele não era necessário *a priori* e pode ser modificado por uma luta que expusesse e resistisse à essas formas de poder. Não existe uma teleologia na história para os pós-estruturalistas, que também consideram essa ideia “metafísica”. Assim, seria tarefa das feministas a exposição das relações de poder (discursivas, libidinais e sociais) que produzem esse sujeito “mulher” a fim de fortalecer as resistências a essas relações de poder, possibilitando o surgimento de novas formas de ser mulher. Nessa tarefa, estas feministas recorriam ao método da desconstrução, criado por Derrida, para desconstruir os discursos que formavam padrões de gênero, com isso queriam desfazer seus efeitos “normalizadores” e permitir novas “performances”. Queriam inclusive desconstruir a própria ideia de “feminino”, que teria também efeitos normalizadores sobre pessoas com sexo feminino que não se identificavam com o que discursiva e politicamente havia sido historicamente chamado de “feminino”. Tornava-se problemática a própria reivindicação da identidade “mulheres” para algumas teóricas desconstrucionistas. O desafio aos padrões de gênero que elas levavam a cabo já não se fazia em nome de uma luta histórica maior, contra um tipo de dominação trans-histórica chamada “patriarcado”, pois tendiam a desconfiar de grandes narrativas, concordando com o diagnóstico de Jean François Lyotard de que as

---

*anarquia* atomista; com isso, uma *formação de domínio*, que *significa Um, mas não é Um*” (NIETZSCHE, KSA 12.104, 2 [87] do outono de 1885-outono de 1886. Tradução de Clademir Araldi, citado em MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 67). Essa compreensão a respeito de “unidades”, aplicar-se-ia à unidade “eu”, à unidade “identidade”, à unidade “mulheres” etc.

grandes narrativas haviam perdido o crédito. As feministas desconstrucionistas fizeram diversas críticas à política da identidade, entre as quais destacamos dois tipos de crítica: 1) A política da identidade prescreve uma identidade exclusiva para as pessoas que participam do movimento, o que acaba reprimindo as diferenças. Esse viés “normalizador” das políticas da identidade reprime a pluralidade interna dos movimentos e a pluralidade interna de cada indivíduo<sup>271</sup> e 2) A política da identidade cria um eu defensivo que goza com seu próprio trauma, se autocompreende como moralmente puro, dificultando o dissenso democrático, e não se liberta do ressentimento sendo, por fim, hostil às diferenças (Essa crítica foi feita por algumas “desconstrucionistas”, como Wendy Brown, 1993; Marion Tapper, 1995 e Judith Butler, 1990. Para uma crítica dessas críticas ver Brickford, 1997).

## 6.2 A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT NO FEMINISMO ACADÊMICO NORTE-AMERICANO

### 6.2.1 Arendt e o feminismo da diferença

Entre as motivações principais que levaram as teóricas do feminismo da diferença a se interessarem pelo pensamento de Hannah Arendt está o fato de ela ser uma pensadora mulher. Havia a expectativa, por parte dessas feministas da diferença, que Arendt tivesse algo de particularmente feminino para oferecê-las, pois, como apontamos antes, este tipo de feminismo enfatiza a diferença entre homens e mulheres e valoriza um ponto de vista e uma ética que seriam especificamente femininas. A grande maioria destas feministas se decepcionou com a obra e a atitude de Arendt com relação a questão das mulheres<sup>272</sup>. Esse foi o caso de Adrienne Rich (1979) e Mary O’Brien (1981), que a acusaram de

---

<sup>271</sup> Butler sintetiza essa posição, que é comum a várias teóricas desconstrucionistas: “Prescrever uma identificação exclusiva para um sujeito multiplamente constituído, como todo sujeito é, significa impor uma redução e uma paralisia. E algumas posições feministas, incluindo a minha, têm problematicamente priorizado o gênero como o local identificador da mobilização política às custas da raça ou da sexualidade ou do posicionamento/deslocamento geopolítico ou de classe. E aqui não é simplesmente uma questão de honrar o sujeito como uma pluralidade de identicações, pois essas identicações estão invariavelmente imbricadas umas nas outras, o veículo de uma para outra” (BUTLER, 1993, p. 116).

<sup>272</sup> Como já colocado, nesse primeiro momento não houve um interesse em compreender o entendimento de Arendt para além da identidade da mulher.

ser uma pensadora “masculinista”. Adrienne Rich é frequentemente citada nos estudos feministas por seus comentários severos sobre *A Condição Humana*. A pensadora alemã, na avaliação de Rich, falhou ao não registrar “a privação da mulher na participação na *vita activa* (...) e a conexão disto com a reprodução” (RICH, 1979, p. 212). Para Rich essa omissão é especialmente irredimível porque, como mulher, esperava-se que Arendt falasse sobre os problemas das mulheres. Sua falta de atenção a tais questões leva a Rich concluir este é “um livro arrogante e aleijado<sup>273</sup>” que “encarna a tragédia de uma mente feminina alimentada pela ideologia masculina” (RICH, 1979, pp. 211-212). O fracasso da autora estava no fato de que ela era uma mulher que adotou uma visão supostamente masculina de mundo<sup>274</sup>.

Mary O’Brien tem uma avaliação semelhante. Ela considera que o fato de Arendt “não analisar o significado da consciência reprodutiva” faz dela “uma mulher que aceita a normalidade e até mesmo a necessidade da supremacia masculina”. O’Brien chega ao ponto de rotular Arendt de “supremacista masculina” (O’BRIEN, 1981, p. 100; p. 9). Para ela, a distinção arendtiana entre animalidade e cultura, entre reprodução biológica por um lado e “obra produtiva e ação política”, de outro, era um dualismo de inspiração masculina. Esse dualismo é considerado por O’Brien artificial e prejudicial, na medida em que essa construção das “duas naturezas do homem”, só poderia ser sustentada pela violência contra a natureza. O’Brien questionou a ideia de que seria possível compartimentalizar com segurança duas esferas rigidamente opostas. Não está claro, segundo O’Brien, “como aqueles que dominam sua primeira natureza pela violência serão capazes de deixar essa característica apolítica em casa”, como “um desejo existencial por fama e imortalidade permitirá que esses tiranos tirem as vestes escuras do opressor, enquanto atravessam o abismo místico entre a vida pública e a privada para vestir a brilhante armadura de excelência” (O’BRIEN, 1981, p. 129).

Adrienne Rich e Mary O’Brien leram *A Condição Humana* através da lente da identidade da mulher e a partir dessa lente consideraram Arendt como uma traidora. Para ambas, a politóloga alemã não passava de uma mulher que pensava como homem. Hanna Pitkin tinha avaliação parecida e é frequentemente citada pelo seu relato “falocêntrico” da esfera pública arendtiana como um bando de “meninhos mimados clamando por atenção (...) e querendo ter certeza de que são valentes, valiosos, mesmo reais”. Embora “Arendt fosse

---

<sup>273</sup> No original: “*lofty and crippled*”.

<sup>274</sup> Sobre isso ver: Dietz (1995, p. 23).

mulher [*female*]”, de acordo com Pitkin, “há muito *machismo* em sua visão (...) os homens que ela descreve se esforçam infinitamente para ser sobre-humanos” (PITKIN, 1981, p. 338).

Na busca de encontrar a mulher *por trás e através* da sua obra, um grupo menor de teóricas também leram Arendt pela lente da identidade de mulher e encontram um “feminismo nascente”. Nancy Hartsock (1983), por exemplo, elogiou o pensamento arendtiano por identificar a ação política com a natalidade e por possuir uma visão de poder “mais feminina”, não centrada na luta competitiva pelo poder. Hartsock agrupa Arendt junto com um grupo de mulheres, feministas ou não, que escreveram sobre poder “não como dominação, mas como capacidade, (...) como uma capacidade da comunidade como um todo” (HARTSOCK, 1983, p. 253). Tal concepção de poder, segundo Hartsock, “sugere que a experiência de conexão e relação entre as mulheres tem consequências para a compreensão do poder e pode conter recursos para um entendimento mais libertador”<sup>275</sup> (HARTSOCK, 1983, p. 253). Ao interpretar a ideia arendtiana de poder como a capacidade de agir em concerto como uma expressão feminina da relação entre mulheres, Hartsock lê Arendt através da sua identidade de mulher e talvez até reduza seu pensamento a isso. Sobre a distinção entre público e privado, Hartsock também tinha uma opinião favorável. Segunda ela, Arendt via a esfera pública, mesmo na antiguidade grega, como um reino que não anula a importância do espaço privado. Ainda Hartsock defende que Arendt *não* entendia os dualismos (necessidade/liberdade, corpo/mente, natureza/ação) como opostos, como eram entendidos na tradição grega, mas sim como relacionais e complementares. Arendt, conforme Hartsock, “não defende a supressão/repressão do corpo, mas apenas a exclusão de preocupações corporais da esfera pública, seja sob a forma de trabalho ou sob a forma do desejo de sobrevivência individual” (HARTSOCK, 1985, p. 214). Nesse sentido, o pensamento arendtiano ao abrir as portas do espaço público também para as mulheres seria capaz de “silenciar o antagonismo” entre a esfera da casa e da política e manter suas diferentes características de uma forma mais equilibrada.

A leitura de Hartsock, por um lado, e de Rich e O’Brien, por outro, apesar de possuírem avaliações diametralmente opostas, têm em comum duas suposições: (1) que existe algo mais permanente, senão “essencial”, acerca do que é ser mulher e do que seria o “feminino” e (2) que essa condição, de ter nascido mulher, é determinante para a identidade, visão

---

<sup>275</sup> Jean Bethke Elshtain (1986) e Sara Ruddick (1989) apresentam argumentos similares sobre o conceito de natalidade em Arendt.

de mundo e reflexões teóricas de uma pessoa. Considerando essas premissas, deveríamos esperar que Arendt desenvolvesse uma teoria política ginocêntrica. Rich e O'Brien se frustram por não encontrar essa teoria em Arendt e a acusam de traidora. Hartstock, em contraste, encontra essa teoria ginocêntrica em Arendt. Portanto, por mais que para uma parte destas feministas da diferença Arendt seja "masculinista", para outra parte ela era uma mulher inspiradora de um feminismo por vir. Ambas, segundo Dietz, se debruçam sobre a mesma questão: "Arendt é uma mulher que pensa como uma mulher, ou uma mulher que pensa como homem?" (DIETZ, 2002, p. 100).

O maior problema dessas interpretações parece ser a consideração de que o conceito de política de Arendt se dá a partir do gênero. Por exemplo, Rich assume o espaço público arendtiano é do gênero masculino e critica Arendt por não reconhecer que as mulheres historicamente não foram admitidas como parte desse espaço público (masculino). Já Hartsock considera que o conceito de poder arendtiano é do gênero feminino. Essa interpretação da política como definida pelo gênero é facilmente refutada se considerarmos a insistência de Arendt de que "as articulações mais elementares da condição humana" (trabalho, obra e ação) não correspondem a nenhum conjunto particular de categorias históricas, sociológicas ou biológicas de gênero. Pelo contrário, como aparece no prólogo de *A Condição Humana*, essas atividades "estão ao alcance de todo ser humano" (CH, p. 6). Logo, a capacidade de agir em conjunto no espaço público (conceito de poder arendtiano) não é nem masculina, nem feminina, mas *especificamente* humana.

### 6.2.2 Arendt e o feminismo da diversidade

A segunda fase de teóricos que pensam a política da identidade *com* e *contra* a obra de Arendt se inicia em meados dos anos 1980 e segue até os dias atuais. Ao contrário da fase anterior baseada na substancialidade e homogeneidade da identidade feminina, a identidade passa agora a tomar forma a partir do apelo à diversidade, em defesa de uma concepção de identidade plural. Esse apelo à diversidade e à pluralidade teve o objetivo de "hibridizar" e problematizar a ideia de "mulher" e de "negro" em termos de uma identidade complexa que incorpora não só a raça ou o sexo, mas também o gênero ou a sexualidade, a classe social, a etnia, a cultura e assim por diante. Os que acham que o pensamento de Arendt é útil nesse novo percurso teórico conseguem apreciar o fato de que embora ela não tenha endereçado explicitamente a situação das mulheres (ou mesmo a questão dos negros com

profundidade), ela apreende com precisão as virtudes especiais daqueles aos quais foi negado o acesso à esfera política. Eles recorrem assim a categoria arendtiana de “pária” para problematizar as situações de diferença (MARKUS, 1987)<sup>276</sup>, de exclusão (LANE, 1983)<sup>277</sup> ou de marginalização (MORUZZI, 1990). Elas encontram em Arendt um poderoso recurso para pensar a identidade das pessoas que vivem uma situação de exclusão política e social, ainda que compreendam a identidade como um todo complexo e plural, que não pode ser reduzido a uma única dimensão. Se, anteriormente, a obra *A Condição Humana* foi a referência mais acessada pelas feministas da diferença, agora é a primeira obra escrita por Arendt<sup>278</sup>, a biografia da judia alemã Rahel Varnhagen, que ganha destaque na compreensão do que então passou a ser chamado de “política da identidade”. Eles destacam a consideração de que os diferentes grupos e subgrupos marginalizados feitos de bodes expiatórios possuem diferentes características sociais ao longo da história. Essas diferenças (sociais) seriam o reflexo dos diferentes tipos de exclusão da esfera política<sup>279</sup>. Esses comentadores se apoiam no fato de que uma parcela das pessoas desses grupos marginalizados geralmente integra outros grupos também excluídos. Como era o caso da própria Rahel, mulher e judia, numa época em que ambas identidades eram excluídas da participação política.

A concepção de identidade plural defendida por esses teóricos, *grosso modo*, significa que as pessoas se relacionam com o campo político de diferentes perspectivas e que cada uma delas deve ser levada em conta.

---

<sup>276</sup> Para Maria Markus (1987, p. 86), o sucesso de movimentos que lidam com identidades depende em grande medida da habilidade de gerar “solidariedade social” entre diferentes grupos. Para ela, a emancipação de grupos minoritários não é uma questão puramente legal, mas depende da habilidade do movimento estabelecer uma compreensão mútua com a sociedade. A emancipação de grupos identitários minoritários “depende da habilidade de gerar apoio para o programa de mudança social a partir da promoção da liberação e reconhecimento da diversidade das potencialidades e modos de vida humanos, a renegociação das hierarquias de valores e a constituição de novos significados. E para tal programa o pensamento de Arendt mantém sua relevância”.

<sup>277</sup> Para Ann Lane, o conceito arendtiano de política como ação em concerto é particularmente adequado para o projeto de libertação de grupos excluídos, na medida em que fornece um “potencial regenerativo” dentro do qual a subjetividade desses grupos (“mulheres”, “negros”, “asiáticos”) possam atingir liberação (LANE, 1983, p. 115).

<sup>278</sup> Embora *Rahel Varnhagen* foi o primeiro projeto acadêmico independente de Arendt, ele não foi publicado até 1957. Seu primeiro livro publicado, e aquele que fez sua reputação entre seus contemporâneos na época, foi *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951.

<sup>279</sup> Arendt também trata desse tema em *Origens do Totalitarismo*, onde ela compara os judeus do final do século XIX e início do XX aos homossexuais, a partir da obra de Marcel Proust.

Eles destacam ainda o fato de que Arendt escreveu seus textos do final dos anos 1940 e da década de 1950 conscientemente e politicamente como uma “judia”. Essas ideias inspiraram a crítica desses teóricos da identidade como diversidade ao feminismo do início da segunda onda por seu excesso de generalização e entendimento totalizante das mulheres. Ao compreenderem que todas as mulheres, independentemente de classe, raça e etnia, partilhavam as mesmas virtudes “femininas”, a especificidade de cada identidade se perdia. A teórica política Amy Allen (1999) lamenta que junto com a generalização das mulheres, os teóricos da segunda fase da diversidade tenham abandonado o caráter solidário das lutas identitárias. Enquanto as chamadas feministas da diferença ou culturais não viam problema no uso de slogans como “*sisterhood is powerful*”<sup>280</sup>, os teóricos da identidade como pluralidade viram na fraternidade algo de pernicioso que, a partir da sua crítica a homogeneidade das identidades, passa a não ser mais viável. Pois “implícito nesse slogan”, segundo Allen, “está um apelo aos interesses *comuns* das mulheres, um chamado a resposta a uma experiência *compartilhada* (opressão) que une as mulheres como irmãs” (ALLEN, 1999, p. 99. *Grifos nossos*), a qual não se é mais possível a partir da crítica a comunhão de identidades uníssonas. Em consequência da crítica dos teóricos da diversidade ao excesso de generalização da concepção de identidade anterior, desaparece também o apelo a uma ideia de fraternidade entre “iguais”<sup>281</sup>. Se a perda do caráter fraternal (pelo menos nas concepções teóricas) é um aspecto a ser lamentado ou não é algo a ser pensado. Arendt, por exemplo, tem um entendimento crítico da fraternidade como princípio político, contudo, as teóricas do feminismo da diversidade não seguem esse caminho. O apelo a uma identidade feminina, negra ou gay é criticado muito mais pela maneira como este reprime as diferenças no interior desses grupos. Arendt, de acordo com os comentadores desse segundo momento, se distanciaria das concepções de identidade políticas anteriores baseadas numa essência comum da mulher, seja essa essência biológica, psicológica ou social.

Entre as que viram em Arendt recursos teóricos úteis para a luta de identidades marginalizadas contra as opressões, destacamos o enfoque de Norma Claire Moruzzi. Em seu livro *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity* (1990), Moruzzi

---

<sup>280</sup> Sugestão de tradução: “Irmandade é poderosa”

<sup>281</sup> Como veremos mais adiante, a ideia de uma fraternidade intrínseca ao grupo marginalizado é cada vez mais rara ao longo dos diferentes entendimentos da identidade. Pelo menos se considerarmos o debate no campo teórico.

procura pensar, com Arendt e contra Arendt, modos de politizar o social em favor da resistência de identidades minoritárias. Moruzzi reconhece que esse objetivo seria difícil de conciliar com o pensamento de Arendt, que sempre teve reservas com a politização do social. Além disso, para Moruzzi, Arendt teria uma compreensão “essencialista” de identidade social. Ser mulher ou judia, para Arendt, seria um “fato”, algo sobre o qual ela não teria agência. Na política, em contraste com o social, o sujeito, entendido como ator político, seria construído de forma “artificial”, por seu uso de máscaras. A identidade social seria “natural” e a identidade política seria “artificial”. Seguindo a tendência pós-moderna de desconstruir qualquer naturalização, Moruzzi procura extrapolar a ideia de máscara para politizar as identidades sociais, que, segundo ela, também poderiam ser construídas politicamente. O que está em jogo parece ser o desejo, por parte de Moruzzi, de ampliar o escopo da agência humana (em comparação com Arendt). A relação entre identidades sociais e agência política é pensada a partir do conceito de “agência como máscara [*masquerade*]”. A ideia de “máscara” e sua importância para o domínio político é tratada pela própria Arendt em *Sobre a Revolução*<sup>282</sup> e aparece implicitamente em alguns de seus outros escritos judaicos em que trata da figura do pária e do *parvenu*. Segundo Moruzzi, “desenvolvido a partir dos próprios escritos de Arendt, esse conceito da máscara pode resolver a aparente contradição entre identidade social e agência política individual que assombra o trabalho de Arendt e muito da teoria social atual” (MORUZZI, 1990, p. I)<sup>283</sup>.

Segundo Moruzzi, a descrição que Arendt faz de Rahel como pária transmite “a complexa lição de se tornar (...) um pária, através da encenação de um baile de máscaras” (1990, p. 57). Mas teria sido apenas em *Origens do Totalitarismo* que ela desenvolve um “conceito da máscara como *persona* política e representa a encenação de um disfarce como a construção de uma identidade social” (MORUZZI, 1990, p. 60). Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt explorou tipos de máscaras “mais explicitamente autoconscientes: estratégias pelas quais os indivíduos encenam papéis não apenas para alcançar transformação pessoal, mas em

<sup>282</sup> Ver: Capítulo 2 *A questão social*, item 5, pp. 139-151.

<sup>283</sup> Moruzzi concentra-se na análise de Arendt de *Billy Budd*, de Herman Melville, e suas discussões sobre a hipocrisia e o conceito grego de *persona* pública como uma máscara pública politicamente habilitadora, que aparecem em *Sobre a Revolução*. Segundo Moruzzi, “o conto de Melville apresenta uma versão da ação política como discurso; a hipocrisia ameaça o artifício inerente de toda a política construída, oferecendo um mito de autenticidade; e a máscara oferece uma metáfora dramática para o artifício da agência política falada” (MORUZZI, 1990, p. 3).

que a transformação pessoal é também um disfarce para a disposição do poder político” (MORUZZI, 1990, p.60). O que Moruzzi tenta mostrar é que a aparente hostilidade de Arendt a questões de identidade social, é, na verdade, contrariada por sua consideração de indivíduos, como os párias e tantos outros grupos, que promovem a identidade social como uma máscara política<sup>284</sup>. Moruzzi considera que “o ideal político de Arendt é, na verdade, um *self* politizado e livre para inserir e retirar as *personas* da vida pública, para construir um papel público independente de questões de uma autenticidade essencial” (MORUZZI, 1990, p.153). Moruzzi defende uma teoria da agência política como “performance estratégica” a partir do uso de um “papel autoconsciente e reconhecível dentro de uma circunstância maior” (MORUZZI, 1990, pp.153-154):

A máscara é o eu [*self*] plural autoconsciente em um mundo pluralmente afirmado. Parte integrante dessa teoria da agência através da máscara é a noção de um artifício legitimado, um reconhecimento de que desempenhar um papel autoconsciente e reconhecível dentro de uma circunstância maior é uma forma de ser tão autêntica quanto qualquer outra. Os atores políticos exemplares de Arendt são os *párias conscientes* que afirmam uma identidade social problemática mesmo quando negociam seu significado e, ao fazê-lo, ajudam a moldar as possibilidades de ação para o restante de nós. Seu disfarce inquieta nossas expectativas e nos desafia a reconsiderar a suposta política de qualquer identidade social. Como modelo teórico, em vez de meramente anedótico, a máscara é a alavanca com a qual podemos nos comportar como seres políticos em um mundo

---

<sup>284</sup> “Mesmo em *A Condição Humana*, o texto do qual Arendt banuiu qualquer consideração de figuras históricas individuais, ela descreve uma política de agência como auto representação [e] que, de fato, não depende das rígidas categorias de identidade que ela apresenta. Baseando-se num modelo socrático de um eu plural e *protean* em dialética contínua com o mundo (completamente diferente de um modelo platônico de verdades metafísicas), ela presume que esse eu poderia se representar melhor quando estivesse livre das determinações fixas (essenciais) de identidade social. Isso pode ser verdade, mas isso não significa necessariamente que o eu que é mais livre é aquele que é livre por definição. Os outros escritos de Arendt nos mostram que a liberdade também deve existir na mente, e que aqueles indivíduos que mais vigorosamente aproveitam a possibilidade de definir suas próprias ações podem ser aqueles que reconhecem a possibilidade de mudar as definições de quem eles deveriam ser ao invés daqueles que dependem da convenção geral para dizer quem são” (MORUZZI, 1990, p.153).

inevitavelmente social (MORUZZI, 1990, p. 154. *Grifos nossos*).

Moruzzi destaca, nesse sentido, a crítica arendtiana a uma política da autenticidade, ou seja, a ideia de que na política devemos expressar *nossas próprias* angústias e sentimentos ao invés de *representar* como atores políticos um “papel autoconsciente e reconhecível dentro de uma circunstância maior”. Como estratégia política, Moruzzi incentiva o uso da identidade como uma máscara, como um meio para a afirmação de uma identidade social marginalizada. O enfoque de Moruzzi reforça assim um aspecto fundamental ao longo da obra de Arendt: a capacidade para agir politicamente e ultrapassar aspectos que concernem apenas ao próprio sujeito e sua vida. Arendt se preocupou com a uniformidade social e com a conseqüente redução dos indivíduos a uma aparente homogeneidade. Ela temia que o apelo a identidades sociais na política levasse ao fim da própria política, entendida como uma esfera relativamente autônoma formada por cidadãos iguais em status, mas diferentes em opiniões. O ponto de Moruzzi é que a identidade social é algo que também pode ser politizado e que o mesmo uso de máscaras que Arendt pensava para a vida pública pode servir para ações políticas identitárias na esfera do social. A identidade social não tem essência, mas pode ser construída uma identidade com objetivos políticos estratégicos. Em suma, para Moruzzi, a identidade social, portanto, poderia ser “politizada sem ser essencializada” (MORUZZI, 1990, p. 154).

Entretanto, nem todos os comentadores do que definimos aqui como segunda fase da teorização da identidade, apoiam a teorização e/ou os posicionamentos de Hannah Arendt acerca da identidade. Algumas intérpretes como Anne Norton (1995) e Joan Landes (1995), destacam as sérias limitações da distinção arendtiana entre público e privado para a politização de identidades sociais<sup>285</sup>. Anne Norton em seu ensaio *Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt* (1995), argumenta que Arendt “racializa” suas distinções entre poder e violência e entre discurso (ação) e o corpo. Essa “racialização”

---

<sup>285</sup> Não é nosso objetivo aqui apresentar as críticas com relação a distinção público e privado. As críticas mais severas nesse aspecto vêm sobretudo de teóricos marxistas. Na chave marxista a defesa de uma revolução que não endereçasse a questão social era antirrevolucionária em seus próprios termos. Para eles, a questão social era uma questão moral de primeira importância e a violência contra o “opressor” moralmente justificada. Essa posição marxista com relação a crítica de Arendt ao que eles se referem como a exclusão do social da política reverbera até os dias atuais entre grande parte dos teóricos que se apropriam do pensamento de Arendt para pensar a democracia contemporânea.

teria feito com que Arendt identificasse o ativismo político desinteressado e não-violento com “movimento estudantil dos brancos”, enquanto o “ativismo negro” era associado com violência e auto interesse. Na narrativa de Arendt, segundo Norton, “estudantes negros representam interesse, não intelecto. São movidos por preocupações materiais ao invés de ideais, vinculados não a uma concepção abstrata de justiça, mas aos interesses de uma comunidade em particular. Eles são movidos pela necessidade, e assim, de acordo com as estritas dicotomias de Arendt, eles operam no reino da necessidade, não no reino da liberdade e da vontade” (NORTON, 1995, p.251). Segundo Norton, “Arendt pensou que, ao olhar para a raça, para a África e para os afro-americanos, (...) ela olhava para a natureza” (NORTON,1995, pp. 256-257). Norton, assim como os demais críticos da distinção entre público e privado, critica o conceito de política de Arendt por negar, por um lado, “a presença do corpo na política” e, por outro, “a presença da política no corpo” (NORTON, 1995, p. 257). A exigência arendtiana de preservar a política a partir da “afirmação da autoridade incontestável da natureza no corpo” (NORTON,1995, p. 257) soa para esses autores como ingênua na melhor das hipóteses e, na pior, como higienista. Conforme a interpretação de Norton, “somente aquilo que é pronunciado, aquilo que escapa do corpo, entra no mundo político” arendtiano. “Não nascemos na política, no relato de Arendt; nascemos num corpo. Entra-se na política deixando o corpo (...). O corpo, para Arendt, era o local da autoridade constitucional da natureza, para além do alcance da política” (1995, p. 257). Segundo Norton, foi justamente essa ideia pré-política e porque não, antipolítica do corpo que fornece uma justificativa para deixar “certas desigualdades, certas relações de dominação e sujeição intocadas” (NORTON, 1995, p. 257). Essa seria a situação dos afro-americanos durante a Revolução Americana: eles estariam presentes apenas em corpo, permanecendo no reino da natureza e fora da política.

Contudo, Norton contextualiza a posição arendtiana e considera que Arendt, como a maioria em seu tempo, continuava a considerar o corpo e a raça como assuntos anteriores a política. “A difusão de Freud, a obra de Foucault e Althusser, do feminismo e da teoria da raça”, para Norton, “tornaram mais fácil reconhecer que habitamos corpos cujo significado é constituído muito antes de entrarmos neles, antes, na verdade, desses corpos particulares existirem na carne” (NORTON, 1995, p. 258). Arendt, por outro lado, estaria ainda presa “na suposição de que a raça, o gênero e outros atributos constitucionais, deixam a mente intocada; que as mentes, como os eus [*selves*], têm uma interioridade imaculada, intocada pelo mundo público; e que se pode mover em

pensamento de um corpo e de uma história para outra” (NORTON, 1995, p. 258). O resultado desastroso disso, segundo Norton, é que o racismo é exilado do espaço propriamente político para o espaço do social: “A resposta ao racismo torna-se uma questão de virtude privada e não de dever público” (NORTON, 1995, p. 258). Nesse sentido, não somente o racismo, mas questões relacionadas a grupos minoritários, seriam transformadas de uma “questão de direito público para uma questão de virtude privada” (1995, p. 259). Seja no posicionamento de Arendt contrário a dessegregação escolar ou em seu relato da África ou dos afro-americanos, “as categorias ‘social’ e ‘natural’ permitem que ela desvie críticas de uma ordem racial injusta e das práticas que a preservam. A distinção que está no cerne do trabalho de Arendt, a distinção que ela considerava essencial para a preservação da liberdade política, mostra-se aqui como um obstáculo não apenas à liberdade, mas também à compreensão” (NORTON, 1995, p. 259). A preocupação de Norton é assim com os efeitos duradouros da exclusão de determinadas identidades sociais da política. Essa preocupação ecoa os apelos de Joan Landes para que o corpo (com raça, sexo, gênero, classe social, etc.) seja pensado como um local de construção e contestação político e histórica. Joan Landes em seu texto publicado na coletânea de escritos feministas sobre Hannah Arendt, considera que talvez o comprometimento de Arendt “com premissas republicanas básicas” possa tê-la afastado de questões identitárias. Landes se refere especialmente a ausência do trato de identidades marginalizadas na análise arendtiana das revoluções modernas:

É estranho que ela nunca parabenize os girondinos pelo seu apoio inicial aos direitos políticos e civis das mulheres, mulatos e escravos, nem vincule sua morte política à subsequente supressão das iniciativas políticas das mulheres. É como se ela compartilhasse da indiferença dos antigos com a invisibilidade das mulheres na esfera pública. Ou será que ela inconscientemente repete o medo dos republicanos de invadir a esfera política da liberdade por particularidade, sexualidade e mulheres? Apesar de sua poderosa crítica aos fracassos do republicanism francês, ela parece compartilhar com os republicanos um conjunto de compromissos e uma cegueira em relação à liberdade, à vida pública e privada, ao corpo e,

acima de tudo, à diferença de gênero (LANDES, 1995, pp. 213-214).

O alvo da crítica de Landes é o mesmo de Norton e de outros tantos que desprezam a exigência arendtiana de certo distanciamento do que esses teóricos se referem como “corpo”. Para Landes, o fato de Arendt ignorar os movimentos pela igualdade cívica no interior das primeiras revoluções modernas (não só o movimento das mulheres mas também dos “direitos dos mulatos e a abolição dos escravos durante a Revolução”), movimentos esses que não se encaixariam no modelo de política identitária *tout court*, é problemático e se deve as “categorizações enganosas e bifurcações” do pensamento de Arendt que não conseguem captar toda a gama de ações e possibilidades revolucionárias (LANDES, 1995, pp. 214-215). Landes se refere especialmente “a fragilidade das oposições que Arendt traçou: entre cidadãos e sujeitos movidos pela necessidade, liberdade e igualdade, direitos e corpos, públicos e privados, direitos políticos e direitos humanos” (LANDES, 1995, p. 215).

### **6.2.3 Arendt e o feminismo desconstrucionista**

As feministas desconstrucionistas marcam a terceira fase da recepção do pensamento de Arendt no feminismo acadêmico. Elas encontram em Arendt uma aliada na crítica ao próprio conceito de identidade e na defesa de uma concepção desconstrucionista e performática para além da identidade. Entre as principais teóricas desconstrucionistas que comentaram ou se apropriaram do pensamento de Arendt destacamos Judith Butler, Wendy Brown e Bonnie Honig. Em contraste com as interpretações e usos que predominam na política da identidade, as identidades sociais (mulheres, negros, gays, etc.) são entendidas pelas desconstrucionistas como um “campo de diferenças não designáveis, o qual não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria descritiva” (BUTLER, 1992, p. 16). As feministas anteriores reconheciam as diferenças entre as mulheres (por exemplo, o feminismo interseccional fazia isso), mas as desconstrucionistas, dão um passo além, dizendo que essas são “diferenças não designáveis”. Como se designar, por si só, já fosse um ato de “sufocamento” de diferenças. Assim, essa fase “pós-identitária” rompe com todas as categorias sociais unívocas e estáveis defendidas pelas teóricas da diferença (primeira fase da recepção de Arendt nos debates sobre políticas da identidade) e/ou da diversidade (segunda fase). Para as desconstrucionistas, as identidades “se tornam um local de abertura e ressignificabilidade permanentes” (BUTLER, 1992, p.

16), são como produções inconclusivas, sempre abertas a ressignificação, pois “desconstruir” uma categoria identitária “não é, portanto, censurar seu uso, mas, ao contrário, liberar o termo para um futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias (...) pela qual foi restringido, e dar-lhe início como um local onde significados imprevistos podem ser admitidos” (BUTLER, 1992, p. 16).

Mary Dietz (1995, 2002) resume bem o incômodo dos teóricos dessa terceira fase com as posições anteriores do debate sobre políticas da identidade. Ela própria está entre as intelectuais que defendem uma atualização “desconstrutiva” da ideia de identidade a partir do pensamento arendtiano. Em seu artigo *Feminist Receptions of Hannah Arendt*<sup>286</sup>, Dietz (1995) considera que tanto os críticos quanto os admiradores de Arendt que pensam as questões identitárias interpretaram mal o seu pensamento porque leem a autora através de um viés essencialista que ela mesma buscou transcender. Para Dietz, uma parte das feministas (que aqui categorizamos como primeira fase), diziam que ela desvalorizava a mulher e tinha uma visão masculinista, pois haveria em seu pensamento uma hierarquia existencial da vida ativa, em que a ação ocupa um lugar acima do trabalho e do labor, como atividade mais especificamente humana. Com essa hierarquia da vida ativa, Arendt, segundo estas feministas, desvalorizava a mulher, que historicamente havia ocupado esses espaços do labor e do trabalho por força de “coerção ou opressão”. Arendt era acusada por estas feministas de não observar essa opressão. Contra essas feministas da diferença que criticaram Arendt, Dietz procura mostrar que apesar ter sido muito negligente com a questão da mulher, isso não significa que Arendt não tenha refletido sobre o assunto nem que ela não tenha sido consciente do papel da opressão na histórica exclusão da mulher do universo da ação. Dietz argumenta que Arendt estava consciente disso e que o fato de que historicamente a mulher tivesse sofrido essa exclusão, não implicava que essa exclusão decorresse da “natureza” da mulher. Para Arendt, afirma Dietz, as mulheres, assim como os trabalhadores, também poderiam participar do universo da ação (e historicamente os trabalhadores participaram desse universo em ocasiões revolucionárias criando conselhos e foram louvados por Arendt). Dietz afirma que as feministas da diferença que criticam Arendt não entenderam bem a crítica dela à modernidade, especialmente

---

<sup>286</sup> Esse texto inicialmente publicado na coletânea de ensaios *Feminists Interpretations of Hannah Arendt* editada por Bonnie Honig em 1995, foi novamente publicado com algumas alterações com o título *The Arendt Question in Feminism*, Capítulo VI do livro de Dietz intitulado *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*, publicado em 2002.

sua crítica à expansão da esfera do social, ou seja, das atividades do *animal laborans*, às expensas do universo da ação. Elas confundiam, segundo Dietz, a crítica de Arendt à perda de espaço da ação e da liberdade na modernidade com uma omissão ou até mesmo defesa da exclusão das mulheres na política. Para Dietz, o foco da crítica de Arendt não era a exclusão das mulheres, mas sim o eclipse da ação e a redução do humano à sua condição de *animal laborans*, e não haveria nenhum impedimento em Arendt; para que as mulheres também participassem do mundo da ação. Dietz também critica as feministas da primeira fase por valorizarem, sem problematizar, a condição de *animal laborans* da mulher. Segundo Dietz, estas feministas da diferença “transformaram a condição de *animal laborans* em característica central da identidade da mulher e da política feminista” (DIETZ, 1995, p. 92). Para Dietz, “quando as teóricas feministas localizam as possibilidades emancipatórias e intervencionistas na ‘consciência reprodutiva feminina’ e no corpo feminino, elas fornecem algum suporte aos arranjos bastante patriarcais que estruturaram a *vita activa*” (DIETZ, 1995, p. 92). Dietz critica o modo como as feministas da diferença utilizam o conceito de identidade feminina. Elas usam o pensamento de Arendt “para mobilizar características descritivas - ou ‘o que’ da identidade do grupo - no interesse de uma política (...) libertadora” (DIETZ, 2002, p. 108). Dietz considera que as concepções de identidade formuladas em diálogo com a obra de Arendt até então “obscurecem a própria distinção entre um ‘o que’ e um ‘quem’ sobre o qual repousa a política arendtiana” (DIETZ, 2002, p. 108). O problema dessa indistinção entre “*o que* alguém é” e “*quem* alguém é” é, segundo Dietz, a perda do potencial “emancipatório” do pensamento de Arendt. Pois o seu caráter emancipatório residiria justamente no “discurso” (ação no sentido arendtiano), no “quem” que se revela na ação [*who-ness of acting*], e não no “o que do Ser” [*what-ness of Being*] (DIETZ, 2002, p. 108). Com isso, Dietz tem em mente a teorização arendtiana da ação política, a qual, “decisivamente, renuncia a ‘descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes’, em favor da exibição existencial de uma ‘distinção única’ na companhia de pares, que é o lócus da própria liberdade”<sup>287</sup> (DIETZ, 2002, p.108). É partir da teoria da ação arendtiana

---

<sup>287</sup> Dietz cita esses trechos de *A Condição Humana* (p. 227; 220): “Nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso como a ação. (...) Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano (...). Essa revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar-, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz” (CH, p. 224).

em *A Condição Humana* que Dietz critica a redução de concepções da identidade em “um contexto de ação” ou seja, político, que se pautam no “o que” alguém é<sup>288</sup>. Como resultado, “a unicidade específica [do ator político] nos escapa” (CH, p. 227) e a liberdade de agir “desaparece” (DIETZ, 2002, p. 108).

Se levarmos esse ponto a sério então deveríamos rejeitar tanto a estratégia dos teóricos da diferença da primeira fase que postulam uma concepção de “mulher” genérica, quanto a estratégia dos teóricos da diversidade da segunda fase que defendem uma “subjatividade hibridizada” como gênero-raça-classe-etnia-sexualidade sob a rubrica de posicionamentos sociais ou culturais (DIETZ, 2002, p.108). Ambos enfoques “reduzem a ação à reivindicação de categoria/categorias sociais ou culturais descritivas específicas”, ao mesmo tempo que reduzem a “liberdade às perspectivas de identidade ou a um complexo de posições” (DIETZ, 2002, p.108). Dietz considera que a liberdade que teóricos identitários “promovem em nome de Arendt não é (...) liberdade de modo algum”, se tivermos em mente o conceito de ação política arendtiano (DIETZ, 2002, p.108). Dietz compartilha tanto da crítica dos teóricos da terceira fase às concepções “essencialistas” de políticas identitárias, quanto simpatiza com sua “sensibilidade conceitual desconstrutiva” (DIETZ, 2002, p. 108).

Linda Zerilli (2016), de forma semelhante a Dietz, também procurou se apropriar do pensamento de Arendt para pensar as políticas da identidade a partir de uma visão desconstrucionista, ou seja, crítica ao essencialismo e também às soluções “interseccionais” do feminismo da diversidade. Para Zerilli, nós devemos “resistir a considerar as políticas da identidade apenas como aquelas praticadas por minorias raciais, sexuais, grupos étnicos e mulheres”, pois deveríamos nos perguntar se também não seria política da identidade “aquilo que as pessoas ricas e brancas, especialmente homens, fazem nos EUA” (ZERILLI, 2016, p. 639). Zerilli entende que o termo “política da identidade” é impreciso e amplo. De certa forma, em toda política estão envolvidas “identidades”.

---

<sup>288</sup> Dietz restringe sua análise crítica à redução do agente a suas qualidades e características visíveis especificamente ao “contexto de ação”. E isso se dá porque ela não pretende sugerir que Arendt “desvaloriza o ‘o que do Ser’ [*what-ness of Being*] em detrimento do ‘quem da ação’ [*who-ness of acting*] em todos os contextos possíveis”. Dietz lembra que em pelo menos duas ocasiões Arendt recorreu a expressões essencialistas com relação a sua identidade: A primeira quando em resposta a um artigo do *New York Times* ela se chamou de “*feminini generis*” numa tentativa de se esquivar da pecha de mulher de exceção, e, a segunda, quando se identificou como judia no discurso de recebimento do prêmio Lessing em 1959 (DIETZ, 2002, p. 173, n. 31).

O problema, para Zerilli, é se vamos colocar o foco em “o que” uma identidade é, de forma essencialista e anterior de qualquer ação política, ou se vamos colocar o foco em “quem” são aqueles que através da ação exercem sua liberdade e criam “um mundo” comum, e, junto com isso, criam “quem” eles são. O posicionamento de Zerilli não implica em abandonar qualquer relação entre o “que” alguém é e o “quem” ele é, pois a identidade é constituída politicamente, e, “apesar de nem todo aspecto da identidade ser político, a identidade política é uma resposta a aqueles aspectos em que ter nascido com um determinado pertencimento de grupo se transformou em um fato político” (ZERILLI, 2016, p. 639). Nesse sentido, Zerilli cita Arendt, que em *Homens em Tempos Sombrios*, escreveu sobre o que era ser judia na Alemanha de Hitler:

A esse respeito não posso atenuar o fato de que, por muitos anos, considerei que a única resposta adequada à pergunta ‘quem é você?’ era: uma judia. A única resposta que levava em conta a realidade de perseguição. Quanto à afirmação com que Nathan, o Sábio (de fato, embora não na frase efetiva se contrapõe à ordem: ‘Aproxime-se, ‘judeu’ – a afirmação: sou um homem –, eu a teria considerado como nada além de uma evasão grotesca e perigosa da realidade (...) Infelizmente, o princípio simples e básico aqui em questão é particularmente difícil de ser compreendido em tempos de perseguição: o princípio de que só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada” (HTS, p. 25; ZERILLI, 2016, p. 640).

Arendt, que era de família assimilada e não religiosa, assumiu a identidade judaica diante do fenômeno da perseguição. O seu nascimento em um determinado grupo, os judeus, era parte do “que” Arendt era, mas só se tornou político a partir do fenômeno da perseguição política e da resistência ativa de Arendt, ao afirmar esse aspecto da sua identidade social. É nesse processo que ela revela “quem” ela era. Para Zerilli, Arendt considerava “que o perigo para a democracia reside não apenas na tentação de tratar a identidade como uma verdade trans-histórica profunda sobre si mesmo e sobre o grupo, mas também no ato de negar a filiação a um grupo que foi escolhido como objeto discriminação” (ZERILLI, 2016, p. 640). Para Zerilli, Arendt, assim como Simone de Beauvoir, “ensinaram que há tempos na história em que a identidade é política e que

a identidade deve ser articulada politicamente” e a questão seria perguntar “quando uma determinada identidade cultural se torna política?” (ZERILLI, 2016, p. 640). Para Arendt e Beauvoir, segundo Zerilli, a resposta “Eu sou um judeu” ou “Eu sou uma mulher” poderia ser tanto um ato político para enfrentar a opressão quanto uma forma de reinscrevê-la. O que importa é o contexto em que tal resposta é dada. Zerilli lembra que o objetivo dos movimentos políticos que ficaram conhecidos nos EUA como políticas da identidade “não surgiram para celebrar as diferenças em si mesmas, mas para transformar as condições que produziam e reproduziam marginalizações” (ZERILLI, 2016, p. 640).

Zerilli, portanto, concorda com a importância de reivindicar identidades sociais em determinadas condições. Mas quer escapar do risco “de tratar a identidade como uma verdade trans-histórica profunda sobre si mesmo e sobre o grupo”, que poderia advir de um foco exagerado no “que” alguma identidade é. Por essa razão Zerilli se apropria da distinção arendtiana entre o “que” e o “quem” alguém é, entendendo que o quem se revela na ação em concerto e que “uma identidade politizada envolve uma forma criativa e precária de construção do mundo” (ZERILLI, 2016, p. 642). Ou seja, por meio da ação em concerto, as pessoas criam quem elas são e criam um “mundo”. Mas essa criação, sendo fruto da ação, não pode ser pensada em termos de uma “soberania” do sujeito, pois não conhecemos plenamente nossas motivações psicológicas e nem controlamos plenamente as consequências das ações sobre o mundo e sobre as pessoas envolvidas. Seria preciso também abandonar o ideal de liberdade negativa, com sua ideia de que a “liberdade começa quando a política termina”, pois esta concepção ainda estaria muito ligada à ideia de “liberdade da vontade e soberania” (ZERILLI, 2016, p. 245). Em vez dessa concepção, deveríamos abraçar a ideia arendtiana de liberdade como ação. Entender a liberdade como ação poderia ajudar os movimentos políticos contra as opressões a superarem um problema que críticos de esquerda apontaram nas políticas da identidade: “a obsessão pela diferença levou a uma perda de interesse nas semelhanças que sustentam o ‘nós’ de um movimento político coletivo” (ZERILLI, 2016, p. 642). Se a liberdade é ação e se na ação em concerto nós revelamos quem somos e criamos um mundo não precisamos ficar obcecados com as diferenças que temos antes da ação e podemos nos abrir para a criação de um “nós” mais amplo. Com isso, o conhecimento das diferenças que existem dentro de uma “identidade”, por exemplo, entre “as mulheres”, “deixa de ser um problema que levaria à crise do feminismo” (ZERILLI, 2016, p. 644). Essa concepção arendtiana de ação como “prática da liberdade”, prossegue Zerilli, envolve também o

abandono da ideia de “política como meio para um fim”. Não porque não se deva ter fins ou buscar resultados na política. Pode-se e deve-se tentar obter resultados na política. Mas a ação política tem um valor mesmo quando não se alcança o fim inicialmente esperado, pois “cria relações entre sujeitos falantes e atuantes que excedem o sucesso ou o fracasso de qualquer transformação material específica e fornecem a base intangível, mas crucial, para o avanço de novas lutas: as relações humanas no mundano espaço entre os homens” (ZERILLI, 2016, p. 647).

Entre as demais teóricas “desconstrucionistas” que pensam a partir do pensamento arendtiano destacamos, além de Dietz e Zerilli, o trabalho de Joanne Cutting-Gray e Bonnie Honig. Elas chamam a atenção para um ponto que até então não tinha sido enfatizado nesse debate: as reservas de Arendt em relação às políticas baseadas em identidades de grupos. O pensamento arendtiano passa agora ser utilizado contra a própria ideia de uma política identitária. Nas palavras de Honig, “Arendt não é apenas uma teórica da ação política”, mas uma “crítica incisiva do identitarismo na política” (HONIG, 1995, p. 14).

Apesar de tanto Honig quanto Cutting-Gray avaliarem positivamente as reservas de Arendt com movimentos políticos baseados em identidades sociais, isso não as impediu de considerar como equivocados outros aspectos do posicionamento arendtiano acerca da identidade. Joanne Cutting-Gray (1993, p. 49) considera que Arendt parece não reconhecer que “identidades como ‘Judeu’ ou ‘Mulher’ são historicamente constituídas”. Honig (1992, p. 231, 237; 1995), de modo similar, apela contra os “fechamentos violentos” impostos por certas políticas baseadas em identidade, como a de identidade judaica e a feminista. Segundo ela, muitos desses movimentos costuma tratar a identidade como uma constatação, um fato acabado. O resultado dessa compreensão é que “acabam por abrir mão da oportunidade (...) de subverter performaticamente uma identidade (...), explorar sua historicidade e heterogeneidade, desalojar e desapontar suas aspirações à univocidade, proliferar suas possibilidades diferenciadas” (HONIG, 1995b, p. 154). Isso leva ao que Honig, parafraseando Arendt, chama de “fechamento do espaço público” a partir da supressão da diferença e pluralidade. Honig cita criticamente a estratégia de Adrienne Rich (feminista da primeira fase) e de Gershom Scholem, filósofo e historiador judeu, amigo de Arendt. Ambos, segundo ela, vêm a identidade como um

fato incontestável e unívoco<sup>289</sup>. Eles julgam qualquer afastamento da responsabilidade fruto dessa identidade única como uma enorme falha moral. Enquanto Rich julga Arendt por não ser “totalmente” mulher, Scholem imputa a Arendt o rótulo de uma “completa filha do nosso povo”. Eles vêm qualquer vacilação em cumprir com as consequências públicas dessas identidades como “traições à autenticidade e unívoca identidade de Arendt” como mulher (no caso de Rich) e como judia (Scholem) (HONIG, 1995, p. 154).

Honig usa a teoria da ação de Arendt contra qualquer conceito de “uma comunidade política que se constitua com base em uma identidade prévia, compartilhada e estável” e que ameace “fechar os espaços da política, homogeneizar ou reprimir a pluralidade e multiplicidade que a ação política postula” (HONIG, 1995b, p. 149). Segundo Honig, a única maneira de evitar a superação da pluralidade e a própria abolição do domínio público é “proteger os espaços da política na *não-identidade e heterogeneidade* das comunidades políticas, e também nas resistências do eu às construções normalizadoras de subjetividade (...)” (HONIG, 1995b, p. 150. *Grifos nossos*). A “inadequação agonística do eu às categorias sociais, psicológicas e jurídicas que procuram defini-lo”, para Honig, “é uma fonte de geração de poder, um sinal de que há locais para gerar performatividades (alternativas)” (HONIG, 1995b, p. 150). A apropriação de Honig da teoria arendtiana da ação, portanto, enfatiza o caráter performático da mesma. Esse caráter performático é decorrente, segundo Honig, “da oposição de Arendt às tentativas de conceber a política como uma expressão de identidades (comunidades) compartilhadas como gênero, raça, etnia ou nacionalidade” (HONIG, 1995b, p. 149).

Pode-se afirmar que essa forma de pensar a identidade “desconstrutivamente” busca restaurar o “*quem*” ou o sujeito da ação arendtiana ao invés do “*o que*” alguém é, ou seja, as características físicas, sociais e/ou culturais compartilhadas. O “quem” alguém é, segundo Honig, é ilimitado e imprevisível ao refletir a “multiplicidade do eu [*self*] atuante cujos atos de fala performativos adquirem para ele [*self*] a identidade politicamente conquistada que Arendt valoriza” (HONIG, 1995b, p.136). Assim, segundo Honig, a concepção de política arendtiana, deliberadamente, evita a expressão sobre “o que” somos, em favor de uma política performativa que agonisticamente produz “quem” nós somos ao serem geradas episodicamente novas identidades (HONIG, 1995b, pp.

---

<sup>289</sup> Essa seria também, segundo Honig, a opinião de Arendt, que considerava como fatos incontestáveis sua identidade de mulher, sua condição de herdeira da filosofia alemã e sua condição de judia.

141-142). Portanto, Bonnie Honig encontra a partir do pensamento arendtiano uma concepção da identidade como produção performativa e não como “condição expressiva ou a essência da ação” (HONIG, 1995b, p.136). Na sua opinião é precisamente na “rejeição de Arendt a uma política expressiva, baseada na identidade”, que reside seu valor para políticas de grupos (HONIG, 1995b, p.136). Ou seja, para Honig, o pensamento político de Arendt é um modelo promissor para a aqueles tipos de movimentos de grupos minoritários que “procuram contestar (performativamente e agonisticamente) a construção do sexo, gênero [raça, etnia, etc.] predominante em categorias binárias e vinculantes de identidade” (HONIG, 1995b, p.136-137).

Honig está ciente de que “a própria Arendt, sem dúvida, teria sido hostil a essa radicalização de seu trabalho” proposta por ela (HONIG, 1995b, p. 137). Contudo, ela considera que seu projeto de radicalização está baseado em premissas já presentes na teoria da ação arendtiana. Além da discussão de Arendt sobre a auto revelação do ator político, da sua identidade exclusiva, *na* e *através* da ação em *A Condição Humana*, Honig considera a leitura de Arendt da fundação americana através da Declaração de Independência. Ela considera que a leitura de Arendt da famosa sentença (“Consideramos estas verdades como auto evidentes” [*We hold these truths to be self-evident*]), dá preferência ao performativo “consideramos” [*we hold*]<sup>290</sup> sobre as “verdades auto evidentes”<sup>291</sup>.

Nesta ênfase de Arendt, Honig vê uma desconstrução performativa da identidade, semelhante à de Nietzsche, na qual “não há ‘ser’ por trás do ato. O ato, a performance, é tudo” (HONIG, 1995b, p. 138). Com essa interpretação performativa da Declaração<sup>292</sup> como base, Honig chama

---

<sup>290</sup> Arendt em *Revolution And Freedom, A Lecture*: “A verdade moral, seja derivada da filosofia ou da religião, assemelha-se mais à validade dos acordos do que à validade convincente das declarações científicas. Esses acordos determinam a ação de todos quando se tornam costumes e moralidade, com seus próprios padrões de conduta, que finalmente se tornam auto evidentes. Todos nós sabemos quantos séculos foram necessários até que os homens pudessem dizer que todos os homens nascem iguais, que esta é uma verdade auto evidente. Isso também é de fato um acordo; Jefferson disse *que acreditamos* [*we hold*] que isso seja verdade, e acrescentou a palavra auto evidente na esperança de fazer um acordo (...) mais convincente” (TWB, p. 576).

<sup>291</sup> “O poder do performativo do ‘*we hold*’ é atualizado por indivíduos distintos e diversos, com pouco em comum antes da ação, exceto um cuidado pelo mundo e uma paixão agonística por distinção. (...) os atores de Arendt não agem por causa do que já são, suas ações não expressam uma identidade anterior e estável; eles pressupõem um eu múltiplo instável que busca, na melhor das hipóteses, a auto realização episódica em ação e na identidade que é sua recompensa” (HONIG, 1995b, p. 141).

<sup>292</sup> Nas palavras de Honig: “A lição que extraio da leitura de Arendt da Declaração, com a ajuda de Austin e Derrida, é que a resolução do problema da legitimidade é em si um projeto

atenção para o papel que a pluralidade ocupa na obra de Arendt<sup>293</sup>. Ela também cita alguns trechos do ensaio de Arendt sobre Rosa Luxemburgo em *Homens em Tempos Sombrios*. Honig afirma que “Arendt admira em Luxemburgo uma qualidade pela qual ela própria se empenhou: a recusa de pertencer, a escolha de diferença ou distinção sobre certo tipo de igualdade” (HONIG, 1995b, p. 151), ou ainda que Arendt “valoriza a diferença, até mesmo uma *petite différence*, além da (...) igualdade ou mesmice” (HONIG, 1995b, p. 153). Honig baseia-se nessa suposta ênfase na diferença sobre a uniformidade [*sameness*], a fim de esboçar uma política arendtiana agonística e performativa cujo objetivo é “desmascarar a identidade irresistível, homogênea, constante e unívoca em questão como uma produção performativa, fraturada, fragmentada, mal ajustada e incompleta, o produto sedimentado e nada perfeito de uma multiplicidade de performances e comportamentos, o produto naturalizado de inúmeras repetições e reforços” (HONIG, 1995b, p. 154). Honig (1992, p. 231) interpreta os espaços arendtianos performativamente e agonisticamente, seja o espaço interno do próprio eu [*self*] ou espaços externos (sejam eles, o que Arendt chama de público, privado ou social). Ambos (seja o “eu” ou os espaços externos), segundo Honig, são “locais de alavancagem crítica” dentro dos quais as comunidades e o eu se rompem, fragmentam e proliferam. Assim, de acordo com Honig, seria possível “identificar os locais de ação política em um conjunto muito mais amplo de constelações, desde as evidentes verdades de Deus, natureza, tecnologia e capital até as

---

contínuo e sem fim de trabalho político, uma prática perpétua de emenda democrática, não é um problema filosófico a ser resolvido. A tentativa de resolver o problema da legitimidade em um nível filosófico (ou seja, que é suscetível à resolução filosófica) é distintamente não-arendtiana em espírito e sintomática da tendência geralmente problemática da teoria política para deslocar a política. A suposição [de teóricos de inspiração habermasiana como Seyla Benhabib] de que a legitimidade é um problema filosófico, ao invés de político, acaba por limitar as opções de diagnóstico (...) a apenas duas: a da legitimidade total versus a arbitrariedade total. Na minha opinião, uma das principais atrações da teorização de autoridade de Arendt como uma prática política de aumento é que ela escapa e perturba esse binário” (HONIG, 1995b, p. 161, n. 5).

<sup>293</sup> Nas palavras de Honig: “É esse cuidado com a *diferença* e a *pluralidade* como condições da política e da ação que explicam a hostilidade de Arendt em relação ao Estado-nação, cujo ‘princípio decisivo’ repugnante é a sua ‘homogeneidade do passado e da origem’. E também podem explicar seu silêncio sobre o tema de uma política feminista: Arendt teria sido bastante cautelosa com qualquer proclamação de homogeneidade na ‘experiência da mulher’, ou em ‘maneiras de conhecer as mulheres’. Ela teria criticado qualquer política feminista que se baseasse em uma categoria de mulher que aspira ou implica uma universalidade que desmentiria (ou proibiria, puniria ou silenciaria) diferenças e pluralidades significativas internas e até resistências aos limites dessa (assim chamada) identidade” (HONIG, 1995b, p. 150).

de identidade, gênero, raça e etnia. Podemos então estar em posição de agir no reino privado” (HONIG, 1995b, p. 147).

Honig realiza então uma extrapolação da teoria da ação performática arendtiana a fim de romper com a distinção “rígida” estabelecida por Arendt entre corpo e política, entre o público e o privado. Segundo Honig, apesar da “atenção de Arendt aos processos históricos pelos quais a identidade judaica [*Jewishness*] se tornou uma identidade naturalizada”, ela ignora completamente a questão da naturalização das identidades de gênero (HONIG, 1995, pp. 6-7). Honig critica a ideia arendtiana do corpo como “um local e uma fonte de inação muda, natureza cíclica ou de uma violência sem sentido e que deve ser confinado ao espaço privado” (HONIG, 1995, p. 6). Segundo Honig, “esses argumentos sobre o corpo se aplicam também a identidade, que Arendt também insistiu que era um fato privado, não político” (HONIG, 1995, p. 7). Honig lamenta o fato de que a própria Arendt *não* tenha adotado uma perspectiva performativa e não identitária quando tratou da identidade<sup>294</sup>. Honig se refere sobretudo à falta de tematização de Arendt sobre a identidade de gênero/sexo, e acompanha os críticos do caráter “essencialista” das distinções em Arendt, indagando: “Por que Arendt concede tanto poder ao corpo em vez de vê-lo como ‘um produto sempre (sedimentado) de ações, comportamentos, normas e estruturas institucionais de indivíduos, sociedades e culturas políticas?’” (HONIG, 1995, p. 7; 143). “Por que essa teórica do empoderamento e da agência chega a conclusões tão enfraquecedoras”? (HONIG, 1995, p. 7).

A saída para Honig está em trazer à tona o elemento performático da obra de Arendt, entendendo o sujeito e os espaços da vida humana como “produções performativas”<sup>295</sup> (HONIG, 1995b, p. 143). Em suas palavras: “Apesar da insistente confiança de Arendt na sua distinção público/privado, os recursos para a politização [desses espaços] estão

---

<sup>294</sup> A partir das correspondências entre Hannah Arendt e Gershom Scholem, Honig observa, no entanto que as considerações de Arendt sobre a identidade judaica “ilustra seu fracasso na prática em conter (as chamadas) identidades privadas a um domínio ‘pré-político’” (HONIG, 1995b, p. 136. *Grifos nossos*).

<sup>295</sup> Além da influência pós-estruturalista e desconstrucionista, Honig se inspira na concepção de Hanna Pitkin das atividades da vida humana (trabalho, obra e ação) como “sensibilidades”: Cada uma delas seria entendida como uma produção performativa, não a expressão da essência autêntica de uma classe ou de um gênero, mas sempre o produto (sedimentado) das ações, comportamentos, normas e estruturas institucionais dos indivíduos, das sociedades e culturas políticas” (HONIG, 1995b, p. 143). A ideia da Pitkin das atividades como sensibilidades é similar a defesa de Seyla Benhabib de que os espaços arendtianos (público, privado e social) sejam também interpretados como “atitudes” e não como conceitos substancialistas ou naturalizados.

presentes em sua teorização sobre a política e ação. Uma leitura de Arendt que se baseie no impulso agonístico e performativo de sua política deve (...) resistir à determinação *a priori* de uma distinção público/privado que esteja além do incremento e da alteração” (HONIG, 1995b, p. 136). Honig defende que essa “resistência” tem a ver, portanto, com a perpetuação da possibilidade de alterar, rever e ampliar o que é considerado um assunto público e político.

Para Honig, o relato performativo de Arendt sobre a ação política em *A Condição Humana* (implícito também na análise sobre a Declaração da Independência dos Estados Unidos em *Sobre a Revolução*) justifica uma radicalização de seu pensamento que “nos empurra para desessencializar e desnaturalizar o corpo, talvez pluralizá-lo, talvez até vê-lo como uma produção performativa, um possível local de ação no sentido de Arendt” (HONIG, 1995b, p. 144). Honig cita elogiosamente a preocupação de Arendt com os “efeitos homogeneizadores de uma política baseada na identidade”, mas se afasta ao argumentar que, “uma vez que a ação política é imbricada em questões e pressupostos identitários, é mais efetivo engajar e interromper agonisticamente identidades estabelecidas do que insistir de forma separatista, como Arendt, em sua fixidez ou privacidade” (HONIG, 1995, p. 7). De um ponto de vista mais amplo dos movimentos políticos e das lutas sociais por justiça, em seu livro *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993), Bonnie Honig critica o caráter “reducionista” e “aristocrático” da ideia arendtiana de espaço público, que excluiria lutas por justiça e antidiscriminatórias vinculadas aos chamados novos movimentos sociais. A concepção arendtiana da esfera pública é, segundo Honig, excessivamente formalista e profundamente conservadora na medida em que “naturaliza” a distinção público/privado. Honig acusa a concepção de política de Arendt de isolar as identidades de raça, classe, gênero e etnia no âmbito privado e de negá-las de uma compreensão mais agonística, ou seja, passíveis de contestação e de reformulação (HONIG, 1993b, pp. 118-123). Essa conclusão aparece também em seu artigo *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*<sup>296</sup>. Nesse texto, Honig considera que a política agonística e performática de Arendt (agora radicalizada) pode ser aproveitada por movimentos políticos que

---

<sup>296</sup> Esse artigo foi publicado pela primeira vez em 1992, na coletânea de ensaios *Feminists Theorize the Political*, editada por Judith Butler e Joan W. Scott. A versão que utilizamos aqui é a versão ampliada e revisada desse ensaio que foi republicada com o mesmo título na coletânea editada pela própria Bonnie Honig *Feminists Interpretations of Hannah Arendt* (1995).

“pressupõem não uma identidade já conhecida e unificadora de ‘mulher’ [‘negro’, ‘gay’], mas seres agonísticos, diferenciados, múltiplos, não identificados, que estão sempre se tornando, sempre chamando por expansão e alteração” (1995, p.156). Para Honig, uma política “agonística (resistente, mas sempre também sensível às aspirações expressivas de qualquer identidade) e performativa, (...) procura criar novas relações e estabelecer novas realidades, bem como alterar e aumentar as antigas (...) mesmo no âmbito privado”<sup>297</sup> (1995, p.156).

Joanne Cutting-Gray, assim como Honig, encontra em Arendt uma rejeição semelhante à ideia de identidade e uma celebração da diferença, mas na biografia de *Rahel* e não na Declaração da Independência ou na teorização da ação em *A Condição Humana*. Como Honig, Cutting-Gray destaca os aspectos da obra de Arendt que exaltam a diferença e tenta extrair desses aspectos uma “política da alteridade”. Cutting-Gray elogia Arendt por perceber que “a diferença é nossa condição humana” e afirma que a “‘alteridade’ de Arendt, redefinida em termos de multiplicidade, abre a possibilidade para uma comunidade da pluralidade, uma política de coalizão baseada na diferença” (CUTTING-GRAY, 1993, p. 41). Isso significa que, para Cutting-Gray, uma política da identidade arendtiana (seja feminismo, política baseada em etnia ou sexo) estaria mais alinhada com os críticos desconstrutivos da identidade como Judith Butler. Grande parte do argumento de Cutting-Gray para essa leitura não identitária de Arendt vem de sua análise da seguinte passagem de *A Condição Humana*:

Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a condição *sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (...) A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, (...) A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá (CH, pp. 9-10).

---

<sup>297</sup> Segundo Honig, Arendt domestica não apenas o que deve ser e continuar privado (como a identidade, o corpo, etc.), mas também limita a própria ação. Nas palavras da autora: Arendt “dá a ação um lugar para chamar de lar e diz a ela para ficar lá, onde ela pertence. Mas, claro, ela [a ação] se recusa” (HONIG, 1995, p. 145).

Cutting-Gray interpreta essa passagem da seguinte maneira: “somos ao mesmo tempo infinitos, mas particulares, possuindo ‘a pluralidade paradoxal de seres únicos’. Paradoxal porque somos indefiníveis, irrepresentáveis, contingentes, mas particulares; único, mas não *self-made* porque somos moldados em conjunto com os outros” (CUTTING-GRAY, 1993, p. 47). Cutting-Gray contrapõe sua interpretação deste trecho com o que ela chama de “um conceito essencialista do nosso ser”, o qual, segundo ela, “é realmente uma forma de identidade” (CUTTING-GRAY, 1993, p. 47). Cutting-Gray defende que o pensamento de Arendt deve ser lido fora dessa chave essencialista do ser, porque “a identidade reduz tudo a uma falsa unidade, um eu [*self*] projetado e controlado; [enquanto] a pluralidade multiplica nosso senso de grande variedade do mundo e em troca nos garante nossa própria unicidade” (1993, p. 47). Segundo Cutting-Gray, o pensamento Arendt só poderia estar do lado *não* identitário do debate sobre políticas da identidade. Enquanto Honig propõe uma política da performatividade agonística, Cutting-Gray recomenda uma política da “alteridade” [*otherness*] (CUTTING-GRAY, 1993, p. 36). Ambas convidam a romper com as concepções essencialistas de identidade em favor de uma concepção *sui generis*. Cutting-Gray, ao se referir especificamente a identidade da mulher, recomenda uma “pluralidade para o sujeito político feminino” que abraça a “diferença única” e a particularidade irredutível da “alteridade” (CUTTING-GRAY, 1993, p. 49). Ao ressaltar a singularidade, a particularidade e a contingência e não a mesmice, a generalidade e a fixidez, segundo Cutting-Gray, a política arendtiana prepara a política feminista “para a dissolução da mulher como qualquer identidade definida” (CUTTING-GRAY, 1993, p. 49). Da mesma forma, Honig (1995b, p. 150) observa que Arendt teria desconfiado de “qualquer proclamação de homogeneidade na ‘experiência das mulheres’ ou nos ‘modos de conhecer das mulheres’”. Arendt “teria sido crítica”, conforme Honig, “de qualquer política feminista baseada em uma categoria de mulher que aspirasse ou implicasse numa universalidade que desminta (ou proíba, castigue ou silencie) diferenças e pluralidades (e até mesmo resistências) significativas dentro dos limites daquela (chamada) identidade” (HONIG, 1995b, p. 150). Os teóricos desse terceiro momento se apropriaram de Arendt a fim de romper com as concepções sólidas, fechadas e essencializadas de identidade a partir de uma concepção de “identidade” instável e irredutível (Honig) ou de uma alteridade radicalmente pluralizada (Cutting-Gray). O entendimento da ação política arendtiana como superação das categorias de gênero, raça (ou qualquer

outra característica pré-política relacionada ao “*o que alguém é*”) preserva o sentido da ação, segundo esses teóricos, e liberta as políticas baseadas em identidades no pleno fluxo da “[r]esistibilidade”, “abertura”, “criatividade” e “incompletude” (HONIG, 1993b, p. 217)<sup>298</sup>.

#### 6.2.4 Críticos da abordagem desconstrucionista

O enfoque desconstrucionista e performático da identidade em Arendt recebeu algumas críticas. Destacamos aqui a crítica de Amy Allen e Dana Villa. Cada um desses teóricos crítica a abordagem desconstrucionista a partir de diferentes aspectos e, sugere, a partir dessa crítica, uma nova chave teórica a partir de Arendt para pensar questões identitárias. Enquanto Allen enfatiza o conceito de poder arendtiano como ação em concerto orientado por um objetivo comum, Villa destaca a centralidade do mundo e o caráter teatral da ação arendtiana. Ambos procuram distanciar Arendt de uma leitura demasiado “expressivista” (Villa) e “centrada na questão da identidade” (Allen) dos posicionamentos desconstrucionistas.

##### 6.2.4.1 O enfoque solidário de Amy Allen

Como procuramos mostrar, Hannah Arendt foi vista como aliada tanto por feministas favoráveis à política da identidade quanto por teóricas desconstrucionistas que criticavam a política da identidade. De um lado, estavam as feministas que defendiam uma política em nome da identidade compartilhada “das mulheres”, seja o termo “mulheres” entendido em versão essencialista ou em versão interseccional e estratégica. De outro lado, estavam as teóricas desconstrucionistas, que consideravam que o apelo a uma suposta identidade feminina compartilhada reprimiria a pluralidade que existe entre as mulheres e sufocaria os aspectos singulares e únicos de cada mulher como indivíduo. Amy Allen, em seu artigo, *Solidarity after identity politics* (1999), critica os termos desse debate, apontando que seria falsa essa oposição entre identidade e não-identidade e que nenhuma dessas vertentes do debate seria proveitosa para movimentos de grupos minoritários ou “párias”, para usar a terminologia arendtiana. Allen argumenta que no pensamento de Hannah Arendt encontramos instrumentos para criticar essa falsa oposição e também encontramos uma saída desse impasse, com o seu modelo de solidariedade.

---

<sup>298</sup> Ver também: Cutting-Gray (1993, pp.48-50).

Allen lamenta que a medida que o debate sobre política da identidade se desenvolveu, os apelos à solidariedade foram cada vez mais vistos com desconfiança (ALLEN, 1999, p. 99). Allen se refere a transformação entre os primeiros apelos à identidade da mulher realizadas pelas feministas do início da segunda onda, as quais “não viam problema em brandir o *slogan* ‘a irmandade é poderosa’”<sup>299</sup> e a sequência de críticas recebidas ao apelo aos interesses comuns das mulheres desde então (ALLEN, 1999, p. 99). Segundo Allen, a partir do final dos anos 1980, o debate sobre identidade passa a ser marcado por uma crítica cada vez maior a qualquer noção dos interesses comuns de grupos identitários, à ideia de opressão comum destes grupos e até mesmo às categorias identitárias em si (como “as mulheres”, “os negros”, etc.). Na esteira dessa crítica, o modelo de “solidariedade da irmandade” parecia ser intrínseco a uma concepção excludente de grupos identitários. Ou seja, a crítica à política de identidade exigiria, de acordo com as visões desconstrucionistas, uma crítica correspondente da ideia de solidariedade<sup>300</sup>. Para Allen, uma coisa não implica necessariamente na outra. Não é preciso abandonar os apelos à uma solidariedade mais geral para preservar as singularidades de cada participante de um movimento. O argumento de Allen é que as leituras mais recentes e

---

<sup>299</sup> Implícito nesse *slogan*, de acordo com Allen, “está um apelo aos interesses comuns das mulheres, um chamado para uma resposta a uma experiência compartilhada (opressão) que une as mulheres como irmãs, em outras palavras, um apelo à solidariedade (pelo menos em um sentido desse termo)” (ALLEN, 1999, p. 99).

<sup>300</sup> Allen cita a importância de Judith Butler na exclusão da ideia de solidariedade da luta de grupos identitários: “Se a pessoa entende a solidariedade como fundamentada em uma noção essencialista e, portanto, repressiva, de identidade de grupo - como aqueles que aceitam o modelo de irmandade tendem a fazer -, então parece claro que a solidariedade é também um conceito essencialista e, portanto, repressivo. É por essas razões que Judith Butler, uma das críticas mais incisivas e influentes das políticas da identidade e da identidade, afirma que a solidariedade é ‘uma norma excludente (...) que exclui a possibilidade de um conjunto de ações que perturbem as próprias fronteiras dos conceitos de identidade’. A implicação da afirmação de Butler é que um modelo de solidariedade não repressivo e não excludente é impossível. De fato, essa implicação não é muito surpreendente. Dada a relutância de Butler em falar sobre ‘mulheres’ como um grupo *em absoluto* [at all], pois a categoria de ‘mulheres’ pode se referir apenas a ‘um campo de diferenças indesignáveis, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva’, é difícil imaginar que ela esteja disposta a falar sobre solidariedade *entre* as mulheres (ALLEN, 1999, pp. 100-101). Segundo Allen, em última instância, a posição de Butler se baseia em duas suposições: “primeiro, que todas as categorias de identidade de grupo necessariamente reprimem as diferenças entre os membros do grupo e segundo, que a solidariedade só pode se basear em categorias de identidade pré-determinadas, fixas e homogêneas” (ALLEN, 1999, pp.101-102).

desconstrucionistas da identidade, ou melhor, da defesa de uma não identidade, teriam jogado o bebê fora junto com a água do banho. Allen descreve o impasse no debate sobre a identidade entre feministas nestes termos:

Por um lado, somos tentadas a abraçar categorias de identidade, como a categoria de “mulheres”, para podermos falar sobre as experiências comuns e os objetivos compartilhados que unem os membros do movimento feminista e, por outro lado, somos instadas a rejeitar toda e qualquer categoria de identidade por causa de sua natureza excludente e repressiva. Assim, somos compelidos a escolher entre identidade (excludente) e não-identidade (fragmentada), nenhuma das quais é uma opção sustentável (ALLEN, 1999, p.99).

O debate teria chegado a um ponto em que “ou nós abraçamos categorias de identidade que são fixas, pregadas e talvez até ‘naturais’, ou rejeitamos qualquer e toda noção de identidade em favor de uma teorização de processos de identificação múltiplos, mutáveis e abertos” (ALLEN, 1999, p. 100). Na maioria das vezes, os teóricos da identidade teriam se contentado em adotar uma ou outra dessas duas opções, sem questionar a maneira pela qual a própria oposição foi colocada. O resultado do fracasso em questionar os termos da própria oposição, de acordo com Allen, fez com que o debate sobre políticas da identidade parecesse insolúvel: “Ironicamente, o debate não pode ser resolvido da maneira como foi formulado, precisamente porque *nenhuma* dessas posições pode fazer justiça a um feminismo [ou outra luta social] que busque entender a multiplicidade de eixos de estratificação nas sociedades ocidentais contemporâneas” (ALLEN, 1999, p. 100). Além disso, segundo Allen, nenhuma teórica desses dois polos do debate conseguiu captar a posição de Arendt com precisão.

Allen tem concordâncias e discordâncias tanto com as defensoras da política da identidade quanto com as teóricas desconstrucionistas<sup>301</sup> que a criticavam. Discorda da visão essencialista de algumas feministas da segunda onda, mas concorda com elas na consideração de que o

---

<sup>301</sup> Allen as denomina como as “teóricas da não-identidade”, mas como são as mesmas teóricas que nós chamamos acima de desconstrucionistas, para evitar confusões, vamos manter o termo (desconstrucionistas) que nós já havíamos escolhido para nos referirmos a essa vertente.

recurso à identidade facilita a mobilização política. Concorda com as desconstrucionistas em suas críticas ao essencialismo e em suas considerações a respeito do risco que as afirmações identitárias podem trazer (em termos de exclusão e repressão de diferenças entre as mulheres, impondo a elas um padrão de como deveria ser uma mulher de verdade e feminista). Entretanto, Allen não considera que o recurso à identidade necessariamente leve a esse problema. Allen compreende a preocupação das desconstrucionistas, entretanto, considera que a afirmação de uma não identidade seria apenas o outro lado da concepção essencialista de identidade. Para ela, nenhuma das duas concepções contempla a dialética entre identidade/diferença ou igualdade/distinção que estaria presente na ideia da Arendt de pluralidade. Segundo Allen, dada a forma como as teóricas desconstrutivistas enquadraram o pensamento de Arendt, “é evidente” que elas aceitam “os termos básicos do debate sobre política de identidade, segundo o qual as únicas opções disponíveis” são uma ideia de “não identidade” baseada em “diferença e pluralidade” ou uma concepção de “identidade excludente” que busca “significar uma identidade que é sempre conhecida”<sup>302</sup> (ALLEN, 1999, p. 106).

Allen toma como exemplos de teóricas desconstrucionistas Judith Butler e Cutting Gray. Butler seria “a mais influente e incisiva crítica da identidade e da política da identidade” (ALLEN, 1999, p. 101). Como prova de sua crítica incisiva à política da identidade, Allen cita textos em que Butler diz que a mulher seria “um campo de diferenças indesignáveis”, que “não podem ser totalizados ou resumidos por uma categoria descritiva” (BUTLER *apud* ALLEN, 1999, p. 101). O problema desse tipo de posição desconstrucionista, para Allen, é que ele leva ao abandono da solidariedade e dificulta a ação política, pois “torna-se difícil, senão impossível, entender como movimentos sociais de oposição poderiam formular objetivos comuns e lutar para alcançá-los” (ALLEN, 1999, p. 101). Para Allen, a posição de Butler se assenta em dois pressupostos: “primeiro, que todas as categorias de identidade de grupo necessariamente reprimem diferenças entre os membros do grupo, e segundo, que a solidariedade só pode ser baseada nessas categorias identitárias pré-definidas, fixas e homogêneas” (ALLEN, 1999, p. 101). Na concepção de Butler, prossegue Allen, sempre que um movimento

---

<sup>302</sup> Allen faz referência a consideração de Honig de que a base da teorização da ação em Arendt está na “diferença e pluralidade, não identidade”. Tal aspecto forneceria “um modelo para os feminismos que procuram colocar a ‘mulher’ em questão, em vez de tomar essa figura para significar uma identidade que é sempre conhecida” (ALLEN, 1995, p. 160).

avança na busca de “unidade” ele pressupõe a solidariedade como pré-requisito da ação, entretanto, a solidariedade só seria possível para Butler a partir de noções repressivas de identidade de grupo, o que seria um preço alto demais para pagar. Allen afirma que Butler não considera a possibilidade de que possam se formar identidades de grupo não repressivas a partir de compromissos políticos e de solidariedade que são alcançados por meio da ação política coletiva, possibilidade que segundo Allen, ela poderia ter encontrado em Hannah Arendt.

Allen também considera Cutting-Gray como mais uma teórica desconstrucionista que não teria percebido o caráter dialético da relação entre identidade e diferença em Arendt<sup>303</sup>. Cutting-Gray aproximou Arendt da não-identidade e teria se baseado principalmente nesta citação de Arendt: “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a condição *sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. [...] A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (CH, pp. 9-10). Allen discorda da interpretação que Cutting-Gray dá a essa passagem, atribuindo-lhe um significado bem diferente. Cutting-Gray entendeu que nessa passagem Arendt estaria dizendo que somos seres indefiníveis, únicos, contingentes, particulares, e, portanto, ela estaria contra a política da identidade, pois “a identidade reduz tudo a uma falsa unidade, o self planejador e controlador” enquanto a “pluralidade multiplica nossa compreensão da grande variedade do mundo e em troca nos fornece nossa própria originalidade” (CUTTING-GRAY *apud* ALLEN, 1999, p. 105). Para Allen, em contraste, essa passagem de *A Condição Humana* não prova isso, pois a alteridade (*otherness*) é importante, mas não resume o que significa pluralidade para Arendt. A alteridade é “sem dúvida, um *aspecto* importante da pluralidade”, pois “a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual somos incapazes de dizer o que é qualquer coisa sem distingui-la de outra” (CH, p. 220. *Grifos Allen*), mas a pluralidade também envolve o fato de que “somos todos iguais, isto é, humanos de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. Segundo Allen, Arendt rejeita a ideia de que

---

<sup>303</sup> O termo “dialético” usado por Allen não aparece nos trechos que Arendt trata sobre pluralidade, mas sim a ideia de paradoxo: “Pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (CH, p. 220). Mais adiante considera que “paradoxos sempre indicam perplexidades, jamais as resolvem (...)” (CH, p. 286). Allen é bem mais otimista que a trágica Arendt, pois diferente de “paradoxo”, “dialética” remete a síntese, uma solução na contradição entre tese e síntese.

a ação política pode ser baseada em um apelo à uniformidade [*sameness*], mas também insiste que a ação política não pode ser entendida de forma alguma se a pessoa abandona toda e qualquer noção de semelhança [*commonality*] entre os atores<sup>304</sup>. Allen ainda se baseia na ideia de Arendt de que a “revelação do agente” só é possível na ação e no discurso. Para Arendt, a ação na esfera política envolve tanto aparecer diante dos nossos iguais quanto nos revelar (para os outros e para nós mesmos) como pessoas únicas e distintas<sup>305</sup>. A ação individua e estabelece relacionamentos, separa e nos une, concomitantemente. Ao se basear nesses aspectos ontológicos da teoria da ação arendtiana, Allen considera que “parece claro que Arendt se recusaria a aceitar os termos do debate sobre política de identidade, optando por uma explicação que enfatizasse a relação dialética entre identidade/não identidade, semelhança/diferença e igualdade/distinção” (ALLEN, 1999, p. 108). Portanto, “haveria uma dialética entre identidade e não-identidade, entre alteridade e diferença, no próprio coração da definição arendtiana de pluralidade”<sup>306</sup> (ALLEN, 1999, p. 105).

A partir dessas considerações, Allen procura mostrar que o conceito de solidariedade de Arendt seria capaz de superar esse impasse entre as defensoras da política da identidade e da não-identidade (ALLEN, 1999, p. 97). Um exemplo lembrado por Allen é o modo como Arendt comenta o caso dos judeus que fugiram da Alemanha nazista para

---

<sup>304</sup> O “duplo aspecto da igualdade e da distinção” da pluralidade humana é resumido nessa passagem do texto arendtiano: “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi e será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas” (CH, pp. 219-220).

<sup>305</sup> “Só o homem (...) é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, hostilidade ou medo. (...) O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa (...)” (CH, p. 220).

<sup>306</sup> Alguns trechos que ilustram as considerações de Allen: “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção” (CH, p. 219). Allen reconhece que ela não é a única teórica a notar esse lado “dialético” de Arendt e cita Seyla Benhabib, que escreve: “Arendt se concentrou repetidamente na dialética da igualdade e da diferença. Nesse sentido, seu pensamento político antecipa algumas das principais preocupações das políticas da identidade de hoje” (BENHABIB, 2003, p. xxxiii).

a Dinamarca e lá foram acolhidos pela população que os escondiam em suas casas a fim de livrarem da perseguição nazista. Essas ações solidárias, entendidas como atos políticos, teriam sido feitas de forma ativa por grande parte da população dinamarquesa, desde os mais simples até membros da família real da Dinamarca. A maioria dos que estavam envolvidos na ação não eram judeus, o que leva Arendt a concluir que a solidariedade para Arendt não requer a filiação *a priori* a uma identidade definida. Que não judeus poderiam agir em concerto com judeus para salvar os judeus, que homens poderiam participar de movimentos feministas e assim por diante. Allen considera que Arendt oferece “uma *visão do poder* que pode nos capacitar a tematizar os *laços solidários* que unem os membros dos movimentos sociais e, assim, possibilitar uma resistência coletiva” (ALLEN, 1999, p. 98. *Grifos nossos*). A ideia de Allen de considerar os “laços solidários” entre os indivíduos para uma política de grupo remete, portanto, a uma interpretação peculiar do conceito de poder arendtiano como “solidariedade”. A concepção de solidariedade defendida por Allen não deve se confundir com o próprio uso de Arendt do termo “solidariedade”, o qual, segundo a autora, “é um tanto confuso”<sup>307</sup>. Na abordagem de Allen, a ideia de solidariedade é análoga ao que ela denomina de poder, uma ação em concerto “que une um movimento social de oposição” e “que fomenta coalizões entre feminismo e outras lutas sociais como lutas contra o racismo e o heterossexismo” (ALLEN, 1999, p. 97).

Para Allen, esse conceito de solidariedade “é particularmente atraente porque não se baseia em noções essencialistas e, portanto, excludentes de identidade de grupo” (ALLEN, 1999, p. 98), mas também não incorre no erro das desconstrucionistas que criticavam o recurso à identidade na política, dificultando a ação política de movimentos minoritários. A defesa de Allen da solidariedade não se equipara à noção comum aos teóricos da primeira fase (feministas da década de 1970) de uma solidariedade que se fundamenta no compartilhamento de uma identidade social e anterior a esfera política. A sugestão de Allen é que as “identidades de grupos não repressivas podem ser forjadas a partir de *compromissos políticos compartilhados* e que a solidariedade pode ser alcançada através de *ação política coletiva*, ao invés de ser assumida antecipadamente” (ALLEN, 1999, pp.101-102. *Grifos nossos*). É justamente essa a ideia de solidariedade “como resultado de uma ação combinada, e não como uma identidade pré-determinada, fixa e, portanto,

---

<sup>307</sup> Para um delineamento útil dos diferentes conceitos de solidariedade (quatro no total) que podem ser encontrados na obra de Arendt, ver: Reshaur (1992).

repressiva”, que Allen capta da teorização de Arendt sobre o poder como ação em concerto (ALLEN, 1999, p. 106). A ideia de solidariedade funciona assim como uma *ligação* estabelecida a partir de lutas e objetivos *comuns* seja entre os membros de um mesmo movimento identitário ou entre diferentes movimentos entre si, de uma forma que evite excluir e marginalizar indivíduos que não se encaixem nitidamente em categorias de identidade fixas.

Em sua busca por uma terceira via entre a política da identidade e da não-identidade, Allen busca pensar com Arendt aquilo que Nancy Fraser<sup>308</sup> chamou de “zona intermediária grupal” (ALLEN, 1999, p. 108). Essa zona é chamada intermediária porque se dá entre o nível universal da condição humana e o nível particular do indivíduo único. Seguindo Fraser, Allen considera que “quando nos concentramos nessa zona, destacamos ‘pessoas como membros de coletividades ou grupos sociais com culturas, histórias, práticas sociais, valores, hábitos, formas de vida, vocabulários de auto interpretação e tradições narrativas específicas’” (ALLEN, 1999, p. 108). Para analisar o que Arendt diria sobre essa zona de identidade de grupo, Allen examina seus “escritos mais explicitamente políticos”<sup>309</sup> e encontra em suas discussões sobre a identidade judaica argumentos para sustentar uma compreensão da identidade entendida a partir da dialética da semelhança e diferença. Contudo, tal trajeto teórico não significa que Allen considerasse que a “análise da opressão dos judeus fosse generalizável a todos os tipos de opressão”. Ela considera que:

A suposição de que a opressão das mulheres e dos afro-americanos pode ser entendida no mesmo modelo da opressão dos judeus foi um dos pontos cegos de Hannah Arendt; é essa suposição que a levou a algumas de suas posições políticas mais desconcertantes e preocupantes, incluindo aquelas expressas em Arendt *Reflexões sobre Little Rock* (1959). Minha estratégia é usar suas discussões sobre a identidade judaica como uma maneira de chegar a uma concepção mediada de identidade de grupo e de solidariedade que eu acho que pode ser útil para a teoria feminista; Deixo de lado questões sobre se a análise da questão judaica é ou não

---

<sup>308</sup> Fraser (1986).

<sup>309</sup> De forma geral, Allen rejeita os posicionamentos políticos de Arendt sobre as mulheres e sobre os negros nos Estados Unidos e encontra nos seus textos sobre a questão judaica recursos mais proveitosos para pensar a identidade de grupos hoje.

generalizável (ou mesmo correta)<sup>310</sup> (ALLEN, 1999, p. 116, nota 17).

Allen utiliza dois textos de Arendt em busca de seu modo de compreender a questão judaica: o seu discurso por ocasião do recebimento do Prêmio Lessing, publicado na coletânea *Homens em Tempos Sombrios* (1968) e o seu relato em *Eichmann em Jerusalém*, já mencionado, sobre a resistência dos dinamarqueses aos nazistas durante a segunda guerra mundial. Allen enfatiza que uma ideia arendtiana importante que podemos retirar desses escritos seria a de que “só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada” (HTS, p. 26), ideia que também implica o caráter político e em última instância mutável dessas identidades. A recusa de Arendt em entender a identidade judaica em termos de uma mesmidade inerente, uma essência compartilhada, ou mesmo uma história compartilhada de opressão, deixa claro que qualquer concepção de solidariedade que se encontrasse em seu trabalho não seria baseada em uma concepção repressiva e excludente de identidade. Este fato, juntamente com sua insistência em reconhecer o fato político de sua identidade judaica e sua resolução de resistir em termos dessa identidade quando está sob ataque, indica que seu trabalho pode fornecer um excelente ponto de partida para repensar o conceito de solidariedade após política de identidade (ALLEN, 1999, pp. 109-110). A partir desses escritos de Arendt, Allen elabora um conceito de solidariedade que “não se baseia em uma comunidade de sentimentos, mas em uma comunidade de ação. (...) em termos arendtianos, é o mesmo que dizer que a solidariedade é uma expressão ou uma modalidade de poder” (ALLEN, 1999, p. 112). Essa modalidade de poder surge do comprometimento recíproco de agir em conjunto, é isso que Allen chama de solidariedade<sup>311</sup>. De acordo com Allen, essa concepção de solidariedade extraída do trabalho de Arendt “repousa sobre sua concepção *mediada* de identidade de grupo”, ou seja, mediada pelo mundo e por compromissos compartilhados e não por uma “concepção excludente e repressiva de uma essência compartilhada” (ALLEN, 1999, pp. 112-113. *Grifos nossos*). A

---

<sup>310</sup> Allen concordava com o diagnóstico da biógrafa Young-Bruehl de que Arendt teria pensado a questão de grupos da população marginalizados a partir do seu entendimento da opressão judaica. Ambas criticavam Arendt a esse respeito.

<sup>311</sup> Para Arendt, articular uma trajetória comum a partir da ação humana é o que gera o poder. Ou seja, para ela, o poder “corresponde a capacidade humana não somente de agir, mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido” (CR, *Da violência*, p. 123).

conclusão de Allen é que o duplo aspecto da distinção e da igualdade da condição humana da pluralidade (condição *sine qua non* da política), nos ensina que o poder depende de uma ação de seres distintos entre si, mas que compartilhem de objetivos comuns:

Sempre atenta às realidades políticas, Arendt procurou evitar os problemas políticos associados a uma completa rejeição das identidades de grupo, recusando-se, ao mesmo tempo, a sacrificar a singularidade e a individualidade no altar da identidade. De acordo com ela, não é apenas a rejeição de todas as identidades de grupo que é antipolítica, mas também a aceitação/adoção muito fácil de uma compreensão de identidade entendida como uniformidade (ALLEN, 1999, p. 114).

Para Allen, o pensamento de Arendt ajudaria a entender o que pode unir os indivíduos de causas identitárias sem reprimir e excluir a diferença. Essa união solidária calcada em objetivos compartilhados não é importante apenas para o sucesso de movimentos identitários considerados individualmente, mas também é importante, segundo Allen, para a construção de “coalizões solidárias” entre as diferentes pautas identitárias, seja entre o direito dos gays, movimentos de igualdade racial e de gênero e os novos movimentos trabalhistas (ALLEN, 1999, p. 115).

#### 6.2.4.2 O enfoque teatral de Dana Villa

Entre os principais comentaristas contemporâneos de Hannah Arendt nos EUA, está Dana Villa, conhecido por seu livro *Arendt e Heidegger*. Villa tem sido um crítico das apropriações do pensamento de Hannah Arendt feitas pelos teóricos agonísticos da democracia. Essa vertente da teoria política contemporânea se desenvolveu principalmente no mundo acadêmico anglófono e tem entre seus principais expoentes Chantal Mouffe, William Connolly, Bonnie Honig, James Tully e Mark Wenman. Os teóricos agonísticos estão bem próximos dos teóricos que chamamos acima de “desconstrucionistas”, podendo, na verdade, ser entendidos como uma tendência dentro dessa vertente, pois compartilham o referencial teórico pós-estruturalista e desafiam as compreensões essencialistas de identidade, mantendo, ao mesmo tempo, o *ethos* de resistência contra os poderes “normalizadores”, *ethos* que havia sido energizado pelas políticas identitárias. Enquanto alguns teóricos

desconstrucionistas se dedicam a investigar questões relacionadas ao sujeito, aos padrões de gênero, a performatividade, como faz Judith Butler, os teóricos agonísticos, partindo do mesmo referencial, procuram pensar e desafiar a própria democracia liberal, criticando tanto o modelo minimalista de democracia, quanto as alternativas “deliberativas” formuladas a ele. Este desafio, entretanto, não se faz contra o espírito democrático, mas em nome de seu aprofundamento por meio das lutas incessantes de justiça e de reconhecimento em direção a uma democracia radical e plural. Nesse sentido, procuram denunciar o que consideram ser limites do liberalismo, especialmente o “eu esvaziado” e a neutralidade do Estado liberal em relação às concepções de Bem, que eles encontram, via crítica comunitarista, no liberalismo de Rawls. Mesmo sabendo que pensadores como Rawls responderam às críticas comunitaristas, os agonistas não ficaram satisfeitos com as suas respostas e procuram desenvolver um “modelo agonístico de democracia” (MOUFFE, 2006). Nesse esforço, buscam expor o ideal de neutralidade do Estado liberal como metafísico e apontar que essa “ilusória” capa supostamente neutra esconderia a hegemonia de uma perspectiva, ainda que ela não se entenda nem se apresente explicitamente como uma perspectiva. Essa perspectiva hegemônica seria liberal, capitalista, masculina, branca, cis e heterossexual. Ao se apresentar como neutra, a perspectiva liberal estaria procurando neutralizar o conflito e dificultando o surgimento de resistências. Os teóricos agonísticos pretendem intervir aí, resistindo em suas lutas tanto contra o conservadorismo quanto contra o liberalismo, expondo, denunciando, reabilitando o conflito e celebrando a democracia como um “fluxo democrático” que escapa e não se deixa prender a instituições (VILLA, 1999. p. 119).

O que atraiu alguns teóricos agonísticos para o pensamento de Hannah Arendt, segundo Dana Villa, foram algumas características do seu pensamento que seriam compartilhadas também por Nietzsche: 1) um certo vitalismo e rejeição ao conformismo, característica que estaria presente no lugar central dado à ação no pensamento de Arendt; 2) O “agonismo”, que aponta o incessante conflito de opiniões como inerente à política; 3) O “anti-fundacionalismo”, que rejeita a ideia de um fundamento transcendente que supostamente estaria acima do conflito de opiniões e o limitaria como “lei das leis”. Esse anti-fundacionalismo vem acompanhado da “afirmação da contingência de todos os assuntos humanos (especialmente políticos), desprezando todos os ordenamentos teleológicos e critérios utilitários” (VILLA, 1999, p. 115) e da afirmação de um “perspectivismo”, que reabilita o valor das opiniões na esfera pública democrática. Mas, diferentemente do que podiam encontrar em

Nietzsche, os agonistas encontraram em Arendt uma versão política e democrática dessas características “nietzschianas”, ainda que a ela não tenha sido suficientemente democrática para eles, como veremos.

Evidentemente, este Nietzsche dos agonistas é bem peculiar, pois é aquele interpretado e apropriado por intelectuais franceses de esquerda dos anos 60, que depois ficariam conhecidos nos EUA como “pós-estruturalistas”<sup>312</sup>. Além da crítica à metafísica tradicional, os pós-estruturalistas encontraram na crítica ao sujeito moderno feita por Nietzsche, um “vitalismo” e crítica ao conformismo, pois, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche havia mostrado o sujeito moderno como resultado de um longo e doloroso processo de domesticação dos homens em que as forças ativas são inibidas e “separadas daquilo que podem”, para usar a linguagem de Deleuze (2001, p. 87). Nesse processo, os homens são transformados de seres ativos, ativos, irreverentes, expansivos que eram, em seres inibidos, reativos, culpados e conformados. Inventa-se um agente por trás do ato que seria totalmente livre (incondicionado) para escolher entre as diversas ações possíveis. A pressuposição do agente livre, entretanto, teria como objetivo, segundo Nietzsche, tornar o agente responsável e culpado. Esse processo de inflação da culpa (má consciência) tenderia a provocar inibição e conformismo, reduzindo o homem à condição de um dócil animal de rebanho. Com isso, seria menos provável o surgimento de grandes ações e novos começos. Portanto, a crítica de Nietzsche tem uma dimensão epistêmica, que aparece na sua crítica à ideia (metafísica), de origem cristã<sup>313</sup>, de um sujeito livre e

---

<sup>312</sup> Estes intelectuais franceses não tinham a pretensão de serem bons comentadores exegéticos do filósofo alemão, muito menos de segui-lo politicamente, pois Nietzsche havia sido um crítico da esquerda e da moralidade democrática moderna. Ainda assim, queriam “usar” Nietzsche como “caixa de ferramentas”. Foucault deixou bem claro como seria esse “uso”: “O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse” (FOUCAULT, 1998, p. 143). Esse modo de usar Nietzsche vale também para outros pós-estruturalistas.

<sup>313</sup> Muitos historiadores apontam que a ideia de livre-arbítrio não existia no mundo antigo e que ela se desenvolveu a partir do cristianismo. Alguns pesquisadores são mais específicos, apontando que a ideia de livre-arbítrio teria surgido na resposta de Santo Agostinho ao problema do mal (Ver CONNOLLY, 2002). Há um longo debate teológico sobre o tema, com divergências entre os cristãos. Agostinho escreveu o livro “O Livre-Arbítrio”, mas teria mudado de opinião em escritos posteriores. Lutero, em polêmica contra o humanista Erasmo, escreveu o livro “O Servo Arbítrio”, negando a teoria do livre-arbítrio humano e reforçando a Providência Divina. De qualquer forma, muitos apontam que a ideia de livre-arbítrio teria origem nesses debates teológicos e teria sido a base para a ideia de sujeito moderno que começa a se desenvolver no humanismo da Renascença.

incondicionado, e uma dimensão “moral”, manifesta na sua crítica à moral cristã como força motriz de um processo de domesticação<sup>314</sup> que seria debilitante. É nesse contexto que deve ser entendida a sua frase “a ação é tudo”<sup>315</sup>. Ela visa, de certa maneira, colocar a ênfase de volta na realização de grandes feitos e belas palavras, e não na responsabilização moral do agente, até porque a crítica epistêmica à ideia de “livre-arbítrio” havia levado à conclusão de que o sujeito não conhece exatamente as suas próprias motivações mais internas e nem tem pleno controle sobre os resultados de suas ações. Estaria em jogo, na frase “a ação é tudo”, uma revalorização da ética pagã da grandeza e uma crítica à passividade cristã. Esse tema, segundo Villa, não é novo no Ocidente, “lembramo-nos de Maquiavel e das críticas republicanas cívicas de Rousseau à passividade cristã, ou as análises premonitórias de Mill e Tocqueville sobre a conformidade democrática (foi, afinal, Mill quem pediu uma forte dose de ‘autoafirmação pagã’ para equilibrar o fardo herdado da ‘autonegação’ cristã)” (VILLA, 1999, p. 114). Esta revalorização da “autoafirmação” pagã também estaria por trás das análises críticas de Foucault sobre como as relações de poder (soberania, disciplina, biopoder) criam “sujeitos dóceis”, ao mesmo tempo em que criam possibilidades de “resistência e

---

<sup>314</sup> Nietzsche não era contrário a toda domesticação. Ele era crítico de um determinado processo de domesticação (cristão, democrático), que ele considerava enfraquecedor, debilitante. Mas mesmo esse processo de domesticação que ele critica teve também aos seus olhos aspectos positivos, pois somente com esse processo de moralização e “interiorização” do homem, ele se tornou um “animal interessante” (NIETZSCHE, 1998, p. 25). Nietzsche não quer, portanto, voltar a um estágio pré-moral, simplesmente repetindo a antiga moral nobre. Tampouco prega a ausência de toda moral. Seu projeto é libertar os humanos criadores dos limites da nossa moral em nome de uma outra moral, mais afirmativa da vida, que crie humanos mais “fortes”: “O que desejo com todas as forças tornar claro: a) que não há pior equívoco do que confundir domesticação com enfraquecimento: o que realmente se fez... / A domesticação é, tal como a compreendo, um meio de imensa acumulação de forças da humanidade, de modo que as gerações possam continuar a construir sobre o trabalho de seus antepassados – não apenas exteriormente, mas internamente, brotando organicamente deles naquilo que é mais vigoroso... b) há um perigo extraordinário quando se acredite que a humanidade como um todo cresça continuamente e se torne mais forte, quando os indivíduos tornam-se frouxos, iguais, medíocres... Humanidade é uma abstração: o alvo da domesticação, mesmo no caso mais individual e singular, não pode ser outro senão o homem mais forte (o homem não domesticado é fraco, dissipador, inconstante...)” (NIETZSCHE, 2008, p. 212).

<sup>315</sup> “Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por atrás do fazer, do atuar, do David; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — ação é tudo” (NIETZSCHE, 1998, p. 36).

múltiplos lugares de conflito em lugares até então relegados às margens extremas da vida política (hospitais, escolas, fábricas e prisões)” (VILLA, 1999, p. 114).

Para Villa, Foucault adaptou Nietzsche para a Era democrática, pois “a subjetividade agonística – dos nobres de Nietzsche e sua elite de ‘indivíduos soberanos’ – retorna na forma democratizada de uma política da resistência” (VILLA, 1999, p. 114). Entretanto, a adaptação de Nietzsche para a Era democrática feita por Foucault teria sido suficiente para uma política democrática radical tal como advogada pelos teóricos agonísticos da democracia, pois o que emerge dos escritos de Foucault seria mais uma preocupação ética do que política, uma preocupação central com “o cuidado de si” e em impedir a imposição de identidades a grupos e indivíduos. Essa é uma das razões, segundo Villa, para que os “democratas radicais” e “teóricos agonísticos da democracia” tenham se sentido atraídos pela “reformulação explícita que Arendt fez do agonismo nietzschiano” (VILLA, 1999, p. 114). Nessa reformulação, Arendt preserva o *ethos* “pagão” de autoafirmação e grandeza, mas o democratiza, distanciando-se do aristocratismo de Nietzsche. Villa nos lembra que para Arendt a grandeza era “a paixão especificamente política” e cita como referência a seção “Eternidade versus imortalidade”, do *Capítulo I*, de *A Condição Humana*. (VILLA, 1999, p. 114). Nessa seção, Arendt escreve sobre essa ética da grandeza:

Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás desses vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza ‘divina’. A diferença entre o homem e o animal aplica-se a própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente nenhuma outra língua) e que preferem a fama imortal às coisas mortais, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais (CH, p. 23).

Considerações como essa se encontram espalhadas ao longo de todo o livro. Por exemplo, no *Capítulo V*, sobre a Ação, na seção sobre “a solução grega”, Arendt escreve:

O conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje. Destaca o anseio de autodesvelamento à custa de todos os outros fatores e fica por isso relativamente intocado pela infortuna da imprevisibilidade. Como tal, passou a ser o protótipo de ação na Grécia Antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo ao medir-se com os outros que está na base do conceito de política prevalecente nas cidades-Estados. Sintoma evidente dessa influência predominante é o fato de que os gregos, distintamente de todos os desdobramentos posteriores, não consideravam a função de legislar como atividade política (CH, p. 243).

Em outras obras Arendt segue descrevendo nesses termos a ética pagã da grandeza e a contrasta com a moral cristã, como haviam feito antes Maquiavel, Rousseau, Mill, Nietzsche, entre outros. Por exemplo, em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt escreve:

(...) noção grega de feito heroico, relatado por poetas e historiadores e que serve como uma espécie de estalão no qual se mede a própria capacidade para a grandeza. A diferença entre seguir fielmente um exemplo reconhecido e a tentativa de medir-se com ele é a diferença entre a moralidade romano-cristã e aquilo que tem sido chamado de espírito agonal grego e que não conhecia nenhuma consideração ‘moral’, mas apenas uma *aristeueîn*, um esforço sempre incessante para ser o melhor de todos (EPF, p. 99).

Uma admiração pelo *ethos* pagão parece estar por trás da crítica de Arendt ao processo de transformação dos humanos em sujeitos dóceis, conformados, “normalizados” e na sua defesa da ação como a criação de algo “radicalmente inovador” (VILLA, 1999, p. 114). Villa cita, diversos textos de Arendt nesse sentido. Em um deles, Arendt usa o mesmo termo “normalização” que Foucault usaria mais tarde:

[...] que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação[...] Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um

certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. Com Rousseau, encontramos essas imposições nos salões da alta sociedade, cujas convenções sempre equacionam o indivíduo com a sua posição dentro da estrutura social (CH, p.50).

Nesse sentido, Arendt concordaria com a fórmula nietzschiana que diz “a ação é tudo”, pois é através dos “feitos, das ações e falas que iniciam algo novo, que os seres humanos se separam do cotidiano, do repetitivo e do meramente reativo” (VILLA, 1999, p. 115). Esse seria, portanto, um ponto em comum entre Nietzsche, pós-estruturalistas (como Foucault), Arendt e teóricos agonísticos da democracia. Entretanto, segundo Villa, diferente de Nietzsche, Arendt insistia que a ação apropriada ocorre “somente em uma esfera pública marcada por relações de igualdade”, e, enquanto o agonismo de Nietzsche culminaria em um “individualismo heroico”<sup>316</sup>, a versão especificamente política que Arendt deu a esse agonismo culminaria no que ela chamou de “espírito revolucionário” e no “espírito de resistência” (VILLA, 1999, p. 115). Os teóricos agonísticos estavam engajados nas lutas das minorias por reconhecimento e nas lutas contra a desigualdade social se sentiram naturalmente atraídos por esse “espírito de resistência” que encontraram em Hannah Arendt, visível nos elogios que ela fazia às ações espontâneas, aos conselhos de trabalhadores e ao momento fundador das revoluções<sup>317</sup>.

Outro ponto de afinidade entre os teóricos agonísticos e Arendt, destacado por Villa, é a compreensão do espaço público como um espaço agonístico em que diferentes perspectivas se enfrentam, sem que possam apelar a um fundamento transcendente, considerado absoluto, que estaria

---

<sup>316</sup> É antiga e controversa essa interpretação sobre Nietzsche como um defensor do individualismo heroico, pois ele tinha uma reflexão sobre a importância da comunidade e das instituições em uma cultura. Muitos comentadores contestam essa leitura do Nietzsche “individualista”, por exemplo, OWEN, 2002 e SIEMENS, 2009.

<sup>317</sup> Arendt elogiou apenas as revoluções políticas que almejavam “construir a liberdade”, como a americana (1776) e a húngara (1956). Como se sabe, Arendt foi uma crítica severa das revoluções que pretenderam resolver a questão social por meios políticos, especialmente aquelas que se inspiraram na revolução francesa. Para Arendt, “Nenhuma revolução jamais resolveu a ‘questão social’ nem libertou os homens do problema da escassez, mas todas as revoluções, exceto a Revolução Húngara em 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa e usaram e abusaram das forças poderosas da miséria e da desgraça na luta contra a tirania ou a opressão” (SR, p. 155).

acima das opiniões. Nesse sentido, Villa, fazendo referência ao texto de Arendt *O que é autoridade*, afirma que ela “tirou as conclusões políticas do anti-fundacionalismo de Nietzsche, mostrando que a vontade de um fundamento extra político na Era moderna só pode ser nihilista, antipolítica e antidemocrática” (VILLA, 1999, p. 116). Essa conclusão política que Arendt tirou do anti-fundacionalismo de Nietzsche teria sido especialmente democrática, pois, sem fundamento transcendente, sem um “mundo verdadeiro” a ser descoberto pelos poucos capazes de fazerem isso, Arendt reabilita a esfera democrática das opiniões (*doxa*), contra o elitismo platônico que teria predominado na tradição da filosofia política. Assim, a política democrática é vista como um perpétuo debate e choque entre perspectivas. Esse movimento de Arendt, segundo Honig, “evita uma lei das leis que estaria imune à contestação e à reforma” (HONIG *apud* VILLA, 1999, p. 116). Em suma, Villa entende que esses fatores reunidos explicam a atração dos teóricos agonísticos (que defendem a “contestação incessante”) por Arendt: o foco na ação, o elogio ao “espírito de resistência” e a sua “engenhosa adaptação do perspectivismo nietzschiano para as demandas da esfera pública democrática” (Id). Entretanto, prossegue Villa, isso não foi suficiente para que os teóricos agonísticos considerassem que Arendt teria conseguido expurgar plenamente os elementos aristocráticos do pensamento de Nietzsche.

Apesar das afinidades apontadas acima, os teóricos agonísticos criticaram “o caráter restritivo e elitista” da concepção de política de Arendt. A distinção entre as esferas público e privada, assim como o tratamento dado por Arendt à questão social, foram o alvo principal dessa crítica, como já colocamos na seção sobre a apropriação de Bonnie Honig. Villa cita algumas críticas que democratas radicais e teóricos agonísticos da democracia fizeram à concepção arendtiana de política e à sua distinção público/privado. Villa comenta três desses críticos de Arendt: Sheldon Wolin, Bonnie Honig e William Connolly. Para Villa, um dos críticos mais radicais foi Sheldon Wolin, que considerou Arendt “radicalmente antidemocrática” com sua distinção “entre o social e o político” e o seu desejo por uma “política pura isolada de preocupações econômicas e das necessidades das ‘massas’” (VILLA, 1999, pp. 116-117). Segundo Villa, Wolin considerava que a política arendtiana de “feitos memoráveis realizados por atores virtuosos” seria “difícilmente compatível com a política democrática”, uma vez que, para Wolin, “o impulso primário” da política democrática seria “estender à vida pública o abrangente igualitarismo das vidas ordinárias” (WOLIN *apud* VILLA,

1999, p. 117)<sup>318</sup>. Citando o texto *Fugitive Democracy*, de Sheldon Wolin, Villa afirma que para Wolin “a ação democrática é “essencialmente transgressiva e revolucionária”, e, “por sua própria natureza, está em extrema tensão com qualquer ‘constituição fechada’” (VILLA, 1999, p. 119). Para Wolin, prossegue Villa, a democracia é “reduzida” e “desvitalizada” pela “forma” e ela “não é, de maneira nenhuma, uma forma de governo”, mas “um modo de ser, uma experiência da ação comum que pode ser, na melhor das hipóteses, episódica, momentânea”<sup>319</sup> (VILLA, 1999, p. 119).

Villa aponta que Bonnie Honig não foi tão longe nesse caminho “vitalista” e anti-institucional, pois teria sublinhado a “reverência” de Arendt e Nietzsche tinham por instituições. Como vimos, Honig é crítica da política da identidade entendida em termos essencialistas e buscou se apropriar da concepção arendtiana de ação para pensar uma política democrática para além das identidades constituídas. Entretanto, segundo Villa, Honig considerava que Arendt não teria levado seu nietzschanismo até o fim, pois teria permanecido com um certo essencialismo na compreensão da identidade “judeu” e “mulher”. Além disso, Honig criticou a distinção arendtiana entre público e privado como “arbitrária e auto-destrutiva”<sup>320</sup>, e que estaria “além da contestação”. Honig considera a concepção arendtiana de esfera pública seria “exageradamente formalista” e na verdade “profundamente conservadora na medida em que ela naturaliza a distinção público/privado” (VILLA, 1999, p. 117). Com isso, Arendt “deixava de fora da possibilidade de contestação e reformulação as identidades herdadas de classe, raça, etnia, gênero” (VILLA, 1999, p. 117). Honig vê uma contradição de Arendt em seus próprios termos, pois a concepção de ação de Arendt seria fundamentalmente desestabilizadora, sem “fundamento” e imprevisível e se assemelharia “*differance* de Derrida”, mas a sua distinção público/privado arbitrariamente demarca e fecha o que não pode ser

---

<sup>318</sup> Villa cita o livro de Sheldon Wolin, *Hannah Arendt: democracy and the Political*, p. 290, onde, segundo Villa, “Wolin ataca especificamente a herança nietzschiana de Arendt, vendo nela a fonte do seu desdém pelas ‘massas’ e de sua preferência aristocrática por uma política de ‘elevadas ambições, honra e glória’, em vez de uma preocupação com questões de justiça social” (VILLA, 1999, p. 241). De fato, Arendt não demonstrava louvar o ordinário, mas isso não significa, a nosso ver, uma incompatibilidade com a democracia, como pensava Wolin, pois pensamos que Arendt quer “enobrecer” a democracia, em vez de rebaixar todas as expectativas humanas aos desejos do último homem da sociedade de massas, ao mero *animal laborans*. Tampouco consideramos que Arendt fosse indiferente aos problemas sociais, como procuraremos mostrar na parte final desta tese.

<sup>319</sup> Villa faz referência a *Fugitive Democracy*, pp. 37, 43.

<sup>320</sup> Essa era uma crítica frequente à Arendt, feita também por Hannah Pitkin (1981).

demarcado e fechado. O entendimento de Honig sobre Arendt, nesse ponto, é, segundo Villa que “os democratas radicais precisam salvar Arendt dela mesma” (VILLA, 1999, p. 117).

Honig foi orientanda de William Connolly em seu doutorado. Sua crítica à Arendt tem bastante semelhança com a interpretação de Connolly, especialmente em relação à distinção público/privado. Connolly, entretanto, era mais duro com Arendt do que Honig, pois ela ainda considerava ser possível “salvar Arendt dela mesma” e colocar sua concepção da ação à serviço da “democracia radical”. Connolly não parece acreditar nessa possibilidade. Para William Connolly, Arendt mantém um “purismo político” que seria similar ao “purismo moral kantiano”, um tipo de purismo que deixaria o corpo e a questão social fora da política (VILLA, 1999, p. 117), o que seria inaceitável para Connolly, uma vez que o próprio corpo seria fruto de relações de poder e que diversas opressões se realizam no corpo, na vida privada e na esfera social. No artigo de Connolly *Critique of Pure Politics*, citado por Villa, Connolly afirma que sua crítica à Arendt era focada em “três elementos entrelaçados: a colocação arendtiana da questão social entre parênteses e a oposição à nação; sua depreciação do corpo na ética e na política; e os espaços restritos que ela reconhece para a ação política” (CONNOLLY, 1998, p. 15). Não precisamos nos estender sobre o último ponto, da restrição dos espaços de ação política, pois se trata da mesma crítica feita por Honig sobre a arbitrariedade da distinção arendtiana entre público/privado e de como ela dificulta a contestação de identidades herdadas e opressões que ocorrem na vida privada, impedindo as lutas por justiça. Sobre o primeiro ponto, Connolly diz que Arendt sempre teve uma resistência muito grande à ideia de soberania, vontade geral e nação, e em parte, Connolly diz concordar com Arendt. Entretanto, segundo Connolly, não é possível negar a importância da soberania e da nação, do Estado nacional, na elaboração de políticas para o enfrentamento da questão social. O combate à pobreza, segundo Connolly, passa inevitavelmente por ações do Estado nacional e se a esquerda não assumir um papel ativo no Estado nacional, a direita irá se aproveitar da pobreza, insegurança no trabalho, enfim, da questão social, para mobilizar os pobres (especialmente os homens e brancos), com apelos à nacionalidade, caminhando para uma política autoritária que a Arendt quer evitar. Ou seja, para Connolly, a exclusão da questão social da política por Arendt acabaria estimulando os efeitos que ela quer evitar (autoritarismo). Connolly cita uma passagem de *Sobre a Revolução* em que Arendt que mostra a sua posição a respeito da questão social. Arendt escreve que “nada pode ser mais obsoleto do que tentar libertar a humanidade da

pobreza utilizando meios políticos” (ARENDRT *apud* CONNOLLY, 1998, p. 17; SR, p. 157). Outro ponto da crítica de Connolly à Arendt é a sua “depreciação do corpo”. Nesse sentido, Connolly cita outra passagem de *Sobre a Revolução*:

A necessidade mais forte de que nos apercebemos na introspecção é o processo vital que permeia nosso corpo e o mantém num estado constante de mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes de nossas atividades e irresistíveis – isto é, de urgência avassaladora. Quanto menos nos movemos, quanto menor nossa atividade, mais vigorosamente esse processo biológico se afirma, impõe sua necessidade intrínseca sobre nós e nos intimida com o automatismo fatídico do puro acontecer que subjaz a toda a história humana (SR, pp. 92-93).

Para Connolly, esse trecho indicaria que Arendt ainda estaria presa a um certo dualismo entre uma ação “imbuída de pensamento” e o “automatismo do puro acontecer” biológico. Essa consideração de Connolly parte de uma visão não dualista e “naturalista” (mas sem determinismo biológico), que ele encontrou em Spinoza, Nietzsche, Deleuze e na neurociência contemporânea. Essa perspectiva questiona a oposição entre mente e corpo, entre pensamento e automatismo, pois de acordo com essa perspectiva não há essa separação estanque, a mente consciente é parte do corpo e certos automatismos do corpo são também fruto de pensamentos e de interiorização de elementos culturais e sociais e de relações de poder, podendo, portanto, ser alterados por um “trabalho sobre o *self*” nos moldes do “cuidado de si” foucaultiano. Um exemplo que Connolly fornece são as reações físicas de desgosto, que são um “automatismo” do corpo, mas que depende de elementos culturais, e, para Connolly, valeria a pena, para o avanço da causa democrática, trazê-los à consciência e trabalhar em cima deles. Ao não estar atenta para isso, Arendt “obscurece a extensão em que diversas dimensões da corporalidade são sempre objetos de ação política extensiva assim como são fontes multifacetadas a partir das quais novas possibilidades de ser podem ser trazidas ao mundo do debate público” (CONNOLLY, 1998, p. 18). Para Connolly, sobraria pouco espaço no “mundo arendtiano para que os *selfs* trabalhem uns sobre os outros para se tornarem mais responsivos à contingência fundamental das coisas e menos ressentidos a respeito da condição humana da forma com ela [Arendt] a entende”

(CONNOLLY, 1998, p. 18). Connolly está interessado em disseminar esse trabalho sobre o próprio *self* que ele encontra na ideia de Nietzsche de “dar estilo ao seu caráter”<sup>321</sup> e de “cuidado de si” de Foucault, supondo que se mais pessoas fizerem isso, e perceberem com isso a contingência de suas próprias opiniões e crenças, se tornariam menos fundamentalistas e mais abertas à pluralidade e ao convívio democrático, mantendo suas interações políticas dentro de um “respeito agonístico”, convivendo como adversários e não como inimigos. Connolly pensa que o trabalho sobre o *self* sobre si, sobre o corpo e o seu “automatismo”, é importante para a criação *identidades não fundamentalistas*<sup>322</sup> que seriam mais favoráveis a uma política pluralista tal como Arendt defendia. Portanto, não haveria razão plausível para que ela quisesse abafar o “pensamento” sobre esses assuntos corporais, pois, afirma Connolly, “ela própria enfatizou a relação entre a ausência de pensamento e a banalidade do mal” (CONNOLLY, 1998, p. 20). Para Connolly, a política da ação arendtiana seria “imensamente enriquecida se o corpo passasse a ser admitido entre suas fontes, lugares e efeitos. *Scripts* culturais escritos no corpo se tornariam assunto de engajamento político” (Id).

Dana Villa tece inúmeras críticas a essas leituras de Sheldon Wolin, Bonnie Honig e William Connolly. As críticas podem ser reunidas em três tipos: (1) O elogio de Arendt à ação e sua crítica ao conformismo não implicam em uma celebração “não seletiva” do fluxo democrático nem um desprezo por instituições. Os democratas radicais e agonistas, em contraste, tem um viés quase exclusivamente anti-institucional e não perceberiam os riscos de um *agon* sem nenhum limite. Arendt, segundo Villa, percebia a necessidade de alguns limites para o *agon*; (2) Os democratas radicais e teóricos agonísticos querem borrar todas as fronteiras e distinções em nome das lutas por justiça social e da abertura ao devir plural, mas Arendt considerava que tal corrosão das fronteiras e distinções ameaçaria a liberdade, a preservação do “mundo” e a própria vida privada. Para Villa, a distinção público-privado de Arendt não é tão rígida e absoluta quanto seus críticos apontam, mas, ainda assim, ela achava importante manter a distinção, para preservar o mundo e a liberdade. (3) O foco de Arendt é o “mundo”, e não o sujeito. Ao defenderem (contra Arendt) a politização da vida cotidiana, estes

---

<sup>321</sup> Nietzsche nunca achou que “dar estilo ao seu próprio caráter” fosse algo fácil e passível de ser praticado por todos, ao contrário, entendia como algo raro e difícil, para poucos, os “espíritos livres” e filósofos artistas, “aves raras”. É muito provável que Nietzsche seria totalmente contrário a essa iniciativa de Connolly de democratizar e transformar essa ideia em uma política.

<sup>322</sup> Sobre esse ponto ver também CONNOLLY, 1991.

democratas radicais e teóricos agonísticos ignoram o seu apelo de que “na política, o mundo, e não o homem, é que está em jogo” (EPF, p. 205). Para Villa, a ênfase no sujeito faria dos teóricos agonísticos partidários de uma compreensão “expressivista” e “altamente subjetiva” da ação política, que Arendt certamente rejeitaria, pois ela defendia que a ação deveria ser impessoal, orientada pelo mundo. Consideramos que este último ponto, sobre o expressivismo, de grande importância para o nosso tema da relação entre Arendt e as políticas da identidade, portanto, vamos nosso deter um pouco mais nele.

Apesar de não expor explicitamente sua fonte, Villa usa o termo “expressivismo” no mesmo sentido que Charles Taylor<sup>323</sup>. De acordo com Taylor, o expressivismo é uma importante tendência de pensamento (e sensibilidade) que surge no final do século XVIII na Alemanha na reação do romantismo ao iluminismo. A visão iluminista havia abandonado a ideia clássica do mundo como “uma ordem cósmica à qual o homem estava essencialmente relacionado” e havia apresentado o mundo um “objeto” neutro e contingente a ser “manipulado no cumprimento de propósitos humanos” (TAYLOR, 1975, p. 539). Para Taylor, essa “objetificação” não englobava apenas a “natureza externa”, mas também “a vida humana e a sociedade” e o resultado seria “uma certa visão do homem, uma psicologia associacionista, uma ética utilitarista, uma política atomista da engenharia social e, em última instância, uma ciência mecanicista do homem” (TAYLOR, 1975, p. 539). Artistas e intelectuais românticos reagiram contra essa visão, considerando-a:

(...) uma mera associação externa de elementos sem conexão intrínseca: da psique humana como uma mera reunião de ‘faculdades’, do homem como um composto de corpo e alma, da sociedade como uma concatenação de indivíduos, da ação como adequação dos meios a fins externos, do prazer como mera consequência de certas ações, do certo e do errado figurando apenas como consequências contingentes de certas ações, da virtude e do vício como fruto de diferentes concatenações de circunstâncias produzindo uma rede diferente de associações (TAYLOR, 1975, p. 540).

---

<sup>323</sup> “Expressivismo” é uma adaptação feita por Charles Taylor do termo “expressionismo” de Isaiah Berlin (*Aspects of Eighteenth Century*, 1965). Taylor opta por substituir o termo *expressionismo* de Berlin por *expressivismo* para evitar a confusão com o movimento de arte do século XX (TAYLOR, *Hegel*, 1975, p. 13, n.1).

Diante dessa visão moderna, iluminista, utilitária, surge entre os românticos um retorno ao sentimento do valor intrínseco de certos valores e ações e de distinções qualitativas entre bom e ruim, e, segundo Taylor, as ações ou modos de vida “são vistos como totalidades que seriam ou distorções ou *expressões* verdadeiras daquilo que nós somos *autenticamente*” (TAYLOR, 1975, p. 540. *Grifos nossos*). Taylor aponta Rousseau e Johann G. Herder<sup>324</sup> na origem deste discurso moderno de “autenticidade”. Para Herder, afirma Taylor, cada um de nós tem um jeito original de ser humano. Cada pessoa tem assim sua própria “medida”. Tal ideia foi uma novidade já que “antes do final do século XVIII ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse tipo de significado moral”. Passa a existir a ideia que “há certo modo de ser humano que é o *meu* modo” (TAYLOR, 1975, p. 15). Assim, a noção de que cada um de nós possui uma maneira original, “autêntica”, de ser humano implicaria que devemos descobrir o que é sermos nós mesmos. Mas essa descoberta não pode ser feita através da consulta a modelos pré-existentes. A ideia é que “descobrimos o que temos que ser em nós, nos tornamos esse modo de vida, ao darmos *expressão* em nosso discurso e ação ao que é original em nós” (TAYLOR, 1975, p. 68. *Grifos nossos*). Expressivismo é assim a noção de que a revelação de nós mesmos vem através da *expressão* de nós mesmos, naquilo que temos de original, no mundo. A originalidade da concepção expressivista de identidade foi “menos a ideia de que os homens são diferentes (isso não era novidade), do que considerar que as diferenças definem a forma única que cada um de nós é chamado a realizar” (TAYLOR, 1975, p. 17). As diferenças assumem assim importância moral de modo que a questão poderia surgir pela primeira vez se uma determinada forma de vida era uma *expressão autêntica* de certos indivíduos ou pessoas (TAYLOR, 1975, pp. 15-16). Se por um lado o expressivismo parece retomar “conceitos holísticos e a causa final aristotélicos”, por outro lado, seria um movimento “quintessencialmente moderno”, pois “incorpora a ideia de uma subjetividade que se autodefine. A realização da sua essência é uma autorrealização do sujeito; e o que ele define para si mesmo não está em relação com uma ordem ideal transcendente, mas com algo que se desdobra dele mesmo, de sua própria realização e é feito de forma

---

<sup>324</sup> Herder é o principal teórico e crítico do *Sturm und Drang*, que influenciou Goethe nos anos cruciais da sua vida. Herder reage contra a antropologia do Iluminismo, contra a “objetificação” da natureza humana, contra a análise da mente humana em diferentes faculdades, do homem em corpo e alma, contra uma noção calculista de razão, divorciada de sentir e vontade. E ele é um dos principais responsáveis por desenvolver uma antropologia alternativa, centrada nas categorias de expressão (TAYLOR, 1975, p. 13).

determinada nessa realização” (TAYLOR, 1975, p. 17). Para Taylor, apesar do expressivismo ter surgido na reação romântica ao moderno e ao iluminismo, foi também um movimento moderno e contribuiu de forma inegável com o *ethos* moderno. O expressivismo e sua ética da autenticidade é “uma das ideias fundacionais da civilização que cresceu desde então. De diferentes formas, constitui uma das principais ideias-força que deram forma ao mundo contemporâneo” (TAYLOR, 1975, p. 17).

Dana Villa afirma que os democratas radicais (Wolin) e teóricos agonísticos da democracia (Connolly e Honig) são partidários de uma política expressivista e que essa orientação seria totalmente contrária à orientação “mundana” da política em Arendt. Para Villa, um ponto em comum entre democratas radicais, como Sheldon Wolin, e teóricos agonísticos da democracia, como Connolly e Honig, é “uma profunda desvalorização da mundaneidade da ação política, sua característica impessoal ou teatral” (VILLA, 1999, p. 120). Wolin, por exemplo, insiste em que o momento da “política democrática genuína” emerge como “expressões do ser comum dos seres humanos”, enquanto para Connolly e Honig, a ação agonística emergiria “das energias dos múltiplos eus” (VILLA, 1999, p. 120). No primeiro caso (Wolin), o objetivo dessa concepção seria tentar reviver o “*demos*”, no segundo caso (Connolly e Honig), o objetivo seria afirmar uma “política de identidade em sentido amplo” (VILLA, 1999, p. 120). Mas em nenhum dos dois casos a ação estaria orientada pelo cuidado com o “mundo”.

Villa defende que apesar de Connolly, Honig e outros teóricos contemporâneos considerarem o conceito de identidade assim como as políticas identitárias como problemáticas e limitantes, pelo seu caráter excludente e pelo fechamento “arbitrário”<sup>325</sup>, eles mantêm a centralidade da ação no sujeito. Segundo Villa, “a *última* coisa que Arendt quer nos dar é uma teoria que identifica a ação política com a autoexpressão. Isso estaria fundamentalmente em desacordo com o tipo de impessoalidade promovida por uma concepção teatral do *self* como intérprete, como um ator no palco público” (VILLA, 1999, p. 139). Essa qualidade expressiva ou altamente subjetiva, segundo Villa, não só está ausente na concepção arendtiana de política como é diametralmente oposta à sua defesa de certa

---

<sup>325</sup> Nas palavras de Honig: “(...) para garantir a ação, Arendt *esvazia o domínio público de quase todo o conteúdo*.(...) A formalização efetiva da ação de Arendt, suas tentativas de salvaguardar a ação com uma distinção não negociável entre público e privado, podem contribuir mais para a perda ou oclusão da ação do que qualquer ascensão do social, do que qualquer explosão de corpos ostensivamente irresistíveis” (HONIG, 1995b, p. 146. *Grifos nossos*).

impessoalidade, ou, em termos arendtianos, de uma atitude “orientada pelo mundo comum” na política. A falta de uma orientação mundana seria assim uma característica que os agonistas compartilhariam com as concepções essencialistas ou substantivas de identidade.

Segundo Villa (1992), os modelos expressivistas de ação se centram na metáfora do “artista”. A audiência e o cuidado com o mundo praticamente não têm apelo algum nestes modelos. Para Villa, a concepção política de Arendt, ao contrário, se baseia na metáfora do “teatro” e é fundamentalmente dependente da artificialidade e do convencionalismo políticos, da descentralização do ator político, do papel da “audiência”, que é quem dá o sentido e significado para a ação política. A teatralidade intrínseca à impessoalidade (entendida como orientação pelo mundo) se refere ao fato de que quando agimos na esfera pública “deixamos para atrás o *self* das necessidades, das motivações e de uma interioridade difusa. Assumimos uma persona pública, criamos um *self* público” (VILLA, 1999, p. 118). Ou seja, impomos através de uma certa estilização no eu, um autodistanciamento que é importante tanto para a segurança do nosso eu privado quanto para preservação de um *ethos* genuinamente político (mundano) no sentido arendtiano. Segundo Villa: “Somente se o ator e plateia são adeptos a distinguirem entre seus eus civis/político e seu eu impulsionado por necessidades materiais e psicológicas pode algo como uma esfera política relativamente autônoma existir” (VILLA, 1999, p. 118)

Essa ideia (teatral) de que em público devemos utilizar uma máscara, assumir um papel distinto do nosso eu privado e transcendê-lo, não busca, como pensam os críticos democratas radicais e agonísticos de Arendt, “excluir grupos de agentes da esfera política”, mas sim, “apontar os perigos inerentes a certas mentalidades ou abordagens para o domínio público”. Pois “na medida em que a ação é dirigida pelo imediatismo da opressão insuportável ou do desejo material, ela não pode esperar atingir o grau de impessoalidade que é a marca da ação política. As paixões e necessidades que conduzem uma ação tão desesperada e muitas vezes violenta têm pouco a ver com o que Arendt chama de ‘cuidado com o mundo’ (...). A preocupação com esse ‘entre’, com a estrutura das instituições e termos de associação que estabelece, é o que marca o ator político”<sup>326</sup> (VILLA, 1999, p. 118). Assim, o que interessa a Arendt na

---

<sup>326</sup> A distinção entre o eu público e eu privado, entre *homme* e *citoyen* visa exatamente esse cuidado com a esfera pública. Segundo Villa, Arendt delimita a esfera da política “não por uma paixão para excluir ou homogeneizar, mas precisamente porque eles levam a diferença [a pluralidade] tão a sério. Pois é somente quando as diferenças são mediadas

distinção entre a esfera pública e privada é “menos *onde* a ação política toma lugar ou o *que* ela trata do que o espírito em que ela é conduzida” (VILLA, 1999, p. 118). No modelo expressivista de ação dos democratas radicais e agonísticos, segundo Villa, é que “perdemos a base [*the ground*] de um “cuidado para o mundo”, o que, na visão de Arendt, anima toda ação genuinamente política. Em seu lugar, “encontramos as demandas por justiça social e reconhecimento de identidades emergentes” (VILLA, 1999, p. 120). Isso não significa que essas demandas devam ser menosprezadas. O problema é que elas fariam pouco para promover uma política saudável que se eleve acima de uma luta de grupos de interesses.

Segundo Villa, outro problema da mentalidade expressivista moderna desde um ponto de vista arendtiano, é que a exigência de “autenticidade” dos atores políticos tende a solapar as bases da artificialidade da esfera pública, pois condena o ator político que usa máscaras e cria uma persona pública distinta da privada. Essa teatralidade da ação política passa a ser vista como hipocrisia, julgamento que, segundo Arendt, nem Sócrates nem Maquiavel teriam feito, mas Rousseau e Robespierre fizeram. Para Arendt, prossegue Villa, a teatralidade da ação política passou a ser vista como pejorativa desde a sua associação com o Antigo Regime, e “a resposta, presente na teoria de Rousseau e na prática de Robespierre foi o culto ao homem ‘natural’, ao indivíduo autêntico ou sem papéis, associado a uma política implacável de desmascaramento” (VILLA, 1999, p. 138). Arendt, portanto, entendia que o início dessa rejeição moderna à teatralidade e a caça à hipocrisia começou na revolução francesa. A caça moralista à hipocrisia conduzida pelos partidários da “autenticidade” tenderia, entretanto, a minar a própria política, e com isso colocaria em risco a preservação do “mundo”. Para Arendt, afirma Villa, desde então “a própria convencionalidade da esfera pública se tornou agora um problema, fazendo com que uma apresentação impessoal do self se tornasse politicamente suspeita e autodestrutiva” (VILLA, 1999, p. 138).

A ação política tal como entendida pelos democratas radicais e teóricos agonísticos da democracia continuária, segundo Villa, a rejeição expressivista à teatralidade, pois não acompanharia Arendt na visão de que a ação política apropriada é aquela realizada por cidadãos com espírito público, independência de pensamento e que sejam relativamente desinteressados e desapaixonados, características que seriam necessárias para a concepção teatral de ação política de Arendt, formando as pré-

---

politicamente, através de instituições comuns e cidadania compartilhada, que podem ser, como Maquiavel insistiu, a ‘causa’ da liberdade” (VILLA, 1999, p. 127).

condições para a boa formação de juízos, deliberação e entrada na esfera pública respeitando a pluralidade de opiniões que lhe é inerente. Entretanto, continua Villa, essa “impessoalidade” da concepção “teatral” de ação política de Arendt, não deve ser confundida com “o apagamento do indivíduo sob o uso de uma máscara cívica ou na forma de *persona*”, no sentido de uma abnegação total de seus interesses pessoais. Para Arendt, “ao cortar laços com nossos interesses, corremos o risco de perder nossos vínculos com o mundo e nosso apego por seus objetos e pelos assuntos que sucedem nele” (PP, p. 229). Não se trata da tarefa impossível de não ter nenhum interesse, mas de fazer um esforço para transcendê-lo. Se os interesses têm seu lugar na política, isto não quer dizer que para Arendt a política deva ser reduzida ao conflito de interesses orientados ideologicamente de modo dogmático e organizados em termos de amigo e inimigo, características muito mal vistas por Arendt. Entretanto, segundo Villa, essas seriam precisamente características que potencialmente seriam estimuladas pela compreensão de ação política dos democratas radicais e teóricos agonísticos da democracia, como consequência da celebração não seletiva do fluxo democrático e do conflito e a diluição de qualquer fronteira entre público e privado. A ênfase de Villa no caráter teatral da ação política de certa forma defende o que ele entende como sendo a concepção de Arendt, desde um ponto de vista mais exegético, contra as apropriações e críticas dos democratas radicais e agonísticos. Estes teóricos teriam perdido dimensões importantes da crítica de Arendt à modernidade, deixando de perceber, por exemplo, que ela escreve contra a sequência de Rousseau, Schiller, Hegel e Marx, que tenta superar a dicotomia entre *homme* e *citoyen*” (VILLA, 1999, p. 245, n. 45). Villa concorda com a insistência de Arendt em preservar a distinção público/privado, mesmo sem considerar seus conteúdos imutáveis, e em preservar o caráter teatral da ação política e discorda dos teóricos agonísticos e partidários das políticas identitárias que querem “tornar os cidadãos mais expressivos e exigir que suas expressões sejam ouvidas no âmbito público” porque, além dos motivos acima expostos a respeito da artificialidade da esfera pública e teatralidade da ação, a mera expressão e participação, para Arendt, não seriam capazes, por si sós, de nos tornar “menos subservientes à regra ou mais resistentes à ‘normalização’”<sup>327</sup> (VILLA, 1999, p. 109). Villa

---

<sup>327</sup> Para Villa, se a expressão de reivindicações mais nitidamente pessoais ou privadas no âmbito público não é sinônimo de uma participação política valorosa ou do surgimento de algo novo, espontâneo. Sobre esse ponto, Villa se baseia nas análises do sociólogo e ex-aluno de Hannah Arendt, Richard Sennett (especialmente em *The Fall of Public Man*,

destaca, ainda, que Arendt “lamentaria o que os pós-modernos celebram: certa perda das dimensões ontológicas da existência humana”, isto é, “da ação, do mundo público compartilhado e do si-mesmo como performance”, e “escolhe, senão *recuperar* a esfera pública, pelo menos preservar a sua memória” (VILLA, 1992b, p. 719). Esta ênfase de Arendt na preservação do “mundo”, no espaço *entre* os homens e a natureza, pode ser considerada, segundo Duarte (2000, p. 102), um aspecto “eminentemente conservador” do seu pensamento, influenciado, em grande medida, por Heidegger.

Como vimos, o pensamento de Hannah Arendt está presente no debate sobre políticas da identidade, apesar das aparentes dificuldades envolvidas em uma apropriação do seu pensamento para essas políticas, tais como sua distinção entre público e privado e suas reservas em relação à politização do “social”. Procuramos apresentar a recepção do pensamento de Arendt no contexto do debate sobre políticas da identidade nos EUA. Organizamos esse debate em três momentos de recepção da obra de Arendt: o feminismo da diferença, feminismo da diversidade e feminismo desconstrucionista. À guisa de conclusão deste capítulo queremos recapitular brevemente os resultados encontrados. Nesse sentido, vamos estabelecer outra divisão do debate, transversal a divisão que já fizemos, uma divisão entre dois grandes grupos dos comentários críticos e apropriações que foram apresentados. Um grupo é formado por aqueles (as) que criticam Arendt e afirmam que sua teoria política não serve para as políticas da identidade e nem para a política progressista em um sentido mais amplo (RICH, 1979; O’BRIEN, 1981; LANDES, 1995; NORTON, 1995; CONNOLLY, 1998). Em outro grupo estão aqueles (as) que consideram que apesar das reservas de Arendt a respeito da politização do social e dos seus posicionamentos políticos polêmicos, podemos encontrar em seu pensamento recursos para pensar uma política progressista, seja afirmando as políticas da identidade, seja procurando ir além dela (HARTSOCK, 1983; LANE, 1983; MARKUS, 1987; MORUZZI, 1990; BUTLER, 1992; CUTTING-GRAY, 1993; HONIG, 1995, 1995b; DIETZ, 1995, 2002; ALLEN, 1999; VILLA, 1999).

---

1992) e de Michel Foucault (*The History of Sexuality*, vol. 1, 1976). Segundo Villa, tampouco o liberalismo deveria ser entendido como uma apologia aos sujeitos dóceis, como os teóricos agonísticos sugerem, pois há no próprio liberalismo uma crítica ao conformismo. Villa cita como exemplos a crítica a “conformidade democrática” em Locke no seu *Segundo Tratado sobre o Governo*, de Thoreau em *Desobediência Civil* e do filósofo inglês John Stuart Mill em *Sobre a Liberdade* (VILLA, 1999, p. 109; 114).

O primeiro grupo, dos críticos, aponta que a inutilidade de Arendt para as políticas da identidade, e para a política progressista em sentido mais amplo, decorreria do “purismo” do seu conceito de política. Nesse sentido, criticam a distinção rigorosa entre as esferas pública e privada e a resistência de Arendt em politizar assuntos do “corpo”, da esfera privada e da esfera do social. Para estes críticos, Arendt nunca apoiaria a máxima da segunda onda do feminismo “o pessoal é político”, que eles consideravam importante para a luta progressista. Assim, Arendt não auxiliaria na luta contra as opressões que se realizam na esfera do social, do privado e do corpo. Alguns críticos são mais duros e chegam a dizer que Arendt não apenas se omitiu a respeito desses assuntos, como seria masculinista, eurocêntrica e racista.

O segundo grupo, formado por aqueles (as) que buscam se apropriar do pensamento de Arendt para pensar uma política progressista (seja por meio das políticas da identidade, seja para além delas), procuram retirar do pensamento de Arendt o que lhes interessa para estes propósitos políticos. Nessa empreitada, silenciam sobre (ou criticam rapidamente) os posicionamentos políticos de Arendt sobre eventos ligados às políticas da identidade e isolam aspectos da teoria política arendtiana do seu conjunto. O aspecto mais destacado por estes teóricos é a teoria da ação. Todos estão com Arendt na consideração de que a pluralidade é a condição e o resultado da ação e que na ação os seres humanos aparecem em sua singularidade. Concordam também que a ação é marcada pela contingência, pois o agente não controla plenamente os efeitos da ação e nem conhece totalmente as motivações internas que o levaram à ação. Também estão com Arendt no reconhecimento do caráter performativo da ação e na consideração de que o agente revela “quem” ele é na ação, em sua *performance*. Nesse sentido, destacam a distinção arendtiana entre ‘o que do Ser’ [*what-ness of Being*] e o ‘quem da ação’ [*who-ness of acting*] (MORUZZI, 1990; HONIG, 1995b; DIETZ, 2002; ZERILLI, 2016). Estes teóricos (as) deslocam as atenções para o “quem da ação” e com isso esperam resolver algumas questões do debate em torno das políticas da identidade, tais como: existe uma essência do que é determinada identidade (mulher, negro, gay, trans etc.)? Se não existe, como construir um movimento recorrendo a essas categorias identitárias? Uma categoria como “mulheres” é muito ampla e abstrata, afinal, as mulheres têm diversas filiações identitárias e vivências em virtude de suas condições de classe, orientação sexual, cor da pele e etnia, então, como criar um movimento comum sob o mesmo “significante” mulheres? Seria possível estabelecer alianças entre diferentes grupos de mulheres sem que as especificidades de cada opressão sejam menosprezadas? Em suma, há

um problema geral de como criar “unidade” em meio a uma fragmentação identitária para fazer avançar a luta progressista pela igualdade e reconhecimento de diferenças. A unidade se faz necessária para alcançar os objetivos da política progressista, mas, ao mesmo tempo, qualquer “unidade” se tornou suspeita de ser “essencialista”, repressora, normalizadora, disciplinadora, ou de privilegiar um grupo oprimido em detrimento de outro. Daí todo o cuidado por parte dos movimentos identitários em delimitar fronteiras, segmentar mais, preocupar-se com “o lugar de fala” de cada um, etc. Com a distinção entre o “que” alguém é e “quem” se revela na ação, os teóricos (as) que se apropriam de Arendt acreditam encontrar uma saída para esses dilemas, pois não seria preciso contar com uma definição a respeito da essência de uma identidade para agir; tampouco seria necessário fechar fronteiras identitárias a partir de características do “que” alguém é (brancos poderiam participar de movimentos contra o racismo, homens poderiam participar de movimentos feministas etc.). Pessoas de diferentes origens poderiam “agir em concerto” a partir de propósitos comuns e na própria ação se transformam, revelam quem são e criam um mundo comum, sem que esse “comum” tenha que resultar em uma unidade homogênea. O foco passa a ser o que vem com a ação e não o que havia antes da ação.

Entretanto, contra Arendt, estes teóricos buscam extrapolar o campo da ação para as esferas social, privada e “corporal”, sem expressar considerações maiores sobre as reservas de Arendt em relação a este caminho. Entre os teóricos que comentamos, Dana Villa foi a única exceção a este respeito, procurando mostrar e defender as razões de Arendt em circunscrever o espaço da ação e preservar a distinção público/privado. Os demais manifestam um apoio categórico e sem reservas a todos os movimentos de identidades minoritárias que surgiram a partir dos anos 60, incluído os que justificavam o uso da violência. Nenhum destes teóricos enfrenta com o devido cuidado a questão: por que a própria Arendt não apoiou *sem reservas todos* os movimentos de identidades minoritárias que surgiram a partir dos anos 60?

## CONDERAÇÕES FINAIS

*(...) enquanto forem existindo pessoas e classes difamadas, os estereótipos de arrivista e pária serão gerados com incomparável monotonia, tanto faz que se trate da sociedade judaica ou de qualquer outra.*

(OT, p. 89)

Procuramos mostrar os posicionamentos de Hannah Arendt a respeito de eventos e movimentos relacionados com aquilo que viria a ser chamado depois de “políticas da identidade” nos EUA. Seus posicionamentos, em alguns casos, foram polêmicos, mas entendemos que foram coerentes com o pensamento político que ela desenvolveu em sua obra teórica. Vimos também que apesar dos posicionamentos polêmicos e do desinteresse de Arendt pelo movimento feminista, seu pensamento foi apropriado por alguns teóricos políticos interessados em fortalecer ou ir além das políticas da identidade. Em alguns casos, julgamos que tais apropriações seriam apoiadas por Arendt. Em outros casos, não. Reconhecemos a legitimidade das apropriações, e, evidentemente, dos movimentos de minorias, mas consideramos que em alguns momentos estes teóricos políticos descartam rápido demais as posições de Arendt que não interessam aos seus movimentos, sem avaliar, com o devido cuidado, as razões de Arendt para tais posições. Isso talvez tenha relação com o fato de que estes teóricos políticos olham a política da perspectiva dos atores e Arendt olhava a política mais como espectadora.

Se a perspectiva do ator tem as suas qualidades, a do espectador também, e, talvez o distanciamento do espectador permita a observação de coisas que o ator não consegue ver<sup>328</sup>. Arendt teve tanto a experiência do ator político quanto do espectador, mas, por fim, parece ter prevalecido nela a perspectiva do espectador. O envolvimento de Hannah Arendt com a política e teoria política foi provocado pelo fenômeno da perseguição aos judeus na Alemanha. Esse foi o motivo imediato para que a jovem estudante de filosofia se voltasse para os assuntos políticos, se envolvesse

---

<sup>328</sup> Como já citado no Capítulo 1, Arendt se via como espectadora e julgava que essa posição tinha algumas vantagens, “em questões de teoria e compreensão, não é incomum que os de fora e meros espectadores tenham uma compreensão mais aguda e mais profunda do significado real daquilo que acontece diante ou ao redor deles do que seria possível para os reais atores e participantes, inteiramente absorvidos, como devem estar, pelos acontecimentos de que fazem parte” (RJ, p. 70).

com o movimento sionista e dedicasse sua vida profissional a pensar a política, com especial atenção ao fenômeno do totalitarismo. Como procuramos mostrar, ao longo de sua vida Arendt refletiu e escreveu sobre o antissemitismo e a identidade judaica na política. Consideramos que essa reflexão baliza a maneira como ela pensou outras identidades sociais na política e fornece bases para o conjunto do seu pensamento político. Além dessa experiência e reflexão sobre a identidade judaica na política, Arendt incorporou sua leitura da filosofia alemã e da tradição republicana, desde os clássicos até os federalistas (que ela elogia), passando pelo republicanismo dos revolucionários franceses (que ela critica). A partir dessas fontes, Arendt construiu o seu pensamento político e sua crítica à modernidade. Em suas reflexões, o risco de totalitarismo permanece como pano de fundo de suas preocupações, pois “as tentações totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social e econômica de um modo digno do homem” (OT, p. 511). Tendo em vista essas considerações prévias, procuraremos fazer um balanço final da tese, mostrando pontos em que a reflexão de Arendt sobre a identidade judaica balizou sua reflexão sobre outras identidades e apresentaremos de seu pensamento poderiam trazer contribuições críticas para os movimentos de minorias que lutam pelo reconhecimento.

Os princípios que Arendt desenvolveu em seus escritos judaicos, e que foram mobilizados em suas análises posteriores a respeito de outras identidades minoritárias são: 1) “só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada”; 2) A discriminação política e a discriminação social têm naturezas diferentes e apenas a discriminação política deve ser enfrentada politicamente; e 3) O pária consciente como modelo exemplar de político minoritário.

*“Só se pode resistir nos termos da identidade que está sendo atacada”*: Esse princípio parte da consideração de que quando um grupo social é alvo de discriminação política (tratamento desigual diante da lei, civil e politicamente), ele deve se defender reconhecendo a sua diferença, afirmando a sua identidade minoritária e lutando politicamente pelo reconhecimento de seus direitos civis e políticos. Seria uma ilusão humanista apelar abstratamente à igualdade universal em situação de perseguição, respondendo ao oficial perseguidor: “sou um homem”. Os perseguidos devem apelar para a igualdade civil e política, como membros do seu grupo minoritário (“como judeus”). Portanto, Arendt é favorável a afirmação de identidades sociais minoritárias na política sempre que elas estiverem sendo perseguidas. Talvez seja por essa razão

que Arendt apoiou o movimento dos afro-americanos por direitos civis nos EUA, mas não se engajou no movimento feminista da segunda onda. O movimento negro lutava por igualdade civil e política. Em contraste, as mulheres nos EUA dos anos 1960 já possuíam igualdade civil e política. O que as feministas da segunda onda queriam fazer era mudar a cultura, por essa razão levantaram a palavra de ordem, bastante estranha ao pensamento de Arendt, “o pessoal é político”. Embora Arendt reconhecesse a existência de um “problema da mulher”, de alguma discriminação social nesse sentido, ela não parecia considerar essa questão tão grave a ponto de ter que ser endereçada politicamente. Ela não parecia considerar que as mulheres estavam sendo atacadas por serem mulheres. O “sexismo” não seria, para ela, algo parecido com o antissemitismo ou o racismo. Como vimos, ela própria respondeu em entrevista a Gauss, quando perguntada sobre a “emancipação feminina” que “era do tipo antiquado”, que “achava certas ocupações impróprias para mulheres”, e que “não fica bem mulher dando ordens. Se ela quer se manter feminina, deveria evitar entrar nesse tipo de situação. Se estou certa quanto a isso, não sei. Sempre vivi de acordo com isso mais ou menos inconscientemente – ou melhor, vamos dizer, mais ou menos conscientemente. O problema em si não me afetou como algo pessoal. Dito em termos muito simples, sempre fiz o que gostava de fazer” (Ce, p. 32). A posição pessoal de Arendt a respeito não impede, entretanto, que feministas arendtianas considerem que algo deve ser feito a respeito, que a cultura precisa ser transformada para superação do “sexismo”. Para Arendt seria legítimo um movimento de mulheres que tentasse transformar a cultura no plano social, mas elas também deveriam pensar na questão “o que vamos perder se ganharmos”<sup>329</sup>. Ainda, de acordo com um critério bastante forte no pensamento arendtiano, a transformação na cultura só deveria ser feita no plano social, por indivíduos, associações, Igrejas, mas não pelo Governo, pelas razões decorrentes do outro princípio que identificamos e expomos no próximo parágrafo. Isso parece indicar que Arendt defende com firmeza uma concepção restrita de igualdade, como igualdade civil e política, mas não apresenta alguma defesa de uma igualdade de resultados promovida pelo governo. Uma objeção que pode ser feita por feministas a Arendt, é que ela não teria

---

<sup>329</sup> Arendt escreve essa questão num bilhete que passa a um colega durante uma apresentação da Liberação das Mulheres [*Women's Liberation*] em 1972. A apresentação aconteceu durante uma reunião do conselho editorial da *American Scholar*, do qual Arendt fazia parte. Ela se refere a essa situação numa correspondência de 5 de maio de 1972 a Hiram Haydn, a quem teria passado o bilhete, como uma “*well considered wisecrack*”, algo como uma sacada “bem pensada” (YOUNG-BRUEHL, 1997, n.54, p. 467).

observado que, apesar da igualdade civil e política, a autonomia das mulheres não era plena porque as relações de poder patriarcais haviam formado a subjetividade feminina para servir. Arendt, entretanto, não entra em razões subjetivas, internas, “psicológicas” que impediriam “autonomia”, seu critério para identificar uma opressão é “externo”, é a existência de discriminação legal, a ausência de igualdade civil e política que barra a “autonomia”.

*A discriminação política e a discriminação social têm naturezas diferentes e apenas a discriminação política deve ser enfrentada politicamente:* Hannah Arendt estabeleceu essa distinção na tentativa de compreender o antissemitismo moderno. A partir dessa experiência e reflexão sobre os judeus na Alemanha, Arendt constrói a sua distinção entre discriminação social e política, que será publicada em *Origens do Totalitarismo*. Ela manteve essa distinção em escritos posteriores. Nesse esforço de compreensão, ela notou que não era a discriminação social em si a responsável pela tragédia que se abateu sobre os judeus, pois outros fatores estiveram presentes para que surgisse em paralelo um antissemitismo político muito mais perigoso que o antissemitismo social. Politicamente, segundo Arendt, o principal erro dos judeus na Alemanha foi se preocupar apenas com a assimilação social, realizada por judeus “excepcionais”, negligenciando a luta por igualdade civil e política para os judeus *como judeus*. Segundo Arendt, não seria possível uma sociedade sem nenhum preconceito, pois o homem “não pode viver sem preconceitos e não simplesmente porque ser humano algum teria inteligência e percepção suficientes para formar juízos originais sobre todas as questões (...), porque essa absoluta ausência de preconceito exigiria uma vigilância sobre-humana” (PP, pp. 151-152). Tampouco seria possível eliminar a “discriminação social”, pois seria necessário, para tanto, eliminar a liberdade. Nesse ponto, Arendt entende “discriminar” como capacidade de separar, distinguir, escolher, diferenciar, opinar. Não se poderia impedir que as pessoas escolhessem com quem querem conviver em determinados espaços sociais. No espaço social, a “discriminação”, no sentido amplo referido, é a regra, “o que é a igualdade para o corpo político – seu princípio intrínseco – a discriminação é para a sociedade” (RJ, p. 273). Em contraste, no espaço público, a discriminação é inaceitável, em razão da igualdade civil e política de todos os cidadãos. Arendt considerava que a discriminação social só poderia ser legitimamente combatida no próprio plano social,

por Igrejas<sup>330</sup>, associações, grupos ou indivíduos, mas não pelo governo<sup>331</sup>. A discriminação social não poderia ser legalmente abolida. O governo deve apenas impedir que a discriminação seja legalmente imposta. Se o governo der um passo além e resolver impor a abolição da discriminação social de cima para baixo, sem o processo de construção *social* de um consenso, é possível, pensava Arendt, que isso provoque ressentimento e intensifique o preconceito social que a intervenção do governo pretendia abolir. Daí que ela tenha recomendado, no episódio de *Little Rock*, que “a intervenção do governo seja guiada por cautela e moderação em vez de pela impaciência e medidas imprudentes” (RJ, p. 269). O texto sobre *Little Rock*, como vimos, foi altamente polêmico, e embora Arendt pudesse estar errada em alguns pontos, o tom geral do seu texto, a nosso ver, era de preocupação para que a luta dos direitos civis avançasse, sem retrocessos, para corrigir a injustiça histórica que os afro-americanos sofriam e para que as crianças afro-americanas não fossem expostas ao preconceito social em escolas em que elas não fossem bem-vindas. Podemos levantar um debate tático a respeito, e eventualmente criticar Arendt por excesso de cautela ou não, mas seria injusto com sua trajetória e com seus escritos acusá-la de racismo. Arendt, nesse episódio, considerava que os afro-americanos estavam cometendo um erro parecido com o dos judeus na Alemanha, pois estariam priorizando a luta contra discriminação social antes da luta contra a discriminação política. Para Arendt, antes de sua luta justa pela integração na escola, um espaço “híbrido” entre social e público, deveriam lutar para garantir direitos civis e políticos. A população afro-americana sofria restrições extra-legais e em alguns casos legais para o pleno exercício dos direitos políticos. O mesmo no caso dos direitos civis, como o direito de se casar com quem quiser, impedido por leis contra o casamento inter-racial. Mexer no plano social, impondo a integração racial em escolas locais, a partir de uma decisão do governo federal – que era visto com desconfiança naquelas comunidades do sul –, poderia intensificar o preconceito social, à semelhança do que

---

<sup>330</sup> “A única força pública que pode combater o preconceito social são as igrejas, e elas podem agir desse modo em nome da singularidade da pessoa, pois é no princípio da singularidade das almas que a religião (e especialmente a fé cristã) está baseada. As igrejas são o único espaço público e comum em que as aparências não contam, e se a discriminação entra sorrateiramente nas casas de culto, esse é um sinal infalível de seu fracasso religioso. Tornaram-se instituições sociais que já não são religiosas” (RJ, p. 277).

<sup>331</sup> “No momento em que a discriminação social é legalmente abolida, a liberdade da sociedade é violada, (...) O governo não pode tomar legitimamente nenhum passo contra a discriminação social, porque o governo só pode agir em nome da igualdade – um princípio que não existe na esfera social” (RJ, p. 277).

teria ocorrido na Alemanha com a introdução de direitos civis aos judeus pelas forças napoleônicas. Seria melhor, para Arendt, primeiro a lutar para assegurar a igualdade civil e política, e poderiam ser criadas novas escolas dessegregadas, mas não seria prudente impor a dessegregação em escolas existentes em que a comunidade não queria a dessegregação. Esse raciocínio pode ser incômodo, mas é plenamente coerente com sua reflexão anterior a respeito do antissemitismo social e político na Alemanha e com aspectos mais gerais do seu pensamento, tais como o seu receio – em nome da responsabilidade com o mundo, a pluralidade e a liberdade – de um agir político dominado pela impaciência e pelo sentimentalismo. “O papel do coração na política me parece totalmente questionável (EJ, pp. 758-759), dizia Arendt, pois deteriora as possibilidades da boa deliberação e facilmente poderia descambar para a violência. Nesse sentido, vemos Arendt como apoiadora do movimento dos afro-americanos pelos direitos civis, e, neste contexto, Arendt apresenta muito mais afinidade com a luta pacífica de Martin Luther King por igualdade civil e política. King afirmava a identidade negra, mas discursava para todos, pensando em construir um mundo comum em que as várias identidades convivessem. Arendt tinha restrições com outras alas do movimento negro, tais como Malcom X e o movimento *Black Power*, que justificavam a violência, e, em alguns casos, como na vertente do “nacionalismo negro”, defendiam até mesmo a separação racial<sup>332</sup>, o que para Arendt deveria parecer uma reedição do mesmo “erro” do nacionalismo judeu dos sionistas que ela criticara antes de forma veemente.

*O pária consciente é o modelo exemplar de ator político minoritário para Arendt: O parvenu*, ao contrário do judeu do tipo pária, era considerado por Arendt como um tipo servil, conformista, arrivista, sem nenhum orgulho próprio, que queria acima de tudo ser aceito pela “boa sociedade”. Todo esforço do *parvenu* é direcionado para a assimilação social ao preço da negação da própria identidade ou, ainda pior, tomando parte ativa no reforço do preconceito contra o seu próprio grupo minoritário. O *parvenu* negligencia a luta política por igualdade civil e política para o grupo

---

<sup>332</sup> Uma parte do movimento negro nos EUA defendia a separação racial. Malcom X defendeu a total separação racial entre negros e brancos nos EUA. Ver: <https://www.blackpast.org/african-american-history/speeches-african-american-history/1963-malcolm-x-racial-separation/> Depois que voltou de uma viagem ao Oriente Médio, Malcom X reviu essa posição e deixou de apoiar a separação. Ver: <https://www.nytimes.com/1964/05/24/archives/malcolm-rejects-race-separation-tells-of-spiritual-rebirth-during.html>

perseguido (minoritário) do qual faz parte e coloca seus esforços apenas na sua sonhada assimilação social pela sociedade majoritária que o rejeita. Esse caminho, além de pouco nobre, seria politicamente perigoso<sup>333</sup>. Se um movimento político chegar ao poder aproveitando-se do preconceito social contra o seu grupo minoritário, este não estará organizado politicamente para resistir. A assimilação social de alguns indivíduos minoritários “excepcionais” não garante os direitos civis e políticos do grupo minoritário, e, no limite, nem mesmo dos indivíduos minoritários “excepcionais” que acreditam ter sido assimilados pela “boa sociedade”. Para Arendt, ao contrário do *parvenu*, o pária consciente figura como um modelo exemplar de político minoritário, pois ele tem orgulho<sup>334</sup>, não depende tanto da aprovação da sociedade majoritária, não implora por assimilação, mas luta pelos seus direitos civis e políticos iguais. O pária consciente reconhece fazer parte de um grupo minoritário que sofre injusta discriminação, mas não pensa essa injustiça em termos de uma oposição entre *puros* opressores e *purus* vítimas<sup>335</sup>, nem considera que seu grupo minoritário seja superior ou inferior ao grupo majoritário. O

---

<sup>333</sup> Podemos pensar no “gay no armário” como um exemplo de *parvenu*. O pensamento de Hannah Arendt também atraiu teóricos políticos que encontraram em sua obra instrumentos para avançar a luta LGBT. Entre eles, destacamos, Didier Eribon (2004), Sheyla Benhabib (1993) e Morris Kaplan (1997). Eribon e Benhabib entendem o casamento homoafetivo nos termos da defesa da igualdade civil e política feita por Arendt e da crítica da autora à discriminação política praticada pelo governo. Nesse sentido, recorrem ao polêmico texto sobre Little Rock em que ela critica a dessegregação forçada pelo governo federal e defende que os afro americanos teriam uma luta ainda mais básica e importante para ser travada antes, relativa à sua liberdade e igualdade civil, que era vencer as leis que proibiam o casamento interracial, pois o direito de se casar com quem se deseja casar é um direito mais básico. Didier Eribon, comparando a construção social da judaicidade e da homossexualidade em *Origens do Totalitarismo*, especialmente os comentários de Arendt sobre Marcel Proust nessa obra, e sua reflexão sobre o pária e o *parvenu*, chega a considerar Arendt como “A filósofa do movimento gay” (ERIBON, 2004, p. 349).

<sup>334</sup> “Psicologicamente, a situação de não ser desejado (uma situação embaraçosa tipicamente social) é mais difícil de suportar do que a franca perseguição (uma situação política embaraçosa) porque o orgulho pessoal está envolvido. Por orgulho, não me refiro a nada como “orgulhar-se de ser negro”, judeu ou branco protestante anglo-saxão etc., mas àquele sentimento inato e natural de identidade com o que somos pelo acaso do nascimento. O orgulho, que não compara e desconhece os complexos de inferioridade ou de superioridade, é indispensável para a integridade pessoal (...)” (RJ, pp. 261-262).

<sup>335</sup> Em um artigo escrito em 26 de dezembro de 1941, Arendt em estilo parecido com o de Bernard Lazare, de quem toma as categorias de pária e *parvenu*, incita uma luta “contra todos aqueles em nossas próprias fileiras que afirmam que somos e sempre fomos nada além das vítimas e alvos da história” (EJ, p. 313). Para Feldman, “Arendt rejeita a política de vitimização, que se tornou tão popular hoje, onde, cada grupo de interesse procura se retratar como injustiçado e, assim, de alguma forma, absolvido da responsabilidade pelo mundo como um todo e seu lugar nele” (2010, p. 205).

pária consciente não alega condição moral superior em razão de sua posição social desfavorecida, nem considera ter um privilégio cognitivo em razão de seu “lugar de fala”. Ele percebe que o seu grupo identitário faz parte de um mundo compartilhado com outros grupos, ele quer ser reconhecido como um *cidadão entre outros cidadãos* e que seu povo seja reconhecido como *um povo entre outros povos*. Nesse sentido, o pária consciente está aberto ao diálogo com indivíduos de outros grupos e para a formação de “coalizões” entre indivíduos e grupos diferentes que compartilhem pautas comuns. Seria estranho ao pária consciente o encerrar-se cada vez mais sobre seu próprio grupo em direção a uma guetização crescente em que os lugares de fala legítimos para cada grupo se tornam cada vez mais específicos e as “experiências vividas” substituem argumentos. O pária consciente não se guia por um “amor” incondicional pelo seu grupo identitário, não está em busca de uma origem ancestral e pura de seu grupo em relação a qual deveriam ser erguidos muros para preservar essa identidade contra o devir e contra os usos desses tesouros culturais por outras identidades, como ocorre entre grupos que protestam contra a “apropriação cultural”. O pária consciente não tem atração especial pela pureza e homogeneidade de sua identidade, ao contrário, seu espírito está sempre mais disposto a dizer a frase que Arendt apreciava, *Vive la petite différence!* O pária consciente percebe a importância da organização política coletiva da identidade minoritária, mas também mantém independência dentro desse coletivo, resistindo a tendências que tendem a sufocar o pluralismo interno do movimento e a independência de pensamento de seus membros. Ainda, o pertencimento do pária consciente a determinado “grupo” nunca é *total*. Para Arendt, tomar-se a sério e identificar-se *totalmente* com alguma das nossas identidades sociais indica uma falta particular do que ela chamava de “confirmação suprema da existência” (YOUNG-BRUEHL, 1998, p. 149), segundo Arendt, uma confirmação “que só o amor, amor mútuo, pode dar” (HTS, p. 90). Esse seria o porquê muitos movimentos políticos seriam equivocados para Arendt. Essa confirmação da existência é pré-política e necessita da intimidade do âmbito pessoal para florescer. Na vida pública ganhamos visibilidade, os louros da aparição, mas não o reconhecimento da nossa existência em última instância. Nesse sentido, o vínculo do pária consciente com determinada identidade é *político* e não *fraterno*.

Entretanto, a distância de Arendt, e do “pária consciente”, em relação a um “essencialismo” identitário, não a levaria a abraçar a visão desconstrutiva de identidade, que celebra o puro do fluxo do devir e a mera experimentação expressiva e performativa. Em primeiro lugar,

porque Arendt ressaltava a importância de um mundo compartilhado, com instituições, cuja função é fornecer alguma estabilidade para a vida humana e um palco onde os homens e o mundo em sua singularidade possam se revelar. Para Arendt, “o mundo oferece um *habitat* quase estável para os que chegam, ficam e parte. Ou pelo menos foi assim durante milhares de anos – inclusive nos primeiros séculos da idade contemporânea, até que apareceu a ideia de mudança pela mudança em nome do progresso” (CR, p. 71). *Contra* Heráclito, tão apreciado por Deleuze, e, conseqüentemente, pelos desconstrucionistas, Arendt diz: “as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância, isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem” (CH, p. 170)<sup>336</sup>. Portanto, Arendt não valoriza o mero fluxo do devir, o homem para Arendt precisa de certa estabilidade do mundo para recobrar “sua identidade”, essa estabilidade é necessária para uma vida significativa sem a qual nem mesmo o verdadeiramente novo pode existir, mas apenas a repetição da natureza, assim, “o mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal” (CH, p. 10).

Em segundo lugar, Arendt se afasta das concepções desconstrucionistas de identidade ao concebê-las como expressões radicalizadas uma tendência moderna que ela criticou: a tendência a rejeitar tudo que é simplesmente dado e uma superestimação da agência humana como capaz de modificar tudo. Arendt era entusiasta da ação e do nascimento do novo, mas ela de forma alguma acreditava na ideia de sujeito soberano ou de uma agência ilimitada. Arendt possuía uma noção de agência não soberana, sentia gratidão pelo dado e não considerava tudo como líquido e passível de ser modificado. Por exemplo, Arendt dizia que “ser judia pertence aos fatos indiscutíveis da minha vida, e nunca tive o desejo de mudar ou negar fatos desse tipo. Há uma coisa como uma gratidão básica por tudo o que é como é; para o que foi *dado* e não *feito*; para o que é *physei* e não *nomō* (EJ, pp. 756-757). Em contraste, Honig,

---

<sup>336</sup> Ver também: “Nenhuma civilização – o artefato humano para abrigar gerações sucessivas – teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança. Entre os fatores estabilizantes vem em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros e são mais duradouros que modas, costumes, tradições” (CR, p. 72).

como as demais teóricas desconstrucionistas, quer expandir as possibilidades de agência (uma tendência bastante moderna) e afirma: “Por que Arendt concede tanto poder ao corpo em vez de vê-lo como ‘um produto sempre (sedimentado) de ações, comportamentos, normas e estruturas institucionais de indivíduos, sociedades e culturas políticas?’ (...) “Por que essa teórica do empoderamento e da agência chega a conclusões tão enfraquecedoras?” (HONIG, 1995, p. 143, 7). É o viés moderno, e expressivista, que se ressentido do que é dado e amplia de forma ilimitada o escopo da agência humana que leva esses teóricos desconstrucionistas a criticar Arendt, especialmente a sua “distinção público/privado”, pois essa distinção estaria “além do incremento e da alteração” (HONIG, 1995b, p. 136). Arendt, entretanto, era crítica dessa visão moderna, pois ela não acreditava que o Homem pudesse ser um Deus do seu próprio destino. Para Arendt, seria *hybris* uma visão que não vê mais nada como simplesmente dado e indisponível para a agência humana, que entende a natureza como um material totalmente disponível e moldável à disposição do homem como sujeito soberano. Os movimentos totalitários modernos, para Arendt, borraram todas as fronteiras entre público e privado e politizaram todas as esferas da vida, em seus projetos de “fabricar” o futuro e criar um novo homem, em nome do que julgavam ser o bem. Esses movimentos ancoravam-se, de alguma forma, segundo Arendt, no ressentimento com o que é dado<sup>337</sup> e buscavam “eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano” (OT, p. 335). Nesse diagnóstico fica evidente a origem da preocupação de Arendt com a intrusão do público no espaço privado. O que Arendt parece propor com essas considerações é que, ainda que as fronteiras entre o público e o privado sejam negociáveis e modificáveis, seria importante, ainda assim, preservar a distinção, para que cada uma das esferas seja mantida e considerada em sua especificidade, sem a preponderância de uma sobre a outra. Arendt

---

<sup>337</sup> “Quanto mais altamente desenvolvida a civilização, quanto mais perfeito o mundo que ela produziu, quanto mais à vontade os homens se sentem dentro do artifício humano – mais ressentem tudo aquilo que não produziram, tudo que lhes é dado simples e misteriosamente (...) essa simples existência, isto é, tudo que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos de nossa mente, só pode ser aceita pelo acaso imprevisível da amizade e da simpatia, ou pela grande e incalculável graça do amor que diz, como Santo Agostinho, *Volu ut sis* (quero que sejas), sem poder oferecer qualquer motivo particular com essa suprema afirmação” (OT, p. 334).

afirmou que sempre teve simpatia com a causa de “todas as pessoas oprimidas ou desprivilegiadas” (LR, p. 46) e suas ponderações, por vezes incômodas, não devem ser tomadas como críticas aos objetivos justos das políticas da identidade, mas como reflexões de uma pária consciente que, à luz das tragédias políticas do século XX, buscou conciliar as demandas por justiça com a preservação de um mundo comum e plural.



## REFERÊNCIAS

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Revisão técnica Pedro Duarte de Andrade. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2007.

AKAM, Everett Helmut *Transnational America: Cultural Pluralist Thought in the Twentieth Century* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

ALBUQUERQUE, Juliana. Livro destaca escritoras que adotaram posições críticas ao feminismo, 11 de agosto de 2018. *Folha de São Paulo*. Acesso em: 03 de janeiro de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/08/livro-destaca-escritoras-que-adotaram-posicoes-criticas-ao-feminismo.shtml?loggedpaywall>>

ALLEN, Amy. Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory. In: *Philosophy & Social Criticism*, v. 25, n. 1, 1999. pp. 97-118.

ALLEN, Danielle S. *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2004.

ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. (CKJ) *Hannah Arendt Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler e Hans Saner. San Diego, Nova York e Londres: Harcourt Brace & Company, 1992.

ARENDDT, Hannah; MCCARTHY, Mary. (CMC) *Between Friends: The Correspondence Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Carlo Brightman ed. Nova York, San Diego, Londres: Harcourt Brace & Company, 1995.

ARENDDT, Hannah; RIESMAN, David. Arendt-Riesman. *Hannah Arendt Papers*, n. 009237. Disponível em [https://memory.loc.gov/cgibin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=02/021090/021090page.db&recNum=20](https://memory.loc.gov/cgibin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=02/021090/021090page.db&recNum=20). Acesso em 10 de abril de 2018.

ARENDDT, Hannah; RIESMAN, David. Arendt-Riesman. *Hannah Arendt Papers*, n.009240).

ARENDDT, Hannah. (LR) Reflections on Little Rock. *Dissent* 6/1, inverno de 1959. pp. 45-56.

ARENDDT, Hannah. (CH) *A condição humana* (1958). Tradução Roberto Raposo. Rev. téc. Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDDT, Hannah. (CR) *Crises da República*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

ARENDDT, Hannah. (EJ) *Escritos Judaicos*. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

ARENDDT, Hannah. (EPF) *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDDT, Hannah. (HTS) *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDDT, Hannah. (Ce) *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. (OQP) *O que é Política?* Ed. Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDDT, Hannah. (OT) *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. (PP) *A promessa da política*. Jerome Kohn (ed.). Tradução Pedro Jorgensen Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDDT, Hannah. Introdução na Política In: ARENDDT, Hannah. (PP) *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009. pp. 144-265.

ARENDT, Hannah. (RJ) *Responsabilidade e Julgamento*. Ed. Jerome Kohn. Revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. Tradução Rousaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. (RV) *Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo*. Tradução Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. (SHA) *Sobre Hannah Arendt*. Tradução Adriano Correia. In: *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n° 2, ago/dez - 2010.

ARENDT, Hannah. (SR) *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. (TWB) *Thinking without a banister: Essays in Understanding 1953-1975*. Ed. Jerome Kohn. Nova York: Schocken Books, 2018.

BEJAN, Teresa, You don't have to be nice to political opponents. But you do have to talk to them. *The Washington Post*. 8 de março de 2017. Disponível em: [https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2017/03/08/you-dont-have-to-be-nice-to-political-opponents-but-you-do-have-to-talk-to-them/?noredirect=on&utm\\_term=.227b8ed02e6f](https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2017/03/08/you-dont-have-to-be-nice-to-political-opponents-but-you-do-have-to-talk-to-them/?noredirect=on&utm_term=.227b8ed02e6f). Acesso em: 3 de julho de 2018.

BENHABIB, Seyla. The Pariah and her shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen. *Political Theory*. v. 23, n. 1, 1995.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Boulder, Nova York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield, 2003.

BENHABIB, Seyla. International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin. In: S. Benhabib (ed.) *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010. pp. 219-246.

BENOIT, Lelita Oliveira. Feminismo, gênero e revolução. In: **Crítica Marxista**. p. 76-88. n. 11. São Paulo: Boitempo, 2000.

BERKOWITZ, Roger. Introduction: Thinking in Dark Times. *In: Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010a. pp. 3-14.

BERKOWITZ, Roger. Solitude and the Activity of Thinking. *In: Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010b. pp. 237-247.

BERKOWITZ, Roger. Remembering Hannah: An Interview with Jack Blum. *In: Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010c. pp. 261-268.

BERKOWITZ, Roger. Civility and Politics. In: *The Hannah Arendt Center Amor Mundi Weekly Newsletter*, 1 Julho de 2018. Disponível em: <http://hac.bard.edu/news/post/?item=19795#civility-and-politics>. Acesso em: 3 de Julho de 2018.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

BERNSTEIN, Richard. Is evil banal? A misleading question. *In: Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010. pp. 131-138.

BICKFORD, Susan. In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance. *In: Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995. pp. 313–336.

BOHMAN, James. The moral costs of political pluralism: the dilemmas of difference and equality in Arendt reflection on Little Rock. *In: Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Ed. Larry May; Jerome Kohn. Cambridge, MA; Londres: MIT Press, 1996.

BOTSTEIN, Leon. Liberating the pariah: Politics, The Jews, and Hannah Arendt. *In: Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and*

*politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010. pp. 161-176.

BROKE, Edna. Pós-facio: “Grande Hannah”, minha tia. In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016. pp. 821-834.

BROWN, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. Nova York: Routledge, 1990

BUTLER, Judith. Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism”. In: Judith Butler e Joan Scott (ed). *Feminists Theorize the Political*. Nova York e Londres: Routledge, 1992. pp. 3-21.

BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nova York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. ‘I merely belong to them’. *London Review of Books*. v. 29, n. 9, 10 de maio de 2007. Acesso em 15 de março de 2018. Disponível em: <http://www.lrb.co.uk/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them>

BUTLER, Judith. *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. Nova York: Columbia University Press, 2012.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt as a Conservative Thinker. In: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. May; Kohn ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1997, pp. 11-33.

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

CASTRO DA COSTA, Jean; ZILIO, Lara. Hannah Arendt contra as tiranias do bem e da verdade na política. *Revista Mediações*, v. 23, n. 3, 2018. pp. 404 - 435. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/32398/pdf>

COCKS, Joan. On Nationalism: Frantz Fanon, 1925-1961; Rosa Luxemburg, 1871-1919; and Hannah Arendt, 1906-1975. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

CONNOLLY, William. *Identity \Difference: Democratic negotiations of political paradox*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

CONNOLLY, William. A critique of pure politics. In: *Philosophy and social criticism*. v. 23, n. 5, 1997.

CONNOLLY, William. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2002.

CUTTING-GRAY, Joanne. Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: "What Will We Lose if We Win?" *Hypatia*, v. 8, n. 1, Inverno de 1993. pp. 35-54.

CURTHOYS, Ned. Hannah Arendt: A Question of Character. In: *New Formations*. v. 71, Primavera 2011.

DEAN, Michelle. The formidable friendship of Mary McCarthy and Hannah Arendt. *New Yorker*, 20143. Acesso em 15 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-formidable-friendship-of-mary-mccarthy-and-hannah-arendt>.

DEAN, Michelle. *Sharp: The Women Who Made an Art in Having an Opinion*. Nova York: Grove Press, 2018.

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres e Nova York: Routledge, 1994.

DIETZ, Mary G. Feminist Receptions of Hannah Arendt. In: B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995.

DIETZ, Mary G. *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*. Nova York e Londres: Routledge, 2002.

DISCH, Lisa. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

DISCH, Lisa. On Friendship in “Dark Times”. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

DOSSA, Shiraz. ‘Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust’, *Canadian Journal of Political Science*, v. 13, n. 2, 1980. pp. 309-323.

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

ELLISON, Ralph. *Who Speaks for the Negro?* Nova York: Random House, 1963.

ELSHTAIN, Jean Bethke. *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*. Nova York: Praeger, 1986.

ERIBON, Didier. *Insult and the Making of the Gay Self*. Tradução Michael Lucey. Carolina do Norte: Duke University Press, 2004.

FELDMAN, Ron H. The Pariah as Rebel: Hannah Arendt’s Jewish Writings. In: *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, pp. 197-205, 2010.

FELDMAN, Ron H. O judeu como pária: O caso de Hannah Arendt (1906-1975) (Introdução). In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amariyls, 2016. pp. 57-109.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANCA-LIPKE, Ludmyla. *Sobre o exercício da liberdade*. Jan de 2018. In: Centro de Estudos Hannah Arendt. Acesso em 10 de outubro de 2018. Disponível em <<http://www.hannaharendt.org.br>>.

FRASER, Nancy. *Toward a Discourse Ethic of Solidarity*, *Praxis International*. v. 5, n. 4, 1986.

FUCHS, Lawrence H. *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity, and the Civic Culture*. Wesleyan University Press, 1990.

FUKUYAMA, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

GINES, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2014.

GROSSE, Pascal. From Colonialism to National Socialism to Postcolonialism: Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism. *Postcolonial Studies* v. 9, n. 1, 2006. pp.32-52.

HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity, 1989.

HEYES, Cressida. Identity Politics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Acesso em 25 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/>

HARTSOCK, Nancy. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Nova York: Longman, 1983.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. Tradução Marcos Santarrita. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONIG, Bonnie. Introduction: the Arendt question in Feminism. In *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

HONIG, Bonnie. Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995b.

HONIG, Bonnie. The Politics of Agonism: a Critical Response to 'Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action' by Dana R. Villa. In: *Political Theory*. v. 21, n. 3, 1993. p. 528-533.

HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993b.

KAPLAN, Morris. *Refeguring the Jewish Question*. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

KAPLAN, Morris B., 1997. *Sexual Justice – Democratic Citizenship and the Politics of Desire*. Londres e Nova York: Routledge, 1997.

KATEB, George. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NY: Rowman and Allanheld, 1984.

KING, Richard H; STONE, Dan (eds.) *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. Nova York: Berghan Books, 2007.

KING, Richard H. Hannah Arendt: Race, History, and Humanism. In: *Race, Culture and the Intellectuals, 1940-1970*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004, pp. 96-120.

KING, Richard H. On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries In: Seyla Benhabib (ed.) *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.113-134.

KING, Richard H., Hannah Arendt and the Concept of Revolution in the 1960s. *New Formations*, n. 71, verão 2011. pp. 30-45.

KING, Richard H. *Arendt and America*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

KIRK, Russell. *The Conservative Mind: from Burke to Eliot*. Nova Jersey: Gateway Editions, 2014 (1953).

KLAUSEN, Jimmy Casas. Hannah Arendt's Antiprimitivism. *Political Theory*, v. 38, n. 3, 2010. pp. 394 - 423.

KOHN, Jerome. Hannah Arendt's Jewish Experience: Thinking, Acting, Judging. In: *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010.

KOHN, Jerome. Uma vida judaica: 1906-1975 (Prefácio). In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amariyls, 2016. pp. 13-46.

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt*. Tradução Ross Guberman Nova York: Columbia University Press, 2001.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LANDES, Joan. *Novus Ordo Saeclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France*. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

LANE, Ann M. The Feminism of Hannah Arendt. In: *Democracy: a journal of political renewal and radical change*, n. 3, 1983. pp.101-117.

LAQUEUR, Walter. The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator. *Journal of Contemporary History*, v.. 33, n. 4. Outubro de 1998, pp. 483-496.

LILLA, Mark. The End of Identity Liberalism. *The New York Times*. 20 de novembro de 2016. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html>

MANTENA, K. Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of imperialism. In: S. Benhabib (ed.). *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MARCHART, Oliver. *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MARKUS, Maria. The 'Anti-Feminism' of Hannah Arendt, *Thesis Eleven*, v. 17, 1987.

MARTON, Scarlett. Voltas e viravoltas. Acerca da recepção de Nietzsche na França. In: *Nietzsche, um francês entre franceses*. São Paulo: Editora Barvarolla/Discurso Editorial, 2009.

MATTICK, Paul. *Anti-Bolshevik Commminism*. Monmouth: Merlin Press, 1978.

MINOW, Martha. *Not Only for Myself: Identity, Politics, and the Law*. Nova York: The New Press, 1997.

MORUZZI, Norma Claire. *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2009.

NELSON, Deborah. *Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (edição de bolso). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NORTON, Anne. Heart of Darkness: Africa and African Americans. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

OAKESHOTT, Michael. *A política da fé e a política do ceticismo*. São Paulo: É Realizações, 2018.

O'BRIEN, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981.

OWEN, David. Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, 24, Outono de 2002. pp. 113-131.

OWENS, Patricia. Racism in the theory canon: Hannah Arendt and 'the one great crime in which America was never involved'. *Millennium*, v. 45, n. 3, 2017. pp. 403-424.

PATTON, P. *Nietzsche, Feminism and Political Theory*. Sidney: Allen & Unwin, 1993.

PITKIN, Hanna Fenichel. Justice: On Relating Private and Public. *Political Theory*, v. 9, n. 3, 1981, pp. 327-352.

PITKIN, Hanna Fenichel. Justice: On Relating Public and Private. In: Lewis Hinchman; Sandra Hinchman, eds. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany: State University of New York Press, 1994. pp. 261-288.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.

POTTER, Claire. Why Can't Women Bridge the Left-Right Divide? Reflections on the 1984 Indianapolis Anti-Pornography Ordinance. *Public Seminar*. Acesso em 10 de dezembro de 2018. Disponível em: <http://www.publicseminar.org/2018/05/why-cant-women-bridge-the-left-right-divide/>

RESHAUR, K. Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt. In: *Canadian Journal of Political Science*, v. 25, n. 4, 1992. pp. 723-736.

RICH, Adrienne. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*. Nova York: Narron, 1979.

RIEFF, Philip. The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism as the Burden of Our Time (A Review Article). *The Journal of Religion*. v. 32, n. 2. Abril de 1952. pp. 119-126.

ROJAS, Fabio. *From Black Power to Black studies: How a radical social movement became an academic discipline*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2007.

ROUANET, Sergio Paulo. O Eros de uma amizade. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 22 de outubro de 1995. Acesso em 10 de novembro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/10/22/mais!/3.html>.

RUDDICK, Sara. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Nova York: Ballantine Book, 1989.

SCHÜLER, Fernando. Uma eleição entre o palavrão da direita e o textão da esquerda. *Carta Capital*. 31 de outubro de 2018. Acesso em 25 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/uma-eleicao-entre-o-palavrao-da-direita-e-o-textao-da-esquerda/>.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 2005.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1975

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América: Leis e Costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democratico*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche French Legacy: a genealogy of poststructuralism*. Nova York: Routledge, 1995.

SCHRIFT, Alan (ed.): *Why Nietzsche still? Reflections on drama, culture, and politics*. Berkeley: University of California Press, 2000.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Editora Record, 2014.

SIEMENS, Herman W. Nietzsche's Critique of Democracy (1870–1886). In: *The Journal of Nietzsche Studies*, 38, 2009. pp. 20-37.

SOWELL, Thomas. *Conflitos de visões*. São Paulo: É Realizações, 2012.

SPENDER, Stephen. *The Year of the Young Rebels*. Nova York: Vintage Books, 1969.

SUPREME COURT, U.S. *Cooper V. Aron*, p. 358 U.S., 1958. Acesso 10 de abril de 2018.

Disponível em: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/358/1/case.html>.

TAPPER, Marion. Resentment and Power. In: *Nietzsche, Feminism, and Political Theory*. Paul Patton ed. Nova York: Routledge, 1993. pp. 130 – 143.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge University Press: Cambridge, 1975.

VILLA, Dana R. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. In: *Political Theory*, v. 20, n. 2, 1992. pp. 274 – 308.

VILLA, Dana R. Postmodernism and the Public Sphere. In: *The American Political Science Review*, v. 86, n. 3, 1992b.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana R. *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

VROMEN, Suzanne. Hannah Arendt's Jewish Identity: Neither Parvenu Nor Pariah. In: *European Journal of Political Theory*. Sage Publications, v. 3, n. 2, 2004. pp. 177-170.

VROMEN, Suzanne. Jewish to the Core. In: *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt among Feminists. In: *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Ed. Larry May; Jerome Kohn. Cambridge, MA; Londres: MIT Press, 1996.

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

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. The exemplary independence of Hannah Arendt. In: *Subject to biography: Psychoanalysis, Feminism, and Writing Women's Lives*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1998. pp. 138-160.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt's Jewish Identity. In: *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. Editado por Roger Berkowitz, Jeffrey Katz e Thomas Keenan. Nova York: Fordham University Press, 2010.

WIESE, Christian. *The life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2007.

WILLIS, Ellen. Radical Feminism and Feminist Radicalism. *Social Text*, n. 9/10, 1984. pp. 91–118.

WHITFIELD, Stephen J. Refusing Marcuse: Fifty Years after One-Dimensional Man. *Dissent* 61, n. 4. Outono de 2014. 104. Disponível em < <http://www.dissentmagazine.org/article/refusing-marcuse-fifty-years-after-one-dimensional-man>>. Acesso em novembro de 2018.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: Democracy and the Political. In: *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*. Ed. Reuben Garner. Nova York: Peter Lang, 1990.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: Democracy and the Political. In: Lewis Hinchman; Sandra Hinchman, eds. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany: State University of New York Press, 1994. pp. 289-306.

WOLIN, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, Herbert Marcuse*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

ZILIO, Lara B. *O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt*. Orientador: Ricardo Silva. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade de Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.