

## **HANNAH ARENDT CONTRA A DIFFERENTIA SPECIFICA\***

Thiago Dias\*\*  
thdiass@yahoo.com.br

**RESUMO** *O presente artigo apresenta a crítica arendtiana à differentia specifica. Mostra-se aqui que o procedimento de definir ser humano por meio da differentia specifica constitui um dos elementos totalitários que Arendt afirma existir na tradição. Em um percurso que vai do projeto de pesquisa elaborado por Arendt, em 1952, às primeiras páginas de A condição humana, o artigo mostra como o problema da differentia specifica se vincula a Marx e Heidegger e termina oferecendo a Arendt a possibilidade de elaborar de maneira nova e mais profunda a sua crítica ao totalitarismo.*

**Palavras-chave** *Arendt, Marx, Heidegger, totalitarismo, differentia specifica, tradição.*

**ABSTRACT** *This article shows Hannah Arendt's critique of differentia specifica. I claim here that the traditional procedure of defining human being through his differentia specifica regarding other animals is one of the totalitarian elements of tradition, as states Arendt. Starting with the research project written by Arendt in 1952 and finishing at the first pages of The Human Condition, I intend to show how the problem of differentia specifica is related to Marx and Heidegger, and opens to Arendt the possibility to elaborate a brand new and deeper way to fight totalitarianism.*

**Keywords** *Arendt, Marx, Heidegger, totalitarianism, differentia specifica, tradition.*

\* Este texto é um dos resultados de uma pesquisa financiada pelo CNPq e pelo DAAD. Artigo submetido em 14/03/2017. Aceito em 21/06/2017.

\*\* USP – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Em 1952, Hannah Arendt enviou à *Guggenheim Foundation* um pedido de bolsa para a realização de uma nova pesquisa. O projeto se intitula “Elementos totalitários no Marxismo”, e o texto se abre com a afirmação de que a “brecha mais séria de *Origens do totalitarismo* está na falta de uma análise conceitual e histórica do *background* ideológico do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada”.<sup>1</sup> Ao expressar essa opinião a respeito do próprio trabalho, Arendt se mostra consciente de certo desequilíbrio de seu livro, que entrega ao leitor uma análise conceitual e histórica muito centrada no totalitarismo alemão e comparativamente pouco desenvolvida do totalitarismo soviético. Embora seja certo que essa característica possa ser considerada uma marca da situação concreta de Arendt – ela era alemã, não russa; lia alemão, mas não russo; escreveu enquanto Stalin ainda estava vivo etc. – a razão apresentada pela própria autora é a de que, diferentemente do nazismo, o bolchevismo está estreitamente vinculado a um “dos mais importantes princípios (*tenet*) da filosofia política ocidental – o marxismo”.<sup>2</sup> Descobre-se assim que, ao longo do extenso período de composição de “*Origens do totalitarismo*”,<sup>3</sup> Arendt manteve Marx deliberadamente fora de seu longo livro, apesar da enorme importância do filósofo para o totalitarismo soviético então analisado.

Ao longo da leitura do projeto de pesquisa, nota-se que o trabalho pretende ser um esforço para preencher essa ausência deliberada, uma vez que contém um esboço da organização de um futuro livro sobre Marx e o totalitarismo. A obra teria três partes: a primeira, dedicada a uma análise conceitual da obra de Marx; as outras duas, à análise histórica do bolchevismo. No que concerne à história do totalitarismo bolchevique, Arendt previa um estudo da emergência de um partido que, embora nascido em meio a um sistema de partidos representantes de interesses de classe, apresentava-se como representante dos interesses de toda a humanidade; haveria também uma pesquisa sobre a formação de grupos e elites revolucionários cuja ação se pautou pela convicção de que os fins justificam os meios. O livro traria ainda o surgimento de uma ideologia socialista-materialista que, com o auxílio de “ideologias pseudocientíficas do século XIX” e da “conversa pseudofilosófica” de uma “ideia que toma as

1 Hannah Arendt-Zentrum (HAZ), container 19.12, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”. As citações desses documentos são aqui feitas a partir dos originais consultados no *Hannah Arendt-Zentrum*, em Oldenburg. A colaboração do professor Johann Kreuzer, de Oliver Bruns e sobretudo da simpaticíssima Christine Harckensee-Roth foram fundamentais para o acesso a esse e a outros documentos. Ficam aqui expressas minha dívida e gratidão.

2 HAZ, container 19.12, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”.

3 A primeira edição do livro é de 1951, mas um longo texto chamado “Antissemitismo”, publicado postumamente em “Escritos judaicos”, foi redigido por volta de 1938 e 39 e já adianta uma série de problemas e argumentos presentes na primeira parte de “*Origens do totalitarismo*”, dedicada precisamente ao antissemitismo. Cf. Arendt, “Antissemitismo” in: *Escritos judaicos*.

massas”, pretenderia oferecer uma explicação total do homem e do universo. A análise histórica apresentaria, por fim, uma descrição da passagem de Lenin a Stalin oferecendo uma discussão política e histórica do comunismo e do bolchevismo. Previa-se, nessa última parte, uma análise da transformação dos partidos socialistas em sociedades revolucionárias, da primazia da revolução sobre o interesse de classes e da primazia dos “revolucionários profissionais” sobre os membros comuns do partido. Essas mudanças teriam sido realizadas com o auxílio do exército vermelho e da polícia secreta e teriam preparado o caminho para a predominância de certo aparato conspiratório e para a eliminação dos *soviets* em benefício do partido único.

O leitor familiarizado com “Origens do totalitarismo” percebe que todos esses elementos de análise histórica elencados no projeto estão presentes na descrição do totalitarismo ali oferecida.<sup>4</sup> Mas a principal justificativa para essa nova pesquisa, convém lembrarmos, está na análise do elemento responsável pelo vínculo entre o totalitarismo soviético e a venerável tradição do pensamento filosófico ocidental. Toda essa apresentação e análise pormenorizada do totalitarismo soviético viria antecedida de uma primeira parte dedicada a *uma análise da obra de Karl Marx*. Essa primeira parte seria dividida em cinco itens: (a) o conceito marxista de homem como “animal trabalhador” (*working animal*); (b) seu conceito de trabalho humano como, de um lado, metabolismo com a natureza e, de outro, construção de um mundo humano; (c) seu conceito de história como história feita pelo trabalho do homem; (d) seu conceito de política, derivado do conceito de história; (e) seu conceito de fim da história como resultado da realização da essência humana pela classe trabalhadora.<sup>5</sup> A primeira parte do livro seria dedicada, portanto, a uma sequência de análises de conceitos de um grande filósofo, procedimento de que Arendt não se serviu em *Origens do totalitarismo*.

Como se sabe, entretanto, o livro apresentado nesse esboço jamais foi escrito. Em vez dessa “versão vermelha” de “Origens do totalitarismo”, Arendt publicou “A condição humana”, “Entre passado e futuro” e “Sobre a revolução”,<sup>6</sup> livros em que Marx é presença fundamental, mas que dificilmente podem ser caracterizados como uma análise dos elementos totalitários do

4 Para a ideia de um partido acima de todos os outros, cf. Arendt, “The Origins of Totalitarianism”, pp. 311-315; para a formação e a função de grupos e elites revolucionários cf. pp. 364-375; para ideologia como explicação total, cf. pp. 468-74; para o papel da polícia secreta, cf. pp. 419-437; para a sociedade revolucionária, cf. pp. 375-388.

5 Em seu “Hannah Arendt and Karl Marx”, Tana Weisman transcreveu partes significativas desse projeto de pesquisa, em especial esse esboço do futuro livro. Cf. pp. 11-20.

6 Cf. Young-Bruhel, “For the Love of the World”, pp. 276-279.

marxismo, como pretendia a primeira formulação dessa pesquisa. Mais do que isso, se considerarmos exclusivamente esses livros – trabalhos maiores do período aqui analisado – o próprio tema do totalitarismo parece, à primeira vista, ter desaparecido do horizonte de preocupações teóricas de Arendt. Essa distância entre “Origens do totalitarismo” e os livros seguintes inquieta os leitores de Arendt e constitui um dos temas de discussão entre os estudiosos de sua obra, pois é comum a consternação diante das diferenças dos tons e temas de “Origens do totalitarismo” e os demais, a começar pelo livro seguinte, “A condição humana”.

Mas a leitura de um outro documento, elaborado por Arendt no ano seguinte ao pedido de bolsa, desfaz essa impressão e, ao mesmo tempo, revela a permanência do tema do totalitarismo no centro de suas preocupações. Esse outro documento deixa claro que o aparente abandono da questão se deve a uma mudança de abordagem do problema, agora observado em nível mais profundo.

Após um ano de intenso trabalho, Arendt solicita a renovação de sua bolsa – que lhe foi negada! Nesse documento, ela apresenta resultados parciais de sua pesquisa e é possível perceber já aqui uma série de questões e problemas presentes em seus livros seguintes – surge aqui, por exemplo, sua conhecida distinção entre trabalho (*labor*) e fabricação (*work*), já insinuada no primeiro documento, mas apenas aqui fixada em termos diferentes e apresentada junto aos correlatos “*animal laborans*” e “*homo faber*”. Seria possível e proveitoso listar ainda alguns outros exemplos como esse, mas nos importa aqui notar que nessa segunda elaboração do projeto a análise histórica do bolchevismo é completamente abandonada em benefício da análise conceitual da obra de Marx. Consequentemente, essa mudança coloca Marx no centro do trabalho, mas de um modo um tanto particular. No primeiro documento, o vínculo entre Marx e a tradição de pensamento já era declarado, mas não havia ali nenhuma qualificação desse vínculo. Arendt havia deixado claro seu interesse em “fornecer o elo ausente entre o que há de inédito (*unprecedentedness*) em nossa atual situação e certas categorias tradicionais de pensamento político comumente aceitas”.<sup>7</sup> Ao longo desse primeiro ano de pesquisa, entretanto, ela formulou a relação entre Marx e a tradição e, ato contínuo, convenceu-se de que o problema central do totalitarismo seria melhor abordado, não por meio de uma crítica a Marx, mas de uma crítica a toda a tradição:

7 HAZ, container 19.12, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”.

Marx, em minha opinião, não pode ser adequadamente tratado sem uma consideração da grande tradição de pensamento filosófico e político em que ele próprio está inscrito e que, em certo sentido, *atinge seu ápice e fim com ele*. Esta foi a principal razão para a omissão dos fundamentos ideológicos do bolchevismo em meu primeiro livro. Esta opinião foi amplamente confirmada (*greatly confirmed*) por um estudo completo de todo o trabalho do próprio Marx, bem como da literatura mais importante a seu respeito. Portanto, passei a primeira parte de meu ano como bolsista lendo outra vez os grandes trabalhos do pensamento político, em suas línguas originais, começando por Platão e Aristóteles; então Cícero e Santo Agostinho; São Tomás de Aquino; Maquiavel (em inglês); Hobbes, Montesquieu e Rousseau; Kant e Hegel. Eu também tive de me familiarizar com as teorias dos economistas clássicos, especialmente Adam Smith, Ricardo e os fisiocratas. (grifos nossos)<sup>8</sup>

Repete-se aqui a afirmação de uma relação fundamental entre Marx e a tradição, mas com uma série de acréscimos importantes, uma vez que ele aparece não apenas como um filósofo tradicional, mas como o ápice e o fim da tradição. A verdadeira compreensão dos elementos totalitários do marxismo exigiria considerar as proximidades entre Marx e seus antecessores, embora esses vínculos não sejam claros à primeira vista. Uma consequência decisiva dessa posição arendtiana é a de que os elementos totalitários não são exclusividade da obra de Marx, mas perpassam toda a nossa respeitável tradição de pensamento político. A tarefa de uma revisão de toda a tradição surge aqui estreitamente vinculada à resistência ao totalitarismo, e o estudo de Marx não é nada além da porta de entrada para essa empreitada. Essa tarefa, entretanto, se mostra muito maior que inicialmente prevista, e Arendt parece bastante ciente disso ao terminar seu pedido de renovação da seguinte maneira: “Seria bastante inoportuno de minha parte dar aos senhores nesse ponto os detalhes do peso (*burden*) do livro que eu hesitantemente delineei em minha primeira candidatura, embora eu perceba hoje, depois de mais de um ano de trabalho intenso, a inadequação da afirmação original”<sup>9</sup>.

Além dessa importante mudança na proposta de trabalho, é necessário notar ainda um componente decisivo do trecho citado. Embora a formulação mais precisa do vínculo entre Marx, a tradição e o totalitarismo tenha se dado ao longo do ano de 1952, percebe-se claramente que a ideia não era nova; não apenas porque ela aparece já no pedido de bolsa e, mais do que isso, surge como a justificativa de uma ausência no livro elaborado ao longo da década de 1940, mas porque Arendt afirma aqui com todas as letras que já tinha uma opinião a esse respeito e que essa opinião foi “amplamente confirmada”

8 HAZ, container 19.12, Carta à Guggenheim Foundation de 29 de janeiro de 1953.

9 *Idem*.

(*greatly confirmed*) pela releitura da tradição. Ou seja, Arendt se serviu desse primeiro ano de pesquisa para confirmar uma suspeita já antiga de que a tradição carrega consigo certos elementos totalitários e que Marx, sendo o ápice e o fim dessa tradição, oferece um bom caminho para a identificação desses elementos.

Podemos concluir imediatamente dessa suspeita e de sua confirmação a *exterioridade* de Arendt com relação à tradição. Pelo menos desde os anos 1940, ela se vê como quem está fora da tradição, como quem pensa no momento em que a filosofia perdeu sua atualidade,<sup>10</sup> no momento em que é necessário reconsiderar *les préjugés classiques*.<sup>11</sup> Essa posição de exterioridade exige uma decisão: deve-se tentar restabelecer a ligação com a tradição ou ratificar o rompimento? Como se sabe, Arendt se coloca inequivocamente na ruptura.

Se a releitura dos grandes autores da tradição ao longo de 1952 confirmou a suspeita de que ela contém elementos totalitários, a luta contra o totalitarismo deve necessariamente incluir uma completa *destruição da tradição*. Dada a proximidade entre a tradição e o totalitarismo, o esforço para reatar com a tradição – que parece animar Leo Strauss, por exemplo<sup>12</sup> – equivale a dar sobrevida a elementos que cristalizaram no totalitarismo; risco igualmente partilhado pelo pensamento que ignora a ruptura e considera que a filosofia se mantém atual. Embora a obra arendtiana não demonstre muitas esperanças de que algum dia nos livraremos definitivamente da ameaça do totalitarismo, a necessidade de combatê-lo de todas as formas possíveis se impõe e a completa destruição da tradição se apresenta como consequência do reconhecimento do totalitarismo como ameaça nova e radical que exige cuidados igualmente novos e radicais.

Ao se colocar na posição de quem pensa à sombra da ruptura, Arendt se vê encarregada da tarefa de ativamente dismantelar a tradição a fim de combater os elementos totalitários que ela carrega. Faz-se necessário, conseqüentemente, desenvolver uma maneira própria para lidar com o passado (para o que ela se serve de Walter Benjamin, como se sabe). A tarefa se completa, por fim, com o esforço para a construção de algo a ser posto no lugar deixado pela tradição, com a formulação de uma nova maneira de pensar a política. A disposição de elementos formadores dessa posição filosófica fundamental aproxima profundamente o pensamento de Arendt ao de Martin Heidegger.

10 Cf. Adorno, "A atualidade da filosofia" e "A dialética negativa".

11 Cf. Merleau-Ponty, "Fenomenologia da percepção".

12 Cf. Strauss, "O que é filosofia política?", "Sobre a filosofia política clássica" e "Progresso ou retorno? A crise contemporânea da civilização ocidental." In: *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. Cf. tb. Zuckert, C — "Strauss' Return to Premodern Thought". In: Smith, S. (ed.) — *The Cambridge Companion to Leo Strauss*.

Tanto Jacques Taminiaux quanto Dana Villa, responsáveis pelos principais trabalhos dedicados aos vínculos teóricos entre Arendt e Heidegger, parecem concordar com a afirmação de que as relações entre esses autores se dão em direção única. A reflexão arendtiana é profundamente marcada pelo pensamento de Heidegger, mas este não parece ter sido minimamente afetado por ela. Arendt escreve sobre Heidegger, expressa seu vínculo à linhagem de que ele participa, cita-o como interlocutor direto em “A vida do espírito”.<sup>13</sup> Heidegger só responde em cartas. Esse movimento em direção única não resulta, entretanto, na transformação de Arendt em mera continuadora – em uma “filha de Heidegger”, como quer Richard Wolin. A influência heideggeriana sobre Arendt se faz sentir a todo tempo, mas é importante notar que ela não se sustenta em qualquer objeto propriamente, mas na percepção de que é necessário destruir a tradição e proceder de modo distinto fundando uma maneira nova de pensar. Villa tem razão ao afirmar que Arendt “se volta para a desconstrução [heideggeriana] da filosofia ocidental a fim de revelar (*uncover*) as origens dos preconceitos dessa tradição contra a política. Arendt não se limita a *repetir* o gesto ‘destrutivo’ de Heidegger: ela leva sua violência interpretativa para uma direção que ele não reconhecera (e aparentemente não reconheceu).”<sup>14</sup> Na mesma trilha, tratando do esforço arendtiano de desconstruir e destruir os traços platônicos da tradição a fim de expor as “articulações fenomênicas da *vita activa*”, Taminiaux afirma o seguinte: “Por estes três traços — desconstrução, memória e olhar atual — não há dúvida a meu ver de que este procedimento (*démarche*) fenomenológico aparenta em seu estilo ao que Martin Heidegger conduziu na época de Marburg. Em seu estilo, mas definitivamente não em seu conteúdo”.<sup>15</sup> De modo declarado e indubitável, Arendt se serve do pensamento de Heidegger. Como todo grande pensador, entretanto, ela não se limita a dar um passo além na mesma rota, mas elabora o pensamento próprio e autônomo que lhe conferiu o *status* de clássico do século XX, honraria vetada aos simples continuadores.<sup>16</sup>

As evidentes diferenças entre os objetos tratados por Arendt e por Heidegger não devem impedir que notemos as afinidades no que se refere a certo

13 Cf. em especial Arendt, “The Life of the Mind”, p. 212 e “Heidegger faz oitenta anos” in: *Homens em tempos sombrios*.

14 Villa, “Arendt and Heidegger”, p. vi.

15 Taminiaux, “La fille de la Thrace et le penseur professionnel”, p. 41.

16 O professor André Duarte tem insistido em afirmar que a forma mais adequada de descrever a relação entre Arendt e Heidegger é à maneira de uma *proximidade na distância*. Não nos servimos dessa formulação aqui. Uma justificativa completa dessa nossa posição exigiria um desenvolvimento que aqui não cabe, mas podemos adiantar a discordância com a afirmação de que Taminiaux e Villa (tampouco Benhabib) seguem os passos de Wolin e retiram a autonomia intelectual de Arendt. Daí porque mantemos a noção de influência, mais comum e aqui suficiente.

procedimento comum a ambos e especialmente visível na problematização da relação que eles mantêm com os grandes autores do passado. Por razões distintas e referindo-se a objetos distintos, Arendt e Heidegger partilham a consideração de que se encontram separados da tradição (Arendt) e da metafísica (Heidegger); conseqüentemente, incumbem-se da tarefa de dismantelar a herança que lhes foi entregue. As respectivas tarefas se expressam na afirmação arendtiana de que ela pretende se afastar da “hostilidade da filosofia contra a política” e no declarado esforço heideggeriano de oferecer uma alternativa à “interpretação técnica do pensar”.<sup>17</sup> Em ambos os casos, a estratégia adotada é a dissolução de determinado arranjo teórico formulado por Platão e Aristóteles e responsável por certa deformação inicial que persistiu ao longo de todo o pensamento que os teve como fonte. Essa estratégia de ir à origem procurar o ponto problemático de todo pensamento filosófico ocidental tem como desvantagem a introdução de certo caráter megalomaniaco às tarefas, que tendem a fazer tábula rasa de milênios de pensamento desconsiderando diferenças gigantescas no interior desse longuíssimo período.<sup>18</sup> Ela oferece, por outro lado, a vantagem proporcional de mostrar afinidades profundas entre os modos, temas e problemas caros a virtualmente todos os grandes filósofos. A exposição dessas afinidades é uma etapa necessária para o dismantelamento da tradição e esse, por sua vez, é necessário tanto para a elaboração da crítica profunda ao totalitarismo quanto para o ressurgimento da “questão do sentido do ser”.

Sem recair no temerário esforço de apresentar e desenvolver aqui todos os vínculos entre Arendt e Heidegger, pretende-se por ora indicar um ponto particularmente profundo em que eles se tocam e que parece não ter recebido a atenção merecida por parte dos estudiosos. O “gesto destruidor” e a “*démarche* fenomenológica” que assemelham Arendt e Heidegger talvez se façam especialmente visíveis se adotarmos como ponto de partida a crítica de ambos à *differentia specifica*. Todo leitor atento de “Ser e tempo” sabe

17 A abordagem aqui proposta pode prescindir da distinção entre o pensamento heideggeriano pré e pós *Kehre*, donde a possibilidade de abordar *Ser e tempo* e “Carta sobre humanismo” sem muita diferenciação.

18 Curiosamente os leitores, estudiosos e críticos de Arendt não costumam se debruçar sobre a criação de uma rubrica destinada a juntar e em larga medida anular pensadores tão diferentes quanto, por exemplo, Aristóteles, Hobbes, Espinosa, Hume e Gramsci (um marxista). É fato que ela apresenta, bastante *en passant*, uma nuance ao afirmar que Cícero, Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville estão fora da tradição e são autênticos “pensadores políticos”, além de conferir a Kant um lugar particular. A proposta, entretanto, ainda que assim bemolizada, conduz ao problemático descuido de diferenças inconciliáveis entre os autores. Quanto a Heidegger, deve-se notar ao menos a afirmação de Hervé Pasqua, para quem a diferença ontológica já havia sido discutida pelos pensadores árabes, em especial Alkindi, Alfarabi e Avicena, e mais tarde retomada por Tomas de Aquino e Duns Scotus. Em sua argumentação, Pasqua se refere a Etienne Gilson — um autor caro a Arendt, diga-se. (Cf. GILSON. “Les Constantes philosophiques de l’être”. Paris: Vrin, 1983. p. 204. *Apud* PASQUA, H. “Introdução à leitura do “Ser e tempo” de Martin Heidegger”. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.



que o problema da *differentia specifica* foi claramente tematizado e elaborado por Heidegger; menos evidente, entretanto, é a relação de Arendt com esse problema. A crítica à *differentia specifica* não é diretamente tematizada na obra publicada de Arendt, de modo que é necessário recorrer aos cursos intitulados *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*,<sup>19</sup> elaborados imediatamente depois do projeto de pesquisa enviado à *Guggenheim Foundation* e a ele estreitamente vinculado. Ao longo desses cursos, a autora lida com sua antiga suspeita de que Marx e a tradição desempenharam algum papel no surgimento do totalitarismo. É neles que se realiza a “mudança de registro inexplicável” que leva Arendt a passar de “um livro sobre política” (“Origens do totalitarismo”) a um “livro sobre de filosofia fundamental” (“A condição humana”).<sup>20</sup> A crítica à *differentia specifica* desempenha aqui um papel fundamental porque permite indicar de modo preciso um dos elementos totalitários da tradição, do que resulta o aprofundamento da luta contra o totalitarismo.

Logo no §1 de “Ser e tempo”, dedicado à necessidade da pergunta pelo sentido do ser, Heidegger enumera três preconceitos que todos os filósofos, ecoando o arranjo estabelecido por Platão e Aristóteles, mantêm com relação ao conceito de ser: o ser é o conceito mais universal, portanto é evidente e dispensa explicação; consequentemente o ser é um conceito indefinível; por fim, o ser é um conceito que pode ser entendido por si mesmo, de modo que é inútil e desnecessário interrogar-se sobre ele. Um dos resultados desses preconceitos fundadores foi a restrição do pensamento ao campo ôntico, onde se dá a reflexão a respeito do ente, mas não do ser. Circunscrita ao âmbito ôntico e sem acesso ao ontológico, a filosofia desenvolveu uma linguagem adequada à apreensão do ente, mas incapaz de abordar de modo adequado o ser, que permaneceu esquecido desde então. Em sua “Carta sobre o humanismo”, Heidegger indica esses arranjos sob o nome de “interpretação técnica do pensar”, sobreposta ao ser por Platão e Aristóteles e responsável pelo surgimento da metafísica, que se tornou o elemento norteador e deformador de todo o pensar efetuado pelos grandes autores desde então. Dessa constatação do esquecimento do ser, soterrado pela metafísica sob o ente, surge a incontornável tarefa de destruir a metafísica e libertar o pensar a respeito do ser. Heidegger não nega que

19 Esses manuscritos inéditos estão disponíveis no site dedicado aos *Arendt Papers* da Biblioteca do Congresso em Washington. Consultar: <https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>

20 Ricœur, “Préface”, p.5. Ricœur tem o mérito de, ainda muito cedo, apontar com precisão para esse aparente salto na obra de Arendt, além de propor saídas para essa questão ainda hoje não satisfatoriamente estudada pelos especialistas. Cf. os três textos dedicados a Arendt recolhidos nas edições mais recentes de “Lectures 1 – autour du politique».

outros antes dele tenham se lançado a esse esforço – Nietzsche sobretudo –, mas se considera fora da linhagem formada pelos grandes filósofos porque esses não teriam sido suficientemente radicais na empreitada, uma vez que não colocaram a mais essencial das questões, a questão do sentido do ser.

Dentre esses três preconceitos, interessa-nos aqui mais diretamente o segundo – de acordo com o qual o ser é indefinível – porque é nele que está centrada a crítica à *differentia specifica*. Embora ele seja estreitamente vinculado aos outros dois e seu isolamento possa resultar em alguma dificuldade na análise, as necessidades dessa exposição exigem essa torção. Logo nas primeiras páginas do tratado que lança seu grande projeto filosófico, Heidegger afirma que quem pretender expressar uma definição qualquer do conceito de ser vê-se logo diante de um embaraço, pois percebe de saída que precisa recorrer ao verbo ser em sua própria definição: “o ser é...”. Citando Pascal, ele considera uma *absurdité* empregar a palavra definida em sua própria definição e conclui que essa dificuldade decorre da universalidade absoluta do ser e da incompatibilidade dessa com o próprio procedimento de definir, uma vez que esse consiste em atribuir diferenças e separar em função dessas diferenças. Recorrendo a Aquino, Heidegger relembra que uma “definição se faz pelo gênero próximo e pela diferença específica”; em outros termos, a possibilidade de encontrar a diferença que singulariza determinado ente se deve à comparação entre entes que partilham muitas de suas características.

Uma das pedras de toque do projeto heideggeriano está na afirmação de que essa maneira de proceder é inteiramente inadequada quando se lança à definição de ser. Dado o caráter absolutamente universal do conceito de ser, não é possível que ele seja definido adequadamente por meio da procura por sua *differentia specifica*, ou seja, pelo esforço de encontrar o que lhe é essencial por meio do estabelecimento da diferença que ele mantém com conceitos superiores ou inferiores. Como o ser é o mais universal dos conceitos, não existem conceitos “acima” dele que possam servir de apoio para encontrar por contraste o que lhe é essencial; inversamente, o recurso a conceitos inferiores só pode revelar que o ser está em todos os conceitos e constitui algo que em todos eles é igual, não diferente. Dada a universalidade da categoria de ser, uma definição dele só poderia conduzir ao absurdo procedimento de encontrá-lo por meio de uma diferença que seria ele mesmo.

A impossibilidade de alcançar o ser por meio desse procedimento não impediu, entretanto, que os filósofos se servissem dele trilhando uma via aberta por Platão e Aristóteles. O resultado, segundo Heidegger, foi um desencaminhamento responsável por limitar os filósofos ao âmbito do ente e consequentemente deixar o ser longe do alcance da filosofia tradicional.

Mesmo quando pretenderam se lançar a especulações ontológicas, os filósofos se mantiveram no espaço ôntico precisamente por se servirem de alguma concepção de “ser” estabelecida pelo procedimento de *differentia specifica*. Os filósofos tradicionalmente alcançam o ente, mas não o ser do “ente”. Essa deformação inicial se desdobra e se aprofunda na necessidade lógica de buscar um *fundamento* sólido sobre o qual erigir a arquitetura filosófica pretendida. Restrita ao âmbito ôntico, a universalidade do ser é convertida na necessidade de um ente sobre o qual se apoiam todas as reflexões e em torno do qual todas elas ganham sentido. A metafísica aparece como o modo de pensar que exige a fundamentação do pensamento sobre um “ser” sólido e universal, mas que, no entanto, sempre se restringiu ao âmbito ôntico e jamais pensou propriamente o âmbito ontológico. Da impossibilidade de definir adequadamente o ser, a tradição concluiu tacitamente a impossibilidade de pensa-lo; opondo-se a essa conclusão, Heidegger pretende oferecer uma alternativa a essa maneira de pensar, uma maneira capaz de permitir pensar também o ser.

Essa ligeira apresentação de alguns elementos do projeto heideggeriano nos permite notar que Arendt realiza um movimento análogo ao de Heidegger. O alvo arendtiano, entretanto, não é o conceito de ser, mas as *definições de ser humano* que servem de fundamento para as filosofias políticas ao longo da tradição. Depois de sua releitura da tradição, Arendt confirma sua suspeita e constata que, do *zoon logon* de Aristóteles ao *animal laborans* de Marx, o humano é sempre definido pelo procedimento de estabelecer sua *differentia specifica* relativa aos demais animais. O tradicional procedimento almeja à definição de uma essência humana destinada a ocupar o lugar do fundamento no arcabouço filosófico a ser construído. Assim como os filósofos “metafísicos” ofereceram uma definição ôntica de “ser” sob pena de relegar o ser ao esquecimento, também os grandes filósofos políticos tradicionais alcançaram uma natureza humana, mas ao preço de impossibilitar o acesso àquilo que há de espontâneo e indefinível no humano. O resultado dessa espécie de esquecimento do ser do humano é o desenvolvimento de uma tradição de filosofia política incapaz de pensar adequadamente a singularidade de cada pessoa, de levar em conta aquilo que Arendt, servindo-se de Agostinho, chama de *grande profundum* do homem.

Como vimos anteriormente, tanto Heidegger quanto Arendt consideraram respectivamente que a metafísica e a tradição são marcadas por determinado arranjo intelectual profundo estabelecido por Platão e por Aristóteles. Heidegger aponta para esse arranjo com a expressão “interpretação técnica do pensar”. Preocupada com o totalitarismo, Arendt considera que o arranjo inaugural da tradição instala um hiato entre filosofia e política e conseqüentemente cria uma

hostilidade mútua entre ambas.<sup>21</sup> A experiência fundamental que inaugura essa tensão é o julgamento de Sócrates, ou seja, o momento em que a *polis* condena o filósofo. Arendt interpreta esse evento como o impulso inicial da filosofia política na medida em que forneceu a Platão as perplexidades basilares que o levaram à reflexão. A obra de Platão é inteiramente marcada pela preocupação com o estabelecimento de um local seguro para o modo de vida do filósofo, e a política surge como a principal ameaça a essa forma de vida. A alegoria da caverna aparece, na interpretação arendtiana, como o momento em que a tensão entre o filósofo e o cidadão é filosoficamente formulada:

A alegoria da caverna é contada por Platão no contexto de um diálogo estritamente político que pretende descobrir a melhor forma de governo, no sentido de melhor maneira de organizar o viver junto do homem. Como tal, a história contém menos da doutrina platônica das ideias e mais da relação e aplicabilidade desta doutrina sobre o âmbito político, sobre o mundo comum; ao mesmo tempo, ela conta a história do filósofo neste mundo como se fosse sua biografia concentrada.<sup>22</sup>

Arendt organiza sua análise da parábola em três reviravoltas que resultam na formação do filósofo a partir do ser humano. A primeira reviravolta se dá no interior da caverna, quando um homem se liberta dos grilhões que o forçam a permanecer ao lado de outros homens e ver apenas as sombras no fundo da caverna. Longe dos demais homens e diante do fogo, causa das sombras, o futuro filósofo apura seu olhar e se adapta à nova situação, que o leva a se perguntar sobre a origem do fogo e a causa das coisas. Dando uma segunda reviravolta, ele encontra o caminho que o conduz para fora da caverna, sob o céu aberto, onde não há homens nem coisas. A iluminação direta do sol – o bem, a ideia de todas as ideias – exige outro aperfeiçoamento da visão e, assim que o faz, o solitário filósofo se vê diante das essências eternas e padece de grande espanto em uma muda contemplação.

A condição de mortal exige, entretanto, que o filósofo volte a seu lar terreno, ao interior da caverna. Dando uma terceira reviravolta, o filósofo volta à companhia dos demais homens e logo percebe que todos eles vivem suas vidas em meio às sombras. A orientação na vida levada em meio às sombras exige dos homens certa visão a elas adaptada e todos parecem tê-la, o que faz dela um sentido comum (*common sense*), agora tragicamente inacessível ao filósofo, uma vez que ele está profundamente marcado pela visão luminosa

21 Cf. Arendt, "Sócrates" in *A promessa da política*. Outra versão desse texto foi publicada anteriormente sob o título "Philosophy and Politics" na revista "Social Research" (Vol. 57, Nr. 01, primavera de 1990) e, no Brasil, como "Filosofia e política" em *A dignidade da política*.

22 Arendt, "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought" Second draft – Part I – 1953 (imagem 22).

das essências e pelo amor que a experiência fez nele nascer. Dentro da caverna, o filósofo aparece como um desorientado causando distúrbios aos desembaraçados homens que de lá nunca saíram, do que resultam relações irremediavelmente truncadas. Essas conexões só pioram à medida que o filósofo, obedecendo a seu intenso amor pelas ideias, expressa a experiência que teve sob a luz do sol e assim contribui para transformar sua desorientação em ostracismo. A reação dos homens é a desconfiança contra o filósofo, que, como a história de Sócrates ilustra, corre perigo na cidade.

Segundo Arendt, essa formulação de Platão enterra a experiência política fundamental da *polis* sob o peso da filosofia, que agora a encara como opositora. Toda a riqueza da experiência fundamental que nos legou o próprio vocabulário político é encarada pela filosofia como erro, loucura, arbitrariedade, variação, enfim, como sombra, como aquilo que se forma a partir da interrupção do percurso da luz. Toda a filosofia política, aí fundada, se desenvolve no interior dessa seleção, desse arranjo teórico que define o que entra e o que sai de seu campo de reflexão. Formam-se assim dois modos de vida cuja relação é de tensão ou mesmo de incompatibilidade: de um lado, o *bios theoretikos*, que deve dar as costas ao mundo para descobrir a verdade iluminada no céu das ideias; de outro, o *bios politikos*, que deve apoiar seu senso de orientação nos sentidos, sentimentos e senso comuns a todos os seres humanos que partilham certo espaço.

Essa tensão marcou os conceitos, problemas e estratégias da filosofia política ao longo dos séculos estabelecendo um certo quadro no interior do qual os filósofos se moveram a fim de compreender, cada um à sua maneira, conscientes ou não do recurso à hostilidade tradicional, os fenômenos políticos de seu tempo. Essa forma de continuidade, entretanto, foi se revelando inadequada à medida que a modernidade se desenvolveu e impôs certas perplexidades inéditas que não encontravam respostas no enquadramento tradicional. Esse processo atingiu em cheio os pensadores do século XIX, que se viram diante da tarefa de usar a tradição a fim de pensar fenômenos para os quais ela não tinha respostas a oferecer. Diante desse silêncio, Kierkegaard, Nietzsche e Marx se rebelaram contra ela promovendo sistematicamente inversões de hierarquias tradicionais. Arendt analisa as rebeliões feitas pelos três autores,<sup>23</sup> mas é à marxista que dedica mais atenção e a que diretamente nos interessa aqui. Marx representa o ápice e o fim da tradição por efetuar três inversões; de acordo com ele, a violência (*ultima ratio*) é superior ao discurso

23 Cf. Arendt, "Tradition and Modern Age".

(*logos*); a filosofia só se realiza quando trazida ao mundo; a *differentia specifica* do ser humano não é a razão, mas o trabalho. Embora essas três inversões estejam conectadas umas às outras, abordaremos apenas a terceira delas – a *differentia specifica* do humano não é a razão, mas o trabalho.

Como vimos anteriormente, o procedimento de definir por meio da *differentia specifica* limita o pensar ao âmbito ôntico e impede o acesso ao âmbito ontológico. Essa dificuldade se vincula ao processo de definição. Definir equivale a estabelecer um corte fundamental que limita o que está dentro e o que está fora do ente definido. As próprias palavras tornam evidente esse procedimento – *de-finitio*; *de-terminatio*; *de-limitatio*. O estabelecimento de definições é o recurso de que se servem os filósofos tradicionais para encontrar as essências. Como esse processo se dá por meio do *logos*, seu conteúdo é necessariamente apreensível pela razão, donde a possibilidade de ser tematizado e expresso pela filosofia. Além disso, o enquadramento tradicional impõe a exigência lógica de conferir a essa essência a função de fundamento, de ponto sobre o qual a arquitetura do pensamento se erige. A principal decorrência dessa montagem é que tudo aquilo que está no interior dessa estrutura é passível de ser racionalizado, ao contrário de tudo aquilo que está fora da delimitação que fundamenta uma construção filosófica tradicional.

A reflexão arendtiana nos permite perceber que a filosofia política também é marcada por esse procedimento. Ao longo da tradição, os filósofos políticos também se lançaram à busca da melhor determinação daquilo que é o humano. Analisando a definição de Aristóteles como *zoon politikon* e a de Marx como *animal laborans*, Arendt afirma:

Estas definições se baseiam na consideração de que a espécie humana pertence à vida animal e dela se distingue por certas características. [...] Como início e fim, estas definições do homem como animal trabalhador e político pertencem à mesma tradição. Em vários aspectos, elas estão em conflito entre si, em outros são exatamente opostas. Elas permanecem ainda de alguma maneira na mesma linha de pensamento, respondem às mesmas questões e assim estão em estreita comunicação uma com a outra. Como início e fim, elas limitam e abarcam quase toda a parte da vida e do pensamento que costumamos chamar de social ou político e que, de modo mais geral, é o âmbito que os homens ocidentais estabeleceram como o mundo do viver junto, que se localiza (*lies*) entre nós e que portanto todos temos em comum.<sup>24</sup>

Em sintonia com o procedimento tradicional, essas duas definições – mas também as definições do humano como *animal rationale*, *Homo homini lupus*

24 Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” First draft, pasta 2, imagens 1 e 2 – grifos no original.

ou proprietário – devem ser tomadas como fundamento da filosofia política a ser elaborada. Mesmo a filosofia de Hegel, que magistralmente formula um fundamento dinâmico e não estático, é desse ponto de vista ainda um pensador tradicional. Grande prova disso encontramos em Marx, que, operando no interior do hegelianismo, se esforça para encontrar uma definição de ser humano a partir da qual desenvolver sua filosofia.

Como se sabe, Marx encontra no trabalho a verdadeira essência do ser humano. Sem negar a novidade e a radicalidade dessa definição, é necessário notar que ela não representa um rompimento com a tradição. Em primeiro lugar, permanece na tradição por recorrer a uma essência cuja função é servir de fundamento. Desse ponto de vista, Marx não se distingue nem mesmo dos jovens hegelianos contra quem se colocou na juventude: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.”<sup>25</sup> Toda a diatribe contra os sucessores de Hegel resultou na substituição de um fundamento por outro, esforço notavelmente profundo, mas não tanto quanto o de recusar a própria ideia de uma essência humana ou de um fundamento. O segundo traço tradicional de Marx nesse ponto está no recurso à determinação de uma *differentia specifica* do humano com relação ao gênero mais próximo. A própria formulação da conhecida definição presente em *A ideologia alemã*, escrita com Engels, torna evidente o caráter tradicional do pensamento de Marx: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material”.<sup>26</sup>

Como o procedimento tradicional é o de estabelecer essa essência por meio do discurso, tudo aquilo que escapa ao discurso costuma ficar fora da filosofia. Como as filosofias políticas tradicionalmente precisam colocar o humano como seu fundamento, elas se mostram incapazes de pensar aquilo que há no humano, mas escapa à apreensão precisa do *logos*. Arendt se volta a essa questão nesse ponto, não para se referir às paixões, mas para abordar a “assim chamada questão antropológica”, que ela julga jamais ter sido adequadamente respondida.

25 Marx, “Sexta tese sobre Feuerbach” in: Marx e Engels, *Ideologia alemã*, p. 538.

26 Marx e Engels, *Ideologia alemã*, p. 87 – grifo no original.

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* ('a questão que me tornei para mim mesmo') de Agostinho, parece não ter resposta tanto em seu sentido psicológico quanto em seu sentido filosófico mais geral. É muito improvável que nós, que somos capazes de conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos algum dia a ser capazes de fazer o mesmo conosco — isto seria como pular sobre nossa própria sombra.<sup>27</sup>

Como as filosofias políticas se apoiam em definições de ser humano para explicar ou propor o funcionamento da política, elas devem necessariamente deixar algo de fora de suas reflexões. Dada a impossibilidade de pular sobre a própria sombra e de conhecer o *grande profundum* da alma humana, a filosofia política jamais se debruçou seriamente sobre esse aspecto do humano que não se presta à apreensão do *logos*. Por se apoiar em uma essência alcançada por meio de uma delimitação racionalmente estabelecida, a tradição se concentrou naquilo que é apreensível, cognoscível e partilhado por todos os seres humanos. Um dos passos da destruição da tradição de filosofia política é, portanto, incluir na arquitetura do pensamento esse elemento obscuro, impassível de ser apreendido pelo *logos* e ser usado como fundamento. Se as definições de humano consistem em estabelecer as características presentes em todos os seres humanos, elas deixam escapar aquilo que singulariza cada um de nós, deixam escapar o abismo indefinível que confere um semblante único a cada um de nós.

A fim de incluir o mistério do humano no pensamento político, Arendt coloca no centro de seu pensamento a pluralidade. Ao levar a sério o fato de que nenhum ser humano é idêntico a qualquer outro que tenha vivido, que viva ou que viverá neste mundo, Arendt pretende solapar a possibilidade de definir o ser humano de modo completo. A pluralidade, portanto, não é tomada como fundamento do ser humano, mas como uma das condições que formam o humano, dentre as quais estão muitas outras que podem ser perfeitamente determinadas. A introdução desse elemento racionalmente indefinível na consideração do que é o ser humano impede radicalmente o procedimento de alcançar uma essência humana perene e dela se servir como fundamento. Interditada essa possibilidade, faz-se necessário deixar de lado a reflexão sobre a essência humana e se dedicar ao pensamento sobre a *condição humana*, noção capaz de abrigar tanto elementos determináveis, como a vida e a mundanidade, quanto elementos inteiramente indetermináveis, como a singularidade.

27 Arendt, "The Human Condition", 10.



Uma consequência decisiva da inclusão da pluralidade na reflexão sobre o ser humano é a renúncia ao esforço de encontrar a causa última das ações humanas. Essa consequência atinge diretamente as ciências que têm no humano o seu objeto e, como é de se esperar das ciências, pretendem conhecê-lo inteiramente. Tomada como fundamento da especulação, qualquer essência pretende conter em si a totalidade de seu objeto e, uma vez que foi delimitada racionalmente, é natural que surja a aspiração ao conhecimento total desse objeto. Para transformar o humano em objeto, é necessário abrir mão da singularidade como elemento relevante para as ações; esse procedimento se mostrou bastante exitoso, uma vez que, ao longo da modernidade, as ciências têm efetivamente nos mostrado em detalhes inúmeras determinações que moldam inúmeras atitudes e sobretudo o comportamento humano. Sem negar a importância desses avanços, é necessário, entretanto, manter sempre em mente que eles são possíveis ao custo de uma redução teórica do humano proporcionada pela determinação de uma essência, ao custo da exclusão da singularidade.

O que a substituição da essência humana pela condição humana realiza não é o banimento da ciência, mas a interdição das aspirações de *conhecimento total* do ser humano, uma vez que “as condições da existência humana — a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra — nunca conseguem ‘explicar’ o que somos ou responder à questão ‘quem somos’ pela simples razão de que elas nunca nos condicionam absolutamente.”<sup>28</sup> Esse desassossego de Arendt com essa redução do humano ao determinável e seu vínculo com a aspiração totalizante do conhecimento sobre o ser humano já se fazia presente na descrição da dominação total em “Origens do totalitarismo”. “Os campos [de concentração] destinam-se (*are meant to*) não apenas ao extermínio de pessoas e à degradação de seres humanos, mas servem também ao horrível experimento de eliminar, sob condições cientificamente controladas, a própria espontaneidade humana como expressão do comportamento humano e de transformar a personalidade humana em uma mera coisa, em algo que nem mesmo os animais são”.<sup>29</sup> Esse combate contra a espontaneidade conduzido pelos campos de concentração é profundamente similar ao esforço da ciência, na medida em que essa também tem como meta a eliminação do contingente. Não há uma linha que conduz inexoravelmente da ciência ao totalitarismo, mas há uma afinidade entre ambos que se sustenta na tradicional ideia de que os seres humanos têm uma essência

28 Arendt, “The Human Condition”, p. 11.

29 Arendt, “The Origins of Totalitarianism”, p. 438.

tão apreensível quanto as essências das coisas. Pensar em termos de condição humana não equivale à recusa das ciências humanas, mas à introdução de um vazio impenetrável no interior do “objeto” que elas pretendem conhecer inteiramente. A presença desse vazio impede a definição do ser humano e sua consequente redução ao que é determinável.

A recusa da noção de essência humana em benefício da de condição humana é, portanto, parte da estratégia arendtiana de incluir efetivamente na filosofia política o indeterminado que a tradição se esforçou por excluir. A arquitetura filosófica oferecida por Arendt prescinde de fundamento e oferece uma descrição do humano em que existe uma convivência complexa entre determinação e indeterminação; no pensamento de Arendt, vemos a aceitação de que os humanos são previsíveis em grande medida, mas não inteiramente, do que decorre a recusa ao esforço de conhecer totalmente o ser humano. Essa forma de pensar oferece uma barreira ao totalitarismo precisamente por manter esse indeterminado, esse lugar que o conhecimento não alcança, esse vazio que não pode ser preenchido.

Como vimos desde o início, Arendt chega a *A condição humana* a partir de um projeto de pesquisa formulado em termos de “elementos totalitários no marxismo”. Ele pressupunha a desconfiança de que Marx se vinculava estreitamente à tradição aberta por Platão. Essa desconfiança, herdada de Heidegger, faz Arendt notar que os elementos totalitários que buscava denunciar não são exclusividade de Marx, mas se encontram em toda a tradição. Um desses elementos é a maneira de pensar que resulta na necessidade de definir o ser humano, o que tradicionalmente se consegue por meio da formulação de uma *differentia specifica* com relação aos animais. Trabalhador, pensante ou político, o ser humano é sempre abordado como um animal especial, do que decorrem dificuldades para pensar aquilo que há nele de indeterminado. Sem negar a existência de elementos humanos que sejam determináveis em maior ou menor grau, Arendt empreende um perceptível esforço para afirmar a irredutibilidade do ser humano a esses elementos.

As consequências de uma operação dessa envergadura são enormes e ultrapassam de longe o alcance de um texto como este. Ainda assim, parece possível e proveitoso afirmar que o sentido de “A condição humana” é dar o segundo passo da tarefa e construir uma nova forma de pensar a política, uma forma capaz de conjugar o determinável e o indeterminável no ser humano. A estratégia arendtiana, como se sabe, é a descrição das três atividades que compõem a *vita activa*. Essa descrição é feita a partir da dissolução da essência humana proposta por Marx, que lida apenas com o que há de determinado no ser humano. Essa dissolução é feita, como se pretende mostrar em outro

lugar, a partir das diferentes temporalidades contidas no interior de cada uma das atividades. Seu primeiro resultado é a identificação do sentido do trabalho e da fabricação, duas atividades misturadas por Marx sob o nome de trabalho. Uma vez que essas duas atividades são passíveis de ser envolvidas por uma definição (posto que surgem da definição marxista), faz-se necessário formular ainda um conceito capaz de abordar e descrever adequadamente o indeterminado do humano, capaz de apontar para o vazio inapreensível *a priori* e presente em cada ser humano. O conceito arendtiano de ação parece ter sido elaborado precisamente para atender a essa necessidade. Refratário a definições *a priori*, o ser humano como agente encarna integralmente a indeterminação que, em linguagem política, chamamos de liberdade. É graças à condição da pluralidade, inteiramente resistente ao procedimento de *differentia specifica*, que o ser humano é capaz de iniciar algo, de resistir a sua completa “explicação”, de oferecer alguma forma de resistência ao totalitarismo. Sem recusar por completo a capacidade analítica das definições de humano oferecidas por filósofos tradicionais, é necessário, entretanto, ter sempre em mente que o pensamento fundado em uma natureza humana carrega consigo elementos totalitários, e é exatamente aí que o elogio arendtiano da ação humana ganha todo o seu sentido e toda a sua potência.

## Referências

- ABENSOUR, M. “Hannah Arendt contre la philosophie politique?” Paris: sens&tonka, 2006.
- ADLER, L. “Nos passos de Hannah Arendt”. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2007.
- ARENDT, H. “A condição humana”. São Paulo: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. “A promessa da política”. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Carta à Guggenheim Foundation de 29 de janeiro de 1953”. Container 19.12. *Hannah Arendt-Zentrum*, Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg. 1953.
- \_\_\_\_\_. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C. 1953b Disponível em <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html> (Acessado em 14/12/2016)
- \_\_\_\_\_. “La condition de l’homme moderne”. Paris: Calmann-Lévy, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Lectures on Kant’s Political Philosophy”. The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Project: Totalitarian Elements in Marxism”. Container 19.12. *Hannah Arendt-Zentrum*, Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg. 1952.
- \_\_\_\_\_. “The Human Condition”. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. “The Life of the Mind”. San Diego; New York; London: A Harvest book/Harcourt Inc, 1978.

- \_\_\_\_\_. “The Origins of Totalitarianism”. New York: A Harvest Book, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Tradition and Modern Age”. In: *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 2006. pp. 17-40.
- \_\_\_\_\_. “Vita active”. München: Piper, 2010.
- BOUTOT, A. “Introdução à filosofia de Heidegger”. Publicações Europa-América, sem data.
- CALVET MAGALHÃES, T. “A atividade humana do trabalho (*labor*) em Hannah Arendt”. *Ética & Filosofia Política*, Juiz de Fora, Vol. 9, Nr. 1, junho de 2006.
- CANOVAN, M. “Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Work”. Cambridge, 1992.
- DASTUR, F. “Heidegger et la question du temps”. Paris: PUF, 1990.
- DREYFUS, H., WRATHALL, M. “A Companion to Heidegger”. Blackwell Publishing, 2005.
- DUARTE, A. “Arendt e a modernidade: proximidade na distância em relação a Heidegger”. In: *Vidas em Risco*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 43-67.
- \_\_\_\_\_. “Proximidade e distância entre Arendt e Heidegger”. In: *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz & Terra, 2000. pp. 319-341.
- EMBREE, L. *et al.* “Encyclopedia of Phenomenology”. Kluwer Academic Publishers, 1997.
- FAYE, E. “Arendt et Heidegger: Extermination Nazie Et Destruction De La Pensée”. Paris: Albin Michel, 2016.
- GUIGNON, C (ed.). “The Cambridge Companion to Heidegger”. 2nd Edition. Cambridge, 2006.
- HEIDEGGER, M. “A época da imagem do mundo”. (Trad. Paulo R. Schneider). In: SCHNEIDER, P. *O outro pensar*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. pp. 191-232.
- \_\_\_\_\_. “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho*. Tradução de E. Stein e E. P. Giachini. São Paulo: Vozes, 2008. pp. 326-376.
- \_\_\_\_\_. “Die Zeit des Weltbildes”. in *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972. pp. 69-104.
- \_\_\_\_\_. “Ser e tempo”. Edição bilíngue. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Über den Humanismus”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947.
- MARX, K., ENGELS, F. “Die deutsche Ideologie”. In: *Werke* (Band 3). Berlin: Dietz, 1962.
- \_\_\_\_\_. “Ideologia alemã”. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Manuscritos econômico-filosóficos”. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. “O capital: crítica da economia política”, v. 1 (Livro Primeiro), tomo 2 (Capítulos XIII a XXV). 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MORAN, D. “Hannah Arendt: the phenomenology of the public sphere.” In: *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2000. pp. 287-319.
- MÜNSTER, A. “Hannah Arendt contre Karl Marx?”. Paris: Hermann, 2008.

- PASQUA, H. “Introdução à leitura do ‘Ser e tempo’ de Martin Heidegger”. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOEUR, P. “Préface”. In: ARENDT, H. *La condition de l’homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983 (republicado em RICOEUR, P. *Lectures 1: autour du politique*. Paris: Seuil, 1991. pp. 43-66).
- SPIEGELBERG, H. “Introduction” e “VII. Martin Heidegger (1889-1976) As a Phenomenologist”. In: *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff Publishers, 1984. pp. 1-24 e 336-421.
- TAMINIAUX, J. “La fille de la Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger”. Paris: Payot, 1992.
- VILLA, D. “Arendt and Heidegger: The Fate of the Political”. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. “The Anxiety of Influence: On Arendt’s Relationship to Heidegger”. In: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University, 1999, pp. 61-86
- WEISMAN, T. “Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought”. Lanham: Lexington Books, 2014.
- WOLIN, R. “Heidegger’s Children”. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001.
- YOUNG-BRUHEL, E. “Hannah Arendt: For the Love of the World”. New Haven & London: Yale University Press, 2004.